

R I F

M

M

Año 4, Núm. 6, 2016 (Junio)

Revista Internacional de Filosofía
International e-Journal of Philosophy

MUTATIS MUTANDIS

La figura de Sócrates como eslabón entre *Sobre la Libertad y El Utilitarismo*

The figure of Socrates as a link between *On Liberty* and Utilitarianism

Stefan Vrsalovic Muñoz^ϕ

stefanvrs@gmail.com



Recepción 11.11.2015 Aceptación 06.05.2016

Resumen: Este artículo trata de ser una propuesta distinta a la que brinda el utilitarismo de regla para unificar los derechos humanos que se proponen en *Sobre la Libertad* y el planteamiento utilitarista que está en el texto denominado *El utilitarismo* de S.J. Mill. En este sentido, se invita a reflexionar desde cierta perspectiva ontológica del ser humano que existe en Mill y que permite relacionar ambas propuestas.

Palabras claves: utilitarismo, libertad, genio, Sócrates.

Abstract: This article attempts to be a different proposal from that of the utilitarianism norm to unify the human rights proposed in *On Liberty* and the utilitarian approach to the text called *Utilitarianism* by S. J. Mill. In this regard, we are invited to reflect from the ontological perspective of the human being that exists in Mill and which allows us to relate both proposals.

Keywords: utilitarianism, freedom, genius, Socrates.

Aproximaciones al problema.

Una lectura unilateral y abstracta de la obra *Sobre la Libertad* (desde ahora *SL*) de John Stuart Mill puede brindar ciertas confusiones de su propósito e, incluso, declararlo como un fundador ferviente del liberalismo. Es innegable que gran parte de lo que hoy entendemos por liberalismo o como José Tasset¹ señala

^ϕ Estudiante Doctorado en Filosofía Política, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. (Becario CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2014-21140075). Docente del curso “antropología y ética filosófica”, Instituto de música, Universidad Alberto Hurtado.

el “canon liberal”, se encuentra en la obra de Mill haciendo al liberal un milliano esté de acuerdo o no con sus postulados. Esto se puede ver reflejado, por ejemplo cuando sostiene:

libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. (Mill, 2013, p.84)

Un lector que recién esté ingresando al pensamiento de Mill y que con antelación lo conocía como uno de los mayores exponentes del utilitarismo, se podría preguntar ¿Qué diferencia tal afirmación con el liberalismo que hoy se promulga y se promueve como la gran defensora de los derechos humanos?, ¿No va en la misma línea de, por ejemplo, Carlos Santiago Nino cuando señala “siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción.”? (Nino, 1989, p.204) Tanto Mill como Nino sostienen que lo fundamental es el respeto de los planes de vida que cada sujeto elija, sin importan cual extravagantes o locos sean estos, excepto que perjudiquen a un tercero². Claramente, ambos están pensando en la autonomía del sujeto como un derecho fundamental.

Podemos encontrar, también, en ambos autores el mismo rechazo a cierto perfeccionismo. Por una parte, Mill señala “la sociedad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándola a vivir a la vivir a la manera de los demás” (Mill, 2013, p.85), por otra, Nino sostiene “la posición opuesta (al liberalismo) es que es misión del Estado hacer que los hombres se orienten correctamente hacia formas de vida virtuosa e ideales de excelencia humana.”(1989, p.204. Paréntesis mío) Ninguno de los dos está de acuerdo con que el individuo deba ser guiado, menos obligado, en su accionar, en sus elecciones por otros que no sea él mismo. La imagen de un Estado que esté preocupado por promover y dirigir ideales de virtud, ideales de excelencia no tienen cabida en la concepción de libertad que ambos autores parecen compartir.

A partir de esta posible afinidad en lo concerniente a la libertad del individuo y su rechazo a la intervención de terceros, es legítima, creo, la preocupación en torno a qué papel jugaría el utilitarismo en la obra de Mill. ¿Es una propuesta que va por otro camino teórico?, ¿Es una posición que lo aleja de sus ideas de libertad?, ¿Significa el escrito *El Utilitarismo* un quiebre con las luchas que libró

1 Cfr. Tasset, J. (2009). Sobre la Libertad de John Stuart Mill y la disputa sobre el canon liberal (con unas breves consideraciones sobre la educación obligatoria). *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. XVI, 2, 29-57.

2 Específicamente es este punto el que para Tasset (basado en Harold Bloom) coloca a Mill dentro del canon liberal: “Somos millianos queramos o no debido en parte a esta obra: simplemente hagan la prueba de preguntar a cualquier ciudadano actual cuál es el límite de su libertad e indefectiblemente le contestará con alguna forma, más o menos simple, del principio de daño milliano formulado en *On Liberty*.” (Tasset, 2009, p.35)

con Harriet Taylor?, o ¿El utilitarismo es un andamiaje más dentro de su filosofía moral? De ser así, ¿Debe ser entendido como una obra autónoma? O ¿Puede entablarse un diálogo con *Sobre la Libertad*?

En específico, la pregunta no es como salvamos el utilitarismo de Mill frente a sus propuestas sobre la defensa del derecho de libertad y la no intervención de terceros, sino más bien, la pregunta va en cómo y en qué se pueden unir tales propuestas; dónde se encuentran esos criterios teóricos que nos permitan ver una idea común que nos brindan un pensamientos más coherente.

Se sabe que una posible respuesta es la del utilitarismo de regla, aunque este tiene como fin salvar el utilitarismo de Mill otorgándole una coherencia interna a la obra que, quizás, ni siquiera el autor tenía en vista. Evidentemente esto es discutible y hay muy buenas razones para creer que el propio Mill consideraba a las reglas en una posición distinta, por ejemplo, cuando señala “Las reglas morales que prohíben que unos causen daño a otros son más vitales para el bienestar humano que ninguna otra máxima.”(Mill, 1991, p.126), y, aún más importante:

la idea de justicia supone dos cosas –una regla de conducta y un sentimiento que sanciona la regla. La primera puede suponerse que es común a toda la humanidad y encaminada al bien de la misma. Lo segundo (el sentimiento) se refiere al deseo de que los que infringen la regla sufran castigo.(Mill, 1991, p.116)

Y no solo en *El Utilitarismo* (desde ahora EU) podemos encontrar tal importancia de las reglas, sino también en SL: “en la conducta de unos seres humanos respecto de otros es necesaria la observancia de reglas generales, a fin de que cada uno sepa lo que debe esperar; pero en lo que concierne propiamente a cada persona, su espontaneidad individual tiene derecho a ejercerse libremente.” (Mill, 2013, p.181) Las reglas generales se presentan como la guiadora, como el criterio a seguir por los seres humanos, pero, ¿qué seres humanos pueden seguir esa regla sin problemas?, ¿hay algún tipo de ser humano que no sienta que tales reglas son impuestas o dictatoriales?

Sin embargo, si aceptamos la idea de Smart, que este tipo de utilitarismo no es más que un utilitarismo de acto “Estoy inclinado a pensar que un utilitarismo de regla adecuado no solo sería extensionalmente equivalente al principio del utilitarismo de acto sino consistiría de hecho en una regla solamente, la del utilitarismo de acto: maximiza el beneficio probable” (Smart, 1998, p.12. Traducción mía), debido a que siempre habrá una excepción a la regla que otorgue más beneficio que la misma regla por lo que esta estará obligada a asimilar; no tendríamos cómo defender la coherencia de Mill ya que un acto que promueva la felicidad de la mayoría puede perjudicar, con razones suficientes, a una minoría³, y, por consiguiente, pasar a llevar su libertad y/o intervenir en sus planes de vida.

3 Es más que evidente que no puedo rechazar la visión del utilitarismo de regla solo porque Smart lo dice, sería caer en una ciega e infantil falacia de la autoridad. No obstante, tomo tal postura desde una perspectiva metodológica, es decir, para poder desarrollar otra posible respuesta a la coherencia entre *Sobre la Libertad* y *El Utilitarismo*.

En este sentido, creo que un hipótesis que se puede trabajar es que la coherencia entre ambas obras, lo que hace que el texto *SL* no sea solo la antesala del liberalismo que se promulga hoy desde textos como el de Santiago Nino, se encuentra en su conceptualización del ser humano, es decir, que está a un nivel ontológico⁴. Es un cierto tipo de ser humano quien puede seguir las reglas generales de su sociedad sin sentir las impuestas o artificiales.

La figura de Genio en *SL*

Para Esperanza Guisán, reconocida pensadora y defensora del utilitarismo⁵, J. S. Mill es el que corrige, matiza, perfecciona y le da nuevos aires al utilitarismo de Bentham, compartiendo, de igual forma, el mismo propósito reformador: “Tanto en el caso de Bentham como en el de Mill existe, además de un aparato teórico, una *voluntad transformadora de la sociedad*, un ánimo de proseguir y completar la tarea de los ilustrados, colocando al hombre como individuo como fin último de la reforma y transformación de la sociedad.” (Guisán, 2002, p.459) Para ella, ambos tienen un espíritu combativo contra los dogmas y los males imperantes de su sociedad, siendo el utilitarismo la propuesta que otorgan para superarlos. Por ello no creo que sea anecdótico que Mill defendiera los derechos de las mujeres de la forma en que lo hizo y que tampoco haya sido considerado como un socialista.

No obstante, son conocidas las críticas que Mill realiza a Bentham así como también el tipo de educación que recibió tanto de su padre como de aquel, y que lo llevaron al borde del suicidio por carecer, según él, de sentimientos. No creo necesario más que señalar alguna de las frases célebres contra Bentham de modo de ilustrar la tensión que había por parte de Mill; un buen ejemplo de esta tensión se puede ver expresada acá: “No es necesario extenderse en las deficiencias de un sistema de ética que no pretende ayudar a los individuos en la formación de su propio carácter.” (Mill, 1993, p.53) así como la denuncia de que Bentham y su padre eran los defensores de un utilitarismo frío que solo se basaba en la lógica seca sin emociones: “no tuvo la menor predilección (Bentham). Las palabras, pensaba él, pervertían su función más propia cuando se las empleaba para decir otra cosa que no fuera la estricta verdad lógica.” (Ibíd., p.87)⁶ Pese a ello, el utilitarismo ya era parte de Mill por lo que su continuación fue una reformulación, desde otras bases, del utilitarismo de Bentham. Eso sí, siguió compartiendo sus críticas

4 Creo indispensable aclarar que diferencio una noción ontológica de una metafísica. La primera la entiendo como enunciados acerca de un ser, en este caso, el hombre que puede constar de características que el autor considera partes esenciales y que no necesariamente son inteligibles solo por la razón. Otra cosa, es que ese concepto de hombre o esos enunciados solo puedan ser entendidos a través de la razón, lo que sería parte del campo de la metafísica. Es por ello que en Marx, por ejemplo, encontramos una ontología del ser social, pero no así una metafísica del ser social.

5 Creo que no es menor que la Revista Telos haya publicado dos números en su homenaje: Vol. 17, N° 2 (2010) y Vol. 18, N° 1-2 (2011). <http://www.usc.es/revistas/index.php/telos/issue/archive>

6 Ambas citas del artículo *Bentham* fueron extraídas del artículo del Prof. Iñigo Álvarez “La desviación de J. S. Mill: El puesto de las emociones en el utilitarismo”. *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. XVII, 2, 145-170.

a la sociedad con la intención de apoyar el progreso.

Siguiendo esta línea, es claro que uno de los propósitos que hay en el texto de Mill *SL* es la lucha contra los dogmas y la invitación a pensar por uno mismo “La verdad gana más por los errores del hombre que, con el estudio y preparación debidos, piensa por su cuenta, que con las opiniones verdaderas de quien sólo las mantiene por no tomarse la molestia de pensar”(Mil, 2013, p.116) Creo indiscutible que tal afirmación es expresión del horizonte ontológico en que se ubica nuestro autor, el ideario ilustrado que persigue que el ser humano sea capaz de razonar por sí mismo, o, como diría Kant, “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. [...] ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración*” (Kant, 2009, p.25). Lo peor que le puede suceder a una sociedad y su progreso es que ciertas verdades establecidas y empoderadas se mantengan sin discusión. Como sostiene nuestro autor: “la única manera que tiene el hombre de acercarse al total del conocimiento de un objeto es oyendo lo que puede ser dicho de él por persona de toda las opiniones, y estudiando todos los modos de que puede ser considerado por los distintos caracteres de espíritu.”(Mill, 2013, p.96-97) El discutir las verdades, así como las medias verdades y los errores, es para Mill, una parte fundamental del progreso de la humanidad, y, por lo tanto, del camino para alcanzar la mayor felicidad.

Por consiguiente, debe existir, como expresión de la libertad del ser humano, tanto una libertad de opinión como una discusión de todas las opiniones, incluso de aquellas que son verdaderas. Es más, señala Mill que hay opiniones erradas que pueden contener algo de verdad y para descubrirlo es necesario la discusión, así como es necesario también discutir una verdad ya que la hace más comprensible para el resto y no permite que se transforme en un dogma. Esta es la única forma, para Mill, de lograr una sociedad con un pueblo intelectualmente activo. “el mal realmente temible no es la lucha violenta entre diferentes partes de la verdad, sino la tranquila supresión de una mitad de la verdad.”(Mill, 2013, p.143) así como también es temible el no aceptar que se nos discutan nuestras opiniones, “La peor ofensa de esta especie que puede ser cometida consiste en estigmatizar a los que sostienen la opinión contraria como hombres malos e inmorales.” (Ibíd., p.146) Este llamado al diálogo desde el respeto no puede tener más actualidad para nosotros. Justamente, el bienestar de una sociedad se basa para nuestro autor, en la capacidad de los seres humanos en poder entablar un diálogo en torno a sus opiniones desde el respeto y la autonomía de los individuos.

Pero estos seres humanos que pueden entablar un diálogo, que pueden articular una opinión fundada y no tan solo repetir lo establecido o lo memorizado, no son todos, aunque el sueño de Mill sea que, en algún momento, en la sociedad perfecta, sean todos. Como ya mencionamos, el referente que utiliza Mill como ser humano es el hombre ilustrado en el sentido de personas con educación

7 Podemos encontrar esta idea de la importancia de la comunidad en el diálogo en el siguiente pasaje del mismo texto: “si se debe permitir que las gentes obren como mejor les parezca y a su propio riesgo, en aquello que solo a ellas concierne, deben igualmente ser libres para consultar unas con otras respecto a lo que sea más conveniente hacer, para cambiar opiniones y dar y recibir sugerencias.”(216)

moral e intelectual ya que, como dice Guisán, “Lo que le preocupa a Mill hasta la obsesión es la *educación moral e intelectual* de los individuos que garantice su autodespliegue y su participación inteligente y desinteresada en la cosa pública.”(2002, p.494) Este tipo de hombre es el que garantiza que los derechos de libertad sean respetados. Pero, como podemos sospechar, no surgen de la nada.

J. S. Mill los llama *genios* que los podemos definir, en una primera aproximación, como seres humanos que se pudieron desarrollar gracias al respeto de libertad de opinión y pensamiento, y, por sobre todo, al cultivo de su individualidad. Como podemos sospechar, los genios son pocos pero necesarios, y más importante: son útiles “Pero estas pocas son la sal de la tierra; sin ellas la vida humana sería una laguna estancada. No sólo introducen cosas buenas que antes no existían, sino que dan vida a las ya existentes.”(Mill, 2013, p.162) Además que “Es verdad que los hombres de genio son, y probablemente siempre lo serán, una pequeña minoría; pero para tenerlos es necesario cuidar el suelo en el crecen. El genio sólo puede alentar libremente en una *atmósfera* de libertad.”(Ibíd., p.163) No obstante, el mismo Mill resalta que a pesar de su importancia, nadie los toma en cuenta y que, aparte de la poesía o el arte, la gente piensa que pueden vivir muy bien sin ellos. Pero, como es de esperarse, los genios son los que brindan la originalidad y esta “es la única cosa cuya utilidad no pueden comprender los espíritus vulgares” (Ibíd., p.164) Podemos inferir, con esta breve reflexión en torno a los genios, que estos juegan un papel fundamental en el escenario teórico milliano.

Desde esta perspectiva, el Estado tiene la obligación de no solo pensar en su perfeccionamiento administrativo, sino que también en expandir intelectualmente a los individuos ya que “el valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que la componen.”(Mill, 2013, p.241) o como resalta Guisán “el buen gobierno, tal como lo concibe Mill, [...] habrán de ir encaminados a la potenciación de las capacidades de autogestión, autodesarrollo, autonomía, participación activa, creatividad, inventiva, desarrollo de la originalidad y de la individualidad.”(2002, p.494). Pero estos individuos destacables, que han podido desarrollar sus potencialidades y que le brindan a la sociedad esa gota de originalidad y espontaneidad que necesita para seguir progresando, tienen otras característica igualmente o, quizás, más importantes, que es lo que unifica y le da coherencia a la teoría utilitarista de Mill, a saber, ellos tienen sentimiento moral y social.

Acá se pone en relieve ya de forma clara, la famosa diferencia entre los Sócrates y los cerdos. En una sociedad donde solo existiese este último tipo de persona, la moralidad no podría existir. Incluso, se podría dar lo que al utilitarismo tanto le han achacado, “la reconocida injusticia de elegir a un individuo para ser sacrificado sin su consentimiento, en beneficio de otras personas.” (Mill, 1991, p.121). Para reforzar esta idea, podemos señalar con Guisán que “aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se plantease no

8 Hay que distinguir, al menos, dos niveles de discusión. Por una parte, todos, sean intelectuales o gente no-intelectual (Mill los llama vulgares), pueden opinar gracias a su libertad, pero, por otra parte, solo algunos son los llamados a defender tal libertad desde la moral y la unión social. (Esta misma idea se ve argumentada en su texto de 1860 *Consideraciones sobre el gobierno representativo*)

tomar en consideración a los demás, a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados.”(2002, p.493) Lo que hay que caracterizar, en consecuencia, son los llamados Sócrates para comprender cómo son los continuadores de los llamados genios de *SL*, y que en este sentido, son ellos los que nos permite aventurarnos y tratar de unificar desde otra perspectiva una teoría utilitarista con una teoría de las libertades individuales ya que son los que pueden conciliar el interés individual con el interés general.

Sócrates: sentimiento moral y social.

Es un hecho conocido, tal como lo mencionamos un poco más arriba, que la educación de Mill por parte, tanto de su padre como del mismo Bentham, lo llevó a continuar el legado utilitarista. También es conocido, gracias a su artículo sobre Bentham así como por su *Autobiografía*, que su rechazo del utilitarismo anterior se debe por la falta de sentimientos que, de cierta manera, Mill logra terminar con la incorporación de la variable cualitativa en el cálculo utilitarista. Por ejemplo, Iñigo Álvarez señala al respecto: “podemos ver en su utilitarismo más una apelación al sentimiento que una a llamada a la aritmética moral.” (2010, p.161). Nuestro autor no pierde de vista la importancia del cálculo, pero ya no pretende que la moral y sus criterios se transformen en una ciencia exacta e invariable como las matemáticas, que, por definición, poco y nada le importan los seres humanos sintientes.

Es por ello que una de las acusaciones clásica al utilitarismo es su frialdad, su falta de empatía y su cálculo abrumador, lo que no deja de ser cierto para el propio Mill quien ve ello ilustrado en el utilitarismo de Bentham. Incluso nuestro autor al criticar visiones erradas acerca del utilitarismo sostiene:

Se afirma a menudo que el utilitarismo hace a los fríos y carentes de afectividad, que entibia sus sentimientos morales hacia las personas particulares, que les hace tomar en cuenta solamente las consideraciones secas y duras de las consecuencias de las acciones sin contar, a la hora de la estimación moral, con las cualidades que dan origen a dichas acciones (Mill, 1991, p.65)

En virtud de esta aclaración que el mismo Mill nos hace, es necesario colocar su utilitarismo en una vertiente algo distinta, aunque similar debido a que, de igual forma, su criterio para la conducta humana es la felicidad: “las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas cuando tienden a producir el efecto contrario a la felicidad.” (Mill, 1991, p.45-46), misma idea podemos encontrar una páginas más adelante “La doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas sólo deseables en cuanto medios para tal fin.” (Mill, 1991, p.89) Entonces, aun incorporando un nuevo elemento, que para él mismo es fundamental, continuó articulando el utilitarismo desde su formulación, que podríamos llamar, clásica.

No obstante, y como breve paréntesis ya que retomares este punto al final, esta

última cita que hace referencia a que todo lo deseado es deseable ha sido criticado por Moore denominándola falacia naturalista⁹, sin embargo, lo que señala Mill puede tener sentido, como dice Guisán, si tal felicidad deseada es la que desean los individuos autónomos, libres y autodesarrollados y que, por consiguiente, es también la felicidad deseable, debido a que estos son el “modelo de naturaleza humana educada y madura” (Guisán, 2002, p.492). Pero, ¿quiénes son estos seres humanos autónomos, libres y autodesarrollados?

Una frase de suma importancia y que da luces de la ontología del hombre que defiende Mill es “Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho” (Mill, 1991, p.51) Además del contexto en que Mill lo dice, a saber, discutiendo con una crítica al utilitarismo que piensa que los placeres más básicos pueden darle mayor felicidad al hombre, es importante porque tal diferenciación permite comenzar a inferir qué tipo de ser humano es el que puede apelar a la felicidad general o, más específicamente, a la felicidad moral.

Es mejor ser Sócrates que un cerdo ya que el ser humano puede optar a otros placeres “Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades.”(Mill, 1991, p.47) y estas facultades permiten al ser humano alcanzar otros placeres que son más elevados que los biológicos como el placer del comer o dormir, “Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad”(Ibíd., p.48) En otras palabras, como sabemos, hay para Mill placeres superiores y placeres inferiores que depende de la calidad¹⁰ de estos. Esta división no solo le permite a Mill alejarse de Bentham y su cálculo netamente aritmético, sino también, sostener que hay ciertos tipos de hombres que pueden y, como veremos, deben, diferenciar tales placeres cuando estos se enfrenten en un cálculo.

En esta perspectiva, la elección, por ejemplo, de dos vinos de la misma sepa pero distinta viña se hará en virtud no tan solo de la cantidad de placer que brinda uno u otro, sino también de la calidad que tiene cada uno. Si las personas en cuestión han probado los dos, estarían igualmente capacitadas para realizar la elección, sin embargo, Mill advierte, que algunos carecen de tal capacidad de

9 Muy interesante el trabajo de Esperanza Guisán que tiene como propósito mostrar que tal falacia descansa, irónicamente, en premisas falaces: “asumo por completo mi compromiso [...] para quienes deseen emprender conmigo esta aventura de intentar poner al descubierto los presupuestos falaces que subyacen a la formulación de la Falacia Naturalista de Moore.” (1981, p.11) Lamentablemente, no es el lugar para tratar específicamente el asunto.

10 Es por este tipo de aseveraciones que Smart y Guisán denominan a Mill como un semi-idealista.

11 No importa cuán, por ejemplo, intenso pueda ser el placer de “comer”, nunca será más deseable que el placer de “educarse”. El cómo y para qué se plantea esta diferenciación es una piedra angular en la coherencia que se busca establecer entre SL y U.

sobre ponerse al interés e impulso meramente particular y egoísta para poder realizar tal cálculo. No obstante, y como respuesta preliminar Mill señala que:

En relación con la cuestión de cuál de dos placeres es el más valioso, o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o, en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo. (Mill, 1991, p. 52)

Estos seres capacitados¹² para realizar la elección entre dos placeres o modos de existencia pueden ser llamados Sócrates en *EU* y genios en *SL*, pero como se puede observar, remiten a lo mismo: personas ilustradas, con facultades superiores y desarrolladas intelectual y moralmente, a tal punto que a pesar de que sufren más que los necios “nunca puede desear de corazón hundirse en lo que él considera que es un grado más bajo de existencia.” (Mill, 1991, p.50) De este modo, se puede inferir que los placeres superiores son mejores por sí mismos que los inferiores y que, por lo tanto, si hemos tenido la fortuna (o quizás la mala fortuna) de conocerlos, siempre los escogeremos por sobre los placeres inferiores aun cuando estos sean para el vulgo los deseables.

Al decir placeres superiores “por sí mismos” solo hago referencia a su faceta formal. En el estado actual de cosas y el desarrollo social e intelectual en el que Mill se encontraba, el contenido de esos placeres era, por ejemplo, la educación. Sin embargo, no se puede negar que tal contenido cambie en un tiempo. No obstante, podemos inferir que no importa en qué momento de la historia nos encontremos ni cuál sea el contenido específico de los placeres superiores, siempre serán los seres más desarrollados los que tendrán la potestad para ser jueces de ellos.

Por otra parte, no es la razón la que señala y establece que tal placer es superior, sino, por el contrario, la empírea le muestra a Mill que la educación, por ejemplo, es mejor para la sociedad en su conjunto que la fiesta. De allí se sigue, que debemos maximizar la educación de la sociedad para la felicidad general. Por eso creo que la pregunta que refleja mejor esta tensión entre lo social-general e individual-particular es ¿qué es mejor para la sociedad, la educación o la fiesta? Para Mill, el ser desarrollado no tendría problemas para responder a favor de la educación, pero el ser humano común, sí. No obstante, por la misma naturaleza del ser humano, es decir, por su mismo carácter ontológico, habría una inclinación natural que lo haría responder a favor de la educación a pesar de querer, egoístamente, solo fiestas. Pero, por su puesto, ante la pregunta última de ¿por qué la educación es Lo mejor? no hay más caminos que el propio idealismo.

Retomando en lo que señalábamos, queda ya, más o menos delineado una diferencia entre los tipos de seres humanos que encontramos en la articulación teó-

12 Hay que señalar que para Mill el ser humano cuenta con una capacidad para los placeres superiores pero que es frágil y gracias al tipo de sociedad en la que se vive es muy difícil cultivar y mantener tal capacidad. (Cfr. *El utilitarismo*, p. 52.)

rica de Mill. Pero, si queremos fundamentar que es el carácter ontológico del ser humano desarrollado el que nos permite establecer un diálogo entre *EU* y *SL* es necesario preguntarnos por las características propias así como por los sentimientos que posee y que son de suma importancia para J. S. Mill.

El ser humano desarrollado, que ha podido mantener su capacidad por los sentimientos más nobles, es todo lo opuesto al ser humano egoísta que solo vela por sus intereses particulares o su felicidad particular; incluso el mismo Mill indica esto como causa de la vida insatisfactoria “Después del egoísmo, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de la cultura intelectual.”(Mill, 1991, p.57). En cambio, el primero presenta lo que Mill llama sentimiento moral que le permite visualizar su felicidad como la felicidad general; Iñigo Álvarez destaca este punto con claridad:

Si se entiende que la felicidad de cada uno está enlazado a la felicidad general, es decir, si se entiende que uno no puede ser feliz a costa de la infelicidad de los demás, entonces no es tan difícil entender que comprobado que todos desean su propia felicidad (que su propia felicidad es un bien para ellos), queda probado que la felicidad general es un bien para todos. (2010, p.163)

Por eso a Mill se lo ha denominado como un utilitarista universal y no egoísta. La felicidad del individuo solo es importante cuando tiene en vista la felicidad de todos, pero poder visualizar tal enlace no es cosa fácil, se necesita de una educación, se necesita de la adquisición de cierto sentimiento¹³, en otras palabras, se necesita ser un Sócrates para poder conciliar ambos intereses.

Sin embargo, y creo que este punto es fundamental, el sentimiento moral va acompañado de lo que Mill denomina como sentimientos sociales de la humanidad. Hay un sentimiento igualmente perteneciente a nuestra naturaleza humana que permite que el principio de la felicidad general sea reconocido como ético. Este sentimiento son los “sentimientos sociales de la humanidad –el deseo de estar unidos con nuestros semejantes, que ya es un poderoso principio de la naturaleza humana [...]” (Mill, 1991, p.83) Por una parte, destacar que es natural en nosotros el estar en sociedad, le permite a Mill oponerse al contractualismo ya que el estado social vendría a ser el estado natural del hombre¹⁴. Y por otra parte, y creo que es lo fundamental, sostener que el principio de nuestra naturaleza es el deseo de estar con el otro, permite pensar sin mayores dificultades que la estimación y promoción de la felicidad del otro tiene un principio y final en mi propia felicidad. En este sentido, el individuo no puede tratar de maximizar su felicidad de forma egoísta sin importarle lo que le ocurre a su semejante.

13 “si, como yo creo, los sentimientos morales no son innatos sino adquiridos, no son por ello menos naturales” (Mill, 1991, p.82) Este sentimiento es como el lenguaje que es adquirido hasta el punto de naturalizarse. “la facultad moral, si bien no es parte de nuestra naturaleza, es un producto natural de ella.” (Ibíd.)

14 Por eso Tasset señala que hay dos vertientes del canon liberal, el que nace desde el contractualismo y el que surge a partir del utilitarismo. No por ser liberales, son concilia- bles dirá el autor.

En consecuencia, en una sociedad de iguales, donde todos tienen el mismo derecho de libertad, los intereses son considerados por igual; por ello, los Sócrates “también están familiarizados con el hecho de cooperar con los demás y proponerse un interés colectivo, en lugar de individual, como fin de sus acciones. En la medida en que cooperan, sus fines se identifican con los demás.”(Mill, 1991, p.84) Desde esta mirada, aceptando la existencia de tales sentimientos, en algunas personas¹⁵ al menos, es impensable pasar a llevar el derecho de un individuo, por ejemplo, su derecho a la libre expresión, para el beneficio egoísta de una mayoría. Cada uno es un miembro de la sociedad por lo que la felicidad de cada uno es parte de la felicidad general. Cuando se logra pensar desde esta perspectiva, el respeto de la libertad de un individuo no es más que el respeto de la libertad de la sociedad, o sea, estaríamos frente a un bien mayor.

Incluso Mill, en su afán transformador o especulador de otro tipo de sociedad, reconoce que estamos en un estado primitivo, donde las personas no sienten esta profunda simpatía de unidad, pero que hay personas desarrolladas que sí y que están imposibilitados de ver al otro como rivales para conseguir la felicidad: “Mas, quienes lo experimentan (el sentimiento por los demás) son poseedores de algo que presenta todas las características de un sentimiento natural. No lo consideran como una superstición, fruto de la educación, o una ley impuesta despóticamente por la fuerza de la sociedad, sino como un atributo del que no deberían prescindir. (Mill, 1991, p.87 Paréntesis mío). Creo de importancia esta visión de Mill debido a que refleja el espíritu de progreso social que existía en la época. Ya habíamos dicho que nuestro autor no estaba satisfecho con el estado actual de su sociedad y que ese era uno de los impulsos que lo llevó a articular su pensamiento sobre la libertad y el utilitarismo. Sin embargo, nunca perdió las esperanzas ya que el progreso de cierta manera es un sinónimo del crecimiento moral e intelectual del ser humano:

En un estado de progreso del espíritu humano se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en todo individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hará que nunca se piense en, ni se desee, ninguna condición que beneficie a un individuo particular, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás. (Mill, 1991, p.85-86)

Con esto ya establecido queda más claro cuando Mill sostiene que el utilitarismo plantea que la felicidad es deseable porque las personas lo desean. No cae en una falacia naturalista porque no está pensando en cualquier individuo que desee, sino que está pensando en el individuo desarrollado moral e intelectualmente que tiene un sentimiento de unión social (los Sócrates) y que, por ende, no escinde su propio interés del interés general. Creo, y quizás me arriesgo mucho en ello, que esta mala lectura del comienzo del Capítulo 4 de *EU* se debe al nuevo tipo de lectura que domina nuestra época. Lectura que algunos como Armando Petrucci de-

15 No está demás señalar que Mill pretende que con la educación todos sean Sócrates: “hasta que, mediante mejoras en la educación, el sentimiento de unidad con nuestros semejantes esté tan profundamente enraizado en nuestro carácter y sea para nuestra conciencia una parte de nuestra naturaleza, de modo semejante a como el horror al crimen está arraigado en cualquier joven bien criado.”(Mill. 1991, p.77)

nominan como *zapping*: “El hábito del *zapping* [...] han forjado potenciales lectores que no sólo no tienen un “canon” ni un “orden de lectura”, sino que ni siquiera han sido adquirido el respeto, tradicional en el lector de libros, por el orden del texto, que tiene un principio y un final [...]” (Petrucci, 2011, 444), no se entiende ya el libro como un *corpux* sino que como un texto que puede tener capítulos de interés y que solo esos capítulos son leídos. En este sentido, leer a buenas y primeras que lo deseable es deseable porque hay gente que lo desea, permite un sin fin de críticas muy agudas y certeras, como la de Moore, no obstante, conociendo los presupuestos que Mill ya estableció, esa frase expresa otros matices y por lo tanto, otra interpretación.

Volviendo a lo dicho, el ser humano desarrollado, o sea, el Sócrates o el genio, entiende que es de utilidad general, es decir, que promueve la felicidad general, el respeto a los derechos individuales que dan seguridad a la persona de no ser dañado, “Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeción continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general.” (Mill, 1991, p.118) Sócrates es capaz de entender que la defensa y protección de los derechos de los individuos es un componente importante para la maximización de la felicidad general.

Esto último que hemos señalado, el que Sócrates tenga un sentimiento moral y social que le permite pensar de forma utilitarista pero defendiendo los derechos individuales, no significa bajo ningún término que sean ellos (ambos sentimientos) los criterios para establecer y diferenciar lo incorrecto de lo correcto. El criterio sigue siendo el que se fundamentó desde el comienzo, la conducta o acción que dé más placer y evite el dolor es la correcta. No obstante, este cálculo lo realiza un Sócrates que tiene un sentimiento moral y social arraigado en él como algo natural y no impuesto, lo que le permite identificar lo correcto con la felicidad general y no con una felicidad particular y egoísta. Así, podemos inferir que el cálculo que hace un ser humano común es muy distinto al cálculo que realiza un Sócrates, debido a que el primero solo lo realizaría desde su esfera egoísta en base a intereses particulares y el segundo, lo haría en base a sus sentimientos morales y sociales, es decir, respondiendo a la pregunta ¿qué es mejor para la sociedad?, debido, también, a que el Sócrates no se representa como algo distinto o escindido de la sociedad.

En este sentido, una sociedad donde se respete las libertades de, por ejemplo pensamiento y expresión, es una sociedad que opta y obtiene más placeres superiores y, por lo tanto, lo correcto, desde la mirada de los seres desarrollados moral e intelectualmente, es defender los derechos individuales establecidos en *SL*. Con lo señalado acá, se percibe que la diferenciación entre placeres inferiores y superiores no solo permite incorporar el elemento de calidad en el cálculo, sino que permite refutar las visiones que denuncian al utilitarismo de ser un negador de los derechos o de ser una corriente que no puede defenderlos. Los seres humanos capacitados, saben que una sociedad tiene mayor felicidad respetando tales derechos que pasándolos a llevar. Como señala Esperanza Guisán: “para Mill no solamente la mayor felicidad de cada persona radica en la mayor felicidad de todo el mundo sino que la felicidad de todo el conjunto sólo es posible si cada

persona particular es tratada como un ser libre, autónomo e irrepetible.” (Guisán, 2002, p.493)

A modo de conclusión

El propósito del texto era otorgar una salida distinta a la del utilitarismo de regla para explicar la coherencia teórica entre el texto *SL* y *EU*, es decir, para explicar cómo puede el utilitarismo seguir su premisa de la máxima felicidad para el mayor número y, a la vez, defender los derechos del individuo y la no interferencia de terceros en sus planes de vida. Para ello, se planteó que la ontología del ser humano que nos describe J. S. Mill y que es consistente en ambos textos, permite percibir e inferir que el desarrollo moral e intelectual de las personas, más la adquisición y mantención del sentimiento moral y social, permite al ser humano conciliar sus intereses particulares con los intereses generales. En otras palabras, el ser humano desarrollado, que nosotros denominamos Sócrates a partir de una frase del autor, comprende que la mayor felicidad que una sociedad puede alcanzar presupone de forma esencial que se respeten los derechos individuales expresados en la libertad humana:

Ésta es, pues, la razón propia de la libertad humana. Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; [...] la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones [...] En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; [...] sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, [...] En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, [...] de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; [...] (Mill, 2013, p.84)

Además, Mill en discrepancia con Bentham diferencia el placer en dos tipos, dejando en claro que si conocemos los placeres superiores siempre estos deben ser elegidos. La libertad humana, claramente, pertenece a los placeres superiores, por lo que el individuo Sócrates tendrá que tomar en cuenta la calidad de los placeres que están en juego en su cálculo de la conducta moral, de ese modo, lo que promueva la libertad de los individuos será lo correcto tanto en términos de interés particular como de interés general.

Sin embargo, no puedo dejar de ser sincero y señalar que para establecer de forma más rigurosa esta hipótesis es necesaria la lectura más pormenorizada del texto *Consideraciones sobre el gobierno representativo* ya que este puede representar un puente teórico entre ambas obras abordadas en este artículo así como un insumo a las características ontológicas de los seres desarrollados que vienen a representar y educar al pueblo común: “el gobierno mejorará de calidad en la medida en que los hombres suban de nivel; así se llegará al punto de excelencia [...], en el que los oficiales del gobierno, personas de intelecto y virtud superior, se rodeen de un ambiente presidido por una opinión pública virtuosa e ilustrada.”(Mill, 2001, p.58) y luego señala: “el punto de excelencia más importante que puede poseer cualquier forma de gobierno es promover la virtud e inteligencia

del pueblo mismo.” (Ibíd.) Podemos señalar, entonces, que una mejor sociedad es la que incrementa los placeres superiores que otorgan el intelecto y la virtud ilustrada. Pero, tales consideraciones al ser demasiados vagas dentro del texto recién citado, no pudieron ser incorporadas en el corpus de este artículo aunque sí estaban en el horizonte.

Bibliografía

- Álvarez, Iñigo. (2010). La desviación de J. S. Mill: El puesto de las emociones en el utilitarismo. *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. XVII, 2, 145-170.
- Guisán, Esperanza. (1981). *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. España: Universidad de Santiago de Compostela.
- _____. (2002). El utilitarismo. *Historia de la ética, Volumen II*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Kant, E. (2009). ¿Qué es la Ilustración? *Filosofía de la historia*. México: FCE.
- Mill, J. S. (1991). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2001). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2013). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moore, G. E. (1959). *Principia Ethica*. México: UNAM.
- Nino, S. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma.
- Petrucci, Armando. (2011). Leer por leer. Un porvenir para la lectura. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. G. Cavallo y R. Chartier (comp). México: Taurus.
- Smart, J. J. – Bernard, W. (1998). *Utilitarianism for and against*. USA: Cambridge University Press.
- Tasset, J. (2009). Sobre la Libertad de John Stuart Mill y la disputa sobre el canon liberal (con unas breves consideraciones sobre la educación obligatoria). *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. XVI, 2, 29-57.

Revisitando las fuentes y conceptos fundamentales de la filosofía de Heráclito de Éfeso

Revisiting the fundamental sources and concepts of Heraclitus of Ephesus' philosophy

Carlos Olmos^φ, U. Nacional de Cuyo
carlosfilosofiauv@gmail.com



Recepción 14.11.2016 Aceptación 24.04.2016

Resumen: este trabajo sintetiza algunos de los aspectos más importantes a considerar para la interpretación de la filosofía de Heráclito de Éfeso, se hace referencia al problema de las fuentes, y la complejidad de establecer una única interpretación —si se quiere correcta— de la filosofía de Heráclito. Se esboza los principales estudios sobre el oscuro, haciendo una especial mención a los estudios en América Latina, como a su vez una breve descripción sobre conceptos fundamentales del oscuro de Éfeso, a saber; El lógos, el fuego, los contrarios, el devenir.

Palabras claves: Heráclito, presocráticos, fuentes, testimonios, lógos, Fuego, unidad, contrarios, devenir.

Abstract: This paper synthesizes some of the most important aspects to consider for the interpretation of the philosophy of Heraclitus of Ephesus reference to the problem of sources is made, and the complexity of establishing a single interpretation is to correctly if the philosophy of Heraclitus. Major studies on the dark of Ephesus, making special mention of the studies in Latin America, as in turn a brief description of fundamental concepts this philosophy, namely; The logos, fire, opposites, becoming.

Keywords: Heraclitus, Pre-Socratic's, fountains, testimonials, logos, Fire, unity, opposites, becoming.

Revisitar el pensamiento antiguo, en específico el presocrático, nos ofrece no solo un desafío por lo complejo de de sus fuentes y planteamientos, sino que nos invita a una verdadera experiencia filosófica. Y de dicha experiencia que para

^φ Carlos Miguel Olmos Acuña, Profesor de Filosofía por la Universidad de Valparaíso (Chile), maestrando en Estudios Latinoamericanos por la UNCUYO (Argentina). Becario "Roberto Carri" por el Ministerio de Educación y el consejo de Decanos de Facultades de ciencias sociales y humanas de Argentina.

algunos podría ser tildada de anacrónica, o propia de la erudición académica, puede ser vista de otra manera, o sea como una fuente permanente de renovación del espíritu filosófico.

Como sabemos el origen de la filosofía, es producto de una amalgama de factores, que lentamente irán conformando el terreno que permitirá el florecimiento de las más altas construcciones del pueblo heleno, por lo cual, el llamado “*milagro griego*” lejos de ser un hecho fundacional e inexplicable como algunos han pretendido, por el contrario es una conquista de la cultura, que tardó largos años en irrumpir en sus más conocidas manifestaciones, puesto que lo “griego” depende necesariamente del aporte entregado a través de los siglos por las demás culturas circundantes y contemporáneas a ella. Así Jonia, en pleno cruce de culturas, es justamente donde la filosofía se manifiesta.

Las colonias del Asia Menor, fueron dentro de todas, las más importantes (entre los siglos VII, al V AC.) por la peculiar razón que se encontraron en la frontera de dos mundos claramente definidos, pero no por ello, separados: el occidental y el oriental.

Estas características hacen de Mileto y en especial de Éfeso, ciudades con un carácter distintivo y único, que en pleno suelo asiático, absorben lo mejor de estas culturas, y crean una identidad mucho más rica y diversa que sus otras contemporáneas colonias. Este factor que ha sido reconocido en diversos estudios, como “él” factor fundamental, y es el puntapié inicial para el desarrollo de la filosofía.

Heráclito apodado *el oscuro* por la tradición, y representante de la madurez del pensamiento jónico o por lo menos un quiebre importante del mismo, *la musa jónica* según el decir de Platón (*Sofista*, 242 d), sigue representando en la historia del pensamiento antiguo y por consecuencia en el de la filosofía; el *filosofar mismo*. Situado entre los milesios, el misticismo pitagórico, el orfismo y los eleatas, obsesionados por desentrañar el secreto de la physis, Heráclito, heredero de una dinastía de reyes pontífices afincada en el templo de Artemis, deidad que muestra el sincretismo heleno-oriental, abandonará prontamente un futuro provisorio y la seguridad familiar, para entregarse a un nuevo tipo de reflexión quizás más profunda que la dada por el mismo templo, a saber la *Filosofía*. Si bien, como dice Ángel Cappelletti, (1969) « (...) “*la filosofía griega nace cuando algunos formidables problemas salen del santuario*”, también es cierto que simultáneamente el *Universo se convierte en un inmenso santuario, lleno de formidables problemas.*» (p.33). Se enfrentará el efesio por consiguiente al problema de la physis, para sentenciar de manera magistral sus descubrimientos en un extraño estilo fragmentario; oracular, enigmático y oscuro para algunos, esplendentes y luminosos para otros. Todo ello contenido en la palabra de más peso filosófico que ha dado la tradición filosófica occidental: el Lógos.

1. El problema de las fuentes

En el caso de la filosofía presocrática, en general, se ha logrado establecer ciertos cánones de las fuentes, producto de largas investigaciones realizadas a través de los años, estos criterios son los siguientes: *Las citas directas y los testimonios.*

Las citas directas son aquellas, que por su carácter, son atribuidas directa-

mente al pensador en cuestión, este carácter lo define el estilo de las mismas como su relación lógica o de coherencia dentro de la doctrina filosófica. Pueden ser citas expresamente atribuidas a un determinado pensador, como a su vez, puede ser aludido implícitamente —en forma de cita, testimonio o paráfrasis, en donde no se dice su nombre—, este último aspecto es el que cuesta más determinar puesto que aquí se hace un trabajo de interpretación. Esta interpretación por ejemplo, es la que ha llevado a considerar nuevamente la alusión de Platón sobre Heráclito en su dialogo *Cratilo*, que ha permitido reconocer en otros pasajes de los diálogos platónicos, un nuevo sentido a la comprensión platónica de la filosofía heraclítica, la que clásicamente se ha reducido a la fórmula *Panta rhei* —todo fluye².

Dentro de las fuentes de citas directas a las cuales podemos acceder de los filósofos presocráticos encontramos desde Platón, en el siglo IV a. C, hasta Simplicio, en el siglo VI d. C, como también a los escritores bizantinos tardíos, como Juan Tzetzes entre otros. Dentro de este abanico de fuentes Kirk, Raven, M. Schofield (1983:8-14) incluyen los siguientes personajes dentro de las fuentes más fidedignas, además de las ya reconocidas como lo son Platón, Aristóteles y Simplicio. Encontramos allí a Plutarco, el filósofo académico, historiador y ensayista del siglo II d. C., a Sexto Empírico el filósofo escéptico y físico de finales del siglo II d. C., también a Clemente de Alejandría, el docto director de la Escuela Catequística, que vivió en la segunda mitad del siglo II d. C. y en los primeros años del siglo III d.C, a Hipólito, teólogo afincado en Roma, que escribió una “Refutación de todas las herejías” en nueve libros libro explícitamente dirigido para combatir los resabios del paganismo filosófico, en el mismo siglo en que se atribuye a Diógenes Laercio la compilación en diez libros, de las Vidas de filósofos ilustres.

Por otro lado, *los testimonios*, son aquellos aspectos aportados por pensadores posteriores acerca de la vida, como también, a la doctrina misma del filósofo en cuestión, lo cual nos presenta una doble dimensión: la primera, es la dimensión de los datos biográficos que nos permiten situar históricamente a un pensador, por ejemplo las *Epístolas pseudo heraclíticas*, traídas a colación por Diógenes Laercio, sitúan a Heráclito como contemporáneo del rey Darío, esto supone que el *oscuro* vivió en pleno periodo de la invasión Persa a la Jonia, que desencadenaría entre

1 Con este tema hay que tener cuidado con determinar si la fuente que ocupamos, pudiera corresponder a una etapa del proceso evolutivo en el pensamiento de un filósofo, cuidando con no generalizar dicha doctrina como la totalidad del pensamiento, puesto que pudiera corresponder este trozo de “pensamiento escrito” a un periodo juvenil, de madurez o tardío, del filósofo en cuestión, como pasa por ejemplo con los escritos de Aristóteles, referente a la teoría del “motor inmóvil”, que muchos consideran ajeno a las temáticas de la *Metafísica*, considerándolo más, como una teoría temprana del Estagirita, cosa parecida ocurre con el libro I de la *Politeia* de Platón, que según algunos expertos corresponde a un Platón más temprano.

2 A este tema Rodolfo Mondolfo (1966: 91-117) ha contribuido a citar nuevas fuentes dentro de los escritos platónicos, para contrarrestar la llamada *degeneración del heraclitismo en Cratilo*, en donde se hace referencia entre otros, a los conocimientos de la doctrina del fuego de Heráclito por Platón.

otras cosas, la caída y destrucción de Mileto y la migración jonia a diversos lugares de la Hélade. La segunda dimensión es la más complicada puesto que constituye la opinión que diversos pensadores han realizado al interpretar la filosofía presocrática, lo que trae como consecuencia la deformación esencial de sus doctrinas, como también el uso indebido de las mismas, quizás el ejemplo más claro es la ya citada fórmula con la cual se intentó sintetizar el pensamiento heraclítico: *panta rhei*. Sin embargo los estudiosos posteriores se han basado en estas diversas fuentes para reconstruir las doctrinas filosóficas de estos pensadores, determinando y separando lo que debe ser usado para trabajar en la correcta interpretación de la filosofía presocrática.

Las fuentes de los testimonios, según *Kirk, Raven, M. Schofield* (1983:8-14) en forma general son; PLATÓN QUE ES EL PRIMER comentarista de los presocráticos, ARISTÓTELES QUE PRESTÓ MÁS atención que Platón a sus predecesores filosóficos y comentó algunos de sus tratados, sobre todo en la Metafísica libro “a”, TEOFRASTO QUE ACOMETIÓ LA EMPRESA de historiar la filosofía precedente desde Thales a Platón, además de LA TRADICIÓN DOXOGRÁFICA, Y Aecio con su controvertida obra jamás descubierta pero que se supone es la base para la recopilación de las citas filosóficas posteriores, titulada por los especialistas como “*Vetusta placita*”.

De las fuentes, compilaciones y estudios de los fragmentos de Heráclito

En el caso de Heráclito debemos partir según lo que nos ha legado la tradición, la cual nos dice que su mítico libro fue depositado en el santuario de Artemisa en Éfeso. De este libro se supone que provienen los fragmentos que conservamos, ya sea porque copias del mismo se propagaron a través de la Hélade, como también a la memorización por parte de pseudo discípulos de Heráclito de su doctrina. Sea como hubiera ocurrido, dicho libro se ha perdido para la posteridad. El título que se le ha dado al perdido libro del oscuro de Éfeso es, el de la usanza de la época; *Peri physeos* —acerca, o de la naturaleza— que según Diógenes Laercio estaba dividido en tres discursos; uno sobre el universo, otro de política y otro de teología. Además de dichos datos Diógenes Laercio nos ha legado información de tipo biográfica como también del carácter psicológico de nuestro filósofo: “*Heráclito, hijo de Blossón o, según otros, Heraconte de Éfeso, este floreció hacia la 69 olimpiada (504-501 A.C.). Era por naturaleza orgulloso ante cualquiera, y desdeñoso, como resulta evidente también por su escrito que dice: “mucha erudición no enseña a tener inteligencia, pues se lo hubiera enseñado a Hesiodo y Pitágoras, y aún a Jenófanes y Hecateo” (fragmento 40)*”. Este tipo de información la entrega Diógenes Laercio en su libro *Vidas de filósofos ilustres*.

Ángel Cappelletti (1969:24) nos da una perspectiva suficiente de cómo los fragmentos que poseemos sobre Heráclito fueron conservados y descubiertos. Dentro de estos *momentos* podemos identificar como importantes las aprecia-

3 Para este trabajo tanto en los fragmentos, como en los testimonios, sea ha usado la edición de Mondolfo (1966) Letra A, para testimonios, letra B para los fragmentos, esta edición se basa a su vez en la edición de Diels-Kranz, (Die fragmente der Vorsokratiker).

4 Diógenes Laercio IX 1-17

ciones de Timón de Fliunte, quien llamó al efesio como *ainicteés* es decir “nocturnal”, que sumado a la consideración de Estrabón y de Cicerón entre otros, lo calificaban con el epíteto de: *hó skoteinós* término con el cual a través de la tradición nos familiarizaremos al efesio como “oscuro” producto del tono oracular - profético y enigmático de sus decires: “*nec consulto dicis occulte tamquam Heraclitus*”⁵, según el decir de Cicerón.

Las *epístolas pseudo-heracliteas* atribuidas hoy, por obra de la escuela cínic-estoica, demuestra la admiración que estas escuelas dedicaban a Heráclito, no demás está decir aquí, que el fragmento B1y B2 se lo debemos a otro representante de las escuelas post-aristotélicas, Sexto Empírico de la escéptica. Otro conservador de la obra de Heráclito, aunque no de la vereda de la admiración, fue Hipólito el teólogo de Roma, en la época de la patristica, quien escribió el ya citado *Refutación de todas las herejías* que según Cappelletti (1969) pretendía;

« (...) demostrar que las sectas heterodoxas deben considerarse constituidas por ideas que, en el fondo, no son cristianas sino paganas y derivan siempre de los errores de la filosofía helénica. Así al hablar de los valentinianos, trata de probar que su doctrina es platónica y pitagórica antes que cristiana (...) Al tratar de la herejía de Noeto y los patripasianos, se propone demostrar que, en realidad, sus errores no son ya cristianos sino heraclíticos. Para ello no se contenta con una comparación general, sino que va citando textualmente a Heráclito para confrontarlo con la doctrina noe-tiana. A través de este examen comparativo (...) Hipólito nos trasmite casi una sexta parte de los fragmentos auténticos de Heráclito que hoy conservamos.» (pp. 149-150)

Estos son B50 a B67 según la edición de Diels.

Obviaremos aquí ciertos pasajes de la historia por ser de poca importancia a lo que Heráclito refiere, sobre todo en la escolástica y en el renacimiento para llegar a la primera colección de los fragmentos realizada en el año 1573 por Henry Estienne, quien presenta fragmentos de Heráclito, junto a otros filósofos y poetas que se creían perdidos en su libro *Poesis filosofica*, en París.

No es ya en el siglo XIX que el estudio de Heráclito se masifica y profesionaliza mediante los estudios del célebre humanista alemán Schleiermacher en su libro *Heracleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten* en 1807. Este libro ponía los primeros 72 fragmentos que logró recopilar, ordenados, más los testimonios hallados sobre Heráclito, correspondiendo al primer intento por sistematizar el pensamiento del efesio.

La importancia con la cual es tratado Heráclito en este siglo queda de manifiesto por el número de filósofos que inspira que van desde Hegel pasando por Marx hasta Nietzsche.

No es sino hasta el año 1867 que los estudios heracliteos reciben un último aliento en lo que a las fuentes de fragmentos respecta, Cappelletti (1969) nos recuerda que; « (...) *Mullach publica una nueva colección de fragmentos, esta vez en número de 95. En dicha edición se añaden a los 72 de Schleiermacher los pasajes*

5

“ni hablas de manera oscura deliberadamente como Heráclito”

citados por Hipólito en su Refutatio omnium haeresium, cuyos libros IV-IX habían sido descubiertos, en un códice del monasterio de Athos⁶, en el año 1842, y publicados por Miller en el año 1851.» (p.155)

De los estudios posteriores a esta edición nombraremos aquí los más importantes por ser los más usados en el siglo XX. En el año 1877 el filólogo inglés Bywater, publica en Oxford, Inglaterra una serie de fragmentos que hacían un total de 130 con el nombre de *Heracleti Ephesii Reliquiae*, clasificándolos según la estructura sugerida por Diógenes Laercio (sobre el universo, política y teología), incluyendo los fragmentos descubiertos en Athos y las epístolas Pseudo-Heracliteas, además de la tradición biodoxográfica.

En 1903 el filólogo alemán H. Diels en Berlín, publica la obra que será la directriz de los estudios presocráticos del siglo XX: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, libro que se basa en los estudios previos de Bywater y en un trabajo de él mismo sobre Heráclito, pero que en el caso del *oscuro*, presenta el orden de las fuentes con un criterio neutral según el orden alfabético de estas, con excepción de los fragmentos del *Lógos*, aportados por Sexto Empírico, que explícitamente los sitúa al comienzo del libro de Heráclito. Los méritos de esta edición son los nuevos datos y eliminaciones de fragmentos dudosos o especificando dichas dudas e imitaciones, a las que se suman notas críticas y variantes terminológicas de palabras en los fragmentos, además de incluir la tradición biodoxográfica, entregándonos este estudio, los 139 fragmentos definitivos.

Más atrás ya hicimos mención a las llamadas *Epístolas pseudo-heracliteas*, pues estas son, un conjunto de nueve cartas, que hasta mediados del siglo XIX se atribuían a Heráclito, como lo aceptaban Schleiermacher y Lasalle, hasta que Bernays en el año 1869 demostró que ellas eran apócrifas, y por esto, se les conoce con el nombre de *pseudo-heracliteas*. Según Cappelletti (1960), el primer traductor de las epístolas al castellano, estas se remontan en antigüedad en forma general al siglo I de nuestra era, esto producto de los datos que nos aportan, es así como dice el citado autor;

«El autor de las epístolas conoce sin duda, no sólo la obra de Heráclito sino también todos los detalles de su biografía (o de su leyenda) y los utiliza con espíritu típicamente helenístico, mezcla de erudición y de humanismo y apasionamiento.

Se trata de un cínic, como lo era por entonces Meleagro de Gadara o tal vez de un cínic-estoico como Dión Crisóstomo, y se propone criticar la costumbres e instituciones de su época ocultándose tras el ceño adusto y antonomásica misantropía de Heráclito.» (pp. 8-9)

Como podemos ver el autor de estas epístolas es un absoluto misterio, sin embargo, como hace notar Cappelletti, estas cartas ya nos hablan del interés que suscitaba Heráclito en la antigüedad clásica y helenística, sin embargo, se acude a su *figura* para expresar ideas de la filosofía *cínico-estoica*, entre ellas la *cosmopolítees*, la idea de que la única patria humana es el cosmos —por ello la pala-

6 Descubrimiento realizado por Mynoides Mynas en Grecia.

bra nos dice *ciudadano del mundo*—, lo que traía como consecuencia lógica la destrucción del estado, como fuente de los males humanos, además de la natural igualdad de los hombres, idea que atacaba directamente a la esclavitud, entre otras cosas. Estas ideas, por lo pronto se alejan del Heráclito histórico, pero si podemos observar como muchas de sus ideas filosóficas fructifican, en posiciones éticas de escuelas posteriores y prueba de ello son estas epístolas.

Ahora bien, frente a este tema de las imitaciones, ¿cómo los filólogos determinan los fragmentos mismos u originales dentro de las fuentes escritas en las que están contenidas? Pues bien, como es sabido en los papiros y códices conservados de los doxógrafos, en el caso del griego antiguo, un filósofo no era citado a la manera en que frecuentemente lo hacemos hoy, pues, no existían las *comillas* que empleamos para destacar una cita directa. Por lo tanto, debido a esta imposibilidad, los estudiosos se han vuelto en la obligación de emplear un criterio de acceso, para determinar el *fragmento* en cuestión. Según *Conrado Eggers, y Victoria Juliá* (1986) este es el siguiente:

« (...)1) con un verbo “decir” seguido por la conjunción “que” y la oración con sujeto en nominativo y un verbo en modo finito; esta forma, empero, es la menos usada por Aristóteles y sucesores en nuestro tema; 2) con un verbo de “decir”, sin conjunción alguna, con oración en sujeto en acusativo y verbo en infinitivo; 3) con un verbo de “decir” y, tras un adverbio y/o una puntuación que equivale aproximadamente a nuestros dos puntos, la cita.» (p.26)

Es pertinente recordar entonces el difícil camino por el cual el pensamiento de Heráclito ha llegado a nosotros, más de azar y de suerte ha permitido que el pensador de Éfeso sobreviviera a través de los siglos.

2. Interpretaciones de Heráclito

Para una mejor comprensión del *Oscuro de Éfeso* debemos tomar en cuenta, al abordar su doctrina, que ha llegado a nosotros en forma fragmentaria —y que bien pudo auténticamente ser su estilo— es considerar a los fragmentos en su unidad esencial, si bien son fragmentos, es innegable la ligazón causal o nexo que poseen muchos de ellos entre sí, lo que ha llevado a los expertos a considerar que todos son parte de un libro elaborado, como también a un estilo enigmático y sentencial que lleva como sello implícito el trabajo intelectual para acceder a su filosofía. De todos modos conviene señalar aquí, que dentro de las interpretaciones que defienden los nexos entre fragmentos, tenemos la de Werner Jaeger (2001), quién sostiene tres círculos temáticos recíprocamente vinculados en la doctrina del efesio, que ha señalado de la siguiente forma:

« Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos.» (p.179)

Como vemos la postura de Jaeger referente a la doctrina de Heráclito, defiende la retroalimentación de uno y otro círculo —según esta visión de mostrar conceptualmente la imagen de círculos— estableciéndose así una dependencia estructural y de tipo temático que juntas dan el sentido a la filosofía heraclítica, en donde no se puede ver una de las vertientes del pensamiento de Heráclito sin tomar en cuenta los demás círculos que lo rodean, idea que desarrolla más profundamente Jaeger (1952) en el libro *La teología de los primeros filósofos griegos* en el capítulo referente a Heráclito.

Se ha reconocido también, como dice Mondolfo (1966:51) la imposibilidad de definir la filosofía del efesio de manera única y satisfactoria, manifiesta en las interpretaciones disimiles de los distintos investigadores sobre la filosofía del oscuro. Para ello resume y analiza las principales interpretaciones del *oscuro* en la primera mitad del siglo XX y finales del XIX en donde encontramos la más variada heterodoxia representada por investigadores como Oswald Spengler, Theodor Gomperz, John Burnet, Karl Reinhardt, Vittorio Macchioro, Werner Jaeger, Abel Rey, Guido de Ruggiero, Olof Gigon, *Werner Jaeger, Martin Heidegger, Kirk y Raven, Frei Berge, Carlo Mazzantini, Clemence Ramnoux*, entre otros. Validez tienen también las interpretaciones de Heráclito, aunque no fueron vistas por Mondolfo, de *Friedrich Nietzsche*, los franceses *M. Comche, Maurice Blanchot* y el italiano *Giorgio Colli*.

3. Heráclito en América Latina.

Consideración aparte tiene la producción de estudios sobre Heráclito en América Latina. A la ya citada obra de Mondolfo realizada en la Argentina⁷, se suma una incipiente pero todavía escasa lista de trabajos interpretativos, como también el de traducción de fragmentos, que si bien no se compara con la producción europea en número, si se enfrenta con fundamentos propios por la calidad de su trabajo. Sobresale, en este sentido, la labor en suelos brasileños del sacerdote católico Frei D. Berge, quien realiza un trabajo titulado: *O logos heraclítico*, en 1948, Río de Janeiro, obra de difícil acceso por las fronteras idiomáticas, y desconocimiento, que se aboca por ejemplo en determinar el origen de la palabra *Lógos*. Por su parte el filólogo de la ex – Yugoslavia, llegado a Venezuela en la década de los cincuenta Miroslav Marcovich, en la Universidad de los Andes, Mérida, realizó un extenso estudio sobre el *oscuro* de Éfeso, titulado *Heraclitus* edición crítica, con comentarios en inglés, en dos formatos una edición maior y una minor, esta última en castellano, trabajo que sigue siendo una fuente indiscutida en lo que refiere a los estudios sobre Heráclito, y resalta por el ordenamiento que Marcovich da a los fragmentos, en contraposición a la ya clásica ordenación de Diels-Kranz. En la misma universidad trabajó el filósofo y filólogo argentino Ángel Cappelletti emigrado desde Argentina en 1968, tras la dictadura del general On-

7 Rodolfo Mondolfo llega a la Argentina producto del régimen fascista de Mussolini en Italia, que impuso leyes racistas, a las personas de ascendencia hebrea, desarrollando una extraordinaria labor docente en las Universidades de Córdoba y Tucumán respectivamente, y luego en la Universidad de Buenos Aires.

ganía, que entre otras acciones, eliminó la autonomía universitaria y cimentaría las bases para la posterior dictadura militar de Videla, en el contexto de las dictaduras cívico-militares que azolaron América del Sur. Cappelletti, luego de obtener su doctorado en la Universidad Nacional de Buenos Aires (1954), con una tesis sobre Heráclito y dirigida por Rodolfo Mondolfo, titulada como *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, dicho trabajo fue publicado en Venezuela (1969) aumentado y es, el primer estudio hecho en Castellano por un latinoamericano sobre el Oscuro del cual se tenga noticia, sin considerar el Heráclito de Mondolfo, que es traducido del italiano, y la citada obra de Marcovich, además de un estudio y traducción del mismo autor sobre las *Epístolas pseudo heracliteas* y una edición de los fragmentos, previamente realizada en la Argentina, que se república en 1972 también en Venezuela.

En Argentina también, el profesor de filosofía Conrado Eggers Lan, con un grupo de trabajo de la Universidad Nacional de Buenos Aires, tradujo gran parte de los filósofos presocráticos entre ellos Heráclito, publicada por la editorial Gredos en el año 1978.

Debemos también traducciones y trabajos sobre filosofía presocrática y sobre Heráclito en particular, a los filósofos españoles llegados a nuestro continente por el advenimiento del fascismo de la dictadura de Franco, como José Gaos en México, y Juan David García Bacca en Venezuela este último que tradujo también, gran parte de la filosofía antigua en la colección *Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, aunque sus traducciones deben ser valoradas más, desde el punto de vista filosófico que de la exactitud filológica, como ejemplo consideremos su traducción de la palabra Lógos, con el compuesto “Cuenta y Razón”.

En Chile actualmente los que se encuentran dedicados a la filosofía de Heráclito son el profesor Jorge Eduardo Ribera —quien publicó un libro sobre Heráclito titulado como *Heráclito el esplendente* (2004)—, y la profesora Giuseppina Grammatico, benemérita en los estudios clásicos⁸ quien realizó una tesis de maestría para la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso sobre el *oscuro de Éfeso*, titulada: *Para una interpretación de Heráclito*, en el año 1989 dirigida por el mismo Ribera, además de un análisis del fragmento B50. Pero para ser justos, el primer estudio sobre el efesio publicado en Chile, fue la obra del francés Maurice Solovine, por la editorial Ercilla en 1935, que fue traducido al castellano por el profesor ecuatoriano Pablo Palacio, con el título: *Heráclito, Doctrinas filosóficas, Íntegramente Traducidas*.

Sin duda no consideramos aquí los artículos que en estos momentos se están produciendo en América Latina sobre Heráclito, queda pendiente entonces dicha tarea.

4. Dificultades de la filosofía de Heráclito.

Al carácter enigmático, fragmentario, y sentencial que la propia filosofía de Heráclito posee, se debe determinar de manera provisional, las diversas fases de su

8

Fallecida en 2009.

doctrina y problemática fundamental, que toma manifestaciones diferentes, como por ejemplo los conceptos de; *lógos*, fuego, rayo, uno, etc. propios del transcurrir de una filosofía en movimiento y que a primera vista parecieran ser temáticas desvinculadas, pero que son manifestaciones de una doctrina que se expresa en el *movimiento y la permanencia*. Referente a este último punto Mondolfo (1959) explica que la mítica fórmula *panta rhei*, todo fluye o flujo universal, que suscitó interés tanto en Platón y Aristóteles pues el conocimiento se vuelve imposible y;

« [...] es únicamente el primer momento de 1a especulación de Heráclito: es el dado por la experiencia, al cual él opone la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente; necesidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la Razón eterna (Logos), inmanente en el hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios, en la que, por ello, también entra y es explicado el flujo universal de los seres. Así, en esta explicación, la antítesis inicial de experiencia y de razón se elimina, conciliándose la oposición con la identidad, lo múltiple con la unidad, el cambio con la permanencia. Son, pues, tres momentos de un desenvolvimiento continuo, que tiene que ser aprehendido en su nexo íntimo: la experiencia del flujo, la exigencia racional de la permanencia, el reconocimiento de su identidad recíproca]. » (p.48)

5. Conceptos fundamentales que se desprenden de la filosofía de Heráclito.

Podemos, de esta manera, como primera aproximación sostener los siguientes conceptos filosóficos que se desprenden de la filosofía del efesio, a través de sus fragmentos, que en forma más profunda han sido desarrollados por diversos estudios y que tenemos que tomar en cuenta:

El Lógos, con una dimensión triple, íntimamente conectados entre sí; como palabra y discurso que se manifiesta a través de la razón universal y la del ser humano, la cual funciona como; ley divina de carácter ético-normativo *Dikeé*, que abarca desde la naturaleza (*Phýsis*) al ser humano mismo, que es parte de ella y como ley constitutiva y posibilitadora de la realidad —la unidad de los contrarios.

El concepto de *lógos* es quizás el más difícil de explicar en la filosofía de Heráclito. Esta dificultad se debe en parte, porque es Heráclito mismo, el primero en ocupar el término *lógos* en una dimensión filosófica. Estamos en presencia de un momento histórico, “originario” si se quiere, en el cual la terminología filosófica empieza a conformarse como tal. El desarrollo de esta terminología, como también la clara definición de los conceptos empleados por ella, será tratada más profundamente por Aristóteles en el libro *delta* de la *Metafísica*, ya en el contexto de la filosofía clásica griega.

El sentido más obvio del término es el lingüístico, aunque proviene del verbo que primitivamente significaba “recoger” *légoo*. Este verbo se asociaba a la acción

de cosechar —y por ello lo de *recoger*— que según Mondolfo por consecuencia llega a significar “contar” y luego “decir” *léguein*, ya teniendo en esta última aplicación de la palabra, un claro carácter comunicativo. La palabra *lógos*, termina de esta forma siendo el *sustantivo verbal* del primitivo verbo *légoo*, que al ser sustantivado, adquiere la posibilidad de ser sujeto en la oración, y de ser traducido a nuestro idioma, como: “el discurso”, “la palabra”, “la razón”. Es por ello, que el término, tiene una carga semántica que reta al más cautos de los filólogos, o estudiosos del significado de las palabras, esto se debe principalmente a su uso histórico —divergente en apariencia—, que se reinterpreta justamente con Heráclito en su sentido filosófico. Así Mondolfo (1963) afirma que;

« (...) *lógos*, significa, primeramente (como nota Minar, “The logos of Heraclitus”, Class. Philol.1939) “cómputo, cuenta” (aun en frases como: “dar cuenta”, por “sufrir la pena”), de donde procede también un sentido de “medida”, que se conserva todavía en algunos fragmentos de Heráclito. Pero al lado de esta acepción de logos, otros fragmentos de Heráclito evidencian también un sentido de “discurso”, palabra, fama, valoración; y otros aun del mismo Heráclito, igual que varios pasajes de poetas y de la literatura pitagórica e hipocrática, muestran un significado de “proporción, razón matemática”; y además en Heráclito, Parménides, Demócrito, etc., aparece un sentido de “explicación, palabra, discurso, razón”, que a veces indica una “fórmula o norma”, es decir, una razón que es “ley”. Esta “razón” o “ley” aparece en lenguaje de los filósofos antiguos entendida ora como individual —en el sentido de principio o norma de los razonamientos en sus formas lógicas y de la dirección racional de la conducta para cada individuo-, ora como universal —en el sentido de razón o ley cósmica, generadora y dominadora de los procesos del universo-. Este último sentido universal se va extendiendo en la literatura filosófica a partir de Heráclito y Epicarmo hasta Platón, los estoicos, los neoplatónicos; pero en los estoicos el logos se convierte en el principio activo inmanente en el cosmos, que es al mismo tiempo fuego artífice y dios, razón seminal universal (...)» (p.218)

Mondolfo (1966:130-165), recorriendo el difícil camino de las diversas interpretaciones del *lógos*, nos muestra la amplitud de significados del término, en distintos ejes temáticos, que podríamos resumir de la siguiente manera:

Los orígenes y transición del Epos al Lógos, interpretación que busca el origen que llevarán al Efesio a la elección de la palabra *lógos* frente a *epos* (visión de Berge), términos que aparentemente expresan lo mismo, pero que en la elección revela sus intenciones para su filosofía, para ello contemplar el origen del uso del término mostraría el significado prístino del mismo.

La interpretación lingüística del lógos, es la que sostuvieron, investigadores como Burnet y otros, que veían un significado solamente de discurso, como el que profiere un profeta, u otros que lo veían como vínculo, ejercido por el *lógos* entendido como “*palabra*” como expresión de las cosas (visión de Di Sandro)

La interpretación del lógos desde el punto de vista de los sagrados discursos, veía al término, como designadora especial de una serie de preceptos y doctrinas vinculadas en un principio a los pitagóricos, aunque en ellos no existe una diferencia clara entre los términos *epos* y *lógos*, este carácter especial que designa el lógos, sirve a Heráclito para replantear en dicha palabra una reformulación que permite diferenciar su “discurso” de los demás discursos.

La interpretación del lógos como ley del pensamiento, sostiene que el lógos, juega un rol subjetivo, puesto que es identificado como un contenido de la conciencia del sujeto que elabora un criterio de verdad (visión de Herbetz), mientras que otros, no ven todavía en Heráclito una diferenciación clara entre lo subjetivo y objetivo. Más bien ven que concibe un mundo con parámetros lógicos, indicio claro que un espíritu lógico lo concibe (visión de Wundt). Así lógos, también, sería entendido como una ley de necesidad interna del pensamiento, que entre otras cosas propicia la disposición filosófica (visión de Reinhardt)

El lógos como “ley divina”, en el cosmos, en la polis y en el espíritu del hombre, ve al lógos el principio regulador del cosmos, o más bien, como el que comprende la ley del cosmos. La polis como una construcción humana, debe tener como fundamento esta ley, estos es, que todas las leyes humanas deben mirar o deben tener como modelo al cosmos. En esta compenetración de cosmos y polis comparece el espíritu del hombre, en el cual también la ley del cosmos ejerce su gobierno, de esto se desprende una dimensión ética de la palabra, que debe influir en la conducta de los seres humanos (visión de Jaeger)

El lógos como “voz de la verdad”, esto es, la palabra que encierra en su significado una tri-unidad espontánea, propia de la mentalidad arcaica, que significa indistintamente; palabra, verdad, y ser, que vendría a corresponder en términos filosóficos; los valores lingüísticos, lógicos y ontológicos (visión de Calogero), jugando así, la palabra un rol revelador.

El lógos como la armonía por tensiones opuestas, sostiene que la palabra, es reveladora de la verdad eterna, que no viene a ser otra que la lucha (visión de Gigon). La verdadera armonía, se establece sólo en una relación de pugna y no de equilibrio, este principio rige todas las cosas, incluso a los seres vivientes, y el lógos nos mostraría y se identificaría con aquella relación de tensiones opuestas, que en su pugna forma la armonía. De esta manera Mondolfo (1966) concluye que respecto a los significados del lógos se puede decir que;

«En la variedad de aspectos y de matices que asumen todas estas diversas interpretaciones es evidente la exigencia que se impone a cada una de ellas en el sentido de superar los límites de la unilateralidad exclusiva: de las interpretaciones puramente lingüísticas o lógicas o cosmológicas se pasa al reconocimiento de la conexión recíproca entre los diferentes aspectos y entre el concepto de logos y otros conceptos esenciales de la doctrina heraclitea» (p.136)

Por la misma senda de rastrear los significados de la palabra lógos Cappelletti (1969:65) nos dice que el sentido más inmediato del término, es el lingüístico, por

el hecho de implicar el “decir”, la “palabra”, y el “discurso” entre sus significados. Pero también junto con ello, *lógos*, encierra un contenido noético, en el sentido que el signo gramatical encierra un significado operativo, es decir, como aquella *razón que elabora el pensamiento*, adquiriendo un sentido lógico. También según el mismo autor, *lógos*, puede ser entendido como la *realidad misma*, lo que quiere decir que el término encierra un sentido ontológico, y esta realidad no sería otra más que la *phýsis*, que en Heráclito correspondería al Fuego.

Para Cappelletti, la palabra *lógos*, sin duda coincide con el significado de *palabra* y “discurso”, pero ello no significa una singularidad semántica, sino que él *lógos* que emplea Heráclito, en su esencia es más que un mero “discurso”, sino que en este “discurso”, coinciden el *lógos* eterno de la realidad donde la totalidad de sus manifestaciones se identifican con él. Así Cappelletti sostiene que el *lógos*, es una “ley lógica y necesidad interna” del pensamiento, es la “palabra” en general y en el “discurso” del filósofo se vuelve particular que funciona además como “Razón cósmica” que determina, según una fórmula unitaria, las relaciones del devenir y de la transmutación entre las partes del Cosmos, manifestado en el Fuego mismo dotado de razón, que es además el principio divino. De esta manera, si bien es cierto, que el concepto *lógos*, es usado de manera distinta y puede ser entendido solamente en un significado o varios a la vez, no es menos cierto que estas posibilidades nacen del mismo *lógos*, entendido como una unidad, pues, la fragmentación siempre proviene de una unidad originaria, la cual imprime su sello distintivo en cada una de sus partes, volviéndose inmanente en estas manifestaciones, así lo que aquí cabe mejor emplear es el concepto de pluri-significación del *lógos* como hace ver Mazzantini (1945) «(...) *il lógos è termine essenzialmente plurisignificativo. Vi è un logos cosmico, in genere, che partecipa al Logos eterno (un fuoco cosmico, anche che partecipa al Fuoco divino); e vi è in particolare un logos umano, che media in certo modo fra i due, e in alcuni uomini –nella parole e nello scritto de alcuni pochissimi uomini –emerge sovrano.*» (p.31)

Existe, también una discusión por determinar las razones de la elección del término *Lógos* hecha por Heráclito. Al respecto existen variadas hipótesis, la más sensata debe comenzar por un análisis del empleo del término hasta llegar a Heráclito. Esta maratónica tarea, la llevó a cabo el sacerdote brasileño *Frei D. Berge* quien investiga los usos de las palabras *epos* y *lógos* en la literatura griega desde Homero a Heráclito, análisis del cual llega a concluir según la cita de Mondolfo (1966):

« (...) que *epos* es mucho más frecuente y *logos* mucho más raro antes de Heráclito, aun designando ambos la palabra humana, la narración, el canto; pero *epos* con un carácter de mayor elevación y pasando después, especialmente, a consignar la poesía épica y parcialmente la homérica; y *logos* adquiriendo en una época reciente, también los sentidos de enumeración argumento, proporción. Pero, según Berge, la elección de Heráclito estaría en conexión con su polémica con la épica, por lo que invertiría la relación de valor entre los dos términos, elevando *logos* a la dignidad de palabra genuina, enunciativa de un contenido inteligente y rebajando *epos* al lenguaje inexpressivo del vulgo» (p.130)

Siguiendo con la misma idea, Cappelletti explica la elección de la palabra *lógos* versus *épos*, desde el punto de vista semántico que revisten ambos términos en la filosofía de Heráclito, pues, *épos* expresa un conocimiento que surge de la opinión, puesto que es un término que señala un *discurso* de naturaleza particular y fantástico — en el sentido griego del término, esto es como una representación —, que trae como consecuencia inmediata, una comprensión de tipo conjetural y singular de las cosas que podría ser generalizado, por algunos, como una vía de conocimiento, cobrando sentido el fragmento B87 del oscuro, el cual nos dice que: «*El hombre imbecil suele dejarse asombrar por cualquier discurso.*»

Aquí también, es donde comparece, la imagen de un mundo particular e imparicipable, exclusivo, podríamos decir, como la situación que vive alguien cuando sueña estando dormido, experiencia humana que podemos caracterizar por naturaleza, como singular, exclusiva e ilusoria que se desarrolla en un *mundo propio*, por ello, la imagen de un hombre dormido, empleada por el propio Heráclito en el fragmento B89; «*Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular*» no es casual, y ejemplifica, esta idea de un mundo particular, intransferible, que no permite la participación de más sujetos en dicha instancia, resultando contraproducente de lo que el mismo Heráclito busca, esto es, una instancia que permita el conocimiento universal, fundamental y participativo —no restrictivo— de las cosas que es sustentado por la unidad. Esto finalmente viene a significar, que el sujeto que funda su conocimiento sólo en la opinión particular o *por cualquier discurso* en este caso el *epos* y es incapaz de superar esta frontera, no puede llegar a la verdadera ciencia o en otras palabras al verdadero conocimiento, volviéndose sólo un *idióteas*; es decir, el que se ocupa de asuntos particulares. Para ser más claros aún sobre este tema, *épos*, significaba *palabra*, sólo en relación con los relatos épicos, a través del plural del término *épea*, que como dice Cappelletti (1969); «*ya en los tiempos de Heráclito designaba la poesía épica y particularmente los cantos de Homero*» (p.73)

Al ser esta una palabra que encierra un significado particular, es decir que cobra sentido, sólo, en relación con la poesía épica y reveladora sólo de esta instancia, termina siendo para los propósitos de Heráclito una palabra que aún designando la *palabra*, sólo se circunscribe a un uso particular y restrictivo, por lo tanto inservible para los objetivos de su filosofía, de allí la encarnizada crítica de Heráclito a los poetas épicos, como Homero.

Por otro lado *lógos*, al ser una palabra que encierra un significado universal y concreto a la vez, y que es la *palabra* en todo los ámbitos posibles, que no se circunscribe a un uso particular, cobra esta vez, en la voz del filósofo un significado absolutamente universal, de carácter normativo, ontológico, racional, revelador, participativo y por sobre todo unificador, que sólo exige un carácter volitivo por parte del sujeto para comprenderlo. En esto último, cobra sentido la relación del pensamiento del ser humano —que puede ser entendida como *lógos*— como vía de acceso al logos universal, porque existe *lógos* también en el hombre y prueba de ello es su uso de razón que dejando hablar al *lógos* y escuchándolo,

9 Y B1 también

y es más, obrando según este, trae como consecuencia una verdadera renovación espiritual al sujeto, no existiendo una limitación de ambos *lógos*, o una frontera entre ambos (el del hombre y el del mundo), sino, más bien ignorancia, por que el *lógos* del hombre nace del *lógos* del mundo, y este hecho aparece imperceptible a la mayoría. Si tomamos en cuenta esto último, Heráclito es auténticamente un profeta del *lógos*, quien ha tomado como motivo de vida mostrar este nexo, que sólo es posible por un acto de voluntad, que finalmente es alcanzable, gracias a la coincidencia entre el *lógos* del mundo y el *lógos* del hombre, hecho cierto y manifiesto para el *Oscuro*, y es el fundamento que permite el desarrollo de su filosofía y podemos entender de manera más clara el fragmento B1 por excelencia el del *lógos* que dice: «*Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos*»

De esta manera Cappelletti (1969) nos dice que; «*Hay que admitir, por tanto, que es una palabra intrínsecamente significativa y reveladora de una verdad que se funda, a su vez, en una Razón objetiva o cósmica*» (p. 69)

Ahora bien, nos queda por indagar una cosa: ¿Cómo el *lógos* del hombre se integra al *lógos* universal o del mundo, o como logra acceder a él?

La crítica de Heráclito a la acumulación de datos, o a la mera erudición que en griego se conoce con el término *polymazíee*, no ayudará a captar al hombre el *lógos*. Esto lo dice claramente Heráclito en el fragmento B40, pues si esto fuera así, nos dice el *oscuro*, se la hubiera enseñado a Hesíodo, Jenófanes o Pitágoras. La mera erudición como acumulación de datos, tiene como problema no indagar en la esencia de las cosas, siendo de esta manera dicha erudición incapaz de entender cómo opera el *lógos*, pues como dice Cappelletti (1969): «*la multiplicidad inconexa de datos y noticias (...) lejos de revelar la realidad, la ocultan.*»(p.75)

Por el contrario el lado positivo de la erudición, o sea una acumulación de datos bien encaminada, se da cuando los conocimientos particulares de las cosas se rescatan en su *pluriciencia*, según palabras de Cappelletti (1969:74) gracias a la *unidad del lógos*, o en otras palabras, una conciencia unificadora que permite relacionar más allá de las diferencias, las cosas. Por lo tanto desde esta perspectiva es necesaria la erudición como medio útil de comprensión, pues la misma esencia particular de las cosas, demostraría para Heráclito la conexión de ellas en lo uno, que es manifestado a través del *lógos*. Su dispersión en el entendimiento evitaría la comprensión de esta unidad. De esta manera logramos entender más claramente el significado de B35, en relación con B40, y así Heráclito nos ofrece un camino accesible al *lógos*, desde la dimensión de lo humano.

Por otro lado el *Fuego* aparece en Heráclito con una primacía ontológica que la une a las doctrinas de sus predecesores milesios —como arché, es decir, agua, aire, apeiron—, así como también con una dimensión simbólica a través de la

propia imagen plástica del fuego — como cambio y permanencia— en relación directa con el concepto de medida (*métra*), que lo convierte en un fuego inteligente que permite identificarlo con el *Lógos*.

La imagen del fuego, a primera vista, se puede vincular a la doctrina de los milesios que postulaban un elemento como *arché*, esto es, como principio y sustancia, y siendo esto verdad, por lo pronto sería una reducción forzada del fuego a una única dimensión, tomando en consideración, que los milesios no postulan el agua o el aire, como simples elementos de una racionalidad *ingenua* que intentaba explicar la realidad. Por el contrario, la filosofía milesia, parte de una intuición profunda, que se manifiesta a través de su concepción de la *Physis*. Esta *Physis*, era entendida en el caso de Thales, Anaximandro y Anaxímenes, como la *Physis Zeion*, esto es, como naturaleza divina, idea que proviene de una contingencia muy anterior que se remonta a la concepción arcaica de la divinidad, que no ve, por ejemplo una dualidad entre alma /realidad, hombre /mundo, o de otro tipo, sino que se mueve en una dimensión potente y única, caracterizada por un sentimiento divino de todo lo que nos rodea e incluso nos conforma como seres, de ahí la idea de la participación en la divinidad a través del rito. Así la *Physis*, conserva esta idea primigenia, que no la hace tan homologable al término *naturaleza*, de raíz latina, sino como dice Cappelletti (1969);

«Esta idea de la “naturaleza” (*Physis*) se identifica, o por mejor decir, no se distingue en la prehistoria griega de la idea de “lo Divino” (*tò Zeion*), la divinidad impersonal e inmanente que, según Usener, es anterior a cualquier representación mitológica de las divinidades personales. En el fondo, la misma noción se halla expresada en el *Kâ* de los egipcios, en el *Mana* de los melanesios-polinesios y en el *Tao* de los chinos.» (p.32)

Entonces el *Agua*, lo *infinito*, y el *aire*, considerados como *Physis*, conservan este prístino sentido elemental arcaico, el cual es corroborado, por cada uno de los milesios que los emplean como *Arché*, pues al intentar racionalizar la *Physis*, ven en estos elementos la capacidad necesaria para conformar todo como causa material, eficiente y final a la vez, — como Aristóteles teorizará más adelante—, según Cappelletti (1969:32), conclusión apoyada por sus agudas observaciones de la realidad que los circundaban, por ejemplo; el agua da vida, el aire va en la misma línea del agua, pero como un principio más inmaterial, el infinito aparece hasta en las más pequeñas cosas, etc. De esta manera el fuego heraclítico como *arché*, se adjunta a esta tradición y la lleva a un nuevo grado especulativo, como veremos ahora. Este *fuego* (*pýr*), se entiende en Heráclito, íntimamente ligado al concepto de *lógos*, pues, como aparece en el fragmento B30, posee medidas (*metra*), y el medir es una acción operacional, propiamente de la razón, o *lógos*. Por ello, muchos ven en el fuego de Heráclito un *lógos* visto ontológicamente, que es más, que una mera reducción sustancial. Así la imagen plástica del fuego, posee una característica fundamental que Heráclito vio con gran agudeza, que es el cambio permanente, pero que a la vez, mantiene una unidad necesaria como condición de este cambio, esto queda claro al mirar al fuego desde su perspectiva estética. Además se suma a esto, la necesidad vital del fuego, de destruir para mantener su llama, pues es necesario que queme para que exista. Esta necesidad de contienda es la que el *oscuro*, resalta en sus fragmentos, y el fuego como

ejemplificación perfecta de esta pugna necesaria, adquiere en el Efesio una posición fundamental.

A parte, este fuego, es: *siempre-vivo*¹⁰, esto quiere decir que es un proceso continuo, que tiene que ser cumplido según las medidas, que no son impuestas, sino que existen en el mismo fuego, pues este es la divinidad misma *Physis Zeion*, y no tiene comienzo ni fin, porque es, por si mismo, al igual que el *lógos* del fragmento B1; *siempre existe*.

El fuego de Heráclito, y todos aquellos elementos que posee características ígneas en los fragmentos —llámese Sol, Rayo, etc. —, son diferentes aspectos de una divinidad que ilumina, dirige y cambia, pero con medidas claramente establecidas que se cumplen a cabalidad siempre.

La unidad de los contrarios, principio fundamental de la filosofía heraclítica, estructura la realidad, y da fundamento a la misma, además de ser la posibilitadora del devenir, es una de las variantes del significado de *Lógos*, que pone de manifiesto la *lucha* como padre de todas las cosas, la fórmula; *pólemos patéer pán-toon*.

El pensamiento de Heráclito, se caracteriza por estar estructurado en pares, pues, todo elemento empleado por el efesio trae implícito o explícito, su contrario. Por lo mismo, cuando aparece lo concorde, supone lo discordante, cuando aparece el día, supone la noche, cuando aparece lo despierto, supone lo dormido, cuando aparece lo mortal supone lo inmortal y así sucesivamente. Esta paridad del pensamiento de Heráclito, se entiende en una relación de lucha, y no como un equilibrio entre ambas, porque por un lado, son parte y manifestación de lo mismo, y por otro, si dejan de estar en pugna significa la muerte. La pugna entonces, —que puede ser entendida como guerra o lucha—, pasa a ser un agente que permite la realidad, de allí, que se considere con justa razón a Heráclito como fundador de la dialéctica. Así, la lucha, *pólemos* (fragmentos; B53, B80), se logra entender como una ley necesaria y universal porque es común a todos *xynós* y padre de todas las cosas, y contrario a lo que puede pensarse es un proceso creador. Heráclito tiene que haber visto, como la misma guerra hacía de algunos hombres esclavos, y a otros libres como nos dice Mondolfo (1966:142), o como unos morían y otros sobrevivían, o la división entre vencedores y vencidos. Este carácter generador de nuevas realidades para los hombres que provoca la lucha, es el que Heráclito toma para su filosofía, —observado de una realidad concreta como una guerra, por ejemplo—, y es un principio vital que rige todo, como ya habíamos dicho. Esta relación de lucha es armónica y se declara en contra al equilibrio, pues tal como lo entendía Homero que desprecia la discordia (*Iliad.*, XVIII, 107) y Anaximandro¹¹

10 Ver B30, el término corresponde a un neologismo, pues está compuesto por *aef* (siempre) y el *zoon* (vivo), que contrariamente como se lo ha entendido por una gran parte, no refiere a lo eterno, como se lo suele traducir muchas veces, sino que conviene entenderlo con la traducción que mantiene la unión de ambos términos.

11 El fragmento conservado de Anaximandro nos dice: “*Simpl., Fis. 24, 13-20: Anaximandro...dijo que el “principio” y elemento de todas las cosas es lo “infinito”...Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según necesidad; en efecto, “pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”*”

que introduce el término de *injusticia* en la filosofía, el equilibrio es la justicia y de allí se desprende la armonía de todo. Dicha idea, es infructífera para los ojos de Heráclito, ya que este, entiende *armonía* tal como lo dice en el fragmento B8 “*Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por discordia.*”

La armonía no es un equilibrio, sino que es una reciprocidad libre de contrarios que crea las más bellas cosas, como por el ejemplo una melodía musical, la gramática que nos permite hablar, o la pintura con sus diversas tonalidades — como se dice en B10—, que si no existieran estas contrariedades de aspectos y en tensión, no podríamos diferenciar y apreciar nada, pues, una melodía no se puede hacer de un mismo tono, como a su vez, el agua, si no se agitara, se pudre muy luego.

No debe entenderse a Heráclito como un filósofo que afirma la identidad de los contrarios, sino por el contrario, la contrariedad se da en una misma instancia, ambas son parte de lo mismo. Heráclito muchas veces se afana, en encontrar juegos de palabras, que demuestran la tensión y contrariedad de la realidad. Por ejemplo, tenemos las palabras *bíos* y *biós*, del fragmento B48, que siendo casi idénticas, sólo diferenciables por el acento, las dos refieren a cosas muy distintas, la primera a la vida, y la segunda al arco, que produce la muerte. Esto no quiere decir, que Heráclito busque palabras que encierren este tipo de juegos semánticos, sino, que es un cierto camino o estilo pedagógico que nos permite entender su revolucionaria visión de la realidad, y esta no es otra, que la unión de contrarios.

Finalmente, *El devenir*, se debe entender como el tránsito de una cosa a su contrario, siempre en su unidad inseparable y como posibilitador del movimiento, por lo tanto, del cambio que necesariamente se da dentro de lo *Uno*¹² —lo que permanece— de donde proviene la pluralidad que se expresa en el movimiento y las cosas, o en un término compuesto más técnico, la *pluri-unidad dinámica*, según Cappelletti (1969:64). Este cambio, que clásicamente se ha conocido como el fluir del río —ver B49a, B91—, se da en la dimensión de lo uno, pues como ya dijimos, la relación de la filosofía de Heráclito se da en pares, así el cambio, tiene que darse en la unidad, que es lo que permanece. Aquí se rompe en parte la clásica contraposición de los manuales entre Parménides y Heráclito, y se podría afirmar que el *oscuro* es un filósofo de la unidad más que del cambio. Esta unidad posee movimiento, y dicha característica, es la que causa mayor complejidad de comprensión. Para Heráclito, existe una ley que es siempre, y esta es, el *lógos*. La manifestación de esta ley se da en la unidad del todo, y su expresión vital es la lucha, la que genera el cambio. Heráclito, lo dice expresamente de manera radical, pero entendido recíprocamente en su relación con la unidad —aquí cobra sentido la relación de los fragmentos entre sí. Así la apariencia de la realidad en la que nos movemos, lejos de ser un elemento negativo o distractor, es un poderoso aliciente a las revolucionarias ideas de Heráclito, cuyo devenir que con dificultad podemos advertir en nuestra vida diaria, se cumple según la única ley, el *lógos*.

El legado fragmentario de Heráclito, viene a obligarnos desentrañar estas co-

12 Lo uno, entendido como totalidad inmanente.

nexiones, pues es necesario hacerlo para poder entender su filosofía en general.

Pero, debemos reconocer que es el mismo Heráclito que también nos deja encadenado con sus decires, obligándonos a una interpretación infinita, pues desentrañar su misterio último, parece imposible, y pienso que está muy bien que así sea, porque como dice el fragmento B123: “La naturaleza ama esconderse”

Bibliografía.

Ángel, Cappelletti, (1960). *Epístolas Pseudo-Heraclíteas*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras.

_____ (1969). *La Filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Avila Editores.

_____ (1972). *Los fragmentos de Heráclito*, Venezuela, Ed. Tiempo Nuevo.

Carlo Mazzantini, (1945). *Eraclito, I frammenti e le testimoniazze testo e traduzione*, Italia, Chiantore.

Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, (1986). *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos.

C. S. Kirk, J. E. Raven Y M. Schofield, (1983). *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos.

Homero, (2000). *Ilíada*, Madrid, traducción de Emilio Crespo Güemes, Editorial Básica Gredos.

Rodolfo Mondolfo, (1955). *La comprensión del sujeto Humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Ed. Imán.

_____ (1959). *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Editorial Losada.

_____ (1963), *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Argentina, Ed. Eudeba.

_____ (1966). *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México-Argentina-España, Siglo XXI Editores.

Werner Jaeger, (2001). *Paideía*, los ideales de la cultura griega, México, Editorial. Fondo de Cultura Económica.

**El problema de la historicidad en Ser y Tiempo:
alcances y críticas.**

The problem of historicity in Being and Time: scopes and critiques.

Enrique Muñoz, Josefina Brahm^Φ

U. Católica de Chile

evmunoz@uc.cl



Recepción 15.11.2016 Aceptación 30.06.2016

Resumen: El siguiente artículo examina a fondo el concepto de historicidad en Ser y Tiempo de Martin Heidegger, obra en la que se plantea una nueva ventana desde la cual mirar el ser, el tiempo y la historia. A lo largo de los párrafos estudiados (72 al 74), el autor desecha la forma en que se ha entendido el fenómeno histórico desde Aristóteles en adelante, porque ésta no permite abordar el factum de que el Dasein es un ser histórico en sí mismo. Lejos de una concepción del tiempo como una sucesión de “ahoras” donde sólo el presente es en realidad, y donde el ser “está ahí”, para Heidegger la temporeidad del Dasein debe ser entendida como una unidad de los tres aspectos temporales. Finalmente, se abordan las críticas que hacen Hannah Arendt y Paul Ricoeur a los alcances de la historicidad en la obra de Heidegger.

Palabras clave: historicidad, historia, ser, tiempo, acción, Heidegger, Dasein.

Abstract: The object of this article is to develop the concept of historicity in Martin Heidegger's Being and Time, where a new way to approach the being, the time and history takes place. Alongside the reviewed paragraphs (72 to 74), the author dismisses how the historical phenomenon has been developed since Aristotle because this paradigm is not capable of understanding the factum of Dasein being a historical entity by itself. Far from an overview where time is a succession of 'contingencies', where the present is the only reality and the being 'is there', for Heidegger Dasein's temporality should be understood as a unity of the three temporal aspects. Finally, we shall review Hannah Arendt and Paul Ricoeur's critics to the limits of Heidegger's historicity.

Keywords: historicity, history, being, time, action, Heidegger, Dasein.

^Φ Enrique Muñoz es egresado de Licenciatura en Historia de la U. Católica de Chile y estudiante de Filosofía de la misma universidad. Josefina Brahm es Licenciada en Historia de la U. Católica de Chile y estudiante de Magister en Pensamiento Contemporáneo de la misma universidad.

Introducción

Desde el siglo XIX, la disciplina de la historia, siguiendo las pretensiones científicas propias de la época, comienza a conformarse a sí misma en una ciencia como tal. Esto es, una disciplina que tiene un método, un objeto y un sentido, es decir, capaz de delimitar su objeto de estudio y de representarlo. El contenido y la forma de estas afirmaciones corresponden a problemas tanto epistemológicos como metodológicos, inquietudes de carácter filosófico fascinantes que han intentado abordar grandes pensadores, pero nosotros trabajaremos con un tópico diferente. Nuestra investigación nace de las inquietudes filosóficas respecto a las implicancias de que nosotros, como hombres, no sólo podemos estudiar la historia sino que propiamente la hacemos. Esta posibilidad se funda en el hecho de que nuestra existencia es eminentemente histórica desde el momento en que nuestra determinación esencial es que existimos y que tenemos que hacernos cargo de nuestra existencia en el transcurso entre el nacimiento y la muerte. El presente trabajo pretende hacer un análisis del concepto de historicidad en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger con el propósito de ver las implicaciones entre historia y ontología en los párrafos 72 al 74. Así, buscamos problematizar que la historia como disciplina ha presupuesto en el ser histórico una serie de tesis provenientes de la tradición metafísica occidental, que no permiten plantear el *factum* de que el *Dasein* es antes de todo él mismo un ser histórico, por lo que si queremos abordar el fenómeno histórico en su propia originariedad, debemos replantearnos desde dónde es que comprendemos lo histórico.

En un primer momento presentaremos brevemente el contexto intelectual donde surge el concepto heideggeriano de historicidad, y luego intentaremos hacer una caracterización de la historicidad misma. En un segundo momento, una vez ya establecido qué es lo que se quiere decir con historicidad, veremos que hay críticas legítimas a lo que Heidegger plantea, las que serán mostradas a partir de un pensador afín a la tradición de Heidegger, como lo es Paul Ricoeur, pero que al mismo tiempo toma algunas distancias con él. Llegados a este punto, introduciremos algunas tesis de la discípula de Heidegger, Hannah Arendt, para intentar enriquecer las falencias de las tesis heideggerianas.

Contexto histórico-intelectual

La relación entre filosofía e historia no deja de ser un tema problemático hasta nuestros días. Así, una tendencia de la filosofía fue ver en la historia pura realidad contingente imposible de caracterizar de forma estructural -no olvidemos la famosa definición de Aristóteles de la historia (Aristoteles, Poetica, 1451b). Recién en el siglo XIX las filosofías idealistas alemanas hacen de la historia una metafísica, al usar el concepto de proceso que envuelve cada acontecimiento en un todo mayor que lo precede y lo sucede, “el proceso que, por sí mismo, convierte en significativo cuanto abarca ha adquirido de este modo un monopolio de universalidad y significado (Arendt, 1995, p.48)”.

Por otro lado, en la misma Alemania se da una fuerte reacción a las filosofías de la historia idealistas a las que se les criticaba el hecho de ser pura especulación intelectual y no tener sustento empírico (Arendt, 1995, p.59-65). Así, la escuela

histórica o historicismo alemán pretendía elevar a la ciencia histórica como la disciplina central dentro de las ciencias del espíritu: “Sólo a través de la historia llega un pueblo a ser completamente consciente de sí mismo (Droysen, 1983 p.345)”.

Dilthey se esfuerza por superar las contradicciones entre el idealismo y la escuela histórica intentando establecer los fundamentos de las ciencias del espíritu de tal modo de otorgarles independencia y el mismo status científico que a las ciencias naturales. La historia, el centro de estas ciencias del espíritu, presupone un método “hermenéutico”, ya que el problema central de la historia es el problema de la comprensión. Esto se debe a que en la búsqueda de la fundamentación de las ciencias del espíritu Dilthey descubrió que sólo podemos conocer el pasado desde una perspectiva histórica ya que somos siempre seres históricos, de manera tal que el pasado no se explica (entendiendo por explicación una especie de respuesta causa efecto de aquello que es el pasado) sino que se comprende (es decir, hay que apropiarse de él). Así, esta comprensión del pasado, al estar marcada por nuestro posicionamiento en el tiempo, termina abrazando un enfoque hermenéutico hacia la vida. Dilthey entiende la vida en términos de temporalidad, el pasado hacia un adelante, como un proceso vital efectivo de la experiencia vivida más que como un hecho ya determinado de la historia (Bambach, 1995, p.127-186).

Por otro lado, si bien Heidegger se distanció de la fenomenología de Husserl como filosofía trascendental, no por eso abandonó la fenomenología como método en un sentido amplio (Heidegger, 1997, § 7). Se tiende a pensar que la fenomenología husserliana es ajena al cambio histórico por su búsqueda de las condiciones de posibilidad de cualquier experiencia. Pero no deja de ser cierto que la historia está presente en nuestra experiencia efectiva, ya que todo lo que se nos presenta está dentro de un posicionamiento contingente en la historia, de manera que hay razones propiamente fenomenológicas para tomarla en cuenta. Desde aquí, la fenomenología puede preguntar a la historia cuestiones tales como: ¿es la experiencia siempre históricamente condicionada y conformada? De ser así, ¿qué implicaciones tiene esto para la filosofía? ¿Somos los seres humanos fundamentalmente entes históricos y qué significa insistir en esta historicidad? El conocimiento de la historiografía ¿depende de nuestro conocimiento pre-teórico de la historicidad? (Weberman, 2010).

En su obra principal *Ser y Tiempo*, Heidegger abordará el problema mismo de la historicidad en el fenómeno del *Dasein*, desarrollando de manera más detallada lo ya dicho por Dilthey, de que el *Dasein* es temporalidad, pero sin los prejuicios positivistas de éste último. De esta manera, Heidegger hará una revisión crítica de los conceptos de tiempo e historia entendidos por la tradición y que sustentaban de manera encubierta a la historia como una ciencia positiva.

La historicidad en *Ser y Tiempo*

¿Qué lugar ocupa el capítulo de historicidad en *Ser y Tiempo*? Para adentrarnos en este análisis, debemos tener en cuenta que la reelaboración de la pregunta por el sentido de ser – el objetivo del libro – busca “la interpretación del tiempo

como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional” (Heidegger, 1997, p.1), y la historicidad, como vamos a ver, va ser uno de los modos de ser en el tiempo del *Dasein*.

Al comenzar la lectura analítica del capítulo, vemos el siguiente postulado: “el sentido de ser del *Dasein* es la temporeidad (Heidegger, 1997, p.20)”, y esta temporeidad hace posible a la historicidad como un modo de ser del *Dasein*. La historicidad es ontológicamente previa a la historia, entendida ésta como el acontecer del mundo. La historicidad se va a plantear como una estructura de ser del *Dasein*, como ese acontecer ontológico existencial. Además, debido a esta estructura ontológica, el *Dasein* es su pasado desde su futuro. Por último, el *Dasein* es su pasado porque su comprensión de ser está siempre determinada por las interpretaciones que proceden del mundo en el que está arrojado (Heidegger, 1997, p.21).

La interpretación común del *Dasein* y de su temporeidad, la cual Heidegger critica, no sólo no puede realizar una comprensión ontológica de la historicidad sino que no permite siquiera plantear el problema mismo de la historicidad “ya que detrás de ésta [de la ontología tradicional] está tácitamente la suposición ontológica según la cual el *Dasein* “está ahí” en el tiempo” (Heidegger, 1997, p374)”. Por ontología tradicional, Heidegger entiende a toda la tradición filosófica occidental. Para él, esta tradición entendió mal las estructuras fundamentales que componen la realidad. Esta equivocación tendría su punto fundacional con los griegos, en particular los post-socráticos, es decir, Platón y Aristóteles, quienes traspusieron el modo de ser de la naturaleza (el estar-ahí sin más, propio de la naturaleza, del cual se pueden decir características permanentes) a toda la realidad, incluido al *Dasein* mismo. Esta tendencia del *Dasein* a malinterpretarse a sí mismo, para Heidegger sería estructural (Heidegger, 1997, § 11). La tradición, entonces, al comprender al ser de acuerdo al tiempo, lo hizo especialmente en base a la dimensión privilegiada del tiempo que es el presente. En este sentido, cuando Aristóteles define el tiempo en la física a partir del movimiento, es muy ilustrador al respecto y según Heidegger marco nuestra concepción de tiempo (Heidegger, 1997, p.376). Desde ahí entonces, se forjó la comprensión de tiempo común como una sucesión de “ahoras”, donde solamente el presente es en realidad.

Así, tradicionalmente, se comprende al tiempo atómicamente, como una sucesión de presentes, en donde ni el pasado ni el futuro son reales ya que nunca son actuales; el primero dejó ya de ser y el segundo todavía no es. Se busca encapsular al tiempo como un estar-ahí, que no logra comprender la estructura de la temporeidad (término que acuña Heidegger para hablar de temporalidad para diferenciarse de la tradición). Esta idea de tiempo como una unidad sucesiva de momentos que están ahí, puede ser fructífera para las ciencias positivas, pero presupone una comprensión originaria del tiempo, de tal forma que la termina por oscurecer. La búsqueda por este concepto más originario de tiempo, permitirá realizar una destrucción (o desmantelamiento) de la ontología tradicional y repensar el sentido temporal del ser. La temporeidad del *Dasein* debe ser entendida como una unidad de los tres aspectos temporales, a diferencia de lo que intentó explicar la filosofía moderna sobre el problema del tiempo, es decir, como una unificación de la sucesión temporal hecha por la consciencia trascendental por

medio de las funciones del entendimiento como sucede en Kant.

La historicidad, al tener su fundamento en la temporeidad, es una estructura del ser del *Dasein*, por lo que es una categoría existencial. La caracterización de esta estructura se hace siguiendo un estilo ya común en el texto, el de entrar en discusión con las nociones tradicionales del concepto. Así, el autor distingue cuatro significaciones del término historia que resume en una: “historia es el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir (Heidegger, 1997, p.379)”. Todas estas nociones se unen al relacionar al hombre con el sujeto de los acontecimientos, un acontecer sincrónico en un tiempo entendido de manera lineal y uniforme. A la historiografía le interesa entonces, por sobre todo, establecer relaciones de continuidad entre el pasado y el presente, que son posibles de estudiar como objeto, y que son interpretadas desde el presente.

La ciencia de la historia, como ciencia positiva, no logra establecer una determinación ontológica de ser de lo histórico (Heidegger, 1997, § 6.). Al constituirse como ciencia en el siglo XIX, la historiografía hizo lo que se esperaba de una ciencia en su época, es decir, postular planteamientos y problemas epistemológicos y metodológicos, pero había olvidado que de lo que depende en gran medida, en última instancia, es la aclaración de ser de lo histórico. “Primariamente histórico es el *Dasein*. Secundariamente histórico, en cambio, es lo que comparece dentro del mundo (Heidegger, 1997, p.381)”. El ser histórico originario no se da a partir del hecho de que las cosas y las personas se puedan volver objeto de estudio de la historiografía porque son algo que estuvo ahí en el pasado y que ahora ya no lo está, sino que el *Dasein* es en cuanto tal histórico, mostrando el fundamento ontológico de la historicidad. “¿En qué medida y en virtud de qué condiciones ontológicas la historicidad pertenece a la subjetividad del sujeto “histórico” como su constitución esencial? (Heidegger, 1997, p.382)”

Durante toda la primera sección de *Ser y Tiempo* – la analítica existencial – se nos muestran las estructuras del modo de ser del *Dasein* en su cotidianidad. En el conjunto de estas estructuras hay una estructura unitaria del *Dasein* que es el cuidado, que tiene tres elementos. El primero de éstos implica que el *Dasein* es un ente que no está determinado por ninguna característica en particular, su única determinación sería que es sin más, es decir, su esencia sería su existencia, por lo que es un ser que le corresponde hacerse cargo de su propio ser (facticidad). El segundo elemento es que el *Dasein* se da siempre ya relacionado con el mundo que comparece y, por lo tanto, hereda una situación. Y, por último, el tercer elemento del cuidado es que el *Dasein* siempre es junto a los otros *Dasein* (Heidegger, 1997, p.192). A cada una de estas tres estructuras señaladas, le corresponde un momento temporal. Un primer momento que es el de *anticiparse a sí*, se refiere al concepto de existencia entendida como posibilidad, comprenderse a sí mismo como posibilidad en el sentido de *proyecto* de la propia posibilidad; un segundo momento es el *estar en*, es el de ser ya en el mundo, que se refiere al concepto de *facticidad*. Un tercer momento, es *estar en medio de*, en medio del ente que comparece, el existir es siempre ya estar relacionado con un ente que comparece dentro del mundo, es su condición de *arrojado*.

A partir de este análisis del cuidado y sus dimensiones temporales, podemos ver que el cuidado es una totalidad sincrónica, una especie de corte transversal de las estructuras del *Dasein*. En esta unidad estructural, de alguna manera fue dejada de lado la “trama de la vida”, es decir, ahora es una visión diacrónica, es un corte longitudinal del *Dasein*, el extenderse del *Dasein* entre el nacimiento y muerte (Rivera, 1997, p.486). Al avanzar en la obra, Heidegger hace nuevamente el análisis, ya que una vez alcanzado el análisis preparatorio para un acceso al ser del *Dasein*, el concepto de tiempo e historia vulgar no logran dar con una interpretación adecuada de la existencia, a diferencia de la interpretación existencial de la historicidad, a partir del cuidado y de la temporeidad. En este sentido, Heidegger sostiene que el proyecto existencial de la historicidad es sólo una elaboración más concreta de la temporeidad. Es por esto que ahora se toma en cuenta el efectivo *extenderse* entre el nacimiento y la muerte, es decir, la historicidad del *Dasein*: este *entre* no es histórico porque dependa de una sucesión empírica de eventos, sino que sólo puede tener una historia porque es temporal e histórico en su mismo ser (Heidegger, 1997, p.382).

El ser del *Dasein*, entonces, siempre es un extenderse entre nacimiento y muerte. Esto implica que el nacimiento no es un suceso ocurrido en el pasado (como suele entenderse), y tampoco la muerte es un suceso orgánico que ocurrirá en el futuro. Para Heidegger, tanto la muerte como el nacimiento implican una posibilidad del *Dasein*, la de estar arrojado. ¿Cómo es posible entonces que haya un “entre”? Este entre tampoco debe ser entendido como un espacio de tiempo entre dos momentos biológicos, nacimiento y muerte, sino que esa extensión debe ser comprendida por medio del cuidado y de temporeidad. Heidegger plantea que nacimiento y muerte son límites extremos del ser total del *Dasein*, lo cual no significa que el *Dasein* se extienda desde el nacimiento hasta la muerte de manera lineal, sino que nacimiento y muerte, en cuanto posibilidades. Entendida como posibilidad, la muerte es el fin insuperable de la existencia. Y el nacimiento hay que entenderlo entonces como el comienzo de la facticidad y del estar arrojado. Nacimiento y muerte se conectan porque tienen que ser comprendidos a partir de la unidad del ser del *Dasein* de estar arrojado y estar vuelto hacia la muerte. Estar vuelto hacia ese *haber sido* que sigo siendo, significa extenderse hacia el nacimiento. Estar vuelto hacia ese *haber ser* que no soy ahora, es extenderse hacia la muerte.

El *Dasein*, en cuanto fáctico, encuentra las posibilidades de existencia en las que está arrojado en su mundo, que lo circunda a él y que comparte con otros *Dasein*. Por ello es que Heidegger considera que todo mundo debe ser considerado heredado. Es decir, que brinda diferentes posibilidades de existencia que el *Dasein* puede descubrir y hacer apropiarse de ellas. Entonces, que el *Dasein* sea un ser histórico, significa que a él siempre le es constitutivo un movimiento de regreso tanto hacia sí mismo en cuanto a que está arrojado en la existencia, como hacia el legado transmitido dentro del mundo. El *haber sido* del *Dasein* implica un movimiento de retorno o una vuelta hacia sí mismo en su existencia arrojada y hacia el legado de posibilidades que el mundo circundante contiene (Heidegger, 1997, §74).

Para comprender la estructura de la temporeidad que plantea Heidegger, debe-

mos entender que ésta está compuesta por tres momentos que se dan simultáneamente: poder ser, haber sido y estar siendo. Estos momentos estructurales de la temporeidad están a su vez conectados con la estructura del cuidado. La temporeidad es entonces fundamento de la historicidad y sólo por ella puede haber historia, y entonces es posible relacionarse con el pasado o investigarlo científicamente tal como lo hace la historiografía. La temporeidad es el fundamento para orientar la pregunta ontológica que interroga por la trama de la vida entre nacimiento y muerte. El extenderse en esta trama se llama el *acontecer* del *Dasein*. Poner al descubierto la estructura del *acontecer* y sus condiciones de posibilidad temporeo-existenciales, significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad* (Heidegger, 1997, p.375)".

Una de las distinciones fundamentales de *Ser y Tiempo* es la distinción entre propiedad e impropiiedad del *Dasein*. El *Dasein*, según Heidegger, tiene la tendencia a obscurecer los fenómenos, en este sentido, la tradición filosófica occidental, a partir de una serie de decisiones ontológicas, determinó nuestra comprensión del mundo bloqueando un acceso correcto a los fenómenos en general, tal como vimos con el fenómeno del tiempo. Esta tendencia estructural en el caso mismo del *Dasein*, se llama impropiiedad, y tiene sus bases en la facticidad, en el hecho de que al *Dasein* es responsable de su propio ser. Este constante hacerse cargo del propio ser puede llegar a ser abrumador, de ahí que el *Dasein* busque maneras de aseguramiento que lo libren de tener que hacerse cargo de sí mismo. Estas formas en las que el ser del *Dasein* ya no dependen de él sino de otro, Heidegger las llama lo "uno" (por ejemplo, lo que a "uno" le gusta, "uno" hace esto porque así se debe hacer). En este modo de ser impropio, el *Dasein* sigue siendo histórico porque asume su pasado, pero en vez de asumirlo como una posibilidad de la que él se hace cargo, solamente la recibe de forma pasiva, de tal manera que no implica una apropiación crítica de ese pasado, sino que intenta que este pasado y las posibilidades que le otorga lo determinen. En la impropiiedad se busca en el pasado respuestas establecidas a qué hacer con nuestro ser, mientras que en la propiedad, el *Dasein* es su pasado por que asume su facticidad y al mismo tiempo reconoce que, si bien el pasado le otorga una serie de posibilidades determinadas, lo que hace con aquellas depende de él.

Para poder ser propio, el *Dasein* tiene que asumir su propia facticidad. Pero, además, al ser un ente finito, tiene que hacerse cargo de sí mismo teniendo siempre en cuenta que su posibilidad ineludible es la muerte. Heidegger introduce el concepto de la muerte en un sentido existencial, es decir, como un elemento estructural que determina el modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* en cuanto arrojado toma las posibilidades en que se proyecta a partir de su mundo circundante; sólo el *Dasein* resuelto asume esas posibilidades mundanas y no se remite sólo a recibirlas. El modo propio de ser histórico del *Dasein* en cuanto haber sido, en cuanto vuelta a posibilidades transmitidas, es justamente la resolución. La resolución es un auto transmitirse posibilidades, es una transmisión en la que el *Dasein* elige desde sí mismo entre las posibilidades que se le presentan en el mundo como posibles de ser heredadas. Resolución es entonces el modo propio de ser histórico. La mera recepción sería un modo impropio del ser histórico ya que no asume las posibilidades heredadas teniendo en cuenta su condición de finito. Pero, a fin de cuentas, tanto en la propiedad como en la impropiiedad, el *Dasein* en tanto ser

histórico regresa hacia lo sido.

Aquí es donde entra el concepto de destino. Por destino, Heidegger quiere entendiendo “el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido (Heidegger, 1997, p.374)”. Sólo asumiendo su propia finitud y sus tres momentos estructurales (anticiparse a sí, estar ya en y estar en medio de), el *Dasein* puede ser en la propiedad, es decir, puede actuar de tal forma que sus actos no sean simplemente un transcurrir de acontecimientos, sino que tenga siempre en vista que su última posibilidad ineludible es la de su muerte. Así, el reconocer el hecho de que somos y que tenemos una posibilidad ineludible, nos permite ser históricamente de manera propia, ya que cada una de nuestras posibilidades las asumimos haciéndonos responsables de que, en última instancia, lo que hacemos nos determina como lo que somos. El asumir la muerte es tan importante porque envuelto en la impropiiedad, el *Dasein* no logra dar cuenta que es sólo en su entre donde puede ser único, que en su finitud es irremplazable, que nadie puede morir por nosotros, por lo tanto nadie puede hacerse cargo de nuestra finitud excepto cada uno de nosotros. Es por esto que, si bien el *Dasein* es histórico siempre, sólo en la propiedad asume su finitud, su existencia, como aquello que lo hace único e intenta hacer algo con ella.

Ahora bien, si pareciera que al dar con el concepto vulgar de historia, el *Dasein* ha tergiversado el *haber sido* al hacerlo un objeto de estudio de algo que está ahí y que simplemente hay que traer al presente, de alguna manera, como ya vimos, con esta concepción de la historia –que piensa el tiempo de manera lineal y sucesiva- el establecimiento de la disciplina de la historia sería una aproximación impropia del pasado. Por esto, creemos a partir de lo que Arendt que el surgimiento de la historia en la Grecia presocrática si sería una forma propia de abordar la historicidad del *Dasein*. Vemos que los griegos inventaron la historia como un refugio de inmortalidad. Si pudo surgir la historia, es en parte gracias a que los hombres buscaban desesperadamente dotar de permanencia sus acciones. Entendamos que la naturaleza para los griegos estaba marcada por su carácter eterno, sin un principio ni un fin, constituyendo un ciclo inmutable que lo envolvía todo. En un universo con un tiempo eterno en la repetición, conservar el pasado podría parecer carente de importancia, pero el problema surgía cuando se tomaba al hombre como individuo envuelto en un cosmos circular, quien atravesaba el tiempo de forma lineal. Así, los griegos distinguían dos esferas temporales, una universal y otra humana. Ésta última se caracterizaba por su volatilidad, la acción humana era pura fragilidad condenada a desaparecer.

Entonces, el hecho de que el hombre haya podido dar con la disciplina de la historia y conceptualizar sobre ella nos habla de que el “destino” sí pudo ser encontrado antes de que la ontología tradicional se inmiscuyera en la concepción del tiempo. Heródoto pretendía, al inventar la historia, retener del pasado aquellas hazañas que se dieron entre los hombres, salvarlas de su carácter perecedero, mediante la palabra, asumiendo la condición finita del hombre. Al ser salvada esa finitud, de alguna manera los hombres podían aspirar a la inmortalidad. La his-

toria así, no sería una forma de aseguramiento de la finitud humana que es cada *Dasein*, tal como es la cotidianidad, dictando qué es lo que se debería, si no que para los griegos se vuelve el lugar desde donde con plena consciencia de su finitud podían medirse a ellos mismos comparándose con sus antecesores y esperando superarlos (espíritu agonal griego), de tal manera de llegar a ser su “destino” (Arendt, 1996, pp.49-100).

La crítica de Paul Ricoeur

Con los postulados que hemos revisado, Heidegger abre una nueva puerta fundamental para comprender el ser del fenómeno histórico en el siglo XX. Sin embargo, como todo gran pensador que abre nuevos caminos, tiende a dejar problemas abiertos. Dos críticas fundamentales que se le hacen son, por un lado, que se centra exclusivamente en el fenómeno de la muerte sin ahondar en el fenómeno del nacimiento y, por otro, que su tratamiento de la historicidad grupal del *Dasein* es problemático, al estar explicado muy oscuramente y por la utilización de palabras políticamente muy cargadas en la época como el uso de la palabra Volk (Fynsk, 1993, p.231).

En su obra “*La memoria, la historia y el olvido*”, Paul Ricoeur dedica un capítulo a hablar de la historia y el tiempo, declarando que se sitúa cerca de Heidegger y de sus postulados en *Ser y Tiempo* sobre la cuestión del ser, pero planteando también un debate con el pensador alemán. Ricoeur cita primero a Heidegger en su intento de distinguir el modo de ser que somos siempre de otros modos de ser, por la manera diferente de ser en el mundo, y adopta la idea directriz de *Ser y tiempo* según la cual la temporalidad constituye por excelencia la característica que relaciona al ser con ser en cuanto ser. La temporalidad sería la precondition existencial de la referencia de la memoria y de la historia al pasado, pero el enfoque de Heidegger le resulta provocador en cuanto pone el acento en el futuro y no en el presente. Según Ricoeur, el *adelantarse* se convierte en Heidegger en el polo de referencia de todo el análisis de la temporalidad, con su connotación heroica de resolución anticipadora, y se establece una jerarquización de los modos de temporalización según el grado de originalidad decreciente y de no-autenticidad creciente (Ricoeur, 2010, p.452). Esto presenta para él un grave problema, ya que implica que el pasado y el presente serían modos temporales menos originales, desvalorizándose su autenticidad para elevar el futuro y la muerte a la única medida de determinación o posibilidad del *Dasein*. Esto abre, para Ricoeur, perspectivas inéditas a la confrontación entre la filosofía y la epistemología de la historia, y con la subvaloración del pasado se estaría desestimando el objeto mismo de estudio de la historia. Aquí es necesario acotar que no estaríamos de acuerdo con la crítica que hace Ricoeur, porque según lo que tratamos de mostrar, para Heidegger los tres momentos temporales no se pueden diferenciar en originariedad en cuanto todos son igualmente pertenecientes a las estructuras de ser del *Dasein*, sea en el modo propio o impropio. En este sentido, se podría creer que Ricoeur, al desvirtuar la temporalidad de Heidegger tratando de sintetizarla en las categorías de temporalidad, historicidad e intratemporalidad, se aleja de la idea original del autor, por lo que la crítica no logra dar con su objeto. Además, la crítica de Ricoeur pareciera introducir una noción del tiempo más cercana a la tra-

dición porque, como ya vimos, para Heidegger las tres dimensiones temporales conforman una unidad, por lo que difícilmente se puede extraer de sus postulados que haya una diferenciación de niveles originareidad, tal como plantea Ricoeur.

Además, Ricoeur plantea que el término “ser-para-la-muerte”, usado por Heidegger, parece implicar algún destino de acabamiento. “El *para* del ser-para-la-muerte ofrece un sentido de la posibilidad -ser para una posibilidad- que se proyecta como una posibilidad cerrada sobre la posibilidad abierta del poder-ser.” (Ricoeur, 2010, p.461). Ricoeur critica la excesiva significación que le da Heidegger a la muerte, en contraposición a la vida, y se pregunta “la angustia que pone su sello en la amenaza del morir, ¿no esconde la alegría del impulso de vivir?” (Ricoeur, 2010, p.461). Resalta que Heidegger solamente nombra el concepto de nacimiento sin ahondar más en su importancia, y hace entrar en el diálogo a Hannah Arendt ya que, según esta pensadora, la natalidad sirve de base a las categorías de vida activa: trabajo, labor, acción (que serán explicadas más adelante al abordar el aporte de la autora). Se pregunta si no será mejor hablar de permanecer vivo *hasta* la muerte y no *para* la muerte, para resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente fragmentario de la resolución heideggeriana ante el morir. Concordamos aquí con esta crítica de Ricoeur y, a partir de ésta, intentaremos introducir en el siguiente apartado la noción de *vita activa* que propone Hannah Arendt para enfrentar ésta y otras críticas que ha recibido el concepto de historicidad en *Ser y Tiempo*.

La historicidad de la *vita activa*

El trabajo intelectual de Heidegger será recogido por su discípula Hannah Arendt quien, en su propio recorrido intelectual, introducirá aportes teóricos nuevos, que ayudarán a superar las debilidades de los párrafos de Historicidad de *Ser y Tiempo* que levantaron críticas, como las hechas por Ricoeur. Así, gracias a estos aportes teóricos, Arendt puede explicar la historicidad en grupo del *Dasein*. Si bien Heidegger intenta hablar de la historicidad en grupo mediante el concepto de destino común: “conviviendo en el mismo mundo y resuelto a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano (Heidegger, 1997, p.X)” su conceptualización no deja de ser problemática, como como ya dijimos.

En el ámbito de la acción, tratado ampliamente por la autora, es que será posible comprender de una nueva manera la historicidad del *Dasein*. Debemos clarificar que la noción misma de acción se inserta dentro de la noción de *vita activa* de Arendt. Ella, al usar la expresión *vita activa*, quiere responder a la pregunta “¿Qué hacemos cuando actuamos?(Arendt, 1995, p.89)”. Mientras la labor se relaciona con satisfacer nuestras necesidades corporales y, el trabajo se relaciona con la fabricación de útiles (por lo que cualquiera es reemplazable), la acción es el campo en el que nos relacionamos con los otros que son iguales y a los mismos tiempos distintos a nosotros. A esta doble condición Arendt la llama la pluralidad humana. Hay igualdad, ya que todos pertenecemos a la misma especie, somos humanos, pero hay distinción, ya que cada uno es radicalmente diferente en cuanto es completamente nuevo. “Con respecto a alguien único, cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él (Arendt, 1993, p.203)”. Entonces, el nacimien-

to funda la pluralidad humana. Para Arendt, esta pluralidad es la condición previa para la acción y el discurso. Es en la acción se denota, por sobre todo, el mundo en el que los hombres actúan entre ellos, que es el mundo donde propiamente se da la condición histórica del hombre. Aquí no puede reemplazarse la unidad de cada hombre, que es nuevo comienzo desde su nacimiento, y por lo tanto permite la historicidad. Esta esfera, al ser la de los intereses que se dan entre los hombres, es eminentemente política. Así, un pueblo tan político como el romano podía usar la misma expresión, *inter homines esse*, para decir estar vivo o estar en el ámbito de lo público. Los romanos vieron bien el fenómeno de la política, y su carácter eminentemente acontecimental, donde nada está definido completamente y en donde el hombre puede ser realmente irremplazable (Arendt, 1993, p.208).

Es en la acción y en el discurso, entonces, donde los hombres se pueden diferenciar en tanto que son únicos, es decir, en tanto que hombres. Así, es en esta esfera en donde el *Dasein* puede ser en propio, esfera donde nada está determinado. Es con la palabra y el acto que entramos en el mundo como humanos, inserción que implica un segundo nacimiento. La importancia de este segundo nacimiento es que no se da por alguna necesidad vital del cuerpo (labor) ni en busca de un fin en específico (trabajo), sino que es una cualidad humana la de siempre comenzar de nuevo. Este comienzo es radicalmente nuevo, ya que en él puede darse algo que no se haya dado antes gracias a que constantemente entran nuevos sujetos al campo de la acción. Arendt plantea así que “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado... lo infinitamente improbable (Arendt, 1993, p.202)”.

Para la autora, esto se debe a que sólo mediante la acción podemos mostrar quién realmente somos, y no lo que somos, ya que somos individuos (o *Dasein*) a los que no se le puede atribuir ninguna característica fija para decir quiénes somos (recordemos que en el *Dasein* su única esencia es su existencia). La acción no sólo muestra al acto sino que también descubre al agente junto con el acto, de ahí que para poder darse la acción se necesite el espacio público. Sin este revelar al agente mediante el acto “la acción pierde su cualidad por la que trasciende la simple actividad (Arendt, 1993, p.207)”. Esto se debe a que la acción y el discurso se dirigen a los hombres, quienes son capaces de captar la revelación del agente, por lo que más allá de su contenido específico, estos actos están volcados al mundo entre los hombres, lo que Arendt llama la “trama” de las relaciones humanas (Arendt, 1993, p.207).

Si ya vimos que para Heidegger es en la propiedad donde, al asumir su muerte como última posibilidad, el *Dasein* reconoce su historicidad porque su trama es irremplazable, para Arendt esta trama sólo puede darse en la acción, ya que no es una trama individual, sino de las relaciones humanas. Mientras que en los otros ámbitos del actuar humano todo agente es reemplazable, porque mediante medios determinados se pretende hacer algo concreto, el campo de la acción es un ámbito impredecible – por esto es el terreno de la historicidad del *Dasein* – ya que el agente en la acción se revela a sí mismo; antes de esto él mismo no sabe bien qué es, ya que según Arendt, nadie puede conocerse a sí mismo (Arendt, 1993, 208). Además, si la acción es indeterminada, se debe a que ésta puede ser iniciada por su agente pero éste no puede controlar su conclusión, ya que su der

sarrollo se inserta dentro del espacio público, en el que se está entre otros *Dasein*. Así, vemos que el hecho de que la vida de un individuo pueda ser narrada en un relato (story) y que la historia pueda convertirse en el gran relato de muchos, se debe a que es el resultado de la acción. La historia entonces, es hecha por los hombres, pero no le pertenece a los hombres. “La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible, porque no está hecha. El único “alguien” que revela es su héroe, y éste es el solo medio por el que originalmente intangible manifestación de un único y distinto “quién” puede hacerse tangible *ex post facto* mediante la acción y el discurso (Arendt, 1993, p.210)”

Consideraciones finales

Luego de este recorrido por la historicidad en la obra de Heidegger, es necesario resaltar de qué manera el pensador alemán conforma la apertura de una nueva ventana desde la cual mirar el ser, el tiempo y la historia. A lo largo de los párrafos estudiados, el autor desecha la forma en que se ha entendido el fenómeno histórico desde Aristóteles en adelante, porque ésta no permite abordar el *factum* de que el *Dasein* es un ser histórico en sí mismo. Lejos de una concepción del tiempo como una sucesión de “ahoras” donde sólo el presente es en realidad, y donde el ser “está ahí”, para Heidegger la temporeidad del *Dasein* debe ser entendida como una unidad de los tres aspectos temporales. En este sentido, nacimiento y muerte serían dos términos de posibilidad hacia los cuales se extiende el *Dasein* simultáneamente. La historicidad tendría su fundamento en la temporeidad, sería una estructura de ser del *Dasein* y, por tanto, una categoría existencial. Sólo por la temporeidad, fundamento para orientar la pregunta ontológica que interroga por la trama de la vida entre nacimiento y muerte, podría haber historia. La historia sería entendida como el acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, un acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir.

Esta temporeidad e historicidad nos explicarían en qué sentido el *Dasein* es un ser histórico en sí mismo, que debe hacerse cargo de su propio ser finito y asumir las condiciones de posibilidad de su mundo ya que no está determinado por ellas. El *Dasein* tendría siempre como horizonte último de su actuar el sentido de su muerte, es decir, la muerte sería un elemento estructural que determina el modo de ser del *Dasein*. En este sentido, el *Dasein* no es sino un ser-para-la-muerte.

Esta concepción del nacimiento y la muerte como estructuras de posibilidad del *Dasein*, como hemos podido ver, han causado controversia en los pensadores posteriores a Heidegger, y es a partir de aquí que hemos introducido el aporte de Hannah Arendt y su concepto de *vita activa*, porque creemos, como plantea Ricoeur, que puede darle un nuevo énfasis al nacimiento que Heidegger omite en su obra. Para esta autora, es en la esfera de la acción donde el *Dasein* puede ser en propio, porque en esta esfera no está determinado. Con la palabra y con el acto nos insertamos en el mundo como humanos, tenemos un segundo nacimiento, que consiste en integrarse dentro de los asuntos entre los hombres, un acto que se da de forma voluntaria. Esta capacidad de nacer de nuevo sería algo propiamente humano, que hace que el actuar de los hombres sea imprevisible y, así, la

acción sería la que permite que exista el relato histórico. Vemos que para Arendt, el nacimiento cumple un rol fundamental en el fenómeno histórico, ya que constantemente se integran nuevos *Dasein* al espacio público que, al ser únicos, implican nuevos planteamientos. Es por esto que para la autora sería inaceptable que Heidegger deje de lado el nacimiento para tratar solamente sobre la muerte, como si ésta fuera el único horizonte importante de la vida humana.

Por otro lado, con respecto a la historicidad grupal, creemos que una de las importantes diferencias entre los planteamientos de Heidegger y Arendt es que si bien Heidegger reconoce el “estar con los otros” como un elemento estructural del *Dasein*, para Arendt el aspecto político del hombre no es sólo estructural al *Dasein*, sino incluso es lo que lo distingue de todos los otros seres en el mundo, y de ahí que pueda ser un ser histórico sólo en comunidad y no de forma individual. Esto explica el rol preponderante que le asigna la autora al tema de la política en sus obras, ya que la política conforma para ella el espacio de desarrollo del *Dasein* por excelencia.

Finalmente, cabe reflexionar acerca del propósito inicial que se plantea Heidegger en *Ser y Tiempo*: establecer el significado de la pregunta por el ser en general. Heidegger creyó ver en el *Dasein* -aquel ente que en uno de sus modos de ser fundamentales comprende el ser- un lugar de análisis para abordar el tema central de la filosofía. Este análisis que él realizó fue un gran aporte para la filosofía del siglo XX y abrió nuevos senderos de reflexión. Sin embargo, su gran problema radicó en que, pese a su gran esfuerzo por replantear el tema filosófico central del significado de ser, por medio de un constante replanteamiento de muchos tópicos de la tradición que le permitieran un acceso correcto al *Dasein* y su comprensión de ser, siguió estando dentro de lo que en otros ámbitos ha sido llamado “pensamiento antropológico (Foucault, 2012, p.28)” propio de la tradición filosófica occidental, pensamiento que cree que de alguna manera al explicarnos a nosotros podríamos explicar la realidad. No por nada Anders pudo criticarle a Heidegger: “La analítica del *Dasein* no es más que un síntoma. Un síntoma clarísimo, maligno, de que no estamos a la altura del hecho de que nuestra irrelevancia cósmica, de que nosotros, los ilocalizables en el infinito, somos demasiado cobardes, tenemos demasiado poco valor cívico como para aprender a tener la humildad exigida desde Copérnico” (Anders, 2013, p.48) ¿En qué sentido nuestra irrelevancia cósmica puede negarnos un acceso correcto a lo que significa nuestra historicidad? Ésta es una pregunta que dejamos abierta para futuras reflexiones.

Bibliografía

- Anders, G (1993). *La batalla de las cerezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H (1995) *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H (1996). *La brecha entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península.
- Bambach, C (1995). *Heidegger, Dilthey and the crisis of Historicism*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, M (2012). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fynsk, C (1993). *Heidegger: Thought and Historicity*. New York: Cornell University Press.
- Heidegger, M (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ricoeur, P (2010). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- Rodríguez, R (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Weberman, D. (2011) "Phenomenology". En: Tucker, A. *A companion to the Philosophy of History and Historiography*. (p.508-517). USA: Blackwell, 2011.

**Filosofía de la técnica, humanismo y política.
Heidegger y Marcuse, entre el destino y la
posibilidad.**

Philosophy of technology, humanism, and politics. Heidegger and
Marcuse, between destiny and possibility.

Natalia Fischetti^φ, CONICET
nfischetti@mendoza-conicet.gob.ar



Recepción 13.11.2016 Aceptación 05.05.2016

Resumen: Asumimos un nexo inescindible de posiciones antropológicas, epistemológicas y políticas en el siglo XX. Desde esta perspectiva es que buscamos aproximarnos a un vínculo por demás complejo: el de Herbert Marcuse con Martin Heidegger. En función del nexo entre la ideología nazi y la filosofía de la técnica, señalamos algunas notas de la relación entre Heidegger y Marcuse a fin de mostrar sobre todo distanciamientos del segundo respecto de quien fuera su maestro, en el ámbito político e ideológico y también en su comprensión filosófica y metodológica de la ciencia y la tecnología con el trasfondo de su posición antropológica. El foco está puesto en un aspecto de este particular vínculo: aquél que tiene que ver con la filosofía de la técnica en lo que ella nos aporta a la tesis propuesta como inicio de esta discusión.

Palabras clave: técnica, humanism, Martin Heidegger, Herbert Marcuse.

Abstract: We assume an unbreakable connection between the anthropological, epistemological, and political positions in the 20th century. From this perspective, we shall intend an approach to a complex link: Herbert Marcuse's and Martin Heidegger. Considering the connection between the Nazi ideology and the philosophy of technology, we shall point to some characteristics of the relationship between Heidegger and Marcuse trying to show the separation of the latter from his mentor regarding the political and ideological environment, as well as his philosophical and methodological understanding of science and technology using the background of his anthropological position. We shall focus on one aspect of this relationship: the one that deals with the philosophy of technology and its contribution to the thesis we propose as the starting point of the discussion.

Keywords: technology, humanism, Martin Heidegger, Herbert Marcuse.

INTRODUCCIÓN

Arriesgamos en lo que sigue que la interpretación de Martin Heidegger de la

técnica moderna es inseparable de su posición política con relación al nacional-socialismo en su correlato con el pensamiento de Ernst Jünger, lo que señalaría diferencias radicales con respecto a la posición de Herbert Marcuse. Además queremos evidenciar que si bien Heidegger distingue la técnica de la esencia de la técnica en su texto de 1953 “La pregunta por la técnica”, mostrando su doble perspectiva y que esto podría pensarse como una influencia sobre la lectura de la técnica de Marcuse, cabe recordar que la visión crítica marcuseana entre técnica y racionalidad tecnológica fue por él claramente expresada en el año 1941 en “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” (Cf. Fischetti, 2013) Porque si bien Heidegger también expresa que en la esencia de la técnica se encuentra al mismo tiempo la amenaza como lo salvador, la diferencia ineludible entre ellos es de orden metodológico o de acceso al problema, ya que para uno es fenomenológico y para el otro es dialéctico.

Por ello proponemos la hipótesis de que las tesis de Heidegger sobre la técnica no constituyen una influencia central en las tesis de Marcuse sobre el mismo tema. Queremos aventurar esta idea apoyándonos en el hecho de que los textos específicos del primero sobre el problema de la técnica: “La pregunta por la técnica” [1953] y “Serenidad” [1959] son posteriores a las tesis de Marcuse que hemos presentado. Cabe aclarar que, si bien Heidegger en su gran obra, *Ser y Tiempo* [1927], ya se refiere a la técnica, lo hace describiendo fenomenológicamente la vinculación del hombre con los objetos técnicos, en tanto útiles.

Nosotros llamamos al ente que hace frente en el “curarse de” “útil”. En el “andar” se encuentra uno con el útil para escribir o el palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un útil un útil, del “ser útil” (Heidegger, 1997: 81).¹

Recién en su segundo período aparece la concepción crítica, aunque no dialéctica, de la técnica y la pregunta sobre la esencia de la misma como algo que abarca la totalidad de la modernidad.

Por todo esto nuestra intención aquí es mostrar algunas vinculaciones acerca del pensamiento de ambos sobre la técnica en clave de esa tensión filosófico-po-

Φ Dra. en Filosofía (U. Nacional de Córdoba, Argentina), se desempeña como investigadora asistente en CONICET Argentina, con oficina en INCIHUSA, CCT-CONICET Mendoza.

1 Compárese esta idea del vehículo como un ser útil con la idea de Horkheimer y Adorno de un vehículo (como representante de cualquier otro producto de la técnica). “El auto ha tomado el lugar del tren. El coche privado reduce los conocimientos que se pueden hacer en un viaje al de los sospechosos que intentan hacerse llevar gratis. Los hombres viajan sobre círculos de goma rígidamente aislados los unos de los otros. En compensación, en cada automóvil familiar se habla sólo de aquello que se discute en todos los demás de la misma índole: el diálogo en la célula familiar se halla regulado por los intereses prácticos. Y como cada familia con un determinado ingreso invierte lo mismo en alojamiento, cine, cigarrillos, tal como lo quiere la estadística, así los temas se hallan tipificados de acuerdo con las distintas clases de automóviles.” (Adorno, 1970: 262-263)

lítica que se juega entre el esencialismo de Heidegger sobre la técnica (Cf. Feenberg, 1999) y la dialéctica marcuseana.

ACERCAMIENTOS Y DISTANCIAMIENTOS

En búsqueda de alternativas filosóficas al marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, Marcuse encuentra en la publicación de *Ser y Tiempo* lo que cree es un nuevo comienzo para una filosofía que se ocupará de la existencia humana, un nuevo lente para repensar el materialismo histórico. Reconoce Marcuse, citado por Kellner (Kellner, 1985: 35), que él, como muchos otros de su generación, vio en el Heidegger de *Ser y Tiempo* un intento radical de poner a la filosofía fundada en la realidad concreta de la existencia humana y que sólo re-examinó esta afirmación después de su asociación con el nazismo. La fenomenología existencial del *Dasein* de Heidegger hará síntesis con sus lecturas de Marx y de Hegel en los textos tempranos “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” de 1928 y “Sobre filosofía concreta” de 1929. En ellos jugará el elemento heideggeriano de la historicidad para pensar una fenomenología del materialismo histórico. En ese periodo, afirma José Manuel Romero Cuevas, la fenomenología del *Dasein* de *Ser y tiempo* “constituye el momento más avanzado de la filosofía contemporánea, por su pretensión de hacerse cargo de la existencia en su radical concreción histórica.” (Romero Cuevas, 2010: 31). Sin embargo también le critica a Heidegger que en definitiva el ser humano concreto termina siendo el *Dasein* individual vacío de compromiso social y que es necesario pensar en la materialidad de la historicidad que no es nunca común. La base material relativa al trabajo en una determinada clase social fractura al mundo que no puede ser interpretado ya como el mismo para todos los individuos.

Es por ello que la obra de Marx le permite a Marcuse pensar concreta y colectivamente la historicidad del *Dasein* individual planteada en *Ser y Tiempo*. “Esto constituye la base de la crítica de Marcuse a la concepción cientificista y formalista de la ciencia social: su incapacidad para acceder al modo de ser de la realidad social. La historicidad de la realidad social obliga a una reconceptualización del estatuto y procedimiento de los accesos epistemológicos a tal ámbito temático.” (Romero Cuevas, 2010: 35). La fenomenología dialéctica busca ser una ontología social, su objeto es la sociedad capitalista desarrollada en vistas a su transformación. La praxis revolucionaria se asienta para Marcuse en la comprensión de la clase trabajadora de su propia historicidad social. La fenomenología del *Dasein* es comprendida por él como una antropología normativa. De este modo, con eje en la problemática antropológica, se comprende el paso de la analítica del *Dasein* a la problemática del trabajo a partir de los *Manuscritos* de Marx.

En un diálogo de Habermas con Marcuse casi al final de su vida, en 1977 (Cf. Habermas, 1984), recuerda que el contexto de su aproximación a la obra de Heidegger es la pregunta por la praxis individual y social luego del fracaso de la Revolución alemana en 1922. En 1927 Heidegger parece renovar la filosofía con una nueva respuesta que parecía hacer pie en lo concreto de la existencia. Sin embargo, dice Marcuse retrospectivamente en esa entrevista que la preocupación de Heidegger por la historicidad evapora la historia. De igual modo, podríamos

decir, su disquisición por la esencia de la técnica borra la problemática concreta de la técnica.

Comenta Habermas en ese texto que la memoria de cátedra *La ontología de Hegel y los fundamentos de la historicidad*, aparecido en 1932, consagra a Marcuse como uno de los más brillantes discípulos de Heidegger. Pero la situación política de la época y el hecho de que el maestro asumiera como rector nazi, produjo el distanciamiento definitivo entre ambos.

Ciertamente que después de la era de *Ser y Tiempo* tanto Heidegger como Marcuse se mueven en direcciones opuestas. Mientras Heidegger ponía al *Dasein*, a las estructuras abstractas del mundo humano, bajo un destino suprahistórico, bajo un Ser o un destino del Ser aún más abstractos, Marcuse por su parte trataba de poner en conexión las estructuras ontológicas del mundo de la vida con los procesos ónticos, es decir, con los procesos contingentes y concretos de la sociedad y de la historia. Lo que él pretendía era desdiferenciar la diferencia ontológica. No es casualidad que en este período de tránsito Marcuse no se apartara de Heidegger a través de una crítica de Heidegger. (Habermas, 1984: 288)

En un diálogo epistolar entre Marcuse y Heidegger entre 1947 y 1948, luego del primer y único encuentro posterior a 1933 que han tenido en Alemania en 1947, Marcuse le reclama a Heidegger una frase de desidentificación acerca de su vinculación al nacionalsocialismo porque le dice: separar al Heidegger filósofo del hombre iría en contra de su propia filosofía. Como respuesta recibe a cambio declaraciones ambiguas, entre las que se destaca: “Con relación a 1933: yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida en su totalidad, una reconciliación de los antagonismos y un redimir el *Dasein* occidental de los peligros del comunismo.” (Marcuse, 2001: 313). Marcuse le responde con la certeza inequívoca de que la vinculación de Heidegger al régimen nazi no podía ya ponerse en duda. “¿Tú, el filósofo, confundiste la liquidación del *Dasein* occidental con su renovación?” (Marcuse, 2001: 315). Efectivamente, el hombre y el filósofo no podían separarse.

EL DESTINO

Se sabe que uno de los debates que rodean a Heidegger es el de su filiación al nacionalsocialismo en vínculo con sus tesis filosóficas. No podemos aquí eludir pensar en las relaciones entre su concepción de la técnica moderna y su posición política. Ya en la década del '20 Heidegger estaba preocupado por el fenómeno de la técnica moderna. Apenas lo menciona en *Ser y tiempo* pero se fue volviendo un tema central de sus indagaciones. Michael Zimmerman (2007) piensa que la preocupación de Heidegger por el avance de la técnica y la industrialización, así como por el arte como alternativa, tienen su correlato en su compromiso político con el nacionalsocialismo, que vislumbró como una salida espiritual para Alemania y Occidente. Filosófica y políticamente, con la centralidad de las problemáticas de la técnica y del arte y su adhesión política serían coherentes a la luz de la influencia de los escritos de Ernst Jünger, en sus acercamientos y en sus distanciamientos. Jünger había escrito uno de los textos ideológicos y programáticos

del nacionalsocialismo: *Der Arbeiter, El trabajador*, en 1932. Para Marcuse este libro representa una de las expresiones más inteligentes de la nueva mentalidad alemana. Dice Marcuse que

Jünger muestra, además, que el ascenso del nacionalsocialismo significa la única verdadera revolución alemana contra el mundo burgués y su cultura (un mundo que según él también incluye al socialismo marxista y al movimiento obrero), revolución que reemplazará la burguesa por una nueva forma de vida, la del “obrero” que blande el poder perfecto sobre el mundo perfectamente técnico, cuya libertad es servicio espontáneo en el orden técnico, cuya actitud es la del soldado, y cuya racionalidad, la de la tecnología totalitaria. El libro de Jünger es el prototipo de la unión nacionalista entre la mitología y la tecnología, libro en el que “sangre y suelo” emergen como una empresa gigante, totalmente mecanizada y racionalizada, que moldea la vida de los hombres hasta tal grado que los hace hacer con precisión automática la operación correcta en el momento y lugar correctos, un mundo de sentido práctico bruto, sin espacio ni tiempo para “ideales”. Pero este mundo totalmente tecnológico surge y se alimenta de una fuente supratecnológica que Jünger señala evocando los rasgos “antiburgueses” del carácter alemán. (Marcuse, 2001: 186)

Heidegger tiene a Jünger como uno de sus interlocutores, que en ese libro afirma que el destino de la humanidad occidental, tanto desde el capitalismo como desde el comunismo, era reducir todas las cosas a existencias, designadas con la palabra alemana *Bestand*. Frente a este panorama, justifica el ascenso de Hitler como aquel líder político capaz de abrir una tercera vía. Heidegger adhirió a esta extraña promesa y pretende superar las deficiencias de la posición de Jünger, elevándose él mismo como líder espiritual. (Cf. Zimmerman, 2007: 276).

Desde esta perspectiva, la famosa conferencia “La pregunta por la técnica” de 1953 también habría sido inspirada en la tesis de que el nacionalsocialismo representaba una alternativa a la furia de la técnica. Un ejemplo es la referida *Bestand* (existencias) que era usado por Jünger para explicar en lo que todo se transforma para el trabajador. Heidegger utilizará luego el término para describir la igualdad metafísica a la que todo había sido reducido en la era técnica. Sin embargo, su visión del trabajo se fue profundizando hasta equipararlo con la autenticidad de la obra de arte en tanto posibilidad de develamiento auténtico del ser. Los entes y la humanidad podían ser develados poéticamente, a la manera de Hölderlin, y de ello dependía el éxito de la revolución espiritual alemana. Y él mismo encarnaba la posibilidad de ser el líder espiritual capaz de revelar el nihilismo técnico de Occidente.

La historia de la metafísica que había abandonado al ser, encontraba su punto cúlmine en el dominio técnico de los entes y expresaba el recorrido de una comprensión antropocéntrica de la naturaleza que estaría signada por la arbitraria necesidad de control humana. La vocación griega de develamiento del ser de los entes habría mutado hacia un forzamiento de los entes como objetos a explotar técnicamente por la voluntad humana que mide con exactitud lejos de la autenticidad. La voluntad de dominio de los entes es entonces incompatible con un

modo más originario y auténtico de ser en el mundo.

Para Heidegger la técnica moderna es la culminación de la historia de la filosofía, en tanto historia de la metafísica, que tiene su origen en el platonismo y que en la modernidad se inicia con la tradición del subjetivismo cartesiano y se continúa hacia lo que llama el nihilismo del naturalismo y el mecanicismo modernos. El sentido se comprendería sólo desde el poder. “Pero la imposición de la voluntad de poder como suprema instancia conductora y de sentido constituye un fenómeno de clausura y, a la vez, de apertura de nuevas posibilidades. Esta doble condición, al par de promesa y de amenaza, pertenecería a ‘la esencia de la técnica’.” (García de la Huerta, 2007: 389-390). La técnica no sería entonces un derivado de la ciencia ni el agente de la producción sino un modo del pensar, un modo de revelación del ser propio de la modernidad occidental. Un modo del pensar signado por el olvido del ser, la pérdida del sentido, expresión más acabada del nihilismo.

En “La pregunta por la técnica” se evidencia este modo diferente de plantear el problema de la técnica porque Heidegger quiere preguntar por la técnica de una manera distinta a la de la tradición metafísica. Pretende abrir a través del lenguaje, un nuevo camino del pensar acerca de la técnica, para lo que comienza por poner en cuestión las consideraciones tradicionales acerca de la técnica: “un medio para ciertos fines” y “una actividad del hombre”, un instrumento del hombre. Esta determinación instrumental y antropológica de la técnica es correcta como comprobación, pero dice Heidegger, no es verdadera porque no devela la esencia de la técnica, que permitiría una relación libre con ella. La verdad es tomada en el sentido platónico de *aletheia*, de desocultar, de develar como *poiesis*, producción. En este sentido la técnica no es un mero medio, sino un modo del desocultar, en el sentido esencial que quiere darle Heidegger.

La *techne* formaba para los griegos parte de la *poiesis* y además designaba al arte, a las bellas artes. Para los filósofos griegos el arte es un producir, en tanto que *poiesis* significa traer al ser, el paso del no-ser al ser. Producir no significa fabricar ni crear, pues la naturaleza no fabrica nada, ella deja ser. El arte es un hacer según, un hacer-ser secundario, una imitación porque el original está en *te physei*: lo que presencia desplegándose a partir de sí mismo, palabra para el ser mismo, en el sentido de la presencia que surge de sí y de ese modo impera. Si el arte es imitación de la naturaleza, lo es en el sentido griego originario de la producción según el ser del ente, y no en el sentido trivial (óntico) de copia de lo real, de la producción de algo dado ya existente.

Pero, afirma Heidegger, este modo de considerar la técnica ya no puede aplicarse a la técnica moderna de motores. La técnica moderna es también un desocultar pero *provocante*, ya que le exige a la naturaleza que suministre energía que pueda ser extraída y almacenada. El imponer que provoca las energías naturales es una explotación que queda de antemano referida a explotar otra cosa. La técnica moderna explota a la naturaleza para lograr la mayor utilización posible de la energía que ésta le suministra y con el menor gasto. La explotación de la técnica requiere que lo desocultado esté al instante donde se quiere y estar para ser requerido por un requerir ulterior. A lo así solicitado Heidegger lo llama *Bestand*, “existencias” en el sentido de stock, mercancía, reservas, palabra que designa

entonces la manera como es presente todo lo afectado por el desocultar provocante. “El término *Bestand* indica para Heidegger una modalidad peculiar del desocultamiento del ser que rebasa el hacer humano, [...] así la esencia de la técnica es un *imperativo tecnológico* que funciona como condición trascendental de toda acción técnica posible. El hombre obedece a ese imperativo pero él mismo no puede controlarlo.” (Basso, 2010: 35).

Extraemos la energía de la naturaleza como amos poderosos pero somos dominados por un ordenamiento que nos enmarca (*Gestell*) en un proceso inexorable de la modernidad. Nosotros mismos somos reservas disponibles (*Bestand*), objetos de la técnica, parte fundamental del engranaje que opera según la lógica de la planificación, pura instrumentalidad. Pero no son los seres humanos los responsables desde esta perspectiva heideggeriana, ellos son también la forma específica en la que el ser se revela en la era de la técnica. En la época de la técnica el ser es desocultado en cuanto producción. La producción es uniformizada, estandarizada y el ser humano mismo es interpretado con las características de la máquina “¿Acaso Heidegger no decía que, hoy en día, un hombre sin uniforme parecía de alguna manera fantasmático? La uniformidad es la forma misma del mundo técnico, en tanto que esta forma es la expresión de un plan de información y de cálculo siempre más diversificados.” (Froment-Meurice, 2007: 259).

Si bien es el ser humano el que lleva a cabo este imponer provocante por el cual lo real se desoculta como stock, él mismo es exigido, requerido, llamado, interpelado a explotar las energías de la naturaleza, dice Heidegger. A esta interpelación provocante la llama *Gestell*, imposición, provocación. Y este es el nombre que utiliza para designar la esencia de la técnica moderna. “En este emplazamiento hombre y ser se encuentran en una relación de pertenencia que se compone por la fuerza de la maquinación y la grandeza de lo industrial, ya que el ser se manifiesta como ente y persuade al hombre a dominarlo por la necesidad de medición, cálculo y control.” (Basso, 2010: 36-37).

El producir en el sentido de *poiesis* y este requerir provocante que impera en la técnica moderna son fundamentalmente distintos y sin embargo, afines en su esencia porque ambos son modos de desocultar, de la *aletheia*. La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de un desocultar mediante el cual lo real se vuelve stock, mercancía. Poner en un camino se dice enviar. Al enviar que pone en primer lugar al hombre en un camino de desocultamiento, lo llama Heidegger destino. La imposición (*Gestell*) es un envío del destino, al igual que todo desocultar. Siempre domina por completo a la humanidad el destino del desocultamiento y el hombre llega a ser libre sólo en cuanto pertenece al ámbito del destino. La libertad se relaciona profunda e íntimamente con el desocultar, con la verdad. La libertad es el ámbito del destino en el cual el ser humano se halla en una vía de desocultamiento, de verdad. Queda señalado que la esencia de la técnica moderna pertenece al destino del desocultamiento. De esta manera Heidegger parece querer contradecir la afirmación frecuente de que la técnica es la fatalidad de nuestro tiempo. La esencia de la técnica es, por el contrario, “una llamada liberadora”.

Sin embargo, el hombre, inmerso en el destino del desocultamiento, corre el

peligro de engañarse con relación a lo desocultado e interpretarlo mal. Si el destino impera en el modo de la imposición, entonces es el peligro supremo porque lo presente le concierne al hombre sólo como stock y además y principalmente porque el hombre ya no es quien requiere el stock sino que se dirige hacia donde él mismo ha de ser considerado como stock. Donde este destino impera rechaza toda otra posibilidad de develamiento.

Heidegger aclara que no es la técnica lo peligroso, sino la esencia de la técnica como “imposición provocante” la que amenaza la posibilidad de la humanidad de tener la experiencia de un llamamiento de una verdad más originaria. Aquí cita al poeta Hölderlin: “Más donde hay peligro crece también lo salvador.” La esencia de la técnica se piensa como un otorgar, como algo otorgante. El destino de la imposición es un otorgar dice, si en él ha de crecer lo salvador. Lo otorgante, la esencia que envía de una manera u otra al desocultamiento, es lo salvador, pues conecta a la humanidad con la dignidad de su presencia. La esencia de la técnica guarda en sí el posible surgimiento de lo salvador. A esta altura del desarrollo de su pensamiento, Heidegger concluye que la esencia de la técnica es ambigua porque por un lado la imposición provoca el delirio del requerir que pone en peligro toda relación con la esencia de la verdad y por otro, en esta posibilidad (inédita) de vincularse con la verdad es que aparece el surgimiento de lo salvador.

Adherimos a la lectura de Feenberg en este punto quien afirma que:

Esto podría significar que el mundo moderno tiene una forma tecnológica así como el mundo medieval tenía una forma religiosa. Desafortunadamente, el argumento de Heidegger está desarrollado en un nivel tan alto de abstracción que literalmente no puede discriminar entre electricidad y bombas atómicas, técnicas agrícolas y el holocausto. Todas son simplemente expresiones diferentes de un mismo marco, al cual estamos llamados a trascender a través de la recuperación de una relación más profunda con el ser. (Feenberg, 2006: 6)

La esencia de la técnica pone al hombre en un camino de desocultamiento que se caracteriza por hacer presente lo real como stock, como mercancía y este es el peligro al que se enfrenta el hombre inmerso en el mundo de la técnica moderna. La naturaleza se despliega universalmente desde la técnica, para ser consumida. Parecería, desde su posición, que el ser humano tiene la facultad de apropiarse libremente de los objetos frente a la alienación de la técnica porque no son los entes el problema sino el modo del desocultar provocador de la técnica el peligro.

“...a propósito de la técnica. Ella es una ‘cabeza de Jano’ que, por un lado, remite a la ‘sociedad industrial’, o sea al reino consumado de la subjetividad presa del ‘pensar calculante’; por otro lado, en tanto proveniencia de un destino secreto, remite a una ‘esencia de la técnica’ anterior.” (Zimmerman, 2007: 271). Podríamos decir ya aquí que esta visión ambivalente de la técnica tiene sus similitudes con la tesis marcuseana. Sin embargo, las diferencias son notorias. El trabajo dialéctico crítico de la teoría es producido para Marcuse sobre todo en vínculo con un futuro utópico anclado en las posibilidades reales que los desarrollos de la tecnología favorecerían en otro contexto social, político y antropológico. Quere-

mos mostrar que Heidegger, frente al diagnóstico de la amenaza de la técnica, se remite al pasado en un sentido que tienen visos de constituir una posición política reaccionaria.

La tecnología moderna no es entonces meramente un fenómeno histórico contingente, sino un estadio en la historia del ser. Tal vez por este acercamiento ontologizante, Heidegger parece no dar lugar a una futura evolución de la forma básica de tecnología moderna, la cual permanece fija en su eterna esencia sin importar lo que ocurra en la historia venidera. No la tecnología en sí misma, sino el “pensamiento tecnológico” será trascendido en un estadio más avanzado en la historia del ser, ante lo cual lo que queda es esperar pasivamente. Esta tendencia esencialista cancela la dimensión histórica de su teoría. (Feenberg, 2006: 10-11)

En su conferencia “*Gelassenheit*” de 1959, traducida habitualmente como “Serenidad”, Heidegger distingue un pensar calculador, propio de una racionalidad instrumental, de un pensar meditativo. El pensar calculador, planificador e investigativo se desarrolla en función de metas determinadas por las circunstancias. El pensar meditativo reflexiona sobre el sentido. “Basta con que nos demoremos en lo próximo y meditemos en lo más próximo: en lo que nos atañe a nosotros, a cada cual, aquí y ahora. Aquí en este rincón de tierra patria; ahora, en la hora actual del mundo.” (Heidegger, 1989: 112). La reflexión meditativa está ligada al arraigo a la patria. Pero el problema es que “los modernos instrumentos técnicos de información seducen, asaltan, agitan al hombre hora a hora, todo esto ya está más cerca del hombre que el propio labrantío en torno a la finca, más cerca que el cielo que cubre el campo, más cerca que la marcha de las horas día y noche, más cerca que los usos y costumbres de la aldea, más cerca que la tradición del mundo patrio.” (Heidegger, 1989: 113). Sin embargo la pérdida del arraigo, fundamental para el pensar meditativo, tiene que ver con el espíritu de la época en la que “le ha tocado” nacer.

Heidegger propone un pensar meditativo en su condición de arraigo a la patria, frente a un pensar calculador omnipresente en la época técnica porque lo inquieta sobre todo el hecho de que la humanidad no está preparada para la tecnificación del mundo, para su análisis y menos aún para su comprensión. El poder de la técnica remite a la problemática antropológica del ser humano consigo mismo. El pensar meditativo permitiría aproximarse a la técnica desde más de una perspectiva: comprender por un lado nuestro encadenamiento a las cosas que producimos, ya no podemos vivir sin los objetos técnicos y sería necio privarse de ellos pero también por lo mismo estamos encadenados a ellos. La salida parece ser la de utilizar los objetos técnicos, pero con la distancia suficiente como para no dejarnos sujetar a ellos. Porque el problema con los objetos técnicos parece ser subjetivo, de actitud individual, del modo de pensar de cada uno en cada caso.

Dejamos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo diario y al mismo tiempo los dejamos fuera, es decir, los dejamos estar como cosas que no son nada absoluto, sino que quedan referidas a algo superior. Quisiera denominar esta actitud de simultáneo “sí” y “no” referida al mundo técnico con una vieja palabra: *la serenidad respecto de las cosas (Gelassenheit zu den Dingen)*. (Heidegger, 1989: 117).

Serenidad ante las cosas y apertura al misterio serían la posibilidad de sobrevivir a la amenaza de la técnica. Huelga decir que el elogio a la vida sencilla confluye en la época del nacionalsocialismo con el acelerado desarrollo tecnológico.

La interpretación de la técnica es esencialista porque se escinde de todo contexto social, económico y político. Tiene una historia pero es la historia del ser, tan omniabarcadora como vacía. Su interpretación antropológica es aquí esencialista también: hay que preservar la esencia humana de reflexionar, de pensar meditativamente, frente a la peor amenaza de la técnica: la de que el pensar calculador termine siendo el único modo del pensar.

Quando era justamente eso lo que él descartaba en “La pregunta por la técnica”, al recusar las concepciones instrumentistas, que ven en la técnica sólo un medio para fines que el hombre fija a voluntad. Si la técnica no ha de confundirse con la esencia de la técnica, es precisamente porque ella misma no es algo técnico que el hombre tenga en mano y pueda disponer a su antojo. (García de la Huerta, 2007: 407)

Frente a esta amenaza, ser receptivos, volver a los orígenes y repensar nuestra esencia con serenidad y desprendimiento. Esto supone una actitud de neutralidad y falta de compromiso político frente a la técnica. En términos un poco irónicos, dice García de la Huerta:

La lectura heideggeriana del presente remite a un pensar supuestamente más esencial y originario. Él habla del presente a propósito de “la cuestión fundamental de la filosofía”: “la cuestión del ser”. Cuando afirma, por ejemplo, una esencia no técnica de la técnica, que no compete a los técnicos, o cuando sostiene que “la ciencia no piensa”, apunta a esto mismo, a la “diferencia ontológica” de este pensar más originario, no “óntico” ni metafísico, no ético o estético; tampoco analítico-lingüístico –a pesar de ver el lenguaje como el verdadero *organon* de la filosofía– y, desde luego, no político, a pesar de ver a Alemania como el Centro histórico-espiritual de Occidente, y a pesar de estimar este Centro como un pivote articulador de la “cuestión del ser” y de la “historia universal de la tierra”. (García de la Huerta, 2007: 411)

Heidegger hace en este texto una demonización a-política de la técnica: ante la amenaza tecnológica, la serenidad ante las cosas. Marcuse, en cambio, hace una crítica política por la cual analiza la técnica desde su ligazón a los poderes dominantes y a la lógica de la dominación capitalista.

LA POSIBILIDAD

La diferencia de origen griego entre la esencia y la existencia, entre lo posible y lo real, es sacrificado en la versión moderna de la racionalidad tecnológica, que no habla ya de esencias ni de potencialidades, sino de clasificación, cuantificación y control. La razón moderna elude así las diferencias entre las potencialidades esenciales de las cosas y los deseos meramente subjetivos. Sobre la antigua

esencia de los elementos técnicos declara la neutralidad, una autocomprensión positivista purificada de influencias sociales. En este abstenerse de juzgar qué es accidental y qué es esencial radica la violencia moderna que la hace servidora del *status quo*. Las cosas están ahí para ser usadas por los humanos. Tampoco el mundo subjetivo escapa al operacionalismo en el siglo XX, bajo el régimen de los *mass media* y la manipulación psicológica.

Andrew Feenberg publica un libro en 2005 con el título *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. En este texto aparece la discusión acerca de cierta ambigüedad en la filosofía de Marcuse en su doble interpretación de la potencialidad, de la dialéctica, en los términos fenomenológico-existenciales de Heidegger o en los términos marxistas de las fuerzas sociales. Feenberg apuesta por la línea heideggeriana (frente a Kellner quien afirma que Marcuse es más marxista), porque las categorías de individualidad y experiencia en la última etapa de la obra marcuseana retoman las preocupaciones de los textos tempranos, influenciados por Heidegger. Para Feenberg, tanto en la crítica heideggeriana como en la marcuseana a la tecnología hay una referencia a Aristóteles, interpretado en clave fenomenológica. Las implicaciones de la ruptura del esencialismo griego para la tecnología en la lectura heideggeriana son significativas para la última crítica a la tecnología de Marcuse.

Sin embargo, la categoría de ser auténtico en Heidegger como una vuelta del individuo hacia sí mismo, fuera de la alienación de la masa, es para Marcuse un reflejo del carácter social de la existencia, el hecho de que el mundo es una creación compartida. El existencialismo marxista de la primera época culmina en un llamado a la filosofía a que unifique la teoría con la práctica en un compromiso crítico con su tiempo.

Desde nuestro punto de vista, la dialéctica de lo real y lo posible, de lo dado frente a su negación, de la apariencia frente a las potencialidades inscritas en la esencia, se juega también en la dialéctica entre la liberación individual, existencial, estética y la emancipación social del trabajo alienado. Pero nos parece que en Marcuse es, incluso más fuerte que la impronta fenomenológica de Heidegger, la lectura metapsicológica de Freud, la que le permite establecer un puente entre la existencia individual y la lucha social en los términos de Marx.

También Feenberg señala que Marcuse vira hacia Marx y Freud y desarrolla el concepto de racionalidad tecnológica, unidimensionalidad y una versión historizada de la teoría de los instintos. Esto evidenciaría que Heidegger prácticamente habría desaparecido como referencia, sin embargo quiere mostrar que la ontología heideggeriana persiste en su pensamiento hasta el final (Cf. Feenberg, 2005: 85). Por ejemplo dice que “La pregunta por la técnica” influye en el hombre unidimensional porque el vestigio más importante de la influencia heideggeriana en su obra está en la teoría de las dos dimensiones de la sociedad (la dialéctica). Sin embargo, en contraste con Heidegger, Marcuse enfatiza en la estructura normativa de la producción que él generaliza como “ser como un todo” (*being as a whole*), con la influencia hegeliana del caso.

Feenberg afirma que Heidegger define a la modernidad como la prevalencia

de la dependencia de la tecnología, y esto es una catástrofe. En el citado texto, Feenberg se propone analizar la distinción heideggeriana entre la noción griega de *techne* y la idea moderna de tecnología. Afirma que Marcuse concibe a la tecnología basada en el respeto por la naturaleza e incorpora los valores afirmativos de la vida en su misma estructura, algo así como la *techne* en el contexto moderno. Para Heidegger, en cambio, la tecnología en sí misma es inherentemente destructiva. Es ontológica en tanto es el modo, y el modo predominante, según el cual el *Dasein* se relaciona con el mundo.

Marcuse, en cambio, reformula esta filosofía de la tecnología desde la teoría social crítica señalando otras posibilidades para la tecnología. Ahora bien, decimos nosotros, para ello distingue en el año '41 la técnica de la tecnología (en tanto racionalidad tecnológica). La distinción de la tecnología con respecto a la técnica es un primer elemento que se pone en juego en "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna". La técnica es funcional a los intereses sociales o políticos, no tiene signo de valor en sí misma y puede ser utilizada, tanto para la libertad como para la esclavitud. A la tecnología, en cambio, la considera como un proceso social que integra a los aparatos técnicos pero que los excede.

El autoritarismo fascista, blanco de sus análisis desde mediados de la década del 30 hasta fines de los 40, es de hecho tecnócrata porque usa la eficiencia y racionalidad tecnológicas en todos los ámbitos de la organización: educación, comunicación, industria, gobierno, etc. La crítica de Marcuse se concentra en ver a la tecnología como un sistema de dominación.

Pero no son los efectos de la tecnología los que preocupan a Marcuse sino las características que hacen posible lo que denomina la "edad de la máquina". Esta racionalidad tecnológica, que rige el desarrollo de las sociedades contemporáneas, se vincula a cambios en la noción moderna de individuo. Es decir que la idea de individuo burgués, racional, sujeto de derechos como fundamento de la igualdad, propietario, autónomo, libre, es modificada en orden a la eficiencia a la luz de la razón tecnológica.

Vinculado al tema de la dominación aparece la idea de individuo como una constante preocupación en la obra de Marcuse. Marcuse define al individualismo moderno desde el principio del interés personal, racional y por ende autónomo en el contexto de la sociedad liberal, donde los logros individuales se traducían en logros sociales. Sin embargo, con el tiempo, la mecanización y las grandes empresas socavaron los fundamentos del individuo como sujeto económico libre. Con la transformación del capitalismo liberal en capitalismo organizado, monopólico, el individuo en la esfera económica ha perdido vigencia. La individualidad ha sido reemplazada por la productividad.

El poder de la tecnología con la lógica de la eficiencia determina el modo de producción de un aparato empresarial que define cómo, qué y cuántos bienes se van a producir. Así, la tecnología termina por afectar a todos los individuos. "Ante el impacto de este aparato, la racionalidad individualista se ha transformado en racionalidad tecnológica" (Marcuse, 2001: 58). Esto porque los hombres también han llegado a pensar y actuar según el modelo de la eficiencia de la tecnología,

objetiva y estandarizadamente. Los sujetos individuales son objetos del aparato industrial, que predetermina sus acciones. Es la racionalidad instrumental que denuncia Horkheimer, según la cual los sujetos eligen los mejores medios para alcanzar objetivos externos a sí mismos, que quizá ni siquiera conocen. “Mientras que el logro individual no depende del reconocimiento y se consume en el trabajo mismo, la eficiencia es un desempeño recompensado y se consume sólo en su valor para el aparato” (Marcuse, 2001: 58).

Este sentido práctico de los individuos, su confianza en los hechos observables, según la cual se ajustan a la sociedad, ha funcionado en todos los sistemas de producción social, afirma Marcuse. Sin embargo, en el sistema de producción signado por la racionalidad tecnológica, la diferencia radica en la sumisión racional de los individuos al aparato, a la máquina, porque ya todo ha sido pensado, combinando las necesidades de los individuos con la naturaleza, la técnica y los negocios. No sólo es racional adaptarse sino razonable y conveniente porque no hay escapatoria personal.

Ya no son las necesidades las que originan los inventos de la ciencia sino que son las invenciones las que determinan las necesidades subjetivas. La racionalidad tecnológica, ventajosa, conveniente y eficiente, se ajusta perfectamente al mercado en el capitalismo monopólico. Los individuos capitulan ante ella porque la vida que proporciona también tiene estas razonables características.

La tesis de Marcuse es que la verdad tecnológica de la racionalidad del aparato parece contradictoria con la racionalidad crítica de los individuos en busca de la autonomía en la sociedad individualista. Sin embargo, advierte que tanto la racionalidad tecnológica como la racionalidad crítica son relativas al conjunto histórico-social, por lo que los valores que en algún momento tuvieron una función crítica pueden volverse tecnológicos en otras circunstancias y viceversa. Es decir que existe una relación dialéctica entre los dos modos de la racionalidad por lo que ni se excluyen ni se complementan totalmente. Porque las categorías del pensamiento crítico preservan su valor de verdad sólo si dirigen la realización plena de las potencialidades sociales que vislumbran, y pierden su vigor si determinan una actitud de sumisión fatalista o de asimilación competitiva” (Marcuse, 2001: 67).

En definitiva, la racionalidad crítica del individuo autónomo de la revolución industrial que actuaba según sus propios intereses ha devenido en un sujeto atado a los intereses del mercado. La racionalidad tecnológica, competitiva, ha puesto la eficiencia en el lugar de los logros individuales. “Este aparato es la encarnación y lugar de descanso de la racionalidad individualista, pero ésta requiere ahora que se acabe la individualidad. Es racional quien de manera más eficiente acepta y ejecuta lo que se le asigna, quien confía su destino a las empresas y organizaciones de gran escala que administran el aparato” (Marcuse, 2001: 78-79).

El problema entonces no es la técnica, no son los instrumentos técnicos el objeto de la crítica. El problema es que la lógica instrumental que fundamenta a la técnica, el logos de la técnica, la tecnología, ha absorbido, según un desarrollo histórico particular de Occidente, a otras lógicas posibles. El aparato técnico ha

asimilado al individuo racional crítico en el contexto de un sistema social, el capitalismo monopólico, de tal forma que los individuos razonan también tecnológicamente, es decir que su logos es técnico, es instrumental. Es en este logos en el que se diluye como individuo, en el que se vuelve masa, instrumento de una administración externa. Si el problema no es la técnica, sino el sistema que ha universalizado su lógica, entonces la salida no es oponerse al progreso técnico, sino a los intereses que subyacen a ese progreso, que en el capitalismo, se reduce a la acumulación de capital. El interés principal no es el progreso de los seres humanos, en libertad y felicidad, sino el progreso en la dominación.

Esta visión dialéctica de la técnica, según la cual esconde otras posibilidades diferentes a las desplegadas por el capitalismo, coloca a Marcuse en una posición distinta a la de los tecnófobos y a la de los tecnófilos.

Por esta razón, todos los programas de carácter antitecnológico, toda la propaganda para una revolución antiindustrial sólo sirven a aquellos que consideran las necesidades humanas subproducto de la utilización de la técnica. Los enemigos de la técnica corren a unir fuerzas con la tecnocracia terrorista. La filosofía de la vida simple, la batalla contra las grandes ciudades y su cultura, suele servir para enseñarles a los hombres a desconfiar de los instrumentos potenciales que los podrían liberar. (Marcuse, 2001: 82-83)

La técnica es también capaz de liberar a los hombres de la penuria de la escasez, del trabajo forzado y dejarles tiempo libre para un desarrollo de las capacidades individuales, propiamente humanas.

La dialéctica marcuseana como una lógica de interconexiones y contextos ofrece una alternativa al antiguo dogmatismo y al positivismo moderno. Marcuse no es ni hostil ni indiferente a la tecnología moderna pero demanda su reconstrucción radical. La tesis es que la tecnología puede ser redimida por la imaginación en su misión de realizar las potencialidades de los seres humanos y las cosas.

Dice Feenberg,

Pero dentro de esta perspectiva compartida, una diferencia aparece. Para Heidegger, la filosofía sólo puede reflejar la catástrofe de la tecnología, pero Marcuse va más allá de la inteligente contemplación del presente para proyectar una utopía concreta que pueda redimir a la sociedad tecnológica. A pesar de la imposición (*enframing*), la razón crítica es aún capaz de formular demandas trascendentes y realizar el sueño de la libertad. (Feenberg, 2005: 88. *Traducción propia*)

A MODO DE CONCLUSIÓN

Afirmamos entonces que, si bien el diagnóstico marcuseano sobre la tecnología ha sido influenciado entre otros, por Heidegger, la posición teórico-metodológica difiere radicalmente, porque para el primero la filosofía sólo puede mostrar, feno-

menológicamente, mientras que para el segundo, la filosofía en tanto teoría crítica o dialéctica puede señalar alternativas a la razón, utopías de un mundo libre. Este utopismo entra en el mismo concepto marcuseano de racionalidad instrumental, que es formulada también como una alternativa al ser reconstruida la tecnología en torno a una concepción de lo bueno, de la vida. La tecnología orientada hacia el perfeccionamiento y no el dominio de los objetos. La reversión del proceso de neutralización de la racionalidad tecnológica.

Para Marcuse el crecimiento de la base técnica existente sería un desastre. La tecnología actual no tendría que sólo “usarse” para realizar fines radicales porque no sólo los fines sino los sentidos deben ser transformados. La nueva ciencia y la tecnología tratarían a la naturaleza como otro sujeto y no como simples materiales por lo que serían reconstruidas de acuerdo a una nueva sensibilidad.

La ideología heideggeriana, en cambio iría en el sentido de mostrar la catástrofe para señalar la necesidad de regresión a un pasado idealizado. Para Heidegger a lo sumo podemos adoptar una relación libre con la tecnología, una actitud contemplativa, de serenidad, frente a lo que la tecnología está haciendo de nosotros. La pregunta marcuseana daría un paso más hacia la formulación política de qué podemos hacer de la tecnología. Argumenta que una nueva tecnología basada en una sensación estéticamente informada respetaría a los seres humanos y a la naturaleza en lugar de destruirlos. La creación de esta tecnología requeriría no sólo una revolución política y social sino también el final de la *Gestell* en el sentido con el que Heidegger denomina a la era tecnológica ya que reemplazaría la *Bestand* por un mundo vivo. El criterio de afirmación de la vida guiaría la transformación tecnológica.

Con relación a la ideología del nazismo en vínculo con la filosofía de la técnica, hemos profundizado en un debate abierto entre Heidegger y Marcuse en el que hemos cuestionado cierta fácil interpretación que colocaría al frankfurteano como heredero de la crítica heideggeriana a la tecnología. Por el contrario, hemos mostrado que la pretendida neutralidad del develamiento de la esencia de la técnica como culminación de la historia de la metafísica en su modo de imposición provocante que explota a los entes considerados como stock, cancela su dimensión histórica. Este esencialismo de Heidegger en el que coloca a la técnica como ambivalente, porque en ella se encontraría, en su verdad, al mismo tiempo el peligro como lo salvador, conllevaría una posición política reaccionaria. Se escinde a la técnica de todo contexto al mismo tiempo que su análisis se constituye en una posición política que reivindica el arraigo a la patria en defensa de un pensar meditativo capaz de tomar distancia de los artefactos técnicos con una actitud de “serenidad” que podemos ya comprender en las antípodas de la teoría crítica. Si encontramos vestigios del “ser auténtico” en Marcuse, éste remite al carácter social de una existencia comprometida críticamente con su tiempo en una unificación de la teoría y la praxis que permita una nueva tecnología entrelazada con una nueva revolución social y política.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1970) [1947] *Dialéctica del iluminismo* (con M. Horkheimer). Buenos Aires: Sur.
- Basso, L. (2010) “La dimensión política de la técnica en el pensamiento de Heidegger”. En: *Ética y Revolución*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Feenberg, A. (1999) *Questioning Technology*. New York, Routledge.
- (2005) *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New York, Routledge.
- (2005) “Teoría crítica de la tecnología”. En: *CTS, Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. (2), 5, pp. 109-123.
- (2006) *Del esencialismo al constructivismo: la filosofía de la tecnología en la encrucijada*. Traducción de Agustina Lo Bianco e Ignacio Perrone.
- Fischetti, N. (2013) “Técnica, tecnología, tecnocracia. Teoría crítica de la racionalidad tecnológica como fundamento de las sociedades del siglo XX.” En: *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) SELECCIÓN ESPECIAL 2012*, números 19, 20 y 21, Volumen 7. Buenos Aires, Enero de 2013.
- Froment-Meurice, M. (2007) “El arte moderno y la técnica”. En: *La técnica en Heidegger*. Tomo 2. Santiago de Chile, Diego Portales.
- García de la Huerta, M. (2007) “Relectura “política” de la cuestión de la técnica”. En: *La técnica en Heidegger*. Tomo 2. Santiago de Chile, Diego Portales.
- Habermas, J. (1969) [1968] *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama.
- (1984) [1971] *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus.
- (1984b) [1968] *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, M. (1985) [1953] “La pregunta por la técnica”. En: *Época de la filosofía*. Barcelona, pp. 7-29. Trad. Adolfo Carpio.
- “Serenidad” [1959] Barcelona, Ediciones del Serbal.
- GORZ, A. y otros. (1989) *El ser y el tiempo*. (1997) [1927] México, FCE.
- Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. California, University of California Press.
- (2001) “Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory” Introduction to *Towards a Critical Theory of Society. (Collected Papers of Herbert Marcuse. Volumen Two.)*
- Marcuse, H. (1970) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca. Trad. Manuel Sacristán. Edición original: [1932] *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: V. Klosterman.
- (2001) *Guerra, Tecnología y Fascismo. Textos inéditos*. Medellín, Universidad de Antioquia. Trad. Contiene: “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” [1941], “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, “Complemento a El Estado y el individuo en el nacionalismo”, “Una historia de la doctrina del cambio social” (con Franz Neumann), “Teorías del cambio social” (con Franz Neumann), “La nueva mentalidad alemana”, “Complemento uno a La nueva mentalidad alemana”, “Complemento dos a La nueva mentalidad alemana”, “Complemento tres a La nueva mentalidad alemana”, “Descripción de tres grandes proyectos”, “Algunos comentarios sobre Aragón: el arte y la política en la Era Totalitaria”, “Treinta y tres tesis”, “Cartas a Horkheimer”, “Heidegger y Marcuse: un diálogo epistolar”.
- (2010) *Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Contribuciones a una feno-*

- menología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*. Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid, Plaza Valdés.
- (2011) *Marcuse. Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Barcelona: Herder.
- Marx, K. (2004) [1933] *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Zimmerman, M. (2007) “Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacional-socialismo”. En: *La técnica en Heidegger*. Tomo 2. Santiago de Chile, Diego Portales.

A 59 años de su ruptura con el PCF, Jean-Paul Sartre y el Marxismo.

59 years from his rift with the PCF, Jean-Paul Sartre and Marxism.

Camila González Aliaga^φ, U. de Santiago de Chile
camila.gonzalez.aliaga@gmail.com



Recepción 15.11.2016 Aceptación 16.04.2016

Resumen: Jean-Paul Charles Aymard Sartre Schweizer nace en París el 21 de junio de 1905, filósofo para quien la historia de la filosofía—y no sólo ella—ha asignado un espacio destacado, pues unida a su obra filosófica se concatena su obra literaria y política.

Aquí, particularmente, nos avocaremos a analizar su pensamiento en torno al marxismo considerando los hechos históricos que muestran a Jean-Paul Sartre estrechando lazos con el PCF (1952-1956), escribiendo *Los comunistas y la paz* (1952) y apoyando el caso Jacques Duclos (1952), pero que posteriormente—reconociendo al marxismo como la filosofía insuperable—establece una abierta crítica a sus militantes y al PCF.

Palabras claves: existencialismo, marxismo, materialismo, crítica, teoría, práctica.

Abstract: Jean-Paul Charles Aymard Sartre Schweizer was born in Paris on 21st June, 1905. He is a philosopher whom the history of philosophy—and not only this one—has allocated in a distinguished room, since his philosophical work is linked to his literary and political work.

Here, particularly, we shall appeal to analyse his thinking regarding Marxism taking into account the historical facts that depict Jean-Paul Sartre strengthening links with the FCP (1952-1956), writing *The Communists and Peace* (1952,) and supporting the case of Jacques Duclos (1952)—recognising Marxism as the unbeatable philosophy afterwards—and establishing an open critique to its members and to the FCP.

Keywords: Existentialism, Marxism, Materialism, critique, theory, practice.

A 59 años de la ruptura de Jean – Paul Sartre con el Partido Comunista Francés (PCF), hemos decidido analizar su pensamiento en torno al marxismo. Jean-Paul Sartre plantea que los intelectuales marxistas -puestos al servicio del partido- transgredieron el campo de la experiencia y “simplificando los hechos” intentaron dar justificación de ellos sin estudiarlos. Imponiendo la teoría al campo de la praxis -descontextualizando el verdadero sentido del sistema planteado por Karl Marx- negando una interpretación del hombre y de la historia. En síntesis, una adaptación de su situación a una *teoría de la conveniencia* en pro del partido y de su indisolubilidad. Pese a esta crítica el filósofo francés establece que el marxismo “...lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi está en la infancia, apenas si ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que la engendraron” (Sartre, 1995)

Lo anterior, se debe principalmente, a que él comprende que una filosofía se construye para dar expresión al movimiento general de la sociedad y mientras ella vive; sirve de medio cultural a los contemporáneos. Al mismo tiempo, puntualiza que nunca hay más de una filosofía que se mantenga viva en un mismo período. Pues ésta sólo sigue siendo eficaz mientras viva la praxis que la engendró, es decir, mientras no se supere el momento histórico del que es expresión. Es por ello que entre el siglo XVIII y XX ve tres filosofías: el momento de Descartes y de Locke, el de Kant y Hegel, y el de Marx (Sartre, 1995).

Pero, ¿cuáles son las características que según J.P Sartre hacen del marxismo el saber de la época? Según, Martínez (1980) serían tres:

Primero: ser un pensamiento virulento en nuestro momento histórico. “La filosofía [...] se transforma, pierde su singularidad, se despoja de su contenido original y con fecha, en la medida en que impregna poco a poco a las masas, para convertirse en ellas y por medio de ellas un instrumento colectivo de emancipación” (Sartre, 1995). Segundo: el marxismo aporta tanto en el aspecto teórico como en práctico; por su influencia en las ciencias sociales y en la lucha de clases. “...Lo que constituye la fuerza y la riqueza del marxismo es que ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad” (Sartre, 1995). Tercero: el marxismo no ha rendido todos sus frutos, porque se ha detenido. No se ha nutrido de la experiencia; y, por lo tanto, no ha podido pasar del estado de idea al de verdad. “...Tiene fundamentos teóricos, abarca toda la actividad humana, pero ya no sabe nada: sus conceptos son diktats, su fin no es ya adquirir conocimientos, sino constituirse a priori en Saber absoluto...” (Sartre, 1995)

En síntesis, Sartre no está en contra de Karl Marx o del marxismo, pues avala la emancipación de las masas desde una comprensión de su proceso histórico como totalidad. Sin embargo, toma distancia de la idea de imponer la teoría a la situación. Porque comprende que tras la conquista de la autonomía, es posible restituir el poder originario de los hombres. Lo que implica el rechazo de todos los pensamientos cómplices, y permite hacer una interpretación desde el pensamiento-praxis. Prueba de ello, es su deseo de la superación del materialismo dialéctico; puesto que, considera que es el punto más débil del marxismo.

Bajo esta perspectiva, Sartre cuestionará el trabajo que algunos marxistas desarrollaron. Hecho que se confirma en su respuesta al intelectual marxista francés Roger Garaudy, en la que le explica: "...Entiendo por marxismo el materialismo histórico [...] y no el materialismo dialéctico, si se entiende por ello ese ensueño metafísico que cree descubrir una dialéctica de la naturaleza". (Belaval, 1998). En definitiva, juzgará desde su interpretación marxista los fenómenos históricos de su tiempo. Esta interpretación no quedó exenta de cuestionamientos, porque "... Cuando el existencialismo sartriano entró en liza a partir de los años treinta, chocó con la oposición de la casi totalidad de las filosofías oficiales, marxistas, cristianos, humanistas tradicionales, neopositivistas, todos estaban de acuerdo en ver en ella bien un cripto-idealismo, bien un materialismo, bien un irracionalismo que corría el riesgo de comprometer cuatro siglos de resultados científicos positivos" (Belaval, 1998)

Ahora bien, con estos antecedentes cabe preguntarse, cómo es que Sartre acentúa los conflictos con el PCF, y cuáles son las críticas del filósofo existencialista al curso que tomó la filosofía de Karl Marx, encarnada en los marxistas franceses del siglo XX. Para dar respuesta a estas interrogantes, hemos tomado tres temas centrales de discusión - que no están necesariamente sistematizados en el orden de exposición del autor - En primer lugar, se presentarán las divergencias en torno a los conceptos de materia y materialismo; en segundo lugar, se expondrán los cuestionamientos al método; y finalmente, las críticas a la escisión entre la teoría y la práctica.

Críticas al concepto de materia y materialismo

En la historia de la filosofía el concepto de materia y materialismo aún sigue siendo oscuro y ambiguo. La carencia de una definición clara y distinta ha provocado una constante disputa entre quienes se han hecho parte de estas discusiones. Jean - Paul Sartre tampoco estuvo exento de este debate, y, por ende, considera necesario esclarecer el sentido y significado que se le otorga al concepto de materia; pues nos induce a pensar que quizás el problema estriba en su definición. Afirmación que respalda Martínez (1980) cuando expresa que "... Sartre tratará de mostrar que la utilización inadecuada de este término, lo ha aproximado más al valor semántico de "idealismo" que al de "realismo".

Como primer punto, Sartre establece que la característica más pura de la materia es la inercia, pues esta es incapaz de producir nada por sí misma. Por lo tanto, todos sus movimientos provienen del exterior. "...La materia en sí es pura inercia inorgánica, y llamarla energía sería utilizar una vez más una significación humana [...] La materia, de la que no sabemos nada, adquiere por medio de la realidad humana el sentido de fuerza. El materialismo dialéctico es un mito, puesto que precisa del materialismo histórico para hacerse comprensible [...] Hay pues, una superación del materialismo dialéctico, y no una refutación" (Belaval, 1998). En esta misma perspectiva de análisis Ulises Moulines (1980) argumenta que: "... El materialismo es una doctrina confusa. Si se cree que el materialismo es una doctrina clara, es porque afirma que sólo existe la materia y porque se supone que todo el mundo sabe lo que es la materia. Pero este supuesto es falso. Nadie sabe

hoy día a ciencia cierta lo que es la materia. (Otra cuestión es la de que muchos crean saberlo)". Por otra parte, como respuesta a lo planteado por Ulises Moulines, Carlos Pereyra explica que "...Según la definición más difundida «materialismo» es el nombre dado a un conjunto de doctrinas concernientes a la realidad en cuanto tal y que parten del reconocimiento de la prioridad de la naturaleza sobre el espíritu, de la materia sobre la conciencia o de lo extramental sobre lo mental [...] No se trata tanto, pues, de una concepción monolítica del universo convenida, como cree Moulines, de que «sólo existe la materia» [...] Es preciso admitir, sin embargo, que una cierta ambigüedad y oscuridad han acompañado las interpretaciones del materialismo en la historia del marxismo" (Moulines citando a Pereyra, 1982).

Ahora bien, indagemos en el concepto de materialismo; Sartre nos explicará, que desde el existencialismo adhiere a la definición empleada por Marx en "El Capital" en la que establece que: "...<El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual>; y no podemos concebir este cuestionamiento bajo otra forma que la de un movimiento dialéctico (contradicciones, superación, totalizaciones)" (Sartre, 1995). No obstante, menciona que pese a su coincidente interpretación, no puede ser simplemente marxista. Porque, en sus propias palabras, nos dice que "...El concepto de "materialismo" no es sino una idea a priori, cuyo valor es más ideológico – aun religioso- que práctico o científico; la fuerza del marxismo consiste en otra cosa: "lo que ha dado su fuerza al marxismo es que ha sido el intento más radical de aclaración del proceso histórico en su totalidad". (Sartre, 1995). He aquí la crítica del filósofo francés; pues afirma que el esfuerzo de algunos marxistas, dice relación con mantener unidas las verdades del materialismo y edificar de manera paulatina una "filosofía de la conveniencia". Dejando de ser un método de interpretación radical del proceso histórico, y erigiéndose como un saber acabado, absoluto e incuestionable.

Sartre (1960) destacará primero tres de los principios fundamentales del materialismo que son: negar la existencia de dios y la finalidad trascendente; reducir los movimientos del espíritu a la materia; y eliminar la subjetividad, reduciendo el mundo con el hombre dentro a un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales. En segundo lugar, describe la concepción del mundo del materialista, la que se sustenta en concebir la naturaleza tal como es, es decir, suprimiendo la subjetividad humana, por considerarla un "elemento extraño a la naturaleza". Ahora bien, la complejidad surge aquí, ya que el materialista pretende que negando su subjetividad - ha eliminado la subjetividad como tal. Esto trae como consecuencia que el hombre se asimile a una pura realidad objetiva. Es decir, como un objeto que refleja correctamente las cosas y los fenómenos del mundo tal cual son, sin incorporar ningún otro antecedente más que lo material que se refleja de él. A raíz de lo anterior, podemos concluir que en este caso el materialista entiende el mundo no como algo construido por el hombre o como producto de la praxis, sino que el hombre es un mero producto del universo. Planteamiento que -desde la interpretación sartreana- niega una comprensión del hombre como autoconstrucción y proyecto inconcluso. En el método sartriano la verdad deviene, es y será devenida, es una totalización que se totaliza sin cesar. Las situaciones individuales o los hechos y/o fenómenos particulares aislados,

sólo adquieren sentido cuando se comprende que estas son totalidades parciales que se relacionan con la totalización en curso. Si se los piensa como hechos aislados no significan nada, no poseen el sentido de verdaderos o falsos. En este sentido, Sartre asume que el existencialismo "...Puede enseñar a los marxistas que la verdad es un perpetuo devenir y que el verdadero conocimiento no es el de las ideas sino el de la realidad misma" (Gorri, 1986).

De ahí, en más, Sartre evidencia que esta carencia de definiciones está a la base de la problemática; y toma como ejemplo el serio dilema en el que se ven inmiscuidos los jóvenes de la época, pues: "...Se les pide que elijan entre idealismo o materialismo: se les dice que no hay término medio y que si no es lo uno será lo otro. A la mayoría de ellos el materialismo les parece filosóficamente falso: no comprenden cómo la materia podría engendrar la idea de materia. Protestan, sin embargo, que rechazan el idealismo con todas sus fuerzas; saben que sirve de mito a las clases poseedoras y que no es una filosofía rigurosa sino un pensamiento harto difuso, que tiene por función enmascarar la realidad o absorberla en la idea... No son culpables: no es culpa suya si aquellos mismos que dicen profesar la dialéctica hoy quieren obligarlos a elegir entre dos contrarios, y rechazan, con el nombre despectivo de "tercer partido", la síntesis que los abrazaría". (Sartre, 1960). En torno a esto, Antonio Gorri nos expone la situación en la que se encontraba Sartre: "...Había que ser materialista para ser socialista y <yo no lo era debido a la libertad> [...] Sartre define expresamente el materialismo histórico, pero rechaza el materialismo dialéctico; el monismo que éste propugna impide el reconocimiento de la libertad del hombre quien desaparece como sujeto, autor y protagonista de la historia para convertirse en su propio producto necesario. De este modo Sartre se adhiere a la tesis de Engels [...] En la que afirma que los hombres hacen ellos mismos su historia, aunque en un medio dado que los condiciona. Mientras no encontró la manera de materializar esa libertad lo que le llevó largo tiempo- vio siempre en el socialismo algo que le repugnaba. <La persona era disuelta en beneficio de la colectividad>. (Gorri, 1986). Pues bien, hasta aquí admitamos que Sartre a partir de esto valora como camino doctrinal el socialismo – entendido dentro de esta perspectiva como una globalización marxista-comunista– pero considera que aún no queda esclarecida la cuestión sobre qué es el hombre. Bien pareciera, por todo lo anterior, que la crítica también apunta a que el hombre –bajo esta doctrina– se encontraría doblegado por principios absolutos y ahogado por una dialéctica impuesta sobre los hechos; incapacitado para revertir su condición. Hecho que bajo el prisma sartreano, sería la negación del propio proyecto humano². Es evidente que en este punto, Sartre no renunciará a su filosofía de la libertad –esfuerzo teórico que se impone desde la Crítica de la razón dialéctica- y explicará que cada praxis individual es una dialéctica libre; que se pone al servicio de una dialéctica común, dando como resultado una nueva dialéctica que se desarrolla en la historia. La cual está engarzada a un proceso totalizador que intenta reorganizar la unidad de la praxis.

Φ Profesora de Filosofía, U. de Santiago de Chile

1 En aquella época, la propuesta sartreana se conocía peyorativamente con el nombre de Tercer partido.

2 Entiéndase el hombre como ser libre, constructor de su propio proyecto.

Finalmente, podemos afirmar que Sartre rechaza al materialismo dialéctico y adhiere al materialismo histórico. Porque se funda en la base material de la sociedad, y tiene directa relación con lo expresado por Marx en el *Capital*; pues vincula el modo de producción de la vida material con el desarrollo de la vida social, política e intelectual.

Críticas al método

Jean –Paul Sartre cuestionará el materialismo dialéctico y en particular el enfoque de Engels y su teoría de la dialéctica de la naturaleza (Dialéctica dogmática). Puesto que según el filósofo alemán, se: "...podía explicar el origen de la conciencia partiendo de las nebulosas, por medio del proceso dialéctico: el mundo sería una negación de las nebulosas, lo inorgánico del mundo, lo orgánico de aquél, la vida de lo orgánico y, finalmente, el hombre como conciencia sería negación de la vida pensante" (Martínez, 1980). De acuerdo a Sartre, no es posible asignar atributos del pensamiento a lo inorgánico, porque de esta forma se estaría dando paso nuevamente al idealismo. Entonces, el error consiste en pensar que se destruía toda especulación haciéndola pasar como leyes materiales de la naturaleza. Pues con eso se creó una "hipótesis metafísica", que no puede verificarse y consecuentemente con ello provocó la transformación de la dialéctica en dogma.

Ahora bien, el análisis propuesto por Sartre reconoce dos campos del conocimiento: la Razón Analítica que permite conocer el mundo natural, por medio de la experimentación, la observación, la deducción y la síntesis. Propia, pero no exclusiva, del saber científico. Saber de los positivistas, que al igual que Spinoza integran los hechos nuevos a un principio general que les permite ingresar al sistema cognoscitivo universal. El problema de ésta interpretación surge - de acuerdo a la visión del autor- por su oposición con la autoconstrucción del individuo y de la sociedad en su conjunto, porque el porvenir sería repetición del pasado, negando la libertad. Simultáneamente, y por otra parte, estaría la Razón Dialéctica, a la cual apunta con mayor énfasis, pues se interesa en los fenómenos tomando al hombre como origen y acoge dentro de ella las contribuciones de la Razón Analítica. "... La Razón dialéctica sostiene, dirige y reinventa sin cesar a la Razón positivista como su relación de exterioridad con la exterioridad natural" (Sartre, 1995). En este contexto, el filósofo francés, entiende la dialéctica como la expresión del proceso histórico que ha conformado la idea de historia, y al mismo tiempo la historia natural como la manifestación de la praxis humana. (Martínez, 1980). De esta manera, justificará que las investigaciones científicas exigen una "nueva racionalidad" y será la Razón Dialéctica la que se la otorgue. "La razón dialéctica se opone a la razón analítica o positivista, en el sentido de que es razón humana que tiene en cuenta la subjetividad humana, es decir, la libertad del hombre histórico, así como del investigador mismo" (Belaval, 1998). Es por ello, que se piensa, que el materialismo dialéctico pretende develar una dialéctica de la naturaleza, y no busca establecer una síntesis general del conocimiento humano, sino más bien una simple organización de hechos. Por tal motivo, Sartre asumirá una postura nueva que aúne a la Razón Analítica y a la Razón Dialéctica, pues las entiende como métodos totalmente necesarios para comprender e interpretar los fenómenos dentro del proceso de totalización. Desde esta perspectiva, podemos pensar

que algunos marxistas han realizado una simplificación del pensamiento de Marx, utilizando su método de un modo dogmático y alejado de la totalidad singular, reduciendo todo el método a una simple ceremonia. Porque: "...Ya no se trata de estudiar los hechos con la perspectiva general del marxismo para enriquecer el conocimiento y para aclarar la acción; el análisis consiste únicamente en desembarrasarse del detalle, en forzar el significado de algunos sucesos, en desnaturalizar los hechos o hasta en inventarlos para volver a encontrar, por debajo, y como sustancia suya, unas "nociones sintéticas" inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son llaves, esquemas interpretativos; se plantean por sí mismos como saber ya totalizado [...] El contenido real de estos conceptos típicos es siempre Saber pasado; pero el marxismo actual lo convierte en un saber eterno. En el momento del análisis, su única preocupación será "colocar" esas entidades" (Sartre, 1995). En suma, una escolástica. Por consiguiente, la crítica de Sartre se vuelca a los seguidores de Marx, quienes han falseado el pensamiento del filósofo alemán, para convertirlo en un pensamiento mecanicista. Sartre acusa que en su afán de utilizar los principios teóricos del filósofo de Tréveris sólo han hecho adecuaciones de la teoría a la práctica; dejando de lado la interpretación propugnada originalmente. En este sentido, y como lo consideró Karl Popper, el marxismo había sido científico en la teoría tal como la había postulado Marx, pues era auténticamente predictivo. Pero, cuando esas predicciones no se confirmaron en los hechos, la teoría fue "salvada" de la refutación mediante una suma de hipótesis "ad hoc" que la hicieran compatibles con la empiria. Por ello, Popper afirmó que si bien el marxismo había sido inicialmente una teoría científica degeneró en un dogma pseudo-científico. Teniendo a la vista tal antecedente, quisiéramos contextualizar la mirada del autor con un ejemplo propio de las ciencias duras. Durante una conversación con un hombre de ciencia, específicamente un microbiólogo, sobre el uso del método científico, nos percatamos de la utilidad formal y real que él le confiere a la sistematización de sus descubrimientos. Pues en nuestra visión mundana de la ciencia, y dentro de la educación básica formal, se nos explica que la ciencia se rige por un método que consta de ciertos pasos, y que si se sigue con rigurosidad es posible comprobar una hipótesis inicial y quizás generar una teoría al respecto. Ahora bien, el investigador del área nos explica que él no investiga con esos principios aplicados de manera secuencial y rigurosa. Sino que, por el contrario, en su laboratorio mediante ensayos y errores, es capaz de descubrir ciertos fenómenos y darles una explicación racional. Por tal motivo, el hallazgo inicial no estaría determinado por su método, sino que se vale de él, posteriormente, para darle una forma y estructura académica a la investigación. Esto, con el fin de exponer sus resultados de manera precisa y clara a la comunidad científica; si esto así, y extrapolando el ejemplo al caso de los marxistas cuestionados por Sartre, ¿sería insensato pensar que los principios pueden ser usados como una guía para la interpretación, y no como un patrón que se deba replicar paso a paso? Es precisamente allí donde radica el grave error, porque algunos marxistas asumían que pensar es intentar totalizar y reemplazan lo particular por un universal. Omitiendo los detalles y haciendo ciencia para su comodidad. Esto provocó el estancamiento de la teoría, y perpetuó un pensamiento dogmático e inmutable. De este mismo modo, Sartre es explícito en manifestar que el pensamiento puede regirse por ciertos principios, pero es evidente que esos principios no pueden transformarse en dogmas. Porque está claro que no hay ninguna dificultad en que esas premisas quíen la investiga-

ción; pero si la condicionan o determinan, el resultado podría estar sesgado o reducido a la misma interpretación o explicación siempre. Esto, a corto o largo plazo, provocaría un estancamiento teórico. Situación que evidencia y denuncia el filósofo francés: "...El marxismo como interpretación filosófica del hombre y de la historia, tenía que reflejar necesariamente las ideas preconcebidas de la planificación: esta imagen fija del idealismo y de la violencia ejerció sobre los hechos una violencia idealista. El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los datos antes de haberlos estudiado..." (Sartre, 1995). El filósofo parisino, tomando en consideración este hecho, también les imputa la escasez de una jerarquía de mediaciones en su interpretación. Condición necesaria para comprender el proceso por el cual un individuo y su producto son producidos dentro de una clase y sociedad, en un momento histórico preciso. Para tal crítica, tomará como demostración el ejemplo de Gustave Flaubert, escritor francés, y su obra realista. Explica que ante la mirada de un marxista de la época, su obra se encuentra en relación recíproca con la evolución social y política de la pequeña burguesía del Segundo Imperio. El problema es que aquella afirmación no demuestra cómo se gesta esa correspondencia, ni por qué decide escribir esos libros y no otros. "... El marxismo deja esto a cargo de otras disciplinas que carecen de principios fundamentales. Nada tiene que decir acerca de la importantísima expresión "Pertener a la burguesía" [...] No fue la renta de la propiedad ni la naturaleza intelectual de su trabajo lo que hizo que Flaubert perteneciera a la burguesía, sino el hecho de que nació en una familia que ya era burguesa. Aceptó los roles y los gestos que se le imponían en una época en que no podía entender su significación. Pero como todas las familias, la de Flaubert era una familia particular, y frente a las contradicciones particulares de esta familia realizó Flaubert su aprendizaje burgués. Vivió en su particularidad, el conflicto entre la renaciente pompa religiosa de un régimen monárquico y el agnosticismo de su padre, que era un pequeño burgués hijo de la revolución" (Adaptado por Laing y Cooper, 1969). Amparado en este ejemplo, establece que el marxismo ya no puede prescindir de la mediación que le permite pasar de las determinaciones abstractas y generales al individuo particular, debido a que al evadir aquella fase se induce el error en el análisis. Cabe señalar también, que descarta completamente otras áreas – como es el caso del psicoanálisis – para dar respuesta a estas situaciones, justificando que carecen de principios y de bases teóricas para ello.

Al llegar a este punto, es pertinente hacer notar que de acuerdo a lo expresado por él (Sartre, 1960) el materialista apela a un criterio cuantitativo, lo cual es totalmente contrario a la unidad de la dialéctica. Porque entiende que el resorte de toda dialéctica es "la idea de totalidad", y si bien al nivel de la ciencia la totalidad se entiende como una suma; esto sólo se produce a nivel de lo aparente. Porque la idea de totalidad no se sustenta en la simple sumatoria de los hechos, sino que además establece que los fenómenos que se producen en ella no son aislados, ni se pueden reducir a meros acontecimientos inconexos. Debido a que se interrelacionan entre sí y cada uno modifica al otro en su naturaleza más profunda. Por dicha razón, se hace posible plantear que el materialista justificaba su pensamiento y sus métodos en la ciencia, los cuales pertenecen al ámbito de lo cuantitativo, pero, a su vez, usa como recurso la dialéctica. La cual entrega una visión

más rica y compleja de la realidad, porque no sólo se reduce a reflejar lo externo de manera correcta, o los fenómenos tal cual son, sino que interpreta las relaciones internas que en conjunto generan la totalidad. No basta sólo con reducir o simplificar la realidad, es necesario interpretarla y comprenderla como un todo y no simplemente como una suma o unidad aparente. Entonces, podemos decir que esos materialistas aludían a la ciencia, pero usaban herramientas externas a ella. A saber la dialéctica, lo cual generaba una contradicción metodológica. Y al mismo tiempo, en su afán de eliminar la subjetividad, desvinculando al investigador de sus análisis, solamente creían que ya lo habían hecho, pero sus recursos volvían sobre categorías extrapoladas a sus métodos “materialistas”. En pocas palabras, esos materialistas no habían generado un sistema o método que les permitiera prescindir de criterios paralelos o ajenos a los cuantitativos. Aun así, intentaban implantar en la praxis una serie de principios; cayendo en el dogma y olvidando el sentido explicativo de lo concreto de la metodología de Karl Marx.

Críticas a la escisión entre teoría y práctica

En esta sección, abordaremos las acusaciones sartrianas teniendo en cuenta la afirmación marxista, en la que se expresa que su filosofía es un pensamiento vivo y de acción real. (Gorri citando a Garaudy, 1986). Pues, considerando ese antecedente ¿cómo es posible que Sartre culpe a los marxistas de haber realizado una separación entre la teoría y la práctica?

Para dilucidar este cuestionamiento, tomemos como objeto de interpretación las palabras de Sartre mencionadas al comienzo de este capítulo, por medio de las cuales pone claramente en evidencia la importancia del marxismo al considerarlo como la filosofía insuperable de nuestro tiempo. Pero, ¿Cuál es el acontecimiento o la circunstancia que lleva a Jean – Paul Sartre a ser tan taxativo en su afirmación? Para resolver esta incógnita, consideramos pertinente establecer antes de cualquier análisis, la relación que él considera evidente e innegable entre: la filosofía expresada en la teoría, y la praxis en la que se engendra ese método de descripción y explicación. Hecho que expresa en la *Crítica de la razón dialéctica*, cuando nos dice que la filosofía unifica todos los conocimientos al regirse por determinados principios, que interpretan las actitudes y las técnicas de la clase en ascenso ante su época y ante el mundo. (Martínez, 1980) Por lo tanto, una filosofía – como el marxismo por ejemplo – puede morir cuando se destruye su saber, sus aplicaciones y técnicas. Lo que daría paso al surgimiento de – lo que llamarían los filósofos de la ciencia – un nuevo paradigma, que está enraizado en la praxis de los hombres; y, que, a diferencia del conocimiento anterior que se ha vuelto obsoleto es virulento y puede ser un método de investigación y explicación. Es este fenómeno, y no otro, el que ha producido que el marxismo sea prolífico y continúe en el tiempo, pues la praxis que lo engendró aún no ha muerto. Producto de ello es posible implicar a su vez el lazo existente entre la filosofía y el movimiento de la sociedad. Pues, es la sociedad la que le brinda el carácter de virulenta, al expresar los intereses “...aspiraciones, creencias, ideas, posibilidades, etc. – de la clase en ascenso, que acabará tomando el poder. Sartre nos pone como ejemplo las manifestaciones del cartesianismo en el siglo XVIII en los escritos d’ Holbach, Helvecio – en los cuales va acompañado de un materialismo mecanicis-

ta– Diderot, Rousseau. La manifestación de esta filosofía, que fue virulenta en su época, se nos muestra aquí en forma de una “moralidad abstracta”, de una respuesta “crítica” del oprimido al opresor”. (Martínez, 1980). Si esto es así, entonces, es posible afirmar que “...La filosofía es eficaz mientras se mantiene viva la praxis que la engendró, que es su portadora y a la que ilumina” (Sartre, 1995). Así, la filosofía “... Es una unidad con el movimiento de la sociedad” (Sartre, 1995). Coherentemente con lo dicho por el autor, sería ésta la dimensión que le daría sentido, significado y vigencia al marxismo. Por lo tanto, si en este contexto se determina que la filosofía se gesta en la praxis; es virulenta porque expresa los intereses de la clase en ascenso – o de aquella que perderá el poder – y que es una unidad con el movimiento de la sociedad. ¿Podemos afirmar que entendemos la filosofía como una ideología? Según Martínez esta afirmación sería posible porque, “... Cuando una clase en ascenso llega al poder, cual fue el caso de la burguesía, su dominio se expresa también a través de su pensamiento. Es precisamente este dominio el que hará que su pensamiento sea una ideología común: las luces del siglo XVIII llagarán hasta el pueblo porque la clase dominante pretenderá ser clase universal”. (Martínez, 1980). Es así como, en este sentido, la filosofía sería la conciencia que la clase ascendente posee en el momento histórico en el que vive, y pese a que ésta se muestra como confusa o parcial, ambiciona en consagrarse como concepción totalizante del saber de la época. En esta misma línea, el filósofo parisino nos dirá en la *Crítica de la razón dialéctica* que: “...si la filosofía tiene que ser, a la vez, totalización del saber, método, Idea regulativa, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta “visión del mundo” es también un instrumento que desgasta a las sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en cultura y, a veces, en la naturaleza de toda una clase, es patente que las épocas de las creaciones filosóficas son raras” (Sartre, 1995). Ante tales dichos, podemos interpretar que si la filosofía es una visión de mundo, una cultura o la naturaleza de toda una clase. También debe ser un instrumento que permita corroer a las sociedades desgastadas. A pesar de ello, no es posible pretender pensar que estos fenómenos se configuren con frecuencia, porque es evidente que no se generarán con tanta regularidad las condiciones para tamaña empresa. Es por ello, que Jean – Paul será explícito al destacar sólo tres momentos de la filosofía y aseverar que el último de ellos – entiéndase el de Marx – aún no ha sido superado. Afirmación sustentada, como ya lo mencionamos, en el hecho de que no ha sido superada la contradicción que le dio a luz. Sin embargo, planteará que una idea debe progresar en base a la experiencia, conjugando el conocimiento práctico y teórico, para transitar desde el plano de la idea hacia el de la verdad. (Martínez, 1980). Fenómeno que no sucedería con los marxistas, pues Sartre reclamará que: “...El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar el mundo, porque trata de alcanzar <el devenir-mundo de la filosofía>, porque es y quiere ser práctica, se ha hecho en ella una auténtica escisión, que ha dejado a la teoría por un lado y a la praxis por otro... [Pero por el contrario]...El pensamiento concreto tiene que nacer de la praxis y tiene que volver sobre ella misma para iluminarla, y no al azar y sin reglas – como en todas las ciencias y en todas las técnicas- conforme a unos principios. Ahora bien, los dirigentes del Partido, empeñados en llevar la integración del grupo hasta el límite, temieron que el devenir libre de la verdad, con todas las discusiones y los conflictos que supone, llegase a romper la unidad de combate; se reservaron el derecho de definir la línea y de interpretar los hechos;

además, por miedo de que la experiencia llevase a sus propias luces, cuestionase algunas ideas directrices y contribuyese a “debilitar la lucha ideológica”, colocaron a la doctrina fuera de su alcance. La separación de la doctrina y de la práctica tuvo por resultado que ésta se transformase en empirismo sin principios, y aquélla en un Saber puro y estancado”. (Sartre, 1995). Considerando esta crítica, podemos observar que Sartre no piensa ni reconoce al marxismo como una filosofía cerrada y estática. Sino que, muy por el contrario, por ser una filosofía con pretensiones de “cambiar el mundo” y con un marcado sentido práctico, debiese estar disponible para toda investigación empírica todavía cuando aquellas indagaciones no estén contempladas en sus principios fundamentales. Situación que no se evidencia de acuerdo al contexto histórico como lo menciona Martínez porque: “... El stalinismo se fue encerrando poco a poco en su dogmatismo y todas las obras del maestro que desagradaban a los discípulos dogmáticos fueron cayendo en el olvido. Se asiste a una sacralización de los lemas, a un fenómeno ideológico que se parece mucho a un movimiento religioso” Y haciendo la comparación aún más precisa, explica que “... Durante Stalin, el marxismo-leninismo se había convertido en un dogma, Marx; Dios, Lenin; Cristo, Engels, Plejanov, Stalin, etc: sus profetas, y Trotsky, el profeta en el exilio: Satán” (Martínez, 1980). Este suceso, alejaría a la teoría marxista del pensamiento concreto de la praxis. Impidiendo que ilumine el campo de lo empírico, ya que por miedo a los cuestionamientos y a las posibles divisiones, intenta establecer una perspectiva unidimensional; con la justificación de no desgastar la lucha ideológica. Acontecimiento que provocó la desvinculación de ambos conocimientos, y además detuvo el desarrollo de la filosofía marxista. Haciendo de esa visión de mundo un dogma sin cuestionamientos y sin críticas. Fenómeno que le impedirá avanzar en la comprensión de la praxis; convirtiéndolo poco a poco en un saber definitivo y absoluto. En efecto, Sartre sostendrá que: “...los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son llaves, esquemas interpretativos; se plantean por sí mismos como saber ya totalizado... El contenido real de estos conceptos típicos es siempre saber pasado; pero el marxismo actual lo convierte en un saber eterno. En el momento del análisis, su única preocupación será colocar esas entidades.” Y dando su última estocada, profunda y dolorosa para los acérrimos seguidores acrílicos nos dice: “...En cuanto al marxismo, tiene fundamentos teóricos, abarca a toda la actividad humana, pero ya no sabe nada: sus conceptos son diktats, su fin no es ya adquirir conocimientos, sino constituirse a priori en Saber absoluto”. (Sartre, 1995). Del mismo modo, Gorri afirmará que estas críticas no apuntan a la teoría de Marx y a Engels, sino más bien, a sus continuadores en el movimiento europeo que “...Se sometieron de tal manera a la influencia de su autoridad que en lugar de desarrollarla considerándola como algo dinámico y evolutivo, corrigiéndola y adaptándola a las nuevas situaciones históricas, se dedicaron a repetir viejas fórmulas, estatizándolas en un dogmatismo estéril”. (Gorri, 1986). En estas circunstancias, los marxistas dogmáticos, desligan al: “...Hombre concreto, vivo, con sus relaciones humanas, sus pensamientos verdaderos y falsos, sus acciones, sus objetivos reales, es un cuerpo ajeno a este sistema, que se ha cerrado, dejándolo afuera... [Cuando, por el contrario] “...El pensamiento es el pensamiento de un hombre, y comienza por el hecho de que éste se encuentra situado en el mundo, implicado por todas las fuerzas del cosmos. Habla del universo material como de aquello que se revela en una praxis, en una situación particular” (Laing y Cooper, 1969). Por tales razones, el marxismo ha perdido el carácter in-

dagatorio y ha dejado de ser un método heurístico que examine la realidad y la situación concreta, para pasar a ser una afirmación rotunda. "...Es el aspecto práctico del marxismo el que ha contribuido a frenar su aspecto teórico. El marxismo "idealista" no ha producido ningún conocimiento nuevo sobre los hechos sociales, porque no pretendía producirlo [...] Lo que pide Sartre a los marxistas en "El fantasma de Stalin" es volver al análisis de los hechos provistos de un método verdaderamente marxista: "¿Cuándo comprenderá [el PCF] que es preciso recoger los datos antes de explicarlos, que el método marxista permite descifrar la experiencia, pero no suprimirla?"..." (Martínez, citando a Sartre, 1980)

Por tal acusación, cabe recordar que el pensamiento sartreano en esta arista, nos aclara y explicita que todos los procesos o fenómenos humanos, sociales e históricos se gestan en el seno de las relaciones del hombre con los objetos y del hombre con el hombre, es decir, en la praxis. Por ende, el error marxista consta en que haciendo una implantación inalterable de la teoría en la praxis, han eliminado todo "detalle" que no se adapte a su modelo de investigación. El método marxista, ya no es una matriz de interpretación, y ha pasado a ser un esquema inmutable, que no extrae del campo empírico datos que nutran la teoría y le permitan crecer. Lo que produce un anquilosamiento de las ciencias, producto de la aplicación de las leyes de la naturaleza – utilizadas como principios inalterables – a la dimensión y proyecto humano.

Retomando lo anteriormente expuesto -conjugando por una parte el importante rol que le brinda a la libertad y por otra la construcción del proyecto inconcluso de cada hombre- es fundamental establecer que sería absurdo o muy contradictorio que Sartre adhiriera a las leyes del cosmos como principios determinantes de la acción individual de los sujetos. Pues, si bien, aquellas leyes nos permiten conocer la naturaleza y sus fenómenos, no pueden dar explicación a la acción humana en su complejidad. Tomando esto como antecedente, Sartre no descarta la posibilidad de que exista una dialéctica de la naturaleza, pero destaca que hasta el momento no se ha podido comprobar que esos principios rijan y dirijan la vida del hombre como individuo y de las sociedades en su conjunto. Quizás deberíamos reflexionar sobre la metodología propuesta, pues tal vez en el afán de explicar y comprender el universo -y la interacción del hombre con él- es posible que se haya incurrido en el error de generar un esquema muy pretencioso. Hecho, que podría dar paso a la escasez de actos contemplativos, de juicios racionales o autocrítica; que permitan de manera clara y distinta comprender y aplicar las ideas y los métodos idóneos para explicar la realidad.

En suma, debemos sentar como precedente que el pensamiento político de Jean – Paul Sartre se configura a partir de los errores del marxismo. Porque, de acuerdo al filósofo parisino, se hace necesaria su aparición debido a la negatividad y estancamiento que los marxistas han hecho de la teoría del filósofo alemán, en este sentido Sartre "...Creía que sólo la subjetividad existencial podría conducir a la desdogmatización del marxismo y a la recuperación de lo concreto y de lo real" (Gorri, 1986). No obstante, explicita que el existencialismo dejará de existir cuando el marxismo haya superado la esclerosis en la que ha sucumbido. En este sentido, y a modo de analogía, podemos decir que el existencialismo sería el brazo que continúa la investigación que el marxista debió hacer, pero que debido a su dogmatismo frenó. Pese a ello, si algún día el marxista despierta y abraza

nuevamente el plano de lo concreto; no será necesario perpetuar el existencialismo y se amputará el brazo, sin que el cuerpo se desintegre.

Referencias bibliográficas

- Belaval, I. (1998) *Historia de la Filosofía* Vol. 10. México: Siglo XXI.
- Gorri, A. (1986) *Jean- Paul Sartre un compromiso histórico*. Barcelona: Anthropos.
- Laing, R. D y Cooper, D. G. (1969) *Razón y Violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Martínez, J. (1980). *Sartre la filosofía del hombre*, México: Siglo XXI.
- Moulines, U. (1982) *La polémica sobre el materialismo*, Madrid: Tecnos.
- Sartre, J. (1995). *Crítica de la razón dialéctica* Tomo I, Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. (1960) *Materialismo y Revolución*, Dédalo: Buenos Aires.
- Sartre, J. (1977) *Autorretrato a los setenta años*, Situaciones X. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. (1987) *Escritos Políticos: El Intelectual y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

La angustia por el género o contra la crítica literaria autoritaria

Distress caused by genre or against authoritarian literary critique

Alfredo Lèal^Φ, U. Nacional Autónoma de México
alfredo.leal.rodriguez@gmail.com



Recepción 29.08.2015 Aceptación 15.04.2016

Resumen: El presente trabajo propone la problemática estética de los géneros literarios como la base fenomenológica de una forma específica de crítica que se empodera del control institucional del discurso, creando, de este modo, un autoritarismo que se repite en la Academia.

Palabras clave: estética; fenomenología; literatura; géneros literarios; autoritarismo.

Abstract: The aim of this paper is to propose the aesthetic problematic of literary genres as the phenomenological basis of a specific form a criticism that takes institutional control of discourse, creating, thus, authoritarianism repeated in the Academia.

Keywords: aesthetics, phenomenology, literature, literary genres, authoritarianism.

El único problema que parece común a todas las literaturas, sin importar sus condiciones históricas o, mejor dicho, precisamente porque estas condiciones son problemáticas, es la angustia por el género. Sin embargo, si el problema del género parece común a todas las literaturas, ocurre algo radicalmente opuesto en la teoría literaria. Como lo recuerda Compagnon, el género ha sido desplazado de los estudios de teoría literaria, ubicándolo —cuando se llega a problematizar— ora en las consideraciones sobre la recepción de los textos —sobre todo en la línea de las investigaciones de corte fenomenológico de Iser e Ingarden—, ora en las consideraciones sobre el valor de la literatura como variante de la recepción

Φ Alfredo Lèal (México, 1985). Licenciado en Lengua y Literaturas Modernas Francesas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente estudia la Maestría en Letras (Letras Modernas - Francesas) en el Posgrado de la UNAM. En esa misma institución se desempeña como Profesor de Asignatura en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras.

—siguiendo la línea de Jauss (Compagnon 184-187, 292-294).

Ahora bien, no creo que sea necesario especificar que cuando digo “género” me refiero, en primera instancia, al género posiblemente *literario* de una obra, pues la angustia de la que hablo ahora es precisamente una angustia por los rasgos, las características y las marcas que *parecen comunes* a ciertas producciones literarias y las posibilidades que, a partir de estos rasgos, ciertos productos textuales tienen para considerarse como conjuntos o como parte de conjuntos (genéricos), “cuento”, “novela”, “ensayo”, como si tendieran hacia una unificación que, genéricamente, pudiera considerarse definitiva. De ahí la advertencia derridiana: “ne pas mêler les genres. Plus rigoureusement, les genres doivent ne pas se mêler” (Derrida 1986 253). Uno de los principales problemas que se presentan a partir de una comprensión genérica de la historia de la literatura es el de las clasificaciones en el marco editorial, es decir, el de la producción entendida como un círculo que culmina con el consumo del libro —aunque no estrictamente con la lectura. Un ejemplo, quizá de los más pedestres que pueden pensarse: ¿dónde colocar una versión en prosa de la *Ilíada*, como lo es la traducción de Luis Segala y Estallega (quizá la más conocida en México precisamente por sus condiciones de difusión editorial)?, ¿en la sección de “novela histórica” o bien en aquella de “literatura universal”? Ponerla a la venta en la sección de “poesía” de cualquier librería promedio parece imposible (a pesar de que en Francia, por ejemplo, existe una tradición, al menos desde el siglo XVIII, de traducir a los clásicos en prosa). Y es ahí donde radica el problema de esta comprensión genérica de la literatura: el producto textual, comprendido a partir del género al que pertenece, es una cosa acabada, terminada, de-terminante incluso, pues “depuis toujours le genre en tous genres a pu jouer le rôle de principe d’ordre” (Derrida 1986 287). El producto textual no presenta ya los rasgos que evidencian la concepción genérica de la literatura, es decir, no presenta un problema genérico como parte de la propia concepción de la obra.

Se trata, pues, de un problema, justamente en la medida en la que todos los géneros —incluso la épica homérica— son el resultado de la que, a mi juicio, es la problemática genérica por excelencia: la resistencia —*al mismo tiempo* divina y satánica (Derrida 1996)— del género. Cuando un género ya no da más, cuando no sirve más para, por ejemplo, instaurar una lengua (*La chanson de Roland*) o una concepción religioso-política del mundo (el *Merlin* de Robert de Boron) —por nombrar sólo dos de las funciones sociales que solía tener un producto textual en tanto que realidad estética antes del cambio epistemológico del Renacimiento, que hará preponderar la contemplación de la obra (Sánchez Vázquez 1972 172)—, en ese momento en el que pierde su utilidad primera, el género no resiste más, en el sentido largo de la palabra, es decir, deviene un género que no ejerce una resistencia sobre la realidad —política y ética, y, por consiguiente, estética también, en tanto que ésta se encuentra cifrada por las dos anteriores— en la que se ha producido; es, entonces, un género que, por así decirlo, es presa de una transformación autoconsciente y, con ella, niega su capacidad re-productiva. Esto se debe a que en la palabra “género” se encuentra ya inscrita una problemática relacionada con lo que entendemos como historia de la literatura: si la literatura, como las especies, tiene “géneros”, ello quiere decir que se acepta *a priori* un carácter evolutivo, embriológico, en su historia —y, quizá también, del lado de

la teoría y la crítica, en su historicidad —, lo cual es en sí mismo un problema epistemológico, como lo ha hecho ver Sánchez Vázquez con respecto a la historia de la filosofía (1983 289). Del mismo modo que la historia de la filosofía, la historia de la literatura no puede ser, o bien, no puede *solamente* ser considerada como parte de un proceso de evolución, de madurez de cierta(s) forma(s) genérica(s) —en el caso de la historia de la filosofía se trata de “doctrinas”— que, al encontrarse con otra(s), desarrolla(n) el embrión primero donde se encuentra todo ya, desde siempre, en potencia. Ello se hace patente no sólo desde los primeros escritos meta-literarios —en la *Poética* de Aristóteles, por ejemplo, la tragedia es tal sólo en la medida en la que no es ni épica ni comedia— sino también por medio de posicionamientos evolucionistas, tales como la afirmación, por lo demás comúnmente aceptada, de que “con Montaigne *nace* el ensayo”, afirmación que se sostiene en la medida en que aquello que escribió Montaigne era indefinible hasta ese momento con respecto a los géneros existentes. Este tipo de afirmaciones, que reducen los procesos creativos al egotismo que implica toda creación humana, son a su vez atemporales y eternas —y, por lo tanto, ahistóricas—, pues se trata de géneros que, en analogía con la historia de la filosofía, conforman momentos de verdad última, acabada. En una concepción evolucionista de la historia de la literatura —como la formalista, por ejemplo (Eichenbaum 1926)— es posible decir, como afirma Sánchez Vázquez en su crítica a la concepción evolucionista de la historia de la filosofía, que “la formación de una doctrina [en la literatura, de un género] conduce necesariamente a la forma acabada que, ya sin evolución posible, puede considerarse como última” (Sánchez Vázquez 1983 290). Existe, es cierto, una parte de azar y otra que me atrevería a llamar de “sexualidad” en esta concepción: de la cópula del ensayo y la novela, tal como se conocen, al menos, hasta La Fayette, “nacen” algunos productos textuales de Diderot como *Le neveu de Rameau*, novela a la cual, si se pone el énfasis en la herencia dialógico-platóónica que la constituye, podría asignársele una genealogía completamente distinta.

Ahora bien, salir de una concepción evolucionista de la historia de la literatura, en la que el contacto entre géneros (re)produciría al infinito las variantes estéticas, no implica negar esta posibilidad sino considerarla en la medida en la que es, antes que nada, un acontecimiento histórico en relación con la realidad socio-política en la que se inscribe. Es por ello que, a lo largo de este estudio, hablaré de “productos textuales” y no solamente de “textos” u “obras”, pues éstos deben ser considerados como productos en la medida en la que son parte de un proceso circular: modo de producción (creación), modo de re-producción (resistencia genérica) y consumo (lectura). En la relación de estos productos textuales con sus contextos de producción se encuentra esa angustia que parece ser común a ciertas *literaturas* —y en este caso es harto significativo que ello no se presente solamente en el marco de lo que conocemos como literatura occidental(izada), sino también en aquellas formas literarias que, a través de la occidentalización, consumimos en tanto que formas genéricas que se asemejan, en mayor o menor medida, a nuestra concepción de la Literatura: las “épicas” de la India, por ejemplo, son tales en la medida en la que se asemejan a las épicas de Homero, al menos para un lector occidental; empero, son *en realidad* otra cosa —algo, es menester decirlo, para nosotros incomprensible— para aquellos que están directamente implicados en estos productos textuales, es decir, en su proceso. Dicho de otro modo, si “entendemos” estas literaturas es porque, a través

de la comprensión genérica, hemos apagado (momentáneamente) la angustia que nos agobia por la sola posibilidad de encontrarnos ante un producto inclasificable, inencontrable, sin rostro. En pocas palabras, el género nos ayuda a darle rostro a aquello que no lo tiene (aún). El género es una rostridad producida para apagar nuestra angustia y, sin embargo, al momento de encontrarnos rodeados por múltiples rostros (géneros) que han sacrificado lo esencial de su movilidad (Deleuze 1983 26), entonces vuelve la angustia. Otra palabra problemática: angustia, entendida como la propone Kierkegaard: “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (1844 88). Y bien, en este contexto, la resistencia que comportan los productos textuales es la posibilidad de producir(se) libremente frente a la posibilidad de las determinaciones genéricas.

Me parece, pues, que cada forma literaria, cada corriente y época, cada estilo o vanguardia sufre constantemente de este tipo tan particular de angustia debido a que en ella se cifra la concreción connotativa del carácter intrínsecamente denotativo de toda teoría. En otras palabras, el género (literario) es manifestación práctica de lo abstracto (Literatura). Sin embargo, el género determina la posibilidad de presencia y permanencia de una obra con respecto a cierto momento social e históricamente determinado, un cierto momento de la historia y el saber en tanto que reapropiación de la presencia (Derrida 1967 20). Es probable que el problema del género no sea sino un problema de la presencia. Y es por ello que, al margen de toda forma de enunciación respecto a los géneros literarios —que puede ser completa y definida, aunque de ello no se desprenda un afán por crear o mantener(se en las) categorías universales—, la manifestación plausible de los géneros parece imponer —sin lograr, nunca, imponerse a— la necesidad de considerarlos, casi siempre, a la luz de la lógica tradicional tal como la entiende Husserl, la cual “no estaba dirigida al juicio en general, a un saber presunto, sino a un saber auténtico y a sus conformaciones típicas. De donde resultó inevitablemente [...] una especie de *giro hacia lo subjetivo*” (1929 91). Es decir que, antes del problema de la presencia, el género pasa por una posible determinación lógica. Sincrónica o diacrónicamente, es posible que cuando un autor se da a la tarea de reflexionar acerca de cierto problema literario —Sarraute y, con ella, la reflexión y la obra de los *nouveaux romanciers* constituyen, a mi parecer, un caso paradigmático, precisamente ese contra el que Gary escribe *Pour Sganarelle*, sin que ello quiera decir que es *solamente* eso, a saber, ese “ataque”, su finalidad— lo hace partiendo de la búsqueda de una esencia genérica y pretendidamente universal a los textos, siempre dentro del terreno del binarismo enunciado en las preguntas “¿qué es esto?”/“¿qué no es esto?”, como si los textos y sus géneros guardaran el secreto de lo que Jakobson y Culler, por ejemplo, habrán de entender por literaturidad —problema “resuelto” por Stanley Fish cuando afirma que la literatura es eso que acontece cuando leemos (Fish 11). En este mismo sentido, habría que tomar en cuenta la propuesta estética de Massimo Fusillo, es decir, “considerar los géneros como esquemas mentales que han de ser tenidos en cuenta durante la escritura o la lectura, para después ser trascendidos y transformados. O, usando una eficaz metáfora visual muy apreciada por la sociología, por la antropología y por diversos ámbitos de la teoría de la cultura: marcos que sirven para encuadrar el objeto, pero que deben ser después continuamente desplazados o reubicados” (Fusillo 2009 163).

Presas de esta angustia, pues, los críticos literarios caen comúnmente en dos

salidas: la primera (y la más socorrida) es la salida hermenéutica post-heideggeriana y la fusión de horizontes gadameriana, es decir, una dialéctica de la pregunta y la respuesta entre un pasado (contexto de producción) y un presente (contexto de re-producción/resistencia y contexto de lectura) (Compagnon 72); la segunda, y la que me interesa ahora problematizar, es la salida fenomenológica, que concierne más bien a las distintas facetas de la(s) teoría(s) de la recepción, desde Iser hasta Fish, pasando por Ingarden y Jauss (Compagnon 187-192). En ésta, los géneros literarios —que, de suyos, *esencialmente*, diríase— plantean el problema de su constitución, de su con-formación y de la manera en que ésta repercute en sus contenidos poéticos o retóricos, estableciendo de este modo una lógica permanente de la subordinación: cada género literario —cada prescripción producto de la denotación teórica, para decirlo en la terminología de Lyotard (1979 60)— subordina sus temas (y sus angustias) particulares a la posibilidad de una esencia fija que, para muchos, es no sólo posible sino indispensable conocer antes de adentrarse en la investigación de su funcionamiento, a saber, la manera en la cual los géneros literarios re-presentan eso que comúnmente llamamos mundo. En cierto modo, pues —y con ello es posible ver cómo cualquier concepción evolucionista de la historia de la literatura es por demás ahistórica— la salida fenomenológica antecede a aquella hermenéutica. Barthes, por ejemplo, en *La chambre claire*, realiza, como es sabido, una búsqueda para encontrar la “esencia” de la fotografía, con la salvedad de que establece, desde un primer momento, una distancia entre *la* fenomenología —y *su* lenguaje— y el posible resultado, siempre provisional, de *sus* investigaciones, consiguiendo de este modo una suerte de crítica fenomenológica de la fenomenología. “Dans cette recherche de la Photographie la phénoménologie me prêtait donc un peu de son projet et un peu de son langage”. No se trata, empero, de *la* fenomenología, sino de una fenomenología cínica que, en el trámite del préstamo que ejerce Barthes con ella, produce incluso “le sentiment intraitable que la Photographie n’est essentiellement, si l’on peut dire (contradiction dans les termes), que contingence, singularité, aventure” (1980 40).

La tentación de afirmar que es necesario considerar los géneros literarios solamente como contingencia, singularidad y aventura —he ahí la contradicción en los términos barthesianos, pues con una afirmación tal se caería en una esencia fenomenológica— es, debo confesarlo, bastante grande. Para no caer en ella expreso, en cambio, una de las preguntas por medio de las cuales me es posible re-formular la argumentación de este texto —en cierto modo *anterior* a la redacción del mismo y, al mismo tiempo, su punto de partida—: ¿qué sucede en el momento en el que de la angustia por el género se desprende una posible esencia fenomenológica? Más allá de la subordinación —o bien, completándola, sucediéndola—, nos encontramos con una forma bastante particular de la crítica literaria, que definiré como *autoritarismo*. Para ello, me es preciso referir a Kant —al menos a ese Kant del que se sirve Lyotard para explicar, en diálogo con Thébaud, la problemática del juicio en relación con la voluntad—, a partir de quien es posible decir que los juicios pueden ser justos sin la necesidad de que formen parte de lo verdadero, sin que tengan un sustento ontológico —es decir, es posible proferir los juicios sin atender a una cierta Idea “esencialmente” verdadera (Lyotard 1979 200). Empero, para hacerlo, es necesario considerar al sujeto enunciante como libre para determinar —y determinar(se) a partir de— aquello que enuncia, es ne-

cesario considerar al sujeto enunciante y no al juicio en sí mismo. Esta crítica no es exclusiva a la posmodernidad lyotardiana ni a la filosofía del lenguaje de Austin. Más aún, es posible que haya sido incluso el propio Husserl quien la inaugurase al afirmar que “la relación original entre lógica y ciencia se ha invertido en la Época Moderna [...] sin poder dar entera satisfacción al espíritu de autojustificación crítica, desarrollaron métodos muy especializados, cuya fecundidad era segura en la práctica, pero cuyo resultado no quedaba muy claro a la postre” (1926 50). La “seguridad en la práctica” de la fenomenología es un antecedente del enunciado prescriptivo de Lyotard y de la instancia ilocutoria austiniiano. Empero, entre la anterior afirmación de Husserl y, específicamente, el proyecto crítico sobre la filosofía del lenguaje —en el que podrían incluirse, luego la deconstrucción correspondiente, algunos textos de Derrida, Lyotard y Paul de Man— existe una distancia infranqueable: Husserl propone como solución al problema de la autonomía una ciencia última, a saber, la fenomenología: “*sólo un mundo clarificado de modo fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último*” (1929 64 cursivas en el original).

Ahora bien, si la fenomenología, o bien, si el proyecto de la fenomenología plantea una problemática que le es *anterior* y, en cierto sentido, “esencial”, a saber, aquella de la posibilidad de establecer una esencia universal a las cosas, es porque, para Husserl, la fenomenología debe ser “*teoría de las normas y principios de todas las ciencias, que sea última, la más profunda y la más universal*” (1929 64 cursivas en el original). En el momento en el que entra en juego la posibilidad de enunciación a partir solamente de la voluntad autónoma, lo que se coloca al centro de las investigaciones no es ya el objeto del cual se busca la esencia sino el sujeto que la denuncia: el autor. Husserl propone como solución a este problema la unidad lógica. “Lo que le falta a las ciencias modernas es la verdadera lógica, que abarca todas las disciplinas y problemas epistemológicos en el sentido más amplio y fundamentalmente unitario” (1929 64). ¿Cuánta distancia hay, empero, entre esta “unidad lógica” —ciencia que *se pretende verdadera*— y la autonomía del enunciante? Al parecer, no mucha. La voluntad, capacidad enunciativa según como la define Lyotard (1979 76), es en cierto modo paralógica a la fenomenología husserliana. En este punto, Lyotard, como Barthes, pide prestado un poco del lenguaje y del proyecto de la fenomenología para criticar a Kant. La prescripción, aun aquella —o, mejor, específicamente aquella— que se ha escindido de la verdad, a saber, del denotativo, implica el paso a “une problématique où la grande affaire est celle d’un sujet qui est à la fois le destinataire et le destinataire de la prescription, c’est-à-dire, de l’énoncé qui importe avant tout en matière d’éthique et de politique” (Lyotard 1979 76). Es en este sentido en el que es posible hablar de crítica literaria *autoritaria*, la cual podría ser considerada, en un primer momento, como una forma preponderante de autonomía del sujeto enunciante (autor) y, por ende, una forma ética de aproximación a los géneros literarios como ley primera para la disposición del campo teórico (Literatura) que es, al mismo tiempo, la posibilidad de su conformación como ciencia última (fenomenología), pues “le principe donc est celui de l’autonomie, de l’autonomie de la volonté, c’est-à-dire de l’autonomie du sujet qui énonce la loi, et qui même quand il lui obéit reste autonome puisqu’il en est l’auteur” (Lyotard 1979 77).

Los juicios sobre la literatura que aceptan constreñirse a un determinado espacio fenomenológico, a una búsqueda constante de las esencias, no pueden sino

entronizar la idea del autor —o bien, el autor como idea—, un autor que se presenta como sujeto primero y último de la enunciación. En la distancia entre autonomía de la enunciación y la búsqueda de la esencia primera se encuentra la ciencia como la comprende Husserl. En suma, al tratar de definir la esencia de la literatura —y con ella, una esencia evolucionista de la historia de la literatura— a partir de la esencia de los géneros, contribuimos a la creación de una reglamentación supuestamente verdadera en la que esos mismos enunciados puedan construir un espacio de posibilidad para “nuevas” formas literarias —que es angustioso en tanto no es libre. La prescripción autónoma, aunque se quiera —y, más aún, aunque se crea— escindida de la denotación a la que se subordina, produce las condiciones para que el reino del autor se establezca.

La crítica literaria *autoritaria* presenta, de este modo, una paradoja: la crítica que se creía ajena a la presencia (necesaria) del autor, esa crítica literaria que no quería más considerarlo, o bien que lo consideraba solamente accesorio (innecesario) al texto, no lo hacía sino en un afán por convertirse en una ciencia capaz de entronizar al autor, de colocarlo al centro ya no de la(s) esencia(s) de los textos sino de los textos que se consagran esencialmente. En este sentido, podemos decir que la crítica literaria que “nace” de las investigaciones de Saussure es una ciencia inoperante “au moment où la phonétisation de l’écriture —origine historique et possibilité structurelle de la philosophie comme de la science— tend à s’emparer de la culture mondiale”, simplemente porque “la science ne puisse plus s’en satisfaire en aucune de ses avancées” (Derrida 1967 12). Se detiene, así, la evolución; o bien, para decirlo más claramente, se acepta que ésta es imposible dado que el sistema está cerrado trascendentalmente. El *autoritarismo* se presenta, entonces, desde el momento en el que confiamos en que aquello que puede enunciar un sujeto autónomo respecto a la literatura puede ser verdadero en un sentido científico fenomenológico. De este modo, la crítica literaria *autoritaria* se adjudica la tarea de legitimar los textos desde un aparente distanciamiento que no es tal sino en la medida en que sintetiza el objeto (texto) en supuestas esencias que le son aparentemente constitutivas (géneros). Y no sólo eso: esta forma de crítica es preponderantemente fenomenológica en tanto trata de “exponer el sistema de los principios trascendentales que otorga a las ciencias su sentido posible de ciencias auténticas” (Husserl 1929 64). De este modo, se produce el que es, a mi juicio, el *impasse* de gran parte de la crítica literaria de Occidente: el juicio, la voluntad autónoma, la capacidad enunciante que se cree libre y que se ejerce respecto a la esencia de los géneros literarios, produce, sin embargo, nuevas formas de prescripción (crítica) subordinadas a la denotación (teórica). Estas formas de prescripción, al momento de fijarse —fijando, a su vez, una esencia—, conforman un discurso “verdadero” respecto a la literatura, un discurso unívoco, determinado, totalitario. He ahí, precisamente, el tipo de discurso que habrá de criticar Romain Gary en *Pour Sganarelle* —un texto de angustia tal como la he presentado ahora pero también cifrada en la angustia por la condición histórico-política de su escritura, como lo fue también, según lo reconoce Lukács en el prefacio a la reedición de *La théorie du roman* escrito en 1962: “l’atmosphère dans laquelle ce livre fut écrit était [...] celle d’un permanent désespoir devant la situation mondiale” (1920 6). Como recuerda Massimo Fusillo, parafraseando a Clara Benedetti: “lo que más sorprende [...] es el vínculo que la cultura contemporánea ha establecido con [la noción de autor]: se declara su muerte precisamente con el fin de

exorcizar su fuerza tiránica” (Fusillo 2009 143). Esa fuerza tiránica que es preciso, indispensable incluso, exorcizar de la crítica.

Bibliografía

- Barthes, Roland, *La chambre claire* [1980], Paris, Gallimard – Seuil, 2008, pp. 40-42.
- Compagnon, Antoine, “L’auteur”, “Le lecteur”, “La valeur”, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun* [1998], Paris, Seuil, 2001, pp. 51-110, 163-194, 287-304.
- Deleuze, Gilles, “L’image affection: visage et gros plan”, *Cinéma I. L’image-mouvement* [1983], Paris, Minuit, 2010, pp. 125-144.
- Derrida, Jacques, “Exergue”, “La fin du livre et le commencement de l’écriture”, *De la grammatologie* [1967], Paris, Minuit, 2006, pp. 11-14, 15-41.
- , “La loi du genre”, *Parages* [1986], Paris, Galilée, 1996, pp. 251-287.
- , “De l’esprit. Heidegger et la question”, *Heidegger et la question. De l’esprit et autres essais* [1987], Paris, Flammarion, 1990, pp. 9-143.
- , “L’autre secret de la psychanalyse: le « fondement mystique » de l’autorité”, *Résistances de la psychanalyse* [1996], Paris, Galilée, 1996, pp. 103-111.
- Eichenbaum, Boris, “The Theory of the ‘Formal Method’” [1926], *Russian formalist criticism. Four Essays*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1965, pp. 99-142.
- Fish, Stanley, “Introduction or How I Stopped Worrying and Learned To Love Interpretation”, *Is there a text in this class? The Authority of Interpretative Communities* [1980], Harvard University Press, Massachusetts, 1980, pp. 1-17.
- Fusillo, Massimo, “Más allá de la Modernidad”, “Territorios, instituciones, efectos. La estética implícita de los escritores”, *Estética de la literatura* [2009], traducción de Francisco Campillo, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2012, pp. 136-115 192-139.
- Gary, Romain, *Pour Sganarelle. Recherche d’un personnage et d’un roman. Frère Océan I* [1965], Paris, Gallimard (Col. Folio), 2003.
- Husserl, Edmund, “Introducción”, “Las tendencias temáticas de la lógica tradicional”, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* [1929], traducción de Luis Villoro, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, pp. 49-65, 88-95.
- Kierkegaard, Sören, “La angustia como supuesto del pecado original y como medio de su esclarecimiento, precisamente retrocediendo en la dirección de su origen”, *El concepto de la angustia* [1844], traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, pp. 61-103.
- Lukács, Georg, “Avant-Propos”, *La théorie du roman* [1920], traduit de l’allemand par Jean Clairevoye, Paris, Gallimard, 2012, pp. 5-18.

Lyotard, Jean-François, Jean-Loup Thébaud, “Le consensus impossible”, “Les trois instances pragmatiques”, “Majoritaire ne veut pas dire grand nombre, mais grande peur”, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 2006, pp. 27-53, 57-100, 193-205.

Sánchez Vázquez, Adolfo, “Socialización de la creación o muerte del arte” [1972], “¿Qué hacer con la historia de la filosofía?” [1983], *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, prólogo de Ramón Xirau, México, FCE, 2003, pp. 171-189, 280-298.

La enseñanza de la filosofía en Jacques Derrida: un problema de la deconstrucción

Jacques Derrida's philosophical teaching: a deconstruction problem.

Carolina Ávalos Valdivia^Φ, U. Católica de Valparaíso
carolina_avalos_valdivia@yahoo.com



Recepción 11.01.2016 Aceptación 20.05.2016

Resumen: Se conoce comúnmente a Jacques Derrida como el filósofo de la gramatología, de la *différance* y de la deconstrucción. Un gesto de la institución filosófica en el que confirma su propia definición determinando lo que puede o no ser parte de ella. El nombre propio—Derrida—asociado a títulos, conceptos e ideas legítimamente llamadas filosóficas, ha permitido instalar su trabajo como parte de la filosofía y de su historia. Pero hay también en este reconocimiento una causa simultánea que rebasa la teoría y que se instala en la práctica. El pensamiento de Derrida tiene como sustrato fundamental su propio trabajo pedagógico. De aquí que este texto tenga una doble finalidad: por una parte, rescatar la importancia de la relación que hay en el pensamiento de Derrida, entre deconstrucción y enseñanza de la filosofía y, por otra parte, mostrar la importancia y la urgencia de que la filosofía, desde todas sus formas y normas institucionales, reconozca la pedagogía filosófica como un problema de la disciplina.

Palabras claves: Derrida, deconstrucción, enseñanza de la filosofía, defensa, institución.

Abstract: Jacques Derrida is commonly known as the philosopher of grammarology, difference, and deconstruction. A gesture from the philosophical institution that confirms his own definition determining what can be a part of it or not. The name—Derrida—associated with titles, concepts, and ideas legitimately called philosophical, has allowed the instalment of his work as part of philosophy and its history. But there is also in this recognition a simultaneous cause beyond theory, installed in practice. Derrida's thinking has its own pedagogical work as a fundamental substratum. Hence, this text has a dual purpose: on the one hand, to rescue the importance of the relation in Derrida's thinking, between deconstruction and philosophy teaching; and on the other hand, to show the importance and

Φ Doctora en Filosofía por la Universidad de Paris 8, Vincennes- Saint-Denis y por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Profesora de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Coordinadora de la Red de Profesores de Filosofía de Chile, REPROFICH.

the urgency that philosophy, from all its forms and institutional norms, recognises philosophical pedagogy as a discipline problem.

Keywords: Derrida, deconstruction, philosophical teaching, defence, institution.

1. Antecedentes cronológicos y bibliográficos

Los primeros trabajos que Derrida dedica directamente al problema de la relación entre la institución y la enseñanza de la filosofía, comienzan en el año académico 1974-1975. Período en que desarrolló un seminario titulado *El concepto de ideología en los ideólogos franceses*, del cual publicó, al año siguiente, la primera sesión llamada *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*. Se conjugaron ciertas circunstancias político-institucionales que influyeron de una manera directa en esta preocupación dando lugar a una serie de publicaciones dedicadas a este problema o, a lo que de manera más general, se ha denominado el problema de la institución. Los factores que se presentaron como una causa irrenunciable y necesaria del trabajo político e institucional que Derrida comenzaba a crear junto a otros colegas, fueron fundamentalmente dos: la creación, en 1972, del *Centro de investigaciones sobre la enseñanza filosófica* en la Escuela Normal de París, institución donde él daba cursos desde 1965. Y, la propuesta de reforma a la educación llamada mediáticamente *Reforma Haby*, que el gobierno francés da a conocer en 1975.

Lo primero que deja ver esta reforma en su presentación, son las orientaciones educativo-pedagógicas -la psicologización de la pedagogía y la formación de especializaciones profesionales en los estudiantes-, que apuntan a una tecnificación de la educación. Estas disposiciones educativas encuentran su materialización en una nueva organización curricular donde la filosofía se considera como una base común y general en el penúltimo año, lo cual no tendría continuidad ni desarrollo en el último año de la secundaria. En éste, la filosofía es propuesta como una opción que permite a los jóvenes especializarse en vistas de su futuro laboral o universitario. De este modo, la *Reforma Haby* constituye para Derrida la concreción de su crítica a la institución y a la tradición filosófica, permitiéndole, una vez más, reafirmar la urgencia y necesidad de comenzar, a través de la enseñanza, un trabajo estratégico-político-institucional de transformación de la filosofía.

Desde este panorama Derrida presenta sus primeras publicaciones en la prensa que tienen un tono contestatario y una intención directamente política. La columnas *La philosophie et ses classes* y *Les corps divisés* manifiestan el rechazo absoluto a la nueva reforma gubernamental y, a la vez, van presentando y diseminando el trabajo teórico y práctico que unos meses antes se había proyectado en la fundación del *Grupo de investigaciones sobre la enseñanza filosófica*, *Graph*. En estos textos Derrida se refiere directamente al rol que debiese tener la filosofía en la educación secundaria. Plantea, desde una crítica a los programas inabarcables del último año, pasando por proponer un número mínimo de horas para la enseñanza de la filosofía, hasta manifestar la idea de, ya no tan solo de defender, sino que de extender el lugar de la filosofía en la escuela. Es en el pequeño artículo *La philosophie et ses classes* donde Derrida (1975) por primera vez hace referencia a la extensión de la filosofía en la escuela, cruzando en su texto filosofía y pedagogo-

gía: “No se trata de transportar a ‘sexto básico’ una enseñanza que ya es impracticable en ‘cuarto medio’. Sino primero de aceptar aquí, como se hace en todas las otras disciplinas, el principio de una *progresividad* calculada en la iniciación, el aprendizaje, la adquisición de saberes. Sabemos que en ciertas condiciones, las cuales precisamente se tienen que liberar, la ‘capacidad filosófica’ de un ‘niño’ puede ser muy potente”.

Esta muestra de compromiso político y de crítica a la institución desde sus bases educativas-pedagógicas no es una preocupación que se manifiesta sólo en textos de estos años, ni tampoco se acaba con la creación del *Collège International de Philosophie* en 1983, sino que incluso en 1989, Derrida acepta formar parte del trabajo encomendado a varios intelectuales por el Ministerio de la Educación Nacional. Así, junto a la *Commission de Philosophie et d'Épistémologie* “recibieron [la] misión de proceder a una revisión de los saberes enseñados velando por reforzar la coherencia y la unidad de esos saberes (Derrida, 1990)”. Esta comisión presidida por Jacques Bouveresse y Jacques Derrida, fue comandada por el Ministerio de la Educación Nacional Francesa en el marco del trabajo de una *Comisión de Reflexión sobre los contenidos de enseñanza*. Este texto es el *Preámbulo a los Principios para una reflexión sobre los contenidos de la enseñanza* llamado *Informe de la Comisión de Filosofía y de Epistemología*. Como bien lo anuncia el título, Derrida redactó junto a la comisión una reflexión relacionada con los contenidos de la filosofía en los liceos, en la universidad y en la formación de maestros de todas las disciplinas. Este texto con un fuerte carácter pedagógico propone una transformación institucional a partir del cuestionamiento de la tradición de la filosofía en la escuela, como respuesta a la necesidad institucional de realizar una reflexión sobre sus contenidos de enseñanza. En este informe se desarrollan propuestas para un cambio pedagógico-institucional, como la creación de una iniciación filosófica interdisciplinaria en el penúltimo año de secundaria (*première* o tercer medio), la modificación de los programas en secundaria a partir de un cuadro general de referencia para los liceos. También, la propuesta articula una modificación en el instrumento de evaluación, sugerencias a los métodos de enseñanza en los liceos técnicos y contempla al mismo tiempo, una organización de profesores de filosofía que esté en constante reflexión e intercambio con la didáctica de la filosofía. Y por último, sugiere incluir la enseñanza de la filosofía en las instituciones de formación de profesores de todas las disciplinas.

Este texto, aunque colectivo, muestra que la obra de Derrida está cruzada en gran parte de su extensión cronológica por el problema de la enseñanza de la filosofía. Ya en 1974, “quiere promover una idea que le es querida, aquella de la extensión de los cursos de filosofía a otras clases de secundaria y, entonces a alumnos más jóvenes (Peeters, 2010)”. Lo que viene a mostrar, una vez más, quince años más tarde. Este texto da evidencias de cómo Derrida estaba pensando la enseñanza deconstructiva de la filosofía en la institución escolar: una enseñanza que tiene un marco, un programa referencial, que al mismo tiempo le dé a la asignatura la posibilidad de interrogarse e interrogar a la vez, todo el bachillerato:

Parece indispensable mantener un programa general, definido nacionalmente de manera permanente, que pueda a la vez constituir el cuadro de referencia de la enseñanza de la filosofía en el último año (cuarto medio) y

dotar a la materia de una interrogación al bachillerato (Derrida, 1990).

En abril de 1974 se redacta y se aprueba con una mayoría el anteproyecto del *Greph*. En enero de 1975 se constituye esta agrupación y en marzo del mismo año, sale a la luz por primera vez un texto de Derrida referido a la enseñanza filosófica en el periódico *Le Monde de l'Éducation, La philosophie refoulée*. Texto que será publicado posteriormente en su versión original completa con el nombre de *La philosophie et ses clases* (Derrida, 1990).¹ Este es el año en que Derrida comienza a dar evidencias que la estrategia deconstructiva afianzaría su preocupación político-institucional a través de una particular “defensa” de la filosofía. En este pequeño texto presenta, a grandes rasgos, lo que es su deseo realizar: una transformación general de la filosofía:

Una tal transformación superará las luchas: al *interior* y al *exterior* del campo pedagógico, en y fuera de la filosofía. Ella no tocará solamente a las formas de organización sino también a los contenidos. Producirá entre ellos nuevas relaciones: al interior de la filosofía, entre la filosofía y las otras disciplinas (Derrida, 1975).

La constante referencia a la *Reforma Haby* en los textos de Derrida no es gratuita. En efecto, este proyecto de reforma manifiesta lo que para él, ya un año antes, era necesario y urgente de analizar en vistas de una transformación general de la filosofía: esta reforma impone las estructuras del aparato pedagógico de la filosofía, es decir, condiciones liberales-institucionales desde las cuales la filosofía debe ser enseñada. Hacer oídos sordos a la reforma no es tan sólo aceptar la reducción del espacio de la filosofía en la institución (liceos y también escuelas y universidades que forman en filosofía) sino que también, implicaría aceptar a priori las condiciones heredadas de la filosofía. En este sentido, el proyecto de la *Reforma Haby* permitió a Derrida junto al trabajo del *Greph*, comenzar un análisis *sistemático* de la situación actual de la filosofía en vistas de su *efectividad*:

Estas propuestas ofensivas se ajustarían a la vez al estado teórico y práctico de la deconstrucción y cobrarían formas muy concretas, las más eficientes posibles en Francia, en 1975. [...] Es decir donde, después de aproximadamente quince años de práctica llamada docente y veintitrés años de burocracia, comienzo apenas a interrogar, exhibir, criticar sistemáticamente (comienzo, más bien, a comenzar por eso, comienzo por comenzar a hacerlo sistemática y efectivamente: es el carácter sistemático lo que importa si uno no quiere resignarse con una coartada verbal, con escaramuzas o arañazos que no afectan al sistema establecido [...]) (Derrida, 1982).

La preocupación por la enseñanza de la filosofía va más allá de una preocupa-

1 La primera publicación de este texto fue sometida a censura: “*Le Monde de l'Éducation* anunció nuestra primera Asamblea general en su número 3, pero omitió la referencia que Derrida hacía al *Greph* en su artículo publicado bajo el título *La filosofía reprimida* (n°4) (*Greph*, 1977)”.

ción didáctica pedagógica. Tiene que ver más bien, con una cuestión de compromiso filosófico: la interrogación desde y por el lugar de la filosofía (institución), y el cuestionamiento por el contenido y la forma de transferencia de la filosofía (los programas y las prácticas) hacen que a través de esta problemática, la deconstrucción adopte un “énfasis político-institucional”.

Sin embargo, unos años antes, entre 1972 y 1973, según Clément (1973), Derrida estará dando muestras que el problema de la enseñanza de la filosofía no se reduce, en su pensamiento, a un problema ajeno a la institución porque “él quiere transformar no solo el discurso, sino también la Escena General de la Enseñanza: escena y sala”.

Las falencias de la máquina de educación francesa arrastradas desde la revolución estudiantil de mayo del '68 hacen que la reflexión filosófica se aleje, aún más, de los fundamentos institucionales de la metafísica trascendentalista, para buscar en lo político su sentido de existencia. La atención y preocupación por el devenir institucional de la filosofía y la relación *-necesaria-* que tiene con la deconstrucción, hace que el *Greph*, pueda ser considerado como un hito en la trayectoria del trabajo de Derrida. Habitualmente se lo identifica con el comienzo del trabajo político derridiano. Por ejemplo, Peeters (2010) afirma, a propósito de una entrevista hecha a Derrida por Tetsuya Takahashi, que no es antes de 1974 que estimará urgente instalar su preocupación en los “bordes institucionales” si no, “quedaría una suerte de empresa puramente teórica si no se atacara a la institución filosófica.” La atención a los bordes institucionales implica pensar “la práctica de la enseñanza, la relación maestro discípulo, la forma de intercambios entre filósofos y la inscripción de la filosofía al interior del campo político”. Entonces, agrega Peeters, “él se lanza, con un pequeño grupo de cercanos, en una ‘práctica de deconstrucción institucional’”.

Dicho de otro modo, este grupo sería la primera evidencia de la preocupación política-institucional de Derrida y la primera materialización de lo que la deconstrucción ha llamado a no perder de vista: la relación interna y necesaria en el trabajo filosófico-deconstructivo de lo teórico y lo práctico. En efecto, podría considerarse, desde esta perspectiva, que la deconstrucción posee la enseñanza filosófica como campo interior de su desarrollo, es decir, como práctica crítica y transformadora del logocentrismo. Con todo, la enseñanza de la filosofía implicaría, también, una crítica al lenguaje, como fundamento de la tradición metafísica occidental y, a su vez, la confrontación con formas y normas institucionales posibilidades por ella misma. Asimismo, Clément (1973) se refería a ciertas inseparables imbricaciones entre lo práctico y lo político en el pensamiento de Derrida: “Él quiere, en los límites de su enseñanza, desarrollar el trabajo crítico en el cual él cree, profundamente, articulándolo con el trabajo ideológico de conjunto; con el combate político, (así él firmó el apoyo al Programa Común de la izquierda, sin que la correlación entre su posición teórica y su posición política sea directa). Pero su práctica comporta, irreductiblemente, una desconfianza crítica con respecto a la enseñanza de la Filosofía en general”.

Ahora bien, podemos conjeturar la idea que Derrida comenzó a institucionalizar su diferencia estratégica con el marco institucional de la universidad francesa cuando el 27 de enero de 1968 presenta en el anfiteatro Michelet de la Sorbona,

su conferencia titulada *La différance*, que “probablemente podemos fechar desde ese momento la brecha que se va a cavar con la institución filosófica francesa (Peeters, 2010)”. De hecho, cuatro años más tarde, Derrida (1972) dice: “Acabo de nombrar un sistema de complicidades ideológicas e institucionales. A pesar de algunas oposiciones superficiales (para la galería), a veces gracias a ellas, el funcionamiento de dicho sistema es muy coherente. Grande, vieja y pesada soldadura histórica de un aparato. Quizá, no estoy nada seguro de ello, la *différance* le habrá atestado un *golpe*; quizá habrá golpeado su sentido: por medio de una escritura que, con un pasaje, ha quedado impresa en los Archivos de la Sociedad Francesa de Filosofía”.

En efecto, el carácter político del proyecto deconstructivo, adquiere un énfasis mayor, cuando, luego de mayo del 68, Derrida decide orientar parte de su trabajo a una reflexión directa de las estructuras, las normas y los códigos de la filosofía y sus instituciones. De alguna u otra manera, la realidad política le muestra los límites y dimensiones de su estrategia obligándolo a ponerla, en cuanto realidad, como objeto necesario de la deconstrucción. Así, se ha afirmado que es desde ese año que la estrategia deconstructiva ha tomado un cierto énfasis en el aspecto jurídico-político-institucional (Contreras 2010). Afirmación que deja atrás la idea que la aproximación deconstructiva al problema de la institución tuvo su origen junto con la fundación del *Graph*. Más bien, es en este año cuando Derrida decide alejarse del trabajo de su tesis y, por lo tanto, de los vínculos con la universidad. Las formas y requerimientos universitarios clásicos para la redacción de una tesis y todo lo que esto implicaba, no eran suficientes para emprender “[...] la tarea de constituir un dispositivo estratégico abierto para revelar la evaluación y devaluación de la escritura, dicho en breve, para revelar el sistema de constricciones que Derrida llamará fonologocentrismo (Contreras 2010)”.

Esta idea ha quedado inscrita por el mismo Derrida en 1980, en el texto presentado en su defensa de tesis: “[...] pero fue en estos años cuando comprendí mejor hasta qué punto la necesidad de la desconstrucción (...) no concernía en primer lugar a contenidos filosóficos, temas o tesis, a filosofemas, poemas, teologemas, ideologemas sino, sobre todo e inseparablemente a marcos significantes, a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su posibilidad misma (Derrida 1990)”.

En *Ponctuations: le temps de la thèse* Derrida muestra cómo su trabajo intelectual, fue tomando otras configuraciones y vislumbrando otras posibilidades. La redacción de la tesis, la muerte de su director de investigación -Jean Hyppolite-, junto con los acontecimientos del 68, le permiten tomar distancia e ir configurando y reafirmando también, su compromiso y, por lo tanto, su crítica a la institución filosófica. Hasta que en 1975 confirma su crítica desde su propio devenir sin intentar si quiera diferenciarlo de su pensamiento; como si estuviese permanentemente transitando por superficies teórico-prácticas: “[...] era desde hace tiempo evidente que el trabajo en el cual estaba enfrascado -nombrémoslo álgebra, a riesgo de nuevos malos entendidos, la deconstrucción (afirmativa) del falogocentrismo como filosofía-, no pertenecía simplemente a las formas de la institución filosófica (Derrida, 1982)”.

Así, en estas palabras la forma es el antecedente que funda la estrategia deconstructiva y lo que diferencia el pensamiento derridiano del trabajo filosófico ya instituido. Porque haciendo referencia a la constitución del *Greph*, Derrida pone de manifiesto que la deconstrucción desde siempre ha sido una apuesta por interrogar o más bien extremar, los bordes de la institución filosófica y que por lo tanto, implica una postura y un trabajo político determinado. La forma de su trabajo, su forma de hacer filosofía, ya había extendido los límites instituidos por la tradición. De hecho, “[...] marcaron el final de cierto tipo de pertenencia a la Universidad e hizo cuestionable el hecho que la deconstrucción tuviera que ver sólo con filosofemas y contenidos (Contreras 2010)”. De aquí que, no podamos ni debemos limitar la deconstrucción a la teoría ni a la ideología. Tampoco entenderla como una nueva forma del pensamiento occidental que confirma reafirma lo ya instituido. Sino, por el contrario, el trabajo que venía haciendo Derrida, ya lo venía haciendo, practicando, de una manera particular, diferente a las expectativas de los cuadros universitarios. En efecto, la forma, el estilo, no son meras apariencias, sino que dentro de la lógica de la deconstrucción y, por lo tanto, saliendo del binomio forma-fondo, la forma constituiría el paso, el pasaje², el acceso, el canal que hace que “[...] la deconstrucción no se limite al contenido conceptual de la pedagogía filosófica, sino que se las vea con el escenario filosófico, con todas sus normas y sus formas institucionales así como con todo lo que las hace posible (Derrida, 1982)”.

¿Cómo se va urdiendo la preocupación por la enseñanza de la filosofía en los primeros momentos del pensamiento derridiano? ¿Es, el movimiento deconstructor, una crítica creativa desestabilizadora que en su movimiento lleva implicada la enseñanza de otra filosofía?

A partir de estas interrogantes, intentaremos mostrar de qué manera la enseñanza de la filosofía, incluso, la llamada pedagogía filosófica, puede formar parte inherente de los motivos y del despliegue de la estrategia deconstructiva. No se trata de afirmar la enseñanza filosófica como una preocupación más o un objeto de estudio de Derrida, sino más bien, habrá que mostrar que ella comprende uno de los dos movimientos desde los cuales la deconstrucción imprime su trabajo: “[...] una deconstrucción rigurosa y eficiente debería simultáneamente desarrollar la crítica (práctica) de la institución filosófica actual y emprender una transformación positiva, afirmativa más bien, audaz, extensiva e intensiva, de una enseñanza llamada ‘filosófica’ (Derrida, 1982)”.

2. Defensa y transformación de la filosofía

Derrida no trabajará por una defensa ciega de la filosofía, de hecho, en *La*

2 Tomando la matemática teórica como referencia al problema que constituye para el pensamiento de la escritura prohibirse definir *grama* o *grafema* dentro del sistema de oposiciones de la metafísica, Derrida, utiliza el término *pasaje* para determinar la escritura matemática fuera de la escritura fonética. En este sentido la escritura de la matemática teórica sería el *pasaje* que habría entre su escritura sensible, la síntesis ideal de significados y la huella operatoria (Derrida, 1986).

philosophie refoulée, se desmarca de aquellos que “defienden la filosofía”. Afirma que resguardarla ha sido una actitud equivocada en la medida en que una defensa ciega transforma a la disciplina en absoluta, en un extravío en el cual no hay espacio donde preguntarse qué filosofía se defiende. Derrida da el ejemplo del Segundo Imperio, cuando, después de diez años, se restableció la clase de filosofía en los liceos con el objeto de “redirigir una juventud burguesa y protegerla de las ‘doctrinas negativas’ (Derrida, 1975)”. En este sentido, la defensa se vuelve ambigua: es el mismo poder que la defiende y la ataca, por lo tanto, finalmente no se sabe qué es lo que se está defendiendo en nombre de la filosofía. En la ambigüedad, la defensa se disuelve. Por esta razón, la preocupación de Derrida por la enseñanza de la filosofía, no descansa en la idea de mantener, resguardar y cuidar a la filosofía de ataques externos que provocarían riesgos de índole no-filosóficas, sino más bien, se tratará de pensar una transformación de la filosofía en cuanto transformación de la institución tradicional. Se tratará, en suma, de defenderla de sí misma.

¿Qué se defiende, cuando se defiende a la filosofía?

Tal era la interrogación que se ponía en juego en los textos contestatarios dedicados a la *Reforma Haby*. En primer lugar, para Derrida defender la filosofía significaba de antemano defender su posición *natural* en la escuela: defender la clase de filosofía implicaba tomar partido por mantener los programas. Aunque, tanto profesores como estudiantes sabían de la imposibilidad que estos sean cubiertos por completo y que, además, tanto la estructura como el contenido no permitían ninguna progresión, las distintas asociaciones y sindicatos de profesores de filosofía, como también el *Colegio de Filosofía de París*, transmitía un discurso fuertemente defensivo de la disciplina. Así, lucharon por mantenerla en su lugar habitual -en el último año de secundaria-, aceptando la idea que haya una edad determinada para aprender filosofía -así como alguna vez se pensó que sólo los hombres podían ser formados filosóficamente- y asegurando que una enseñanza filosófica podría ser desarrollada exclusivamente por profesores de filosofía.

En cambio, la respuesta de Derrida a “las propuestas por una modernización de sistema educativo francés” tiene un carácter que sobrepasa la institución filosófica, por lo tanto, más amplio y centrado en una fuerte y evidente crítica a la institución filosófica. Lo que viene a reafirmar sus ideas planteadas en el 68 y a diferenciarse de aquellos discursos que pretendan mantener el estado de clausura y de hermetismo de la filosofía respecto a otras disciplinas. Así, “concentrar toda la enseñanza filosófica en una clase, al final de los estudios secundarios, era en principio reservarla a una clase social y esto es todavía verdad en una cierta medida. La institución del bachillerato ‘de base’ arriesgaría consolidar este efecto antidemocrático (Derrida, 1990)”.

Este escenario se vería reforzado por las condiciones filosóficas-discursivas en las cuales se encuentra la clase de filosofía en el último año: la “filosofía” de las fuerzas y discursos sociales dominantes ya estaría de algún modo instalada a través de las disciplinas de las llamadas ciencias humanas. Por un lado, las formas de enseñar/hacer/practicar filosofía estarían ancladas a la historia pedagógica de la escuela, historia que en su trayectoria afirma ciertos discursos dom-

inantes, y por otro, el grupo de jóvenes que llegan al último año, y que por lo tanto, tienen acceso a la clase de filosofía, pertenecen a un grupo social que representa y reafirma el discurso. De este modo, defender *la* filosofía en las circunstancias presentes implicaría conservar y fortalecer el rasgo ideológico y autoritario de la filosofía.

Para él, tanto los que defienden como los que anuncian la muerte de la filosofía, comparten el mismo *pathos*: el mantenimiento del poder. Defender es mantener, conservar y resguardar la naturalización de la filosofía: “Es al contrario la defensa tradicional del *status quo*, defensa inmovilizada, inmovilizante, siempre ya en retiro, quien se encuentra por anticipado en situación de ‘concertación’ con el poder (Derrida, 1990)”. Mantener la-clase-de-filosofía será defender su sobrevivencia ante la supuesta reforma “no filosófica” de la educación y, conservar el reinado y el *statu quo* de la filosofía al final de los estudios secundarios, sería también mantener el lugar privilegiado y querer asegurar la estabilidad de la filosofía en los límites y desde los bloqueos institucionales ante el riesgo que se desnaturalice y se salga del marco. En cambio, Derrida aboga más bien por una “transformación fundamental de la situación general en la cual se instalan los problemas (Grephe, 1977. Derrida, 1990)” que causan la reacción defensiva. Se tratará más bien de trabajar por un cambio de *base* o *en la base* de lo que se ha llamado tradicionalmente filosofía.

La transformación en la que está pensando Derrida implicaría sacar a *la* filosofía de su cúpula, moverla de su hermetismo tradicional cuestionando así su poder dentro de las instituciones educacionales para lograr la recuperación y extensión de su espacio en la escuela, en la universidad y posicionarla en cualquier otro espacio donde ella no esté. Sin embargo, desmarcarse de los que defienden no es tampoco no defender a la filosofía y comprenderla como irremplazable, sino más bien se trata de transformar su irremplazabilidad por su capacidad de reemplazarse siempre. Es decir, realizar movimientos de *extensión* dentro de la institución, fundados en el valor pedagógico de *progresividad*, pero en miras de una *transformación* general de la filosofía.

En lo concreto, estas ideas apuntarían a lograr enseñar filosofía en otros cursos, además del último año de la secundaria y, por tanto, desarrollar programas nuevos lo cual comportaría cambios pedagógicos importantes, pero también, un debilitamiento al poder de la institución filosófica. Para destacar la idea que se trata de una transformación general y no solamente de un cambio inocuo de la pedagogía filosófica, Derrida parte del supuesto que la “totalidad de la filosofía” entraña un “sistema-articulado-de-conceptos”, lo cual le permite diferenciar su lucha e instalarla en los márgenes de la institución: “Sin comprometernos en el difícil problema de una tal ‘totalidad-sistemática’, aceptamos esta hipótesis (Grephe, 1977. Derrida 1990)”. Luchar desde la idea de totalidad, a través de la *progresividad* para una transformación de la filosofía.

Aceptar la extensión de la filosofía a otros años de la secundaria es llevarla a una suerte de estado contradictorio porque desde la posición extensiva se vuelve vulnerable, pero, a la vez, en ese mismo gesto se fortalece. De este modo, habría que aceptar que la filosofía pueda ser enseñada por profesores que no tienen

a su haber una “magistralidad filosófica”, es decir, habría que trabajar para que ella entre en relación (a través de profesores y de los estudiantes en distintos años) con otras disciplinas. Además de terminar con la idea que existe una edad psicológica ideal para enfrentar los estudios filosóficos. Terminar con la magistralidad filosófica en la escuela, abogar por la filosofía de lo interdisciplinario, y democratizar la disciplina a través de una apertura etaria de su enseñanza. De alguna manera estos tres elementos podrían ser considerados como los bordes de la interrogación derridiana que supone la deconstrucción a partir de la filosofía como un todo.

Entonces, habría que trabajar, con cautela, desde la *progresividad* ya que, como ésta pertenece a la tradición clásica de la pedagogía, podría tomar formas indeseadas. Es decir, pensar la filosofía en “progresión” podría terminar en su fragmentación haciéndola menos consistente y más vulnerable a las ideologías imperantes. También, otro riesgo que conlleva la progresividad es que al ampliar la filosofía dentro de un contexto histórico-político determinado, se extiende más allá de sus límites naturales, se arriesga a reproducir *una o la* filosofía que se pretende transformar. Así, la progresividad es considerada por Derrida sólo como un punto de partida estratégico y de lucha: comprender la filosofía como progresiva sólo es aceptable en la medida en que esto permite “[...] hacer aceptar prácticamente la extensión de la enseñanza de la filosofía en varios años, de hacerla co-extensiva a otras enseñanzas por las cuales se admite ‘naturalmente’ la progresividad (Grep, 1977. Derrida, 1990)”. Esto quiere decir que sólo luego de instalar a la filosofía más allá de sus límites naturales recibidos, se abrirán debates e intercambios suficientes como para definir formas y contenidos de enseñanza y relaciones entre ellos y fuera de la escuela. La progresividad estará sometida siempre a una contradicción: por un lado, el efecto de su extensibilidad le hace ir más allá de sus límites y, por lo tanto, hacer de la filosofía una constante reapropiación de sí, y, por otro lado, tal efecto puede arriesgar que los aprendizajes apunten a alcanzar un objetivo último y definido a priori, y, por lo tanto, a obtener una “formación” determinada.

3. La deconstrucción y la escena de la enseñanza de la filosofía

Pero, ¿por qué y en qué medida la deconstrucción no puede sino implicar la enseñanza de la filosofía?

La deconstrucción no intenta salir del *logocentrismo* ni tampoco superarlo. Por esto no se trata de ningún “ismo”, ni de construir otro sistema. Se trata, más bien, de “[...] evitar la contestación frontal y simétrica, la oposición de todas las formas del anti-[...] (Derrida, 2008)”, para partir de lo heredado, comenzar desde lo ya instituido, considerando la gran trama de la tradición y, empezar por un rodeo, transitando por sus bordes, sus límites, por sus márgenes. Se trata de estar atento a la vía misma de acceso, a las salidas y a los pasajes que permitan el paso fuera del sentido y que lleven a conocer otras posibilidades.

De este modo, la deconstrucción sería más bien entendida como una estrategia más que un pensamiento, ya que, no ofrece una verdad, no hay un centro desde el cual partir, ni una propuesta filosófica con un sentido único y determinado puesto

que se determina también, desde el lado de la práctica y de la materialización de la filosofía. De aquí que Derrida (1972) señale: “[...] he tratado regularmente de reponer a la filosofía en escena, en una escena que no gobierna, y que los historiadores clásicos de la filosofía, en la Universidad y fuera de ella, han juzgado a veces un poco rígida”.

Que la práctica de la deconstrucción implique, necesariamente, un posicionamiento de la filosofía en una escena, permite que ella se constituya e, incluso, se instituya como un nuevo montaje en cada visita que hace a la tradición. La escena puede ser considerada como condición material, es decir, como un lugar para que se desarrolle el montaje, también, responde como un eje posibilitador de “lo que se presenta en el escenario” y, al mismo tiempo, puede ser concebida como parte de un todo. Enunciados los sentidos de una escena, podemos ver que la filosofía puesta en escena implica un espacio y un tiempo y, por lo tanto, el devenir, el estar llegando a ser de una parte del todo de la filosofía. Desde esta perspectiva, la enseñanza de la filosofía respondería al traer a escena a la filosofía, es decir, a considerarla en un estrecho movimiento con todos los ángulos que el tejido institucional le presenta. Esto correspondería a la tendencia misma del visitar de la deconstrucción, de generar ciertas condiciones particulares y de apertura de la institución como “puestas en escena de la filosofía en las que no se elimina, ni menos se destruye, el concepto de la verdad ni las oposiciones binarias que configuran la metafísica occidental. Simplemente éstas dejan de ocupar un lugar central y organizador. Se vuelve a poner en escena a la filosofía, pero esta vez, en una escena que ya no gobierna (Contreras, 2010)”.

La estrategia consistiría, entonces, en partir de la filosofía, de su centro, desde sí misma, para identificar el acceso, y el pasaje a ella misma, desde las indicaciones que se han oído para hacer filosofía. No obstante, al mismo tiempo, la escena estratégica en la medida en que depende del instante de la puesta en escena, permite acceder a la posibilidad de lo otro. En efecto, el montaje mismo, es la práctica de la deconstrucción, es el movimiento escénico que tiene un lugar, un espacio el cual intervenir, remover, destruir. Lugar(es) que ha(n) estado habitado(s) por -aún cuando se haya afirmado la muerte de la filosofía- “[...] un dogmatismo propiamente metafísico, más vivo que nunca, al servicio de las fuerzas que siempre han estado vinculadas a la hegemonía falogocéntrica (Derrida, 1982)”. Intervenir el escenario, incluso se podría decir, agrietar, al menos el marco escénico de la filosofía, sería abarcar el campo teórico-práctico de la deconstrucción, es decir, sería consumir el movimiento institucional que implica la estrategia deconstructiva. Si esto no fuera así, “sería confinarla en un conjunto de operaciones teóricas: inmediatas, discursivas, finitas (Derrida, 1982)”.

De esta manera, la deconstrucción enfrenta una doble dificultad: la historia y la política la ponen a prueba. Es decir, la teatralidad de la escena se instituye a partir de los conceptos, las ideas, los pensamientos, a partir de la verdad en general, para actuar repitiendo, trayendo a lugar a toda la estructura heredada que pretende remecer. Es, el efecto, el movimiento, que hace de la puesta en escena de la filosofía un momento único, irrepetible, que consiste en una desestructuración interna, en una actuación inmanente en la cual el marco referencial y limítrofe de la propia filosofía es fisurado por el movimiento que provoca la puesta en escena.

La transformación general de la filosofía pasa por considerar que “[...] ese discurso filosófico [el logocentrismo] está a su vez determinado (en efecto) por una enorme organización (social, económica, pulsional, fantasmática, etcétera), por un poderoso sistema de fuerzas y de antagonismos múltiples: que la deconstrucción misma tiene por ‘objeto’ pero del cual es también, en las formas necesariamente determinadas que debe tomar, un efecto [...]” (Derrida, 1982)”. Ya Derrida lo había anunciado en 1975, ratificándolo en *La Universidad sin condición*, en 2001: la estrategia de la deconstrucción sólo se desarrolla como tal, cuando la crítica al *logofalocentrismo* se sistematiza como institución. “[La deconstrucción] siempre tuvo en principio por objeto el aparato y la función de enseñanza en general, el aparato y la función filosófica en particular y por excelencia (Derrida 1982)”.

De esta manera, la puesta en escena, incluso, la escena misma de la filosofía, se monta desde el enfrentamiento con la historia del pensamiento. Hay una propuesta escénica en la medida en que la historia de la filosofía deja herencias a su paso a las cuales el pensamiento contemporáneo no es indiferente. De aquí que la deconstrucción intente romper con la teoría del sentido, atacando la raíz de la *universitas*, es decir, “[...] el derecho de decir públicamente todo aquello que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la verdad (Derrida, 2002)”. En efecto, “La universidad, es la filosofía, una universidad siempre es la construcción de una filosofía (Derrida, 1982)”.

Como la unidad última de lo filosófico es el *logos* y, como éste es, a la vez, la raíz de la filosofía en cuanto enseñanza, la deconstrucción no podría ser una estrategia, sino se comprende como enseñanza filosófica. Deconstrucción y enseñanza filosófica, no tan solo estarían vinculadas, sino serían homologables.

Bibliografía

- Greph (1977). *Qui a peur de la philosophie?* Paris : Champs Flammarion.
- Clément, C. (1973). *A l'écoute de Derrida, L'Arc, n° 54*, pp. 16-19.
- Contreras, C. (2010). *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Derrida, J. (2008) Tímpano. En: Derrida, J. *Márgenes de la filosofía* (pp.15-35) Madrid: Cátedra 2008.
- (1997). Tener oído para la filosofía. En: Derrida, J. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- (1990) *Du droit à la philosophie*. Paris : Gallilée.
- (1986) *De la gramatología*. México DF: Siglo XXI.
- (1982) Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente. En: Grisoni, B. *Políticas de la filosofía* (pp.57-108). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1972) *Positions*. Paris : Minuit.

Epistemology and Social Theory: Internal and External Questions

Timothy Tambassi^Φ, University of Eastern Piedmont
timothy.tambassi@gmail.com



Recepción 24.03.2016 Aceptación 22.04.2016

Abstract

The aim of this paper is to show how Rudolf Carnap's distinction between internal and external questions might be extended and applied to social theory. Following Carnap, I argue that a question is *internal* to a framework if it can be answered within the given framework; on the other side, a question is *external* to a framework if it calls into question the framework itself. Here, I discuss this distinction and its consequences for the social theory through an analysis focused on the "*Constitution of the Italian Republic*" framework and on the notion of justice.

Keywords

Internal/external distinction, framework, social theory, comparison

The aim of this paper is to show how Rudolf Carnap's distinction between internal and external questions might be extended and applied to social theory. Following Carnap, I argue that a question is *internal* to a framework if it can be answered within the given framework; on the other side, a question is *external* to a framework if it calls into question the framework itself. Here, I discuss this distinction and its consequences for the social theory through an analysis focused on the "*Constitution of the Italian Republic*" framework and on the notion of justice. The paper is divided in four sections. In the first two sections, I analyze Carnap's distinction, its applicability to the social theory and the continuity between external and internal questions. The third section discusses the concept of framework and especially the notion of "not only linguistic", "complex", "indeterminate", "vague"

^Φ PhD in Human Sciences and Philosophy, University of Verona, he is Honorary Research Fellow in Archival, Bibliographical and Library Sciences, University of Eastern Piedmont.

¹ Italian version: Timothy Tambassi, «Epistemologia e teoria sociale. Questioni interne ed esterne», *La società degli individui*, 2011, 42, pp. 46-52.

and “(partially) inconsistent” frameworks. In the fourth section, I show the differences between internal and external changes, focusing on the (possible) answers to external questions and their legitimacy.

1. Carnap’s distinction between internal and external questions

In 1950 Carnap’s paper *Empiricism, Semantics, and Ontology* gets published on the philosophical journal *Revue internationale de philosophie*. The main goal of Carnap’s paper is to clarify the consequences of accepting a language that refers to abstract entities without implying their existence. In particular, Carnap shows that «using such a language does not imply embracing a Platonic ontology but is perfectly compatible with empiricism and strictly scientific thinking». In this article, Carnap also introduces the distinction between *internal* and *external* questions. According to Achille Varzi, such a distinction concerns with

the existence of certain entities within the framework, and questions concerning the acceptability of the framework itself. In accordance with mathematical language, for example, the existence of a certain function is an internal question, resolvable by resources within the language of mathematics, whereas to ask if functions exist is an external question, concerning the reality of the world presupposed by that language.³

In the years following the publication of Carnap’s article, such a distinction does not go unnoticed among his critics. In 1951, Willard Van Orman Quine points out that the hidden element of Carnap’s proposal is the distinction between matters of language and matters of fact: yet – according to Quine – such a distinction is not a difference in kind, but rather a difference in degree between analytic and synthetic⁴. Susan Haack, in *Some Preliminaries to Ontology*⁵, asserts the validity of Carnap’s argument, although she reinterprets his distinction in terms of *straight-forward* questions, for which answers are offered within a specific language, and *hard* questions, concerning what it is to be an item of a certain kind and whether such items really exist.

2. An external application to Carnap’s distinction

Let us leave aside Carnap’s critics and focus on his distinction between external and internal questions: as we said above, the distinction has been introduced to discuss the existence of certain entities in a given framework – in particular in a

2 Rudolf Carnap, «Empiricism, Semantics, and Ontology», *Revue internationale de philosophie*, 1950, 4, pp. 20-40.

3 Achille Varzi, eds., *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 6.

4 W.V.O. Quine, «On Carnap’s Views of Ontology», *Philosophical Studies*, 1951, 2, pp. 65-72.

5 Susan Haack, «Some Preliminaries to Ontology», *Journal of Philosophical Logic*, 1976, 5, pp. 457-74.

system of linguistic expressions – and the acceptability of the framework itself. To be more precise, according to Carnap questions are *internal* if they are formulated, evaluated and resolved within a given framework, whereas questions are *external* if they call into question the framework itself and the «reality of the system of entities as a whole»⁶. Here I want to abstract from the specificity of Carnap's distinction – running the risk of distorting his words – in order to extend its applicability.

Specifically, I argue that, given *any* kind of framework (not only a linguistic one), a question can be considered internal if it is evaluated and resolved within the framework, whereas a question is external if it concerns and calls into question the framework itself.

Let us take, for instance, the “*Constitution of the Italian Republic*” as a framework, and ask the question: “Is it right not to grant adoption to same-sex couples?”. This question can be regarded as internal if we formulate it this way: “Is it right, according to the *Constitution of the Italian Republic*, not to grant adoption to same-sex couples?”. In this case the question is both evaluable and resolvable within the “*Constitution of the Italian Republic*” framework. The framework is not called into question; on the contrary, it is possible to recognize its authority in answering this question. Let us now formulate the question differently: “Is it right that the *Constitution of the Italian Republic* does not grant adoption to same-sex couples?”. In this case the question concerns the “*Constitution of the Italian Republic*” framework; it is actually a question *about* the framework itself. This question cannot be answered within the framework because it calls into question the framework itself and its validity, appealing to something (in this case, a notion of “justice”) that does not belong to the framework. This is why we can consider this question as external with respect to the given framework.

From such a distinction we can infer two considerations: first, if we take a framework and an external question it is possible to formulate a more general or different framework that transforms the external question into an internal one. Consequently, if we take a framework and an internal question it is possible to identify or formulate a less general framework that changes the internal question into an external one. So, if we take the “*Constitution of the Italian Republic*” framework and the external question: “Is it right that the *Constitution of the Italian Republic* does not grant adoption to same-sex couples?” we can transform it into an internal one taking a more general framework – such as the *Universal Declaration of Human Rights*. Obviously, the framework's reversal would allow to change the question from internal to external. Second, it is not always easy to distinguish between external and internal questions since they might exhibit some degree of continuity. For instance, the framework can be complex, (partially) inconsistent, vague or indeterminate, forcing internal questions to be resolved only with the help of external elements.

3. Frameworks: a further specification

Talking about “not only linguistic”, “complex”, “indeterminate”, “vague” and “(par-

tially) inconsistent” frameworks requires to specify the meaning of these expressions. A “not only linguistic” framework is a factual framework (e.g. the set of objects in this room) or a framework in which facts and linguistic expressions are intertwined (e.g. the Italian Legal Order includes the Civil Code and the Penal Code, i.e., written bodies of law used to regulate certain factual behaviors). A framework is “complex” if it includes several sub-frameworks connected to each other: e.g. in the nation-state framework, the fight against tax evasion (justice framework) can lead to better financial liquidity (economical framework); such a better financial liquidity can then be reinvested in the education framework. In this case, the nation-state framework includes justice, economics and education sub-frameworks, and these sub-frameworks appear to be connected to each other. By “indeterminate” framework I mean a framework that is not supporting any specific thesis and thus remains open to a plurality of alternative solutions (e.g. a legislative void). A “vague” framework is a framework without “a sharp boundary-line”: for instance, what is the “*Economy of the European Union*” framework? What does it include? Are there also non-economic aspects of European Union included in this framework? Does this framework include also the economies of the nations outside European Union? Finally, a “partially inconsistent” framework would contain, at least, a (partial) contradiction. The already mentioned “*Constitution of the Italian Republic*” framework (Title VI, Constitutional Guarantees, Section II, Amendments to the Constitution. Constitutional Laws, Article 138) says:

Laws amending the Constitution and other constitutional laws shall be adopted by each House after two successive debates at intervals of at least three months, and shall be approved by an absolute majority of the members of each House in the second voting. Such laws are submitted to a popular referendum when, within three months from their publication, such request is made either by one-fifth of the members of a House or by five hundred thousand voters or by five Regional Councils. The law submitted to referendum shall not be promulgated if not approved by a majority of valid votes. A referendum shall not be held if the law has been approved in the second voting by each of the Houses by a majority of two-thirds of the members.

Yet, Article 139 says: “The Republican form shall not be subject to constitutional amendment”. However, nothing in principle prevents Article 139 from being modified, according to the procedures specified by Article 138. This way, also the Republican form of the Italian State could be revised, although this would explicitly contradict Article 139. The “*Constitution of the Italian Republic*” framework is (partially) inconsistent because, although Article 139 prohibits a specific constitutional amendment, nothing specifies that Article 139 itself may be subject to modification⁸.

7 Cfr. Gottlob Frege. *Grundgesetze der Arithmetik*, II. Pohle, Jena 1903, §56.

8 It is true that the possibility to review the Republican form – even through a special referendum (such as the one held on June 2, 1946) – is admitted by the Constitution’s early years, but now doctrines and practices supporting Article 139 and other Constitutional limits prevail. However, such a possibility of revision allows to consider the “*Constitution of the Italian Republic*” framework as an example of a (partially) inconsistent framework.

4. External and internal questions: a comparison

Finally, we can go back to the external-internal distinction. Given *any* framework, we have defined a question as internal if it can be evaluated and resolved within the framework. This means that an internal question can be answered within the given framework through the rules expressed by the framework itself. Consequently, an internal change modifies the framework appealing to rules defined by the framework itself. For example, taking the “Italian Legal Order” framework and knowing that the Italian law recognizes (through the Constitution, Article 71) that people may initiate legislation by proposing a bill signed by at least fifty thousand voters, it is possible to change the “Italian Legal Order” framework internally, appealing to the rules admitted by the framework itself. The situation is different for external questions: as we have already said, external questions concern and call into question the framework itself and its presuppositions. Hence external questions cannot be answered within the framework, because they call it and its foundations into question. Consequently, in this case an external change purports to modify the framework, independently of the framework’s rules. But, then, where can an external question get an answer? Simply, we should look for a more general, or different, framework – the choice here is completely arbitrary – in which the external question becomes internal. Let’s now go back to our initial example: the “*Constitution of the Italian Republic*” framework and the external question “Is it right that the Constitution of the Italian Republic does not grant adoption to same-sex couples?”⁹.

We have said that this question is external because it calls into question the framework itself: it cannot be answered within the framework because it calls into question the framework and its foundations, appealing to something (in this case a notion of “justice”) that does not concern the initial framework. But nothing, in principle, prevents us from asking and trying to answer to this kind of question. It is legitimate to ask whether it is right that the Constitution of the Italian Republic does not grant adoption to same-sex couples, and it is possible to answer this question taking *any* more general, or different, framework (e.g. Universal Declaration of Human Rights) in which the framework is not called into question, but – on the contrary – the question can be answered within the given framework appealing to the new framework’s own rules. Obviously, given a new framework, it will always be possible to ask a new external question, which would be answered in a more general, or different, framework, thereby transforming this new external question into an internal one

Someone could ask whether it is permissible to answer an external question appealing to a more general or different framework. So, let us take two different frameworks (*framework*₁, *framework*₂) that define, respectively, two different notions of justice (*justice*₁, *justice*₂). Both frameworks can be regarded as right, be-

9 In this sense, external changes might qualify as changes that eliminate the framework or refuse to acknowledge it, or even appeal to a different framework in order to find a suitable answer to the question without rejecting the rules expressed by the first framework.

10 Obviously, external questions can be extended to more radical issues that challenge the assumptions of the relevant framework.

cause both are consistent with their own notion of justice. However, given these two frameworks and their respective notions of justice, is it permissible to ask if *framework*₁ is *right*₂? Such a question applies an external notion (*justice*₂) to a framework (*framework*₁), more precisely a notion that does not belong to the framework in question. But if *framework*₁ does not include the notion of *justice*₂, then *framework*₁ does not seem evaluable through the appeal to this notion and, consequently, through *framework*₂ and *vice versa*. Therefore, external questions could be considered illegitimate.

Here, I do not intend to take a stance on the permissibility of external questions: such an example underlines the absence of *any* privileged framework¹¹ and of *any* criterion allowing us to favor a framework over the other. Indeed, it is always possible to re-apply an external question to any criterion, and the answer to this legitimate or illegitimate question does not allow to favor a criterion over another. Along the same lines, there is no external criterion allowing us to prefer one internal answer over *any* other answer.

11 In fact, if these questions are not permissible, then the two frameworks are incomparable. Otherwise, if external questions are permissible, then it is always possible to formulate a new framework (*framework*₃) and to question (externally) 'is *right*₃ *framework*₂?' or 'is *right*₃ *framework*₁?' and so on, with any kind of framework in an infinite multiplication of frameworks and possible comparisons.

ENTREVISTA
**José Santos Herceg: “Muy rara vez
un paper es un texto significativo, normalmente es
sólo un comentario”**

Andrés Florit^φ, Instituto de Humanidades, UDP
andres.florit@udp.cl



Recepción 02.06.2016 Aceptación 15.06.2016

José Santos Herceg es Doctor en Filosofía por la Universidad de Konstanz, Alemania e investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago. Autor de numerosos artículos y del libro *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (Fondo de Cultura Económica, 2010), además de co- editor y co-fundador de la revista *La Cañada*, sobre pensamiento filosófico chileno.

-¿Por qué estudiaste filosofía?

-Un poco por casualidad. Si me hubieran dicho que me iba a dedicar a la filosofía cuando estaba en el colegio, me habría reído. Yo estaba en el matemático, en realidad, pero cuando salí tenía claro que no me interesaban las matemáticas como para dedicarme a ellas. En ese entonces quería estudiar antropología, pero justo por esos años –el 87 u 88, por ahí- se cerró el ingreso. Entonces entré a estudiar derecho. Y desde el principio estuve muy incómodo con el estudio (no con el derecho mismo), así que busqué una salida. Probé en historia primero, tomé un par de ramos que me gustaron, pero no como para dedicarme a eso. Algo parecido me ocurrió con la literatura. Y finalmente tomé unos ramos en filosofía que me encantaron. Eran unos cursos de primer semestre, de filosofía antigua. Leí los diálogos de Platón, a los pre-socráticos y la verdad es que por primera vez disfruté muchísimo estudiando; entonces no lo dudé y seguí. Después me fui a estudiar a Alemania.

-¿Por qué a Alemania?

-Por cuestiones de orden práctico, yo creo. Y por la formación que te dan.

^φ Instructor adjunto de Poesía chilena contemporánea, Literatura y Comunicación social en la Universidad Diego Portales. Es Licenciado en Comunicación Social de la U. de Chile (2007)

Ahora lo he entendido desde otro lado, porque he hecho de eso un objeto de estudio, pero la verdad es que la formación que tenemos los que entramos a estudiar filosofía en Chile es fuertemente europeizante y muy germanocéntrica. Entonces, sin meditarlo mucho –además yo trabajaba con un profesor que había estado estudiando en Alemania, era ayudante de él, hice la tesis con él y me dijo desde el principio “oye, cuando termines tu tesis te vas a Alemania”–, postulé a unas becas, me las gané y nos fuimos, con mi señora –que también hizo su doctorado allá- y una guagua. Dos más nacieron allá... Hice un trabajo que fue bien evaluado pero no me dejó del todo conforme. Fue formativo, eso sí. Hice algo sobre Kant, sobre la moral kantiana, etc., pero de hecho nunca lo quise publicar.

-Allá es un requisito publicar la tesis doctoral, ¿no?

-Sí, pero hice una publicación electrónica, que era la alternativa más rápida y eso me permitía cumplir con el requisito. Después escribí otras cosas sobre Kant, desde otro lado, más crítico. Y volvimos a Talca.

-¿A Talca?

-Sí, eso fue una cosa bien tortuosa. Defendí mi tesis en julio del 2000 y en agosto estaba entrando a hacer clases en la Universidad Católica del Maule. Pensamos que era interesante probar a vivir fuera de Santiago, por los niños, pero creo que finalmente fue una mala decisión. Así que empezamos a buscar salidas y al año y medio estábamos de vuelta en Santiago. Trabajé un tiempo en la Alberto Hurtado y desde el 2005 trabajo en el Instituto de Estudios Avanzados de la USACH, un lugar muy agradable, sobre todo por los temas en los que me empecé a involucrar a mi vuelta a Chile. Dejé lo de la filosofía alemana... Recién llegado hice primero una traducción de Kant, luego escribí un par de artículos para ocupar un material que ya tenía, y nada más.

-¿Por qué te empezaste a interesar en la filosofía latinoamericana y chilena? Has dicho que tuvo que ver con la incomodidad de la llegada, sin embargo hay muchos que quizás sienten una incomodidad similar al llegar de sus estudios de posgrado en el extranjero pero siguen haciendo lo mismo que hacían en Europa...

-Bueno, pero en Talca no se puede. Hay cuestiones tan básicas y prácticas como la falta de libros. En el año 2000 no había un despliegue de documentos virtuales como hoy, ni siquiera se podía acceder a libros digitales. Hoy tengo una biblioteca digital en mi computador y la llevo para donde voy, pero en ese entonces eso estaba recién empezando. Entonces contaba con una biblioteca que tenía, en filosofía, dos mil títulos. Y venía de una que tiene seis pisos, donde tú necesitas un texto que no está (lo cual es raro) y lo tienes al día siguiente en tu escritorio... Desde esas cuestiones de medios, que son muy básicas, hasta una pregunta que se instala y que tiene que ver con qué sentido tiene hacer eso en Chile. Ok, hago un esfuerzo brutal y me mantengo en la primera línea de los estudios kantianos estando en Chile, pero ¿tiene sentido hacer esa cuestión acá? Y me entró una duda que hizo sinergia con el hecho de que la filosofía latinoamericana y la filosofía en Chile me venían dando vueltas en la cabeza hace rato.

Casualmente, a finales de los 90, había un grupo de filósofos chilenos haciendo sus doctorados en Alemania. Estaba Juan Ormeño, Mauricio Suárez, Eduardo Fermandois, Daniel Loewe y yo. Nos pusimos en contacto y la idea era trabajar en torno a la filosofía en América Latina, en ese entonces desde el total desconocimiento... No funcionó mucho, pero quedó instalada la cuestión y luego se me activó cuando volví acá. El 2001 me pidieron que hiciera un curso sobre esto en la U. Católica del Maule –había un ramo en la malla pero nadie sabía nada de filosofía latinoamericana-, y ahí empecé a hacer las primeras lecturas, como para armar un curso de la nada. Así fue como se fue articulando ese interés y luego fue ganando espacio, desplazando a lo alemán. En ese tiempo, como te decía, estuve haciendo una traducción de los textos de Kant que después se publicaron y mientras tanto empecé a leer a los latinoamericanos... Ese libro (se refiere a *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*[1]) lo escribí entre el 2002 y el 2006. Finalmente se publicó el 2010, estuvo mucho tiempo en espera de ser publicado. Y de ahí llegué por supuesto al tema de la filosofía en Chile... empecé de a poco a estudiarla, más tarde armamos la revista *La Cañada* con mi socio Álvaro García.

-Jaksic[2] divide históricamente a los filósofos chilenos en profesionalistas y críticos, dependiendo entre otras cosas del grado de involucramiento o aislamiento que hayan tenido respecto a la contingencia política. ¿Dónde te situarías tú y cuál crees que es la relación óptima entre la actividad intelectual y la política?

-No estoy muy de acuerdo con la distinción de Jaksic, así que partamos por ahí...Y creo que a la larga él tampoco está muy de acuerdo con su distinción. Se ve obligado a constatar desplazamientos. El caso de Jorge Millas, por ejemplo, le complica el panorama. Millas es un profesionalista, después se desplaza al lado crítico, lo mismo Humberto Giannini. Siguen siendo categorías, paradigmas ideales. El profesionalista como él lo describe probablemente no existe en la realidad: un tipo completamente aislado, completamente profesional en el sentido de especialista, aunque hay algunos que probablemente se acercan a eso. El más paradigmático podría ser un Roberto Torretti, que está metido en la cosa de las matemáticas... Y por el otro lado tal vez Juan Rivano es el paradigma del filósofo comprometido, como dice él, pero eso también tiene que ver con el hecho de que Jaksic fue discípulo de Rivano. Usa esa distinción para leer toda la historia de la filosofía en Chile y creo que eso es forzar la cuestión, no da para hacerlo.

-¿Cómo la leerías, o la lees tú?

-Una de las cosas interesantes que ocurre aquí es que hay sólo tres libros sobre la historia de la filosofía en Chile. Uno es el de Jaksic. Además está el libro de Escobar, que publica primero en 1976 y el 2008 lo reedita ampliado. Y en el 92 aparece el libro de Cecilia Sánchez[3]. Esos son los únicos y son completamente distintos entre sí. Al punto de que –esa es una tesis que yo he sostenido en algún momento- hay 3 relatos sobre esa cuestión y parecen historias diferentes, lo cual me parece una riqueza: no hay una narración que sea “la” historia de la filosofía en Chile. Lo que yo he intentado en algún momento, pero sin las pretensiones de escribir un libro, es ver si uno puede pensar una historia episódica de la filosofía en Chile. Eso por inspiración sobre todo de un autor mendocino que se llama Arturo

Roig, que habla justamente de la historia de la filosofía latinoamericana como una historia episódica, donde hay irrupciones de pensamiento filosófico que él renuncia expresamente a vincular en términos de causa y efecto, simplemente constata irrupciones. Eso fue lo que hice en un artículo[4] y funcionó bien, creo que es un poco así. Tiene que ver con renunciar a esa necesidad de algunos historiadores de que la cosa sea lineal y coordinada. Yo haría una historia así y en ese contexto uno podría contar la historia de la irrupción de las filósofas, por ejemplo, o la irrupción de los eventos institucionales relacionados con la filosofía chilena, como puede ser la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía el 48, o la primera clase de filosofía... Ahora, yendo a la otra pregunta que quedó pendiente...

-Sí, más que como una forma de ver la historia, me pareció interesante el esquema de Jaksic para preguntarte cómo tú enfrentas la práctica de la filosofía...

-Hay una cosa que yo siempre le digo a mis alumnos: pienso que hay muchas maneras de instalarse en filosofía, de ser filósofo, de dedicarse a la filosofía, y yo no voy a ser el que diga que hay algunas más correctas o menos correctas, porque me parece que siempre es un gesto un poco violento, un poco dogmático. Lo que te podría decir es que para mí hacer algo como lo que hace Torretti es muy fome, pero hay sin duda un valor y una necesidad en eso, de hecho hay mucho valor, lo reconozco y lo aplaudo; pero yo me aburriría profundamente. Hay otros que trabajan más en bibliotecas, yo no puedo trabajar en bibliotecas; no sé, hay modos. Hay algunos que están más cerca de la docencia, otros que están más cerca de la escritura, pero creo que en la filosofía, como yo la concibo al menos, hay espacio para todo eso. ¿Cómo me instalo yo? Procuro dedicarme a hacer aquellas cosas que para mí tienen sentido, más allá de simplemente hacer la pega. O dicho por el otro lado: yo hago aquellas cosas que haría igual aunque no me pagaran por hacerlas. De hecho hago un montón de cosas gratis, *La Cañada* por ejemplo me cuesta plata, pongo de mi bolsillo para la edición... O sea yo trabajo en la edición, consiguiendo documentos, en la administración de la página web, pero además pongo plata, no tiene financiamiento externo, sólo algunas donaciones menores. Por supuesto que es un mal negocio, pero es un proyecto que tiene mucho sentido para mí. Y es muy reconfortante hacerlo además porque es una revista que sólo tiene 3 años, 3 números y ha tenido unas repercusiones brutales, nos llegan mails de todos lados, donde trabajan con ese material.

-A diferencia de muchas revistas indexadas, La Cañada se lee...

-Nosotros apostamos por no hacer ningún gesto de indexación, entre otras cosas porque queremos que los que publican en la revista lo hagan porque les interesa hacerlo en esa revista, porque saben que se lee, porque ahí ocurre un debate, no porque quieren puntos. Incluso en algún momento hemos bromeado en términos de que el éxito total sería cuando alguien esté dispuesto a renunciar a los puntos con tal de publicar en *La Cañada*. Entonces trato de hacer aquellas cosas que me hagan sentido y tengo un rechazo casi visceral a hacer cuestiones por compromiso o por plata. A veces lo he hecho, porque es necesario...

-Pero tú también publicas en revistas indexadas.

-Bueno, es que yo no creo que la solución a los problemas sea poner una bomba, nunca lo he pensado. Alguien me ha dicho que algunos artículos que yo he escrito son como pequeñas bombas, pero no es la intención; incluso cuando hablo de las revistas ISI-SciELO[5] trato de matizar, no digo que sean el demonio, sólo que hay que ver bien de qué se trata, y por lo tanto, justipreciarlas. Tiene que ver con la pregunta acerca de cómo trabajamos en esta cuestión en Chile, de qué manera lo hacemos nosotros, los que nos dedicamos a eso, pero también en qué condiciones institucionales tenemos que insertarnos. Lo mismo cuando hablo de la escritura de papers[6], me parece que el tema no es dejar de escribir papers, sino que sea posible escribir en otros formatos también.

-Son un poco predecibles los papers, ¿no?

-Es que es un formato muy simple en realidad. Exige mucha claridad, hay un montón de manuales de cómo escribir papers, que son muy divertidos. Eso fue lo que hice ahí, jugar con esos manuales... Pero yo quisiera que uno pudiera escribir ensayos también, o poder escribir libros, y no ser presionado tan fuertemente en un formato. Y lo mismo con el Fondecyt. Cuando yo hago una crítica de lo que se ha financiado en los 30 años que tiene el Fondecyt[7], no quiero que el sistema desaparezca, quisiera que se perfeccionara. A mí me dicen que ataco las ISI y después publico en ISI, pero es la misma idea, aportar a mejorar el sistema. Cuando critico el Fondecyt y digo que sólo dan puntaje a las revistas ISI, no quiero que dejen de hacerlo, lo que quisiera es que asignen puntos a otros formatos...

-¿Qué propondrías?

-Me parece que hay un problema de administración: para evaluar proyectos y curriculums, no se puede estar leyendo cada cosa que cada uno escribió, entonces se necesitan criterios externos, que te permitan decidir qué publicaciones son más valiosas que otras. Pero quisiera que pudiéramos constituir una comisión acá, con los investigadores y los editores de revistas. No es tan difícil, hay que tener la voluntad de hacerlo. En Europa lo hicieron, ellos tienen su propio índice de revistas A, B, C, lo construyeron y por supuesto que no es perfecto y siempre están criticándolo, pero podemos hacerlo acá también. En el Fondecyt se aceptan publicaciones ISI o análogas y el grupo de estudio establece un listado de revistas análogas, pero la lata es que es el grupo, que son esos 5 tipos no más, el que decide eso. Yo quisiera que fuera un poco más democrático, que todos los que estamos involucrados en esta cuestión pudiéramos opinar y decir que esta revista nos parece análoga de ISI por esta y estas razones... Entonces podríamos construir una comisión representativa. Cuando escribí el artículo sobre Fondecyt se lo mandé a la consejera y le dije: te mando esto porque creo que te puede servir a ti para la toma de decisiones.

-Eduardo Fernandois me decía que "es más fácil pillarle la lógica a un proyecto Fondecyt que escribir un texto realmente enriquecedor sobre un tema determinado"[8]. ¿Qué crees que hace falta para que los filósofos escriban un mayor número de textos "enriquecedores", aunque no den puntos para Fondecyt?

-Yo creo que la institución complota para que uno no produzca cosas significativas –en ese sentido prefiero hablar, de significativas, no de enriquecedoras-, cuestiones que tú puedas escribir y tengan repercusiones, generen un debate –a eso me refiero con significativas. Por qué te lo digo: hay una institución, que no es sólo Fondecyt sino también las universidades y las revistas académicas, que te exige escribir en este formato de paper, que como tú ya sabes viene de las ciencias naturales y que tiene una estructura muy básica: no puede ser ambicioso, tiene que ser muy simple. Y por lo tanto, muy rara vez un paper es un texto significativo, normalmente es sólo un comentario. Por ejemplo, si revisas los índices de las revistas ISI en literatura, te vas a dar cuenta que siempre es “tal o cual cosa en tal obra de tal autor”, y eso en filosofía es igual: “La voluntad libre en la fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant”, por ejemplo. Entonces siempre son comentarios, uno podría llamarlos “glosas”, o interpretaciones, pero son cosas mínimas y que para los estudiosos de Kant o de tal autor pueden tener relevancia, pero sin duda no es un texto ampliamente significativo. Y eso puede existir, sin duda tiene valor. El problema es cuando en Fondecyt te dicen que por ese trabajo te van a dar 10 puntos, pero cuando tu escribes un texto acerca de la Ilustración en América Latina y sus implicancias en el desarrollo de la Filosofía en Chile, un texto que podrías decir que va a dar que hablar y que ya no es un paper sino un artículo –yo hago esa distinción, un artículo no sólo es más amplio sino que es más ambicioso-, y lo publicas en *La Cañada*, te dan 3 puntos... El otro día le decía a un amigo que para mí escribir un paper es como publicar el trabajo previo, después de eso yo escribo el artículo. Y las universidades ocupan los mismos criterios que Fondecyt. Entonces uno se ve forzado a escribir cuestiones que son poco significativas. Una vez exponía sobre estos temas en Argentina y había un brasilero en el público que cuando terminé de exponer me dijo “Mire, le encuentro toda la razón. Lo que yo le recomiendo a mis alumnos es que publiquen en las revistas ISI y las cosas que les interesan las publiquen por otro lado. Entonces se mantienen dentro del sistema y además hacen lo que les interesa”. Eso es lo que uno termina haciendo...

-Me imagino que para eso hace falta tener bastante tiempo.

- Y para eso hay que ser muy productivo, poder hacer 8, 10 artículos al año, poner 2 o 3 en revistas ISI para que te dejen tranquilo en la universidad, poder postular a Fondecyt y hacer tu trabajo. Entonces me imagino yo –pero puedo equivocarme- que en la medida en que vayamos criticando y cuestionando esa institucionalidad también va a ir ocurriendo que se va a incentivar la producción de otro tipo de textualidad... Puede que no ocurra, porque también es cierto que escribir papers es fácil y por lo tanto tú puedes hacer una buena carrera sin demasiado talento, escribiendo papers. De repente te encuentras con sujetos que ganan proyectos Fondecyt regularmente, que tienen una gran productividad, y cuando vas a ver lo que han hecho dices ¿qué aporte hay aquí? Incluso, yendo más allá, dices: este gallo no ha dirigido tesis sobre el tema, no ha hecho ni un seminario sobre eso, no ha instalado el tema en Chile, y sin embargo ha hecho una gran carrera, ha ganado mucha plata, etc. Esta es una de las consecuencias negativas del sistema como está instalado hoy día. Yo lo conversé mucho cuando estuve en el grupo de estudio de Fondecyt: ¿qué debemos entender por relevancia aquí, esta investigación ¿es relevante o no es relevante? Una investigación puede

ser relevante para los estudiosos de ese tema en particular, por ejemplo para los estudios platónicos investigar sobre la tercera coma del cuarto párrafo de la *Po-lítica* puede ser muy relevante. La pregunta es, si estamos administrando fondos estatales, qué es relevante para el desarrollo de la disciplina en Chile.

-¿Y cómo se podría determinar eso?

-Es súper complicado. Una vez hice un experimento, en un texto que no está terminado, que fue preguntarme justamente qué se entiende por relevancia, aplicado a los filósofos chilenos. La anécdota es la siguiente: me escribe un colega contándome que Enrique Dussel está armando una especie de colección de filosofía latinoamericana y le había encargado a él que vea lo relacionado con la filosofía en Chile. Entonces me pregunta quiénes son para mí los 10 filósofos chilenos más relevantes. Yo le contesto, pesado, "no entiendo qué es lo que estás diciendo con relevancia" y a propósito de eso me puse a escribir un texto que tiene como título provisorio "Acerca de la imposibilidad de determinar quiénes son los filósofos chilenos más relevantes". Porque si dices que relevancia es fama, hay un listado con los tipos más famosos, pero si dices que relevancia es repercusión, no coincide el listado con los que son más famosos, porque hay profesores como Pedro León Loyola, que es probablemente uno de los tipos más relevantes para la filosofía en Chile, que no lo conoce nadie más que los que fueron alumnos de él, para los cuales fue gravitante. Entonces encontré al menos 6 o 7 de estas formas de entender relevancia y los listados respectivos. Y en Fondecyt pasa lo mismo, yo no estaría en condiciones de definir qué tipo de investigación en filosofía es la más relevante, pero sí me parece que es una discusión que tiene sentido que se de entre los mismos cultores de la disciplina y tiene sentido iniciar un trabajo de búsqueda de ciertos criterios que nos permitan decidir qué tipo de filosofía es la que queremos desarrollar en y para Chile. A lo mejor llegamos a la conclusión de que lo mejor es hacer una filosofía profesional, que parece ser el mensaje del estado chileno cuando le dan el Premio Nacional a Torretti. ¿Esa es la filosofía que el estado quiere que hagamos? A lo mejor llegamos ahí, pero mediado un proceso.

-¿A quién le hubieras dado el Premio Nacional?

-En ese caso me parece más significativo el premio a la Carla Cordua, pero me da un poco de lata cómo se lo dieron, porque lo postularon a él y fue como "ya, también a su señora", me parece un gesto feo para ella...

-Un poco machista.

-Yo lo encuentro muy machista. Y no me gusta porque ella tiene una labor que es re interesante, todo lo que ha hecho a través de los diarios, una labor tardía en su desarrollo, pero que tiene que ver con empezar a trabajar una filosofía mucho más en contacto con Chile, con el mundo, y de hecho, si preguntas fuera de los ámbitos propiamente filosóficos, a ella la conoce todo el mundo y a Torretti no lo conoce nadie. Aparte que me hubiera parecido muy interesante que le dieran el premio a una mujer, por ser una gran filósofa mujer, no a la señora de... Esa habría sido la neta, como diría un mexicano, un premio que nunca ha tenido una mujer en

Chile. Y hay un montón de otros sujetos que hubieran podido tener ese premio... lo que pasa es que Torretti tiene esta visibilidad internacional... Pero bueno, lo que pasó ahí es que se generó una pequeña polémica y a mí me encantan esas polémicas, porque dan cuenta que hay algo vivo. Como cuando Juan Manuel (Garrido) escribió esa carta y le responden otra carta...[9]

-¿Cuál es tu posición ahí?

-Yo no habría defendido a Beyer por nada del mundo. Y de hecho la carta que firmaron Juan Manuel y algunos otros me parece en algunas partes bien desafortunada, por algunas cosas que dice. No sé si por las mismas razones por las cuales les pareció desafortunada a los que escribieron la contra carta, pero en principio me pareció una carta desafortunada. Ahora, el gesto de escribir esa carta me pareció afortunado, pero no en términos del gesto apoyar a Beyer, sino que...

...por meterse en una discusión pública.

-Eso fue lo que yo dije todo el rato: no estoy de acuerdo con esto pero me encanta que esta gente haya sido capaz de decir públicamente “nosotros opinamos esto y estas son nuestras razones”. Se arriesgaron a que alguien les dijera: sabes que, no. Entonces se generó esta polémica, que ojalá siguiera, a propósito del libro que sacaron también.[10] Me gusta y para explicarte por qué me gusta me voy a remitir a una cuestión que decía Giannini: nosotros tenemos filósofos, pero no tenemos filosofía. Y la razón que daba él para decir esa cuestión es que no hay debate, no hay diálogo, conversación entre los filósofos, sino que cada uno funciona en su oficina, o en sus libros o con sus textos, pero cuando ocurren estas cosas contradicen lo que dice Giannini, ahí hay un debate. Y sobre todo me gusta que sea un debate sobre política, una cuestión muy contingente. Lo otro que me gusta, a propósito de eso, es que la gente muestre sus cartas, porque en el mundo académico los tipos pretenden instalarse en un cierto ambiente de objetividad científica, que a mí me ha parecido siempre que es una impostura, uno siempre tiene una posición y una posición política. Desde ahí piensas y desde ahí escribes. Entonces que finalmente Juan Manuel o Eduardo Molina o Boeri que también firmaban la carta, muestren cuál es su postura política, me parece estupendo, porque uno sabe desde dónde hablan. Están opinando políticamente, y me gusta que estén opinando políticamente. Puede ser perfectamente que uno de ellos haya apoyado a Beyer y esté en contra de Piñera, no estoy diciendo eso, pero sí mostraron sus cartas y eso me agrada. Así como me agrada que los otros, los que contestaron, también muestren sus cartas. Pasan cosas, eso es lo entretenido. Transcurrieron muchos años en que parecía no pasar nada...

-¿Qué filósofos chilenos te han resultado iluminadores, o motivantes, dentro de lo que consideras una filosofía latinoamericana “liberada”, no europeizante?

-Creo que es perfectamente posible hablar de una tradición liberacionista en Chile, en la línea de los que Jaksic llama críticos. Pero no son necesariamente los que más me han gustado a mí. Esa historia se puede escribir y vale la pena hacerlo, la historia de los filósofos críticos o liberadores, desde Bilbao hasta hoy. Ahora,

¿cuáles son los autores que yo he estudiado? A mí me interesan sobre todo los desconocidos, siempre me han interesado. Así como Bilbao es un tipo que me llama mucho la atención, veo que hay gente que está trabajando sobre Bilbao y lo están haciendo bien, entonces ese es un lugar que yo abandono. Pero, por ejemplo, durante un tiempo estuve estudiando a Jenaro Abasolo. Ese es un buen ejemplo para explicarte cuál es mi postura. Jenaro Abasolo es un tipo que no conoce nadie, o que no conocía nadie. Es un poco posterior a Bilbao. Va a Europa, escribe unos textos maravillosos sobre el Idealismo alemán, se lee a Kant, a Hegel y a Fichte en alemán –estamos hablando de la segunda mitad del siglo XIX, donde aquí nadie leía en alemán, lo que se sabía de los alemanes era a través de traducciones-, escribe un comentario a Hegel, un comentario a Kant, escribe un libro maravilloso que se llama *La personalidad política de la América del porvenir*, que se publica póstumamente por sus hijas, pero que nadie conoce, y lo único que encuentras como referencias a Abasolo son un par de comentarios de algunos autores donde hablan de este tremendo filósofo lamentablemente desconocido.

-¿Cómo llegaste a él?

-Porque me llaman la atención los tipos injustamente tratados por la historia... Aunque en ese caso fue un poco casual: yo había hecho un seminario sobre filosofía chilena (en ese tiempo trabajaba en la Alberto Hurtado), entonces había puesto a los alumnos a investigar. Y en algún momento uno de ellos llega a mi oficina con este libro, me dice "mire profe lo que encontré en una librería de viejos, me costó 500 pesos. Se lo dejo". Empecé a leerlo y quedé alucinado. Y trato de averiguar quién es y no encuentro información por ningún lado. Lo primero era si será chileno o no será chileno... es un admirador de Lastarria, un lector de Bilbao... Entonces me puse a trabajar. Escribí un par de cosas sobre él y en *La Cañada* hemos reeditado algunos textos breves suyos. Hoy día están investigando sobre Abasolo en España, en Argentina y acá hay un par de sujetos que han escrito sobre él. De repente aparece. Eso a mí me alucina.

-Cuando el canon se creía cerrado...

-Es que ni siquiera hay canon, y de hecho mi pelea siempre ha sido anti-canon. Pero en el caso de la filosofía chilena tenemos todavía el problema previo, ni siquiera tenemos canon. Los que son conocidos son muy pocos. De hecho cuando empiezo mi curso de filosofía latinoamericana reto a los cabros de cuarto año: nombrenme 10 filósofos chilenos. Nunca llegan al quinto... No llegan, no los conocen. Después de haber estudiado 4 años filosofía. Entonces, en esas condiciones, claramente no tenemos ni siquiera un canon. Recién ahora, que se están haciendo reediciones, tenemos los libros, porque antes no teníamos ni siquiera los libros. Yo inventé una vez un proyecto de una biblioteca de reediciones, que es lo que está haciendo ahora la UDP, pero yo lo proyecté en el 2003. Nunca logré que la financiaran. Tengo como 7 u 8 textos que ya están digitalizados, había conseguido a los prologuistas, que eran expertos en cada uno de los autores, pero nunca conseguí que me dieran plata. Entonces armé una biblioteca virtual y ahí he ido subiendo muchos textos de filósofos chilenos. Para que al menos el material esté disponible si a alguien le interesa. Pero uno no llega ni siquiera al material si no sabe quiénes son. Hay una cuestión de difusión, que falta.

-¿Y eso por qué ocurre, por el *curriculum de estudios*?

-Por el modo como están instalados los estudios de filosofía en Chile, una cuestión que yo he criticado sistemáticamente. Hay una cierta manera que es muy acrítica en que se supone que debemos enseñar filosofía, como si fuera “la” manera de enseñar filosofía, y que si tú te fijas, con muy pocos matices, es la misma manera en que se enseña en todos lados en Chile. Sólo hay tres o cuatro carreras donde hay un curso que no sea de filosofía europea y todas ellas son de filosofía latinoamericana. Pero por supuesto en ningún lugar enseñan filosofía china ni filosofía africana... Todo lo que se enseña es filosofía europea, fuertemente alemana y francesa además, ni siquiera española. Y en ese contexto los autores hispanohablantes ni siquiera aparecen en la bibliografía secundaria. Si se hace un curso de filosofía del derecho no aparece Millas como literatura ni primaria ni secundaria, pese a que tiene textos sobre el tema.

-¿Pero los profesores podrían incluirlos en la bibliografía de sus cursos si quisieran o no?

-Claro, pero no los conocen, la cuestión es reproductiva... Cuando yo volví de mi doctorado no te habría dado 10 nombres tampoco y ya era Doctor en Filosofía, se esperaba de mí que yo hiciera clases. ¿Qué iba a enseñar? Lo que sabía. Habría enseñado a Kant, idealismo alemán... Por eso la cuestión es reproductiva. Y es reproductiva desde el año 1937 en que se instala el primer curso de filosofía regular en Chile, con el objeto de preparar profesores de filosofía. El primer profesor de filosofía del Instituto Pedagógico es un alemán, él es el que arma los estudios de filosofía, se llamaba Guillermo Mann, lo trajo el estado chileno especialmente para hacerse cargo de la enseñanza de la filosofía en el Instituto Pedagógico. Y ese tipo forma gente que luego asume ese curso, lo amplía y luego van a formar la facultad de filosofía, etc., etc. Después vuelven a traer alemanes: un sujeto muy central ahí es Ernesto Grassi, que es un discípulo de Heidegger. Si estudias un poco la historia de la filosofía en Chile entiendes por qué Heidegger es tan importante aquí en Chile... Como te digo, es en extremo reproductivo. Y quebrar esa reproductibilidad implica un esfuerzo muy potente, de re-formarse, o des-formarse, empezar a sacarse cuestiones de encima, que en alguna medida es lo que yo he venido haciendo desde el 2000. Porque hay mucho prejuicio instalado, los alumnos que llegan al curso de filosofía latinoamericana llegan arriscando la nariz normalmente, qué es esto de filosofía latinoamericana... Entonces hay que hacer un trabajo de poner en tela de juicio ciertos supuestos que están ahí jugando acríticamente, atemáticamente.

-Pero por ejemplo, a propósito de lo que decía Giannini de que hay filósofos pero no hay filosofía, ¿qué es lo que se está soslayando cuando se omite a los filósofos chilenos o latinoamericanos?

-Lo que pasa es que los filósofos acá tienen una doble militancia. Mira Giannini por ejemplo: Giannini es un gran profesor de filosofía medieval y en la universidad tiene un lugar o hizo una carrera como el gran profesor de filosofía medieval, pero su obra creativa no era estudiada hasta hace muy poco en la universidad. Él tiene su lugar como profesor de filosofía medieval, tiene escritos como medievalista,

pero su obra misma no es parte de lo estudiado. Uno podría decir que él tiene un lugar como profesor de filosofía pero no como filósofo, y eso pasa en general con todos. Entonces hay filósofos, yo estoy completamente de acuerdo con Giannini, y los hay muy buenos, pero no estoy de acuerdo en que no hay filosofía. Porque me parece que no es suficiente que no hayan ciertos diálogos para decir que no hay filosofía. Lo que no hay es un discurso acerca de la filosofía chilena. Octavio Paz, como el año 45, decía respecto de la literatura latinoamericana –porque en ese tiempo no estaba claro si había una literatura hispanoamericana o no, imagínate la duda, hoy sería impensable-, y él decía que la duda tenía que ver con que no existía todavía el discurso crítico sobre la literatura hispanoamericana que inventara la literatura hispanoamericana, sólo había obras. En el caso de la filosofía chilena creo que pasa más o menos lo mismo. Fuera de estos tres libros y una lista de artículos que hasta el año 2010 cabían en una cara de una hoja, no había nada escrito sobre filosofía chilena.

-¿Cuál es la necesidad de ponerle apellido a la filosofía, de que haya un discurso sobre la filosofía chilena, o un discurso sobre la filosofía latinoamericana, si hay obras, si hay libros que se leen afuera? ¿Por qué tiene que haber un discurso que unifique cosas que de repente no son unificables?

-El discurso puede ser justamente mostrar que no son unificables, da lo mismo. Pero entiendo tu pregunta, por qué la necesidad de un discurso. Yo creo que es una necesidad para nosotros, para aquellos que nos dedicamos a la filosofía. Tiene que ver con que es nuestra tradición, de la que nosotros formamos parte. En el libro (*Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*) cuento una anécdota, que fue muy fuerte para mí. Cuando llegué a Alemania me entrevisté por primera vez con el que iba a ser mi profesor guía y el tipo me dice "qué bueno que usted esté aquí, porque yo no sé nada sobre filosofía de América Latina y quiero que usted me enseñe". Él asumió que yo conocía mi tradición como él conocía la suya y yo sabía más de filosofía alemana que de filosofía latinoamericana. Por primera vez tuve la sensación de ser un sujeto sin tradición, es como si te sacaran el piso.

-¿Una cuestión de identidad?

-Es dónde te sitúas. Cuando yo he hecho algunos seminarios de filosofía chilena es súper fuerte para los cabros que se están formando tomar conciencia de que ellos son, por ejemplo, la tercera generación de filósofos profesionales en Chile y de que hay una segunda generación, una primera generación y unos fundadores de todo eso. Y de repente entienden por qué estudian tanto a Heidegger y entienden por qué se les enseña filosofía de esa manera. Y de repente eres parte de algo. Esa es una necesidad, porque entonces tienes desde dónde hablar. De lo contrario, eres algo así como un sujeto sin tierra, sin lugar, que habla de cuestiones que no tienen que ver con él y que puede ser súper entretenido, pero no es más significativo que eso. Incluso, puedes dedicarte a Kant, pero desde este lugar, como parte de esta tradición. Hay grandes comentaristas de Kant que son parte de nuestra tradición. Entonces pienso que es una necesidad nuestra. Ni siquiera hemos tomado conciencia de esa necesidad, pero en los últimos años noto claramente que esto ha ido cambiando. Por eso te dije que hasta el 2010 sólo

había una carilla de artículos, porque en los dos o tres últimos años ha habido una explosión de escritura sobre la filosofía en Chile, no sólo en *La Cañada*. Incluso la Adolfo Ibáñez acaba de sacar un número especial de su revista sobre filosofía chilena, han aparecido libros, lo que está haciendo la UDP con su editorial, todo eso ha ocurrido en los últimos años y me parece que estamos en presencia de un giro. Me siento súper contento de ser parte de eso, de estar viéndolo y de estar participando, porque creo que va a tener una repercusión tarde o temprano en las mallas docentes, en la manera de en que se enseña filosofía y por lo tanto de aquí a unos años, esa fue siempre mi esperanza, vamos a tener gente formada de otra manera, más comprometida con el desarrollo de la filosofía en Chile.

-Y saliendo de los límites de la propia disciplina, ¿cómo ves a la filosofía dentro de la sociedad chilena, sus relaciones con el “exterior”, por así decirlo?

-Es muy claro que hay una desconexión. El año 2011 me invitaron a hablar al Congreso Nacional de Filosofía, en una plenaria, el último día. Yo había estado todo el congreso. Y empecé haciendo la siguiente constatación: durante todo el año hemos tenido movilizaciones en este país por el tema de la educación. No se me ocurre que podamos hablar de otra cosa, en realidad. Y vengo a este congreso y de todas las mesas –que no fueron pocas– encontré sólo una en la que se habló de educación. Una muy buena mesa, donde estuvo Carlos Ruiz, Pablo Solari y otros, que hablaron muy bien y contextualizaron la cuestión, fue espectacular. Pero es despreciable en términos del contexto en que estábamos, ¡una mesa! Yo decía: ese debió haber sido el tema de todas las plenarios, al menos. Mi pregunta era: cómo es posible que estemos acá hoy día pensando siquiera en otra cosa que no sea este problema, qué nos está pasando como filósofos que este tema, que ha sido un asunto para la filosofía siempre, nos está gritando en la cara y nosotros seguimos haciendo otra cosa, miramos para otro lado.

Yo creo que ahí pasan dos cosas: por un lado, que los filósofos en general, por la formación que tenemos, no entendemos de qué forma podemos vincularnos con la sociedad. Por una forma de entender la filosofía “hegelianamente”, esta idea de filosofía que uno ve claramente en Hegel que es la de un filósofo al margen, mirando desde un palco, un sujeto que no interviene sino que simplemente mira de lejos y eventualmente transforma eso en conceptos que son universales. Entonces encuentras sujetos que pueden hablar eventualmente de educación, pero de una idea general de educación, desvinculada del caso chileno. Un tipo como Carlos Ruiz, que habla de educación desde la situación chilena, es una excepción. Por otro lado, también creo que tenemos una sociedad chilena que ha sido formada en un desconocimiento absoluto de qué cresta, perdonando la expresión, pueda ser un filósofo. Tiene que ver con la manera en que se han instalado los estudios de filosofía en el colegio y en todos lados. Tú le preguntas a cualquier tipo de la calle qué es un filósofo y para qué está ahí o qué función pueda tener y te dice que es una profesión parasitaria, innecesaria, un poco ridícula, “son tipos muy pajarones”, hay una especie de estereotipo y por lo tanto tampoco la sociedad sabe qué puede esperar de un filósofo. Yo lo veo súper claramente en el Instituto de Estudios Avanzados. Van mucho de CNN o de TVN a entrevistar a todos mis colegas, que son sociólogos, historiadores, y a nadie se le ocurre siquiera, si no les dice la misma persona que está a cargo de las relaciones

públicas, que un filósofo pueda ser un aporte para nada. Recuerdo hace un par de años que les falló alguien que venían a buscar y les dijeron que me entrevistarán. Era sobre las huelgas de hambre. Conversábamos con el periodista sobre las huelgas de hambre mapuche, etc., y terminada la entrevista el tipo apaga la grabadora y me dice "oye qué interesante, no pensé nunca que un filósofo podía ser interesante".

-Bueno, mis disculpas gremiales: no todos los colegas son unas lumbreras, precisamente...

-No es una crítica al periodismo, es un estado de cosas de la sociedad chilena, que creen que nosotros... Bueno, eso es parte del problema también, muchos (filósofos) hablan en difícil y eso les parece súper interesante, hacerse los complicados... La filosofía es simplemente hacer de algo que todos hacemos, una actividad profesional. Todos nos hemos preguntado alguna vez cómo distingo lo correcto y lo incorrecto, por lo tanto la reflexión moral es una cuestión que está en todo el mundo, sólo que nosotros hacemos de eso nuestra actividad y revisamos la historia del tema, pero es algo que nos atañe a todos. Y en un contexto tan adverso, en el que fundamentalmente nos desprecian (cuando uno dice que se dedica a la filosofía te dicen "y para qué sirve eso"), en ese contexto tan adverso es muy fácil que alguien diga "estos pelotudos se pueden ir un ratito a la cresta". También hay una reacción y hay muchos cuya reacción se transforma en ponerse en un plano de superioridad, gente que dice "yo te hablo y ni siquiera vas a entender mis palabras", una cuestión muy turbia, muy torpe. Pero de eso tomé consciencia recién en Alemania, cuando hablando con unos amigos en la calle, que ni siquiera trabajaban en la universidad, me preguntaron que hacía y les dije "Hago un doctorado en filosofía", con temor y temblor, porque dices eso aquí y se ríen de ti, y los tipos te dicen "Guauuu, qué bacán", mucha admiración, genuina admiración, porque el filósofo en la sociedad alemana tiene un lugar. Tampoco ganan mucha plata, pero están los filósofos y después los médicos, y sin duda después los empresarios. Y acá estamos en un contexto tan adverso para los que nos dedicamos a las humanidades en general, que es fácil que la gente reaccione mal. En Alemania los filósofos salen en los periódicos permanentemente y los debates se llevan a cabo en los diarios que todos leen. Hay espacio para ellos y escriben en un alemán que todo el mundo entiende. Es otro contexto. Por eso y probablemente otras razones más yo veo que claramente hay un abismo entre los que nos dedicamos profesionalmente a la filosofía y el ciudadano común y corriente. Finalmente es un problema a nivel de pedagogía... del modo en que se enseña la filosofía en los colegios.

-Y es muy poco el tiempo que hay.

-Claro, además les quitaron horas... Lo interesante es que de repente hay cabros que están motivados y hacen algo más, incluso proponen cosas y ahí ocurren cuestiones en esos colegios, de verdad ocurren. El año pasado hubo una iniciativa que se llamó "Filosofía en los colegios" y la idea era generar eventos donde hubiera un profesor universitario, un profesor de colegio y un alumno del colegio exponiendo. Y yo fui a un colegio espectacular, ahí al lado de la Villa Francia. Y dije: les voy a hablar de filosofía a estos cabros de tercero y cuarto medio, de

un colegio que está al lado de una bomba de bencina que la queman cada vez que hay protesta... ¿De qué les hablo? Y les fui a hablar de violencia. Les dije: les vengo a hablar de una cuestión que yo he pensado y ustedes han vivido, así que acá vamos a conversar. Me tenían sentado en una mesa arriba, me bajé y me senté con ellos y empecé a hablar de cómo entendemos la violencia, qué entendemos por víctima, quiénes son víctimas, y de repente empezaron a hablar. Yo empecé a hablar a las 11 y te juro que eran las 2 de la tarde y no me dejaban irme. Entonces ves que ocurren cosas. Yo les entregué un par de insumos teóricos, esto han pensado algunos autores, esto es lo que pienso yo sobre la cuestión, a ver qué opinan ustedes. Y de verdad fue súper entretenido.

- Este año se cumplen 40 años del golpe de estado y he sabido que estás trabajando con testimonios de prisioneros políticos en Chile y su vínculo con la filosofía.

Me parecía súper importante que el año no pasara sin hacer varias cosas. La primera es el coloquio Filosofía y Dictadura que hicimos recién en el IDEA. La segunda es que quiero postular un proyecto Fondecyt sobre los campos de prisioneros en Chile, una mirada filosófica de las prisiones políticas en Chile, un poco por inspiración de Agamben, que es un autor que ha trabajado los campos de concentración nazis y lo ha hecho siempre desde los testimonios. Entonces la idea de este proyecto es trabajar a partir de los testimonios. Pero para eso hay que justificar también que el testimonio puede ser considerado un texto que puedes mirar desde un punto de vista filosófico o trabajar al menos filosóficamente para entenderlo.

-¿Qué significa mirar “filosóficamente” un testimonio de prisión política? ¿Qué es trabajarlo “filosóficamente”?

- Si tú tomas los testimonios y los miras literariamente, dices: esto es un discurso literario y lo tratas como tal, haces análisis estructurales, de figuras retóricas, etc. Se ha trabajado así, hay un par de libros sobre eso, algunos artículos. También puedes trabajarlo desde el punto de vista histórico, como fuente, ver hasta qué punto los testimonios funcionan como un documento. En ambos casos estás abordando el mismo objeto pero de distintas perspectivas. Claramente, cuando lo abordas desde el punto de vista filosófico, es otra manera de verlo, en que ya no te interesa por ejemplo dar cuenta de la verdad de lo ocurrido, porque entiendes que el testimonio es una cierta representación de lo que ha ocurrido. No te interesa la historia en particular, pero sí te interesa ver qué categorías aparecen ahí, qué es lo que ocurre con el ser humano en los contextos de los campos. Por ejemplo Agamben, que estudia los campos de prisioneros, trabaja mucho con la categoría de lo que él llama “el musulmán”, un nombre que acuñan los mismos testimoniantes, un nombre que circula en los campos, para referirse a aquel sujeto que ya está tan deshumanizado que ni habla, ni come, lo golpean y no reacciona, un tipo que está en las últimas. Hay un montón de reflexión que hace Agamben a propósito de esa figura y que tiene que ver con qué entendemos por humanidad. A eso me refiero con abordar filosóficamente un testimonio, construir categorías, construir reflexión, a propósito de ciertas realidades que sólo se dan ahí, en los campos de prisioneros. Y por eso que fue tan sorprendente lo que ocurrió en el caso del Nacional Socialismo, porque ahí ocurrieron cosas que nadie imaginó siquiera que podían llegar a ocurrir y que por lo tanto develaron ciertas cosas

de lo humano que eran impensables, conductas que sólo puedes ver ahí y te sorprenden porque dices “cómo pudimos llegar a este punto”, y pudimos, entonces hay que pensarlo. Y en el caso de Chile ocurre lo mismo. Lo más sorprendente de todo es que cuando te empiezas a meter en este mundo de los testimonios al principio dices “bueno, serán unos 7, 8 textos” y ya tengo un tremendo listado. Hay mucho testimonio. Pero cuando tú tratas de averiguar quién ha trabajado esos testimonios, sólo lo ha hecho algún grupo de literatura, pero casi nadie ha trabajado desde la filosofía.

[1] Santos Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2010.

[2] Ver Jaksic, Iván. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. Santiago: Ediciones UDP, 2013. (Primera edición en español. La obra se publicó originalmente en inglés: *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*. Albany: SUNY Press, 1989).

[3] Ver Escobar Roberto, *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*. Santiago: Ril, 2008 y Sánchez, Cecilia, *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago: Editoriales Chile- América. CESOC, CERC, 1992.

[4] Santos Herceg, José. “200 años. Apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile”. *Mapocho* 67 (2010):323-352.

[5] Santos Herceg, José. “De espejismos y fuegos fatuos. Publicar filosofía hoy en Chile (ISI y Scielo)”. *La Cañada* 1 (2010): 126-147.

[6] Santos Herceg, José. “Tiranía del paper. Imposición institucional de un tipo discursivo”. *Revista Chilena de Literatura* 82 (2012): 197 – 217.

[7] Santos Herceg, José. “Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo”. *La Cañada* 3 (2012): 75-115.

[8] Ver entrevista a Eduardo Ferandois: “Nos han formateado dentro de un cierto modo de escribir y hay temas que simplemente se sustraen o resisten a ese modo”. Sitio web Instituto de Humanidades UDP, abril 2013.

[9] Un grupo de académicos de filosofía firmó una carta en contra de la Acusación Constitucional del ahora destituido Ministro de Educación Harald Beyer. La carta apareció en *El Mercurio* el 1 de abril de 2013. Luego se difundió por medios digitales una respuesta de otro grupo en desacuerdo a lo planteado en dicha misiva.

[10] Se refiere a *La excepción universitaria. Reflexiones sobre la educación superior chilena* (Ediciones UDP, 2012), de Juan Manuel Garrido, Hugo Herrera y Manfred Svensson.

ENTREVISTA

Eduardo Fernandois: “Nos han formateado dentro de un cierto modo de escribir y hay temas que simplemente se sustraen o resisten a ese modo”

Andrés Florit, Instituto de Humanidades, UDP

andres.florit@udp.cl



Recepción 02.06.2016 Aceptación 15.06.2016

Luego de licenciarse en Filosofía en la Universidad Católica de Chile, Eduardo Fernandois realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Allí publicó, el año 2000, su tesis doctoral *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche. Eine Untersuchung der Sprachpragmatik (Juegos de lenguaje, actos de habla, conversaciones. Un estudio de la pragmática del lenguaje)* e hizo clases como Profesor Asistente entre 1997 y 2003. Luego volvió a Chile y desde el 2004 se desempeña como Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica.

Ha publicado una treintena de artículos especializados, sobre todo en filosofía del lenguaje (Wittgenstein, Davidson, metáfora) y teoría del conocimiento (escepticismo, relativismo, verdad). Desde hace algunos años se interesa también por cuestiones de corte existencial, como la del sentido de la vida. Entre sus artículos se cuentan: “Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas”; “De por qué en la filosofía importan los ejemplos”; “Imagen, aspecto y emoción. Apuntes para una fenomenología de la metáfora” y “Tugendhat, la filosofía analítica y la pregunta por el ser humano”.

-¿Cómo definirías la “filosofía analítica” y por qué te interesó dedicarte a esa vertiente en vez de la “continental”? ¿Siguen siendo válidas esas distinciones?

Me gusta definir la filosofía analítica de un modo deliberadamente vago, porque es la única filosofía analítica que me podría interesar. Esa descripción vaga sería la de una corriente filosófica que se ha tomado en serio ciertas virtudes intelectuales como la claridad y la argumentación. Pero, claro, bajo tal descripción, Aristóteles es analítico, Kant es analítico, muchos son analíticos. Quizá ciertos autores posmodernos no, pero sí buena parte de la tradición filosófica y, por cierto, mucha de la llamada filosofía continental. Ahora bien, de esa filosofía analítica, en un sentido casi artificiosamente vago del término, habría que distinguir una filosofía analítica en un sentido más específico, llamada a veces “dura”, de la cual me siento muy lejano. Lo que veo ahí es un cultivo de la sutileza lógica por la mera sutileza lógica, una filosofía que acaba transformándose en una especie de pasatiempo cerebral; un juego, como el ajedrez, en el que se trata de ser listo, el más *clever*

(cuando un filósofo analítico de este tipo propone tal o cual solución, suele dibujar una sonrisa autocomplaciente, como queriendo decir: “¡miren qué ingenioso he sido!”; hay algo medio pueril en todo esto, no lo que uno llamaría “madurez intelectual”). Pues bien, el problema es que se termina perdiendo de vista la relevancia de los temas. Una filosofía transformada en escolástica, discusiones bizantinas que a nadie interesan o solo a dos o tres especialistas que se envían *papers* entre sí, pero que ya son incapaces de desandar el camino que va desde una discusión especializada hacia las preguntas que echaron a andar la investigación. Lo que se pierde es, en definitiva, la importancia práctica y espiritual que indudablemente la filosofía ha tenido a menudo y que —no veo por qué no— puede continuar teniendo. Hay otros autores en el mundo anglosajón, como Bernard Williams, Harry Frankfurt, Thomas Nagel o Robert Nozick, que sí es posible leer, pienso, con enorme provecho. No me nace llamarlos continentales, pero tampoco analíticos. En sus textos esta distinción efectivamente se desdibuja. Ojalá hubiera más autores como esos en los países con fuerte presencia analítica.

-¿Y cuál es la situación de la filosofía analítica hoy? ¿Hay filosofía analítica en Chile?

Sí, existe la *Sociedad Chilena de Filosofía Analítica* que fundó hace algunos años Francisco Pereira y que ha organizado un par de buenos encuentros. Y es de esperar que en esa instancia se discuta sobre el estado actual de la filosofía analítica “dura” y siga existiendo cabida para analíticos “blandos”. También hay un congreso de filosofía analítica organizado por estudiantes de la Católica de Valparaíso; si no me equivoco, se realizará este año por segunda vez. En fin, se han formado también grupos de lectura y, en general, se podría hablar de un cierto crecimiento lento, pero seguro, durante los últimos años. Ahora bien, también hay que decir que la presencia de la filosofía analítica en Chile es más bien reciente y no muy extendida. No se la puede comparar con la que ha tenido y sigue teniendo esta corriente en países como Argentina y México. Y si acaso la filosofía analítica en Chile seguirá creciendo o no, y de qué forma, es algo sobre lo cual no me atrevería a hacer ningún pronóstico.

-Eres parte de una generación de Doctores que han estudiado afuera y luego han vuelto a Chile a insertarse profesionalmente en el medio filosófico. Has obtenido financiamiento de Fondecyt para tus investigaciones, estás contratado en una universidad, ¿en qué medida este profesionalismo facilita y en qué medida perjudica el modo de hacer investigaciones filosóficas hoy?

Se dice que la profesionalización de la filosofía en Chile arranca más o menos en la década de los 50, con Roberto Torretti, Carla Cordua y otras personas que por esos años comienzan a ir a congresos, a publicar periódicamente en revistas prestigiosas, etc. Yo diría que en todo eso que llamamos profesionalización hay aspectos positivos y que en más de un sentido uno puede sentirse contento de que las cosas ya no sean como en los años 30 o 40. Sin embargo, hay también grandes riesgos asociados a esa profesionalización y hoy en día me parece más importante resaltar los peligros que las ventajas. Está, por ejemplo, el fenómeno de la especialización, que se da precisamente de un modo extremo en la corriente analítica. Tugendhat, el filósofo alemán que llevó esta corriente a Alemania,

pero que no es en absoluto un filósofo analítico duro, se refiere críticamente a una “compartimentalización de la filosofía”. Se pierde toda mirada de conjunto, nadie sabe lo que se estudia en áreas distintas de la propia. Si incluso *dentro* de una disciplina filosófica, un colega muchas veces no conoce los temas que trabaja otro.

Otra cosa que yo criticaría en una profesionalización excesiva es que termina menoscabando el ímpetu filosófico más originario: cuando comenzamos a estudiar filosofía, a muchos nos dijeron que todo esto tiene que ver con asombro y ocio, que en algún sentido no sirve para nada y que se hace porque resulta satisfactorio en sí mismo. Sin embargo, si uno observa la actividad filosófica actual, no solo en Chile sino que en todas partes, lo que registra es un quehacer afanoso y agitado que da más bien la impresión de ser un negocio. Y el negocio, aunque sea filosófico, es la negación del ocio (*nec-otium*). Uno ve colegas —y para nada me excluyo— corriendo de aquí para allá, de un congreso al otro, del actual proyecto al que ya casi se viene, calculando puntajes, sufriendo por plazos, evaluando y siendo evaluado a cada rato, etc. Realmente dudo que sea este un escenario en el que se pueda desplegar una filosofía profunda e interesante.

Si pienso en un Humberto Giannini, que según me han contado pasea a menudo por las calles de Ñuñoa, o si pienso en eso de ganar el tiempo perdiéndolo, como decía Ortega y Gasset, en fin, en cosas como tomarse un vino con un amigo y echar a andar la conversa filosófica desinteresada, y si veo luego la vida apurada y estresada de “investigadores” que piensan fundamentalmente en términos de proyectos y productos, creo que tenemos que hacer un alto y revisar lo que estamos haciendo. Vemos, por ejemplo, a profesionales de la filosofía publicando un trabajo tras otro, lo que conduce a un fenómeno nada saludable en mi opinión: que se escribe demasiado...

-Más de lo que se piensa.

Pero mucho más, y porque un sistema te está obligando a producir y producir, con lo que esto del ocio ha pasado a ser un rótulo vacío. No digo que haya que volver a lo que teníamos antes. Cuando yo era estudiante en la Católica, nuestra queja era que nuestros profesores no escribían o demasiado poco. Pero si fuera estudiante hoy, más bien reclamaría que algunos profesores escriben demasiado (descuidando, de paso, la docencia). Claro, siempre puede haber una especie de genio que escriba mucho y todo excelente; pero genios aparte, si se publica tanto como hoy, la sospecha es más que legítima de que probablemente mucho texto carecerá de valor. Después de todo, es más fácil pillarle la lógica a la formulación de un proyecto Fondecyt que lograr escribir un texto realmente enriquecedor sobre un tema determinado. Creo que tenemos que educarnos en publicar solo aquello que realmente consideramos un aporte, solo aquello que tenemos por lo mejor que hemos podido escribir sobre un tema. Pero, claro, ahí el sistema nos juega en contra.

No digo que haya que desprofesionalizar la filosofía, ni me convencen en todos sus aspectos proyectos como el de la Universidad popular de Michele Onfray. Hasta cierto punto, por ejemplo, las evaluaciones son necesarias; pero como sucede con todas las cosas humanas, cuando la idea de las evaluaciones se exa-

cerba termina siendo una mala idea. Últimamente, de tanto tener que evaluar me he preguntado: ¿y, con el tiempo, *qué* evaluaremos si casi lo único que hacemos es evaluar? ¿Nos evaluaremos mutuamente nuestras evaluaciones? Eso puede tener sentido en algunas ocasiones (como cuando una comisión revisa evaluaciones externas de los proyectos Fondecyt), pero como situación generalizada es ciertamente un completo absurdo. No tenemos otra opción, creo, que ceder un poco en las evaluaciones y empezar a confiar más en quienes se dedican a la filosofía.

-Has dicho que te interesa la filosofía como forma de vida. ¿A qué te refieres? ¿Se puede vivir en torno a la filosofía sin ser un filósofo profesional?

Me gusta una distinción tripartita que propone un filósofo alemán llamado Gernot Böhme respecto del modo en que se puede hacer filosofía. Böhme distingue, por un lado, la filosofía académica, la que todos conocemos, la filosofía hecha en las universidades, con todo lo que eso significa: docencia, investigación, congresos, reglamentos, roles, etc. En segundo lugar estaría el concepto mundano de filosofía del que hablaba Kant, distinguiéndolo precisamente del concepto escolar o académico. Esta filosofía mundana se da cuando los filósofos se hacen cargo, lamentablemente no muy a menudo, de aquellos temas que en un momento histórico le interesan a todos y no sólo a los filósofos; en el Chile actual, por ejemplo, el tema de la educación o el del medio ambiente. Y hay un tercer concepto que Böhme distingue: la filosofía como forma de vida. Esto se da en la actualidad aún menos y no es tan fácil imaginárselo al interior de la academia; sin embargo, en la antigüedad la filosofía era fundamentalmente eso, un estilo de vivir y no un discurso o teoría. O un discurso, sí, pero al servicio de una cierta forma de vivir, con la que habría que asociar cosas como la autarquía, la quietud del alma, la amistad, la contemplación de la naturaleza, la conciencia de formar parte de un cosmos, el elogio a la lentitud, la plácida concentración en el instante presente, etc. Alguien me dijo alguna vez: “¿La filosofía como forma de vida? Pero si *todo* es una forma de vida y el modo en que viven los filósofos actuales también lo es.” Claro, pero si pensamos en esa actividad filosófica actual con características de negocio, cabría preguntarse si se trata de una forma filosófica de vivir y si no convendría volver a los estoicos, los epicúreos y los escépticos antiguos para preguntarnos qué podría significar hoy vivir filosóficamente.

-Pero ¿hay valores propiamente filosóficos de vivir? Por ejemplo, tú hablas de la lentitud o la contemplación de la naturaleza, ¿sería ese “el” modo de vivir filosóficamente?

No sé si sería una buena idea intentar acotar o definir eso que podríamos llamar una forma filosófica de vida. Diría más bien que hay elementos más o menos típicos, pero que no tienen por qué darse todos en el mismo grado. A mí, por ejemplo, me gustaría vivir filosóficamente, pero soy una persona muy urbana, cuya relación con la naturaleza es más bien tenue, débil. Pero no por eso se viene abajo la idea. No, no creo que exista “la” forma filosófica de vida; habrá diversas variantes con diversas acentuaciones. Con todo, pienso también que algunos factores son, no digo condiciones necesarias o suficientes, pero sí factores bastante típicos, que no es lo mismo; y si veo como andamos corriendo de proyecto en pro-

yecto y de evaluación en evaluación, no me nace llamar eso una forma filosófica de vida. El punto es que si reducimos la filosofía a filosofía universitaria, podemos estar perdiendo algo o incluso mucho. Por de pronto, la filosofía mundana: los filósofos tendríamos que autocriticarnos, porque rara vez hablamos de los temas públicos. Es cierto que en Chile hay algunos indicios positivos en comparación con la situación, digamos, de unos diez años atrás. El libro sobre el movimiento estudiantil de Fernando Atria (*La mala educación*, 2012) y el libro sobre educación superior de Garrido, Herrera y Svensson (*La excepción universitaria*, 2012) son motivos de satisfacción. Pero sin duda hace falta más. En fin, yo intentaría conjugar los tres modos de hacer filosofía, sin perder ninguno de ellos. No sé si para eso sea necesario dejar la universidad, pero sí pienso que la filosofía es algo tan rico y valioso que perdemos oportunidades cuando la reducimos a sus manifestaciones estrictamente académicas.

Hoy en día hablamos de investigar, ¿no? Pero habría que preguntarse cuánto hemos ganado, o si más bien no hemos perdido bastante, usando este verbo, “investigar”, para describir la tarea filosófica, y dejando de lado otros verbos que antes nos resultaban muy naturales: pensar, reflexionar y hasta meditar. No estoy seguro de que el verbo “investigar” calce del todo con la filosofía; claro que calza con las ciencias naturales, con las ciencias exactas. En el caso de la filosofía, sin embargo, hay algo que se pierde.

-Leí en una entrevista que comenzaste a adentrarte en la filosofía por el tema del sentido de la vida, ¿cómo ha variado tu percepción o tu enfoque sobre ese tema en los años que llevas estudiando, investigando y ejerciendo docencia como filósofo profesional?

Me pregunté como a los 14 años si la vida tenía sentido y, en caso de tenerlo, cuál podía ser. Pensé entonces que, de haber un sentido de la vida, tenía que tratarse de algo que no podía estar *en* la vida, sino que *fuera* de la vida. Es decir, que ese sentido, de existir, le venía *conferido* a la vida desde alguna instancia externa, distinta de la vida misma. Recuerdo que en ese tiempo escuché la canción de Serrat que habla de “vivir para vivir, sólo vale la pena vivir para vivir”. Y eso a mí me pareció chino, la cosa más ininteligible. No, me decía, si la vida tiene sentido es porque le viene de afuera y no porque lo posea en sí misma. Con ese esquema en la cabeza fui buscando respuestas y no pasó mucho tiempo hasta que hablé con un cura. Obviamente, le estaba poniendo todo en bandeja: me dijo que ese sentido efectivamente estaba afuera y que era Dios. Me volví entonces una persona muy religiosa y lo fui por unos siete años. Luego, de a poco, dejé de ser creyente, y pasado un tiempo dejé el asunto del sentido de la vida como en *stand by*. Como a los 48 años retomé el tema, ahora sin fe religiosa, pero conservando algo del esquema: las personas religiosas pueden decir que sus vidas tienen sentido y ese sentido le viene dado a sus vidas desde afuera (de hecho, así se suele hablar: “lo que le *da* sentido a mi vida es...”). Pues bien, la pregunta que a mí me interesa es qué pasa con las personas que no son religiosas ni que tampoco creen en una utopía marxista, que ha sido una forma no religiosa de encontrar un sentido que trasciende la vida humana concreta. Y lo que anima mi búsqueda actual es una intuición que Wittgenstein expresa en el *Tractatus* (la llamo una intuición porque no la desarrolla). Sostiene ahí que la solución del problema de la vida se detec-

ta en la desaparición del problema. En otras palabras, más que una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, la clave estaría en que la pregunta se deje de plantear. Y eso es lo que yo trato de mostrar, cómo puede funcionar algo así. La idea más general es que la pregunta por el sentido de la vida, que nunca deja de ser una pregunta teórica, podría quedar sin respuesta, al ser reemplazada por una pregunta práctica muy distinta: ¿cómo vivir bien? Esta es la llamada pregunta por la vida buena. ¿Qué y cómo hacer para llevar una vida lograda, una vida feliz?

Por lo demás, y con relación a esa filosofía tan profesionalizada de la que hablaba antes, me parece un ejercicio aconsejable que filósofos o filósofas vuelvan, en algún momento de sus vidas, sobre aquel tema que originalmente los impulsó a meterse en este asunto tan extraño y hermoso. En mi caso fue la pregunta por el sentido de la vida. Pasados más de 30 años la retomo, y es como retomar algo que para mí siempre ha sido de alguna manera importante, solo que ahora desde una mirada más madura, con más elementos de juicio. Se trata, pienso, de un ejercicio interesante, en virtud del cual nuestra reflexión teórica probablemente ganará en coherencia, madurez y profundidad.

-¿Por qué hacer filosofía hoy? ¿Para quién escribes tus textos filosóficos?

Creo que hay varias respuestas a la pregunta de por qué filosofar, pero la primera es, en mi caso al menos, porque me gusta. O no porque me gusta, sino porque me *requete* gusta. Importa, creo, decirselo pronta y directamente a quienes comienzan a estudiar filosofía: si esto no te gusta *mucho*, mejor piensa en hacer otra cosa; lo demás es planificar mal la vida. Si el futuro laboral de un licenciado en filosofía es incierto, si tampoco se trata de ganar mucha plata, si no es nada de eso, ¿qué va a ser entonces sino las simples ganas? Esa es mi primera respuesta y quizá también la última. Pero no la única: me mueve también hacer algo que en algún sentido pueda servirle a otros. Tú me preguntas para quién escribo. Bueno, supongo que muchos de los textos que he escrito han estado dirigidos a gente que está metida en los temas específicos sobre los cuales tratan esos textos. Pero también aspiro a escribir a un público más amplio. Cuando me invitaste a esta entrevista, me preguntabas por el asunto de la metáfora. Ese es un libro que escribo no sólo para filósofos, y menos todavía para filósofos del lenguaje exclusivamente, sino que para toda persona medianamente culta que, al ver el título y una breve descripción del libro, se interese por leerlo. No empleo ahí tecnicismos que no sean absolutamente necesarios, y cuando lo son, los intento explicar sin dar nada por supuesto. Tampoco es un texto con muchas citas y referencias bibliográficas. Escribo ahí para un público... no sé, no diré para todo el mundo, porque quizás se requiera de un cierto nivel cultural; pero solo de un *cierto* nivel cultural y el interés por un tema. Y la idea sería que el libro suscitara en algún lector algo de esa satisfacción que he experimentado yo al pensar y escribir sobre esos temas. ¿Por qué otros motivos dedicarse a la filosofía? Bueno, también hay una dimensión más personal. No es algo fácil de explicar pero tiene que ver un poco con eso de meditar. Meditar sobre lo extraña que es la vida, sobre la muerte... no sé, en todo eso, tal como en la contemplación del techo de mi casa, encuentro una especie de tranquilidad interior. Por cierto, ese ejercicio o meditación probablemente nunca llegará a escritura, o si ello ocurre en alguna medida no será, desde luego, en calidad de *paper*. Porque esa es otra cuestión actual que, como muchos, critico duramente. Nos han formateado dentro de un cierto modo

de escribir y hay temas que simplemente se sustraen o resisten a ese modo. En fin, creo entonces que hay varias respuestas a la pregunta de por qué filosofar (y no creo haberlas mencionado todas), pero una que nunca quisiera dejar en el tintero es: porque me gusta. ¿Que por qué me gusta? Porque sí, porque me gusta.

Hablabas recién sobre el formateo de los papers. Tú has investigado sobre filosofía del lenguaje. Y me llama la atención el estilo medianamente similar con que se escriben los papers: muy esquemáticos, anunciando en cada capítulo lo que va a plantearse en el siguiente, partiendo con un resumen y palabras claves. ¿Qué sentido tiene todo eso y en qué medida restringe las posibilidades de conocimiento que darían textos con un estilo personal, que aborden los problemas desde el lenguaje de un modo diferente, no estandarizado?

En el *paperismo* —que dice relación, ojo, no sólo con un *modo* de escribir, sino también con una *cantidad* excesiva de artículos— veo más inconvenientes que beneficios. Si bien es cierto que algunos temas, relativos quizá al lenguaje o al conocimiento, se prestan para el tipo de textos esquemáticos que describes, también hay otros temas, como el arte, el poder, el amor, etc., sobre los cuales dudo mucho que sea conveniente escribir de esa manera. Habrá que hacerlo en un estilo más ensayístico, más literario, con otras estrategias y metodologías. En filosofía analítica, por ejemplo, existe la vieja costumbre de definir un concepto, es decir, de fijar las condiciones necesarias y suficientes para poder afirmar que estamos hablando de conocimiento, de justicia o lo que sea. Pero yo pensaba recientemente, a propósito de la cuestión del sentido de la vida, que si en algún momento llego a leer en un texto anglosajón algo así como “la vida tiene sentido *sí y solo sí...*”, abandonaría esa lectura de inmediato. ¡El autor no habría entendido que eso de las condiciones necesarias y suficientes puede ser un instrumento para indagar ciertas cosas, pero no otras! ¡Un total despropósito! En un texto sobre el sentido de la vida convendría, en cambio, referirse a ciertas películas o novelas, comentar algún poema, describir una situación personal, etc. Es más, incluso sobre temas relativos al lenguaje o al conocimiento se puede dar con aspectos interesantes, acaso más interesantes, en formatos distintos al del *paper*. Es muy necesario, pienso, repensar y retomar la forma del ensayo, esa escritura que, por lo demás, cuenta en nuestro continente latinoamericano con una tradición tan notable.

-Cuéntame un poco más sobre ese libro que estás haciendo, sobre la metáfora.

Es un texto que dejé detenido hace un rato, a pesar de estar casi listo, y que espero poder retomar este año. Se compone de ocho estudios relativamente independientes, aunque hay una noción que los recorre y que considero crucial para el tema de la metáfora: la noción de contexto. Trataré de explicar esto brevemente. Una cuestión que siempre me ha interesado es la relación entre metáfora y conocimiento. Hasta mediados del siglo pasado las metáforas eran consideradas un mero adorno estilístico, mientras que ahora se habla sin mayor problema de su función cognoscitiva. Pero hay que explicar en qué consiste dicha función. Pues bien, lo que hacen muchas metáforas es, pienso, crear un contexto, un nuevo contexto dentro del cual habérselas de un modo distinto y hasta insospechado con el tema del cual habla la metáfora. Por ejemplo, en una metáfora tan simple

como “el árbol es tu amigo”, el tema de la naturaleza es transportado a un contexto de relaciones sociales. Entonces, metaforizar es recontextualizar. Y lo interesante de usar aquí la noción de contexto es que cuando hablamos, por ejemplo, del contexto de la amistad, no sólo nos referimos a una serie de informaciones (los amigos son así y asá), sino que también a disposiciones afectivas y también volitivas. Otro ejemplo: “la pobreza es un delito”. El tema, esta vez económico, es visto a la luz de un contexto ético y legal. Pero lo que podríamos llamar el contexto del delito no lo conforman sólo las verdades acerca de ese fenómeno. El delito también nos da *rabia*, entonces nos comienza a dar rabia la pobreza; el delito nos llama a realizar *acciones* en su contra, lo mismo entonces la pobreza... La metáfora no sólo nos brinda o recuerda informaciones. Su eficacia estriba en que puede, a la vez, crear *actitudes* nuevas respecto de un tema, nuevos afectos, nuevas voluntades. Eso hace de la verdad propia de muchas metáforas algo muy rico y complejo, lo que de paso nos lleva a repensar el concepto de verdad en general.

-Existe una Asociación Chilena de Filosofía en la que entiendo que has participado activamente.

Sobre todo en su fundación, junto con Wilfredo Quezada, de la USACH, y otros amigos y colegas. Eso fue el 2009. Luego he seguido participando, pero ya no tan directa y dedicadamente.

-¿Qué te motiva a participar de esas instancias? ¿Cuál es el valor que le das y cómo es el funcionamiento actual de ese grupo?

Mi impresión es que la ACHIF pasa por un buen momento. Ya está en marcha la organización del III Congreso Nacional de Filosofía que se realizará en noviembre de este año en Valparaíso. Y los dos congresos anteriores fueron un completo éxito, el primero en Santiago (2009) y el segundo en Concepción (2011). ¿Cuál es la importancia de instancias como esta? Bueno, hasta el 2009 pasaban cosas como que alguien conocía los nombres de José Jara, Mariano de la Maza o Jorge Acevedo, pero no conocía las caras correspondientes. Y eso le ocurría no solo a estudiantes, sino también a colegas con años de circo. El primer y muy simple objetivo fue entonces, y sigue siendo, que los profesores y estudiantes de filosofía en Chile nos conociéramos mejor, nos encontráramos, sepamos qué se está haciendo. Si la convocatoria ha sido hasta ahora tan exitosa, es porque hay ahí una necesidad real. Creo también que la comunicación entre los departamentos de filosofía es hoy bastante mejor que hace cuatro años. En fin, me alegra pensar que en noviembre podemos tener un estimulante tercer encuentro en mi puerto natal.

Con el tiempo, la ACHIF se ha puesto más ambiciosa y ya no sólo quiere organizar estos congresos bianuales. La pregunta es qué se puede hacer de una manera constante, incluidos aquellos años, los pares, en que no tenemos congreso. Ahí hay una serie de iniciativas, por ejemplo, una comisión sobre el tema, absolutamente crucial en mi opinión, de la filosofía en los colegios. Los objetivos de la ACHIF son el cultivo y la defensa de la filosofía en Chile. Me parece una buena cosa que exista y que se haya organizado como se organizó: la directiva la conforman siempre aquellas personas que organizan el próximo congreso y en cada encuentro se elige la próxima directiva. O sea, en Valparaíso elegiremos la directi-

va que organizará el congreso siguiente y a la vez fijaremos el lugar en que este se hará. Eso permite que nadie se “aperne”, porque las personas de la directiva son simplemente las que están trabajando para el próximo congreso. El año pasado, en Concepción, incorporamos también la figura del país invitado, que fue en ese caso Colombia. Y esto resultó, pienso, hartamente interesante, porque en el Congreso Colombiano de Filosofía que se realizó casi un año después, el país invitado fue Chile. Se dio entonces un doble intercambio entre dos comunidades filosóficas: a Concepción vinieron unos 25 colombianos, lo que es un número importante; y al año siguiente fuimos a Manizales unos 14 chilenos, lo que tampoco está mal.

-¿Has notado algún cambio de actitud en tus alumnos luego de las movilizaciones por la educación del 2011? ¿Hay un mayor interés en las clases, hay más pensamiento crítico, o aún los tienes que motivar para que lean y vayan a los ramos que toman, como decías en una entrevista que diste hace unos años?

Hay varias respuestas también para esta pregunta. Dicho en general, mi experiencia con los estudiantes es que existen como ciclos; a veces viene una generación muy buena y luego puede tocar un período de sequía, de estudiantes en promedio más bien fomes. En cuanto al 2011 —y hablo aquí solo de la experiencia en la Católica—, fue un año muy especial, porque siendo una universidad de las características que conocemos, la gente se movió. Tuvimos paros, no muchos, no como en la Universidad de Chile, pero igual tuvimos un par de paros y eso en la UC dista de ser obvio. Por supuesto, no todo el mundo estaba a favor de la movilización estudiantil, pero eso mismo generó otra cuestión positiva: la necesidad de discutir e intercambiar argumentos, algo que se dio siempre en un clima de respeto. Yo estaba a favor de los paros, pero tenía en mis cursos a estudiantes de derecha queriendo que hiciera la clase. Entonces hubo que argumentar y pienso que fueron discusiones valiosas. Para mí fue un año fantástico en el que descubrí, pero a nivel de experiencias concretas, que ser buen profesor universitario implica mucho más que preparar debidamente las clases. Además, se creó una agrupación que luego se llamó “Académicos UC por la Reforma”, académicos que estábamos a favor de la movilización estudiantil. Por primera vez nos vimos ahí las caras personas que pensábamos bastante parecido. La verdad es que yo ni sabía bien que había en la UC personas de un perfil ideológico como el mío. El 2011 me permitió conocer entonces una Universidad Católica diferente. Volviendo a los estudiantes, agregaría que, pese al 2011, se trata de un estudiantado un poco apático y que me gustaría ver más involucrado en las cuestiones que están pasando fuera de la universidad. Tiene que ver con ese segundo concepto de filosofía del que conversábamos antes, la filosofía mundana. Por lo que, en realidad, la crítica vale para nosotros profesores, no menos que para los estudiantes.

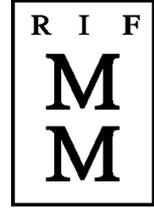
Nota sobre una atribución de la oposición *nómos-phúsis* a la sofística (Platón, *Protágoras* 337d1-3)

Sergio Barrionuevo^Φ

Universidad de Buenos Aires, Argentina □□□□□□□□

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

sjbarrionuevo@gmail.com



Recepción 18.04.2016 Aceptación 24.05.2016

La oposición sofística entre *nómos* y *phúsis* suele ser tenida en cuenta como un *locus classicus* en la historia del pensamiento jurídico-político. Dicha oposición es considerada un punto de inflexión en torno a la tensión entre convención y naturaleza (Alegre Gorri, 1986), incluso muchas veces hasta llegó a ser leída en clave de iuspositivismo-iusnaturalismo (Contreras Aguirre, 2008, pp. 86-90). No obstante, un análisis en la clave de la “historia intelectual” de las apariciones de esta oposición en la literatura griega antigua, nos puede permitir nuevas lecturas (Barrionuevo, 2016, pp. 63-66). Por esta razón, me propongo analizar una de dichas apariciones. Platón en un célebre pasaje del *Protágoras* (337c-e) incluye una intervención de Hippias de Elis en busca del acuerdo entre Protágoras y Sócrates, colocando en boca del sofista la oposición *nómos-phúsis*. En esta nota formulo una lectura de las líneas 337d1-3 a fin de estudiar la función que se le otorga a la oposición *nómos-phúsis* puesta en boca de Hippias. A partir de la cual pretendo sostener que la misma se da en el plano de ‘lo político’¹.

En el discurso de Hippias (Platón, *Protágoras* 337c-e) la oposición *nómos-phúsis* es introducida como clave argumentativa mediante la cual el sofista pretende persuadir al auditorio. La contraposición aparece claramente explicitada en las dos primeras líneas del discurso: “Señores aquí presentes, yo los considero a todos como compatriotas, familiares y ciudadanos por naturaleza, no por ley” (trad. Divenosa, 2006). En este caso, el uso del dativo singular *phúsei* (“por naturaleza”) no

^Φ Profesor Universitario en Filosofía (Universidad Nacional de General Sarmiento, 2011) y Profesor Universitario en Historia (Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014). Doctorando en la Universidad de Buenos Aires. Becario del CONICET. Actualmente es Investigador-Docente en el Instituto de Ciencias (Universidad Nacional de General Sarmiento) y Ayudante de cátedra en Universidad de Buenos Aires.

¹ La distinción entre ‘la política’ y ‘lo político’ nos permite ampliar el ‘campo político’ en el que se enmarcará nuestro análisis, permitiéndonos reflexionar acerca del poder que trasciende la presencia del Estado como depositario último de todo pensamiento político. Cf. Schmitt (1963, pp. 26-28); Ricoeur (1965, p. 261); Rosanvallon (2003, pp. 19-20); Mouffe (2011, pp. 15-16); Lewkowicz (2004).

resulta una novedad en referencia al carácter natural de la aristocracia, sino que su novedad radicaría en el hecho de que se establezca la *phúsis* en la constitución de un orden contrapuesto y por encima del *nómos*. Los textos entre los siglos VIII y VI nos permiten observar un uso muy restringido de *phúsei*. En Homero la utilización de este dativo remite a su sentido arcaico derivado de *phúo*.² Para los autores de los siglos VII y VI, en cambio, el uso del término aparece en testimonios posteriores, principalmente Aristóteles, Jámblico, Diógenes Laercio, Aecio y algunos escolios.³ No obstante, hacia fines del siglo VI encontramos en Esopo un uso en el cual *phúsei* se utiliza en el sentido de “por naturaleza”. En dichos pasajes se utiliza para referir a características morales, tales como la bondad (fábula 157) y la maldad (fábulas 50, 159, 175), así como para connotar propiedades esenciales (fábulas 178, 182).⁴ Mientras que en las fuentes de la segunda mitad del siglo V se puede observar un uso de *phúsei* ligado en cierta medida a condiciones necesarias. Por un lado, referido a propiedades estructurales dependientes del género al que se pertenece (Sófocles, *Electra* v. 686, *Edipo en Colono* v. 1295; Eurípides *Troyanas* 672, *Orestes* n. 420; Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* I.76.3, VI.79.1), mientras que, por otra parte, a propiedades adquiridas por el nacimiento (Sófocles, *Antígona* v. 659, *Ajax* v. 1301; Eurípides, *Hipólito* v. 79, *Electra* v. 390; Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* V.103.1). No obstante, Tucídides realiza además un uso del mismo atribuido a condiciones contingentes como la envidia que generaría Atenas en ciudadanos de otras *póleis* debido al poderío alcanzado (VI.16.3), así como a las acciones que generaría en los atenienses la derrota de los sicilianos (IV.60.1) y la condición natural de Atenas como fortaleza (IV.3.2). Este uso, por tanto, introduce como novedad que ‘lo natural’ se refiere al efecto de una decisión política. Tanto el poderío ateniense, como las acciones y la condición de fortaleza de la ciudad de Atenas son resultado de decisiones políticas tomadas en la asamblea. Esta documentación del término también nos permite observar un cierto desplazamiento de su uso entre los siglos VIII y V. Este desplazamiento estaría en el trasfondo del discurso de Hipias, en cuanto la *phúsis* como propiedad de nacimiento se ve dislocada respecto de la imposición de una condición producto de una decisión.

El discurso de Hipias se enmarca en un contexto en el que *hó nómos* es el resultado del proceso de decisión asambleario. En este período la participación del *dêmos* en la deliberación legislativa es posible gracias a la implantación de la “democracia radical” en Atenas a partir de las reformas de Efialtes (464/3). Por lo que, la sangre o las relaciones de parentesco ya no median como garantía de la corrección del *nómos*, como lo hacían durante el período arcaico.⁵ Por lo cual, el uso

2 Homero, *Ilíada* 1.234-6 (ed. Allen): “<juro> por este cetro (*tó deskêptron*), que ya nunca ni hojas ni ramas / hará brotar (*phúsei*), una vez que ha dejado en los montes el tocón, / ni volverá a florecer” (trad. Crespo Güemes, 2000).

3 (a) Tales: DK11B17a, DK8A1a; (b) Pitagóricos: DK58B4, C3, DK58D3, DK58D5; (c) Heráclito: DK22B1a, B5, B10; (d) Anaxágoras: DK59B58, B89, B98, B100.

4 Utilizamos la numeración de la edición de Hausrath & Hunger (1970-1959).

5 Durante la primera fundación de Atenas (“sinecismo de Cécrope”) los primeros *áristoi*, vinculados a la *basileía* de los distintos sectores aristocráticos del Ática, tenían como privilegio exclusivo de dichas familias interpretar los *patriai* vinculados al culto a Zeus. Dichas familias constituían a los *eupátridas*, quienes pertenecían a las fraternidades que rendían culto a Zeus *patroios* durante el altoarcaísmo. Situación que habría sido reorganizada tras

de *phúsei* en contraposición con *nómos* nos permite comprender el hecho de que defina a su auditorio como *suggeneís te kai oikeíous kai polítas*. Ello estaría indicando que no es un auditorio cualquiera, sino uno definido por su consanguinidad proveniente del nacimiento (*suggeneís*), por su primacía proveniente de la *basileía* derivada de los *oikos* a los que pertenecen (*oikeíous*) y por la ciudadanía que les corresponde no porque una ley lo establezca, sino por un *derecho propio* de sus familias (*polítas*). En este contexto, el discurso de Hipias se presenta más próximo de referir la *phúsis* al carácter aristocrático de las propiedades atribuidas al auditorio que apelando a ‘la naturaleza’ como principio universal y abstracto. De modo que su uso en contraposición con *nómos* nos permite advertir un intento de restitución de dicha condición aristocrática, contraponiéndose al uso ‘político’ que *phúsei* habría adquirido hacia el siglo V. Este gesto discursivo no es otra cosa que el resultado de una decisión también política por parte de Hipias. El mismo pone en evidencia que el sofista de Élis está planteando la oposición en el marco de un determinado “lenguaje político” —entendido en la clave de las *rationalites politiques* de Rosanvallon (1985, pp. 99-100)—.

Por consiguiente, la propuesta de Hipias de restituir la *phúsis* en un sentido no-político implica que esta no es establecida en el marco de los procesos de toma de decisiones por parte de la *pólis* —esto es, dentro del marco institucional—, sino que pretende establecerla por fuera de dicho marco procurando ejercer influencias desde el ámbito de ‘lo político’.⁶ A diferencia del sentido político que retoma Tucídides de los debates políticos contemporáneos, la restitución de Hipias también es política, pero en otro sentido. Si bien no coloca la condición natural como una propiedad resultado de la deliberación asamblearia, se enmarca dentro de su misma lógica de funcionamiento. Puesto que, no busca desarticular la lógica o racionalidad establecida por la democracia, sino subvertirla dentro de sus propias reglas, prácticas y representaciones, al poner en tensión en el plano del discurso la propia condición de la *phúsis*.

A partir de nuestra lectura, se puede sostener que este pasaje atestigua que el debate *nómos-phúsis* desarrollado a fines del siglo V a.C., en primer lugar, no responde a una discusión teórico-jurídica, sino a una operación en el plano de ‘lo político’; mientras que, por otra parte, no se la puede vincular a una posición política particular (democrática u oligárquica), sino que pone de manifiesto un cambio en la lógica mediante la cual se articula la realidad política. En este sentido, podemos sostener que dicho debate pone en evidencia las *rationalites politiques* (Rosanvallon 1985, pp. 99-100) del siglo V. Dichas racionalidades entendidas como dispositivos para construir enunciados, los cuales debido a su indefinibilidad no prescriben lo que se puede decir, sino que son formas de producir enunciados. De manera que *nómos* y *phúsis* operan como ‘conceptos políticos’ que indican una situación aporética que desarrolla y delimita el ámbito mismo de ‘lo político’.

las reformas de Solón y Clístenes. Para ampliar este punto, ver: Valdés Guía (2012, pp. 9-36); (2004, pp. 62-78); (2002, pp. 185-245).

6 Cf. Barrionuevo (2016, pp. 63-66). Para una discusión teórica, ver: Lefort (2011), Nancy (2001), Rancière (2010), Badiou (2009); para una historiográfica, ver: Rosanvallon (2003); Meier (1988, pp. 27-49); Cartledge (2010, pp. 12-16), (2009, pp. 1-24); Rahe (1984, pp. 273-281); Gottesman (2014, pp. 8-19).

Bibliografía

- Alegre Gorri, A. (1986). *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis*. Barcelona: Montesinos.
- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Barrionuevo, S. (2016). La praxis filosófica como praxis política. Una lectura de 'lo político' en el *Fedro* de Platón. *Práxis filosófica* 42, pp. 59-82.
- Cartledge, P. (2005). Greek Political Thought: the Historical Context. En: Ch. Rowe & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 11-22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Contreras Aguirre, S. (2007-2008). De la naturaleza de lo justo a lo justo por naturaleza. Justicia y naturaleza en el *Ética Nicomaquea* V. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 11, pp. 75-95
- Crespo Güemes, E. (2000). *Homero, Iliada*. Madrid: Gredos.
- Divenosa, M. (2006). *Platón, Protágoras*. Buenos Aires: Losada.
- Gottesman, A. (2014). *Politics and the Street in Democratic Athens*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Hausrath, A. & Hunger, H. (1970-1959). *Corpus fabularum Aesopicarum*, vols. 1.1 & 1.2, Leipzig: Teubner.
- Lefort, C. (2011). *Democracia y representación*, Buenos Aires: Prometeo.
- Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Meier, Ch. (1988). *La nasita della categoría del político in Grecia*. Bologna: Il Mulino.
- Mouffe, Ch. (2011). Carl Schmit y la paradoja de la democracia liberal. En: Ch. Mouffe (comp.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 61-79). Buenos Aires: Prometeo.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Rahe, P. (1984). The Primacy of Politics in Classical Greece. *The American Historical Review* 89 (2), pp. 265-293.
- Rancière, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Ricoeur, P. (1965). *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil.
- Rosanvallon, P. (1985). Pour une histoire conceptuelle du politique (note du travail). *Revue de Synthèse* IV (1-2), pp. 93-105.
- Rosanvallon, P. (2003). *Para una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.
- Schmitt, C. (1963). *Der Begriff des Politischen . Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Valdés Guía, M. (2002). La Exégesis en Atenas arcaica y clásica. *Mediterraneo Antico* V.1, pp. 185-245.
- Valdés Guía, M. (2004). *Sinecias, Basileis* y ley de Dracón: Preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fraternías en el s. VII a.C. en Atenas. *Polifemo* 4, pp. 62-78.
- Valdés Guía, M. (2012). Exclusivismo político y religioso de los Eupátridas en Atenas arcaica. *Dialogues d'histoire ancienne* 38/1, pp. 9-36.

TRADUCCIÓN

Sentimiento afectivo

Vicente Medel Sierralta, Harijan Fernández^Φ

U. de Chile

vicente.medel@gmail.com



Recepción 10.04.2016 Aceptación 12.05.2016

Introducción de los traductores

Kitaro Nishida es indudablemente la figura más destacada de la filosofía japonesa del siglo XX. Es reconocido como el primer pensador que intentó introducir, de manera sistemática, las inquietudes esenciales de su tradición cultural en los marcos de la tradición filosófica occidental, llegando así a constituir un pensamiento propio, original y auténtico. Además de la novedad de su propuesta, también se ha valorado el carácter fecundo de sus indagaciones que trascendieron su trabajo personal. Estas cobraron continuidad en la obra de sus discípulos que conformaron la denominada 'Escuela de Kyoto'.

Desde los años ochenta la escuela de Kyoto se ha popularizado en occidente permeando principalmente los círculos de filosofía de la religión y teología filosófica. Esto es comprensible, en parte, por la centralidad que los pensadores de esta escuela le dan a la relación entre religión y filosofía, dos experiencias que, aunque claramente distintas, consideran indisociables. También porque ha sido un punto de profundo interés en occidente la posibilidad de desarrollar un análisis sistemático de la religión prescindiendo de presupuestos teístas, abordaje ya arraigado en la extensa tradición budista.

Aunque esta recepción desde el estudio de la religión ha permitido un diálogo valioso, también ha conllevado un sesgo. Suele señalarse que el mismo Nishida se formó diez años como practicante zen y que en la base de su sistema filosófico está el deseo de realizar una descripción lógica de un mundo capaz de albergar la experiencia religiosa. Sin embargo, este énfasis ha llevado a soslayar otros contenidos teóricos igualmente relevantes, como su cuestionamiento epistemológico, en torno al cual se desarrollan las fases más maduras de su proyecto filosófico.

^Φ Vicente Medel Sierralta es Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Harijan Fernández es Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile.

La filosofía de Nishida ha sido dividida, en términos generales, en tres períodos. En una primera etapa, marcada por la Indagación sobre el bien, el autor se aboca a delinear su concepto de experiencia pura y desde la misma intenta explicar las

bases del pensamiento, la voluntad y el mundo de los valores. Luego, una fase crítica respecto al primer período. Esta comienza en el reconocimiento de que su filosofía había caído en el psicologismo y derivado en un repliegue hacia el campo de la mística. Esto lo lleva a redireccionar su pensamiento hacia la búsqueda de una nueva lógica, etapa que se suele considerar la más creativa y donde Nishida realmente elabora un sistema filosófico propio. Ello sentó las bases para la tercera etapa que, más que significar un gran giro en su pensamiento, constituye una ampliación de los conceptos previamente elaborados hacia los campos de la cultura y la espiritualidad, buscando estrechar la relación de sus ideas con el momento político que vivía Japón tras la guerra.

Los fragmentos aquí presentados no constituyen la forma más desarrollada del pensamiento de Nishida, sino se sitúan más bien en la gestación de la segunda etapa de su filosofía, etapa que, cabe mencionar, es la menos estudiada en occidente. En el texto, Nishida tiende a desarrollar un lenguaje místico al abordar los nudos más problemáticos de su exposición. Pese a que esto puede considerarse como una dificultad en su lectura, especialmente porque no se logra llegar a soluciones claras y consistentes de los problemas expuestos, las intuiciones filosóficas presentadas por Nishida son de alto valor reflexivo e introducen el estilo característico de su aclamada escritura.

En cuanto a los temas tratados en este trabajo, puede identificarse principalmente el compromiso de Nishida con la experiencia vivida concreta, cuestión que aparece ya desde su primera obra *Indagación sobre el bien*. Considerado esto, el autor concentra su estudio en la experiencia pura, y es precisamente por este vuelco al estudio de lo cotidiano que los estudiosos tienden a asociarlo en cierto grado con la escuela fenomenológica (cabe señalar que fue influido por Mach y Husserl). De esta impronta surge su oposición a las concepciones atomistas de los psicólogos experimentales y, en general, a las aproximaciones intelectualistas de los problemas de la conciencia, debido a que se niega a descomponer la experiencia, considerando como esencial de esta, la unidad de la vivencia. De esta manera propone otra jerarquía de los niveles de explicación, dentro de la cual los abordajes más abstractos son considerados más reducidos, mientras que las aproximaciones consideradas tradicionalmente más confusas o subjetivas, como el campo de la actividad artística, son exaltadas por su carácter más concreto. Nishida llama la atención sobre la función unificante que subyace a todo acto de conciencia, la cual persiste incluso durante el despliegue dinámico de actividades realizadas en espacios tan distintos como el lógico, estético o físico, recalcando en esto la capacidad de la voluntad para transitar libremente estas diversas esferas. Aunque este punto en sí ya es enigmático, el foco más conflictivo emerge con la contraposición de juicios fundados en la reflexión sobre la experiencia situada en estos distintos puntos de vista, reflexión que hace alojar la contradicción en el individuo. Respecto a esta problemática, cabe adelantar que su propuesta pasa por anular la existencia de un “sujeto” enarbolando una crítica más radical hacia la metafísica occidental que buscará superar la distinción sujeto-objeto.

La escritura de Nishida puede resultar en ocasiones algo abstrusa. Como muchos han señalado, su prosa adquiere un carácter espiral en que se vuelve una y otra vez sobre las mismas ideas aparentemente sin llegar a una conclusión. Solo tras un análisis detenido se ve como progresivamente se van desechando ciertos conceptos y se van refinando hacia una mayor claridad. En este sentido, sus fragmentos pueden tomarse más como una meditación conjunta, en la cual se invita a seguir en la escritura el desarrollo vivo de su pensamiento, incluso con sus complicaciones y contradicciones.

Merece consideración el contexto académico en el que se desarrolló la filosofía de Nishida, el cual no exigía una producción intelectual con el formato que hoy en día se acostumbra. Es precisamente por esto que la obra de Nishida se presenta como una indagación profundamente personal escrita principalmente en diarios, ensayos y apuntes, los cuales están compilados en sus obras completas compuesta de 19 volúmenes titulada Kitaro Nishida Zenshu. Teniendo en cuenta esta imposición interpretativa, el ejercicio del traductor del japonés exige un doble esfuerzo. Por una parte, el requisito de ser especialista en la filosofía de Nishida, y por otra, el esfuerzo compilatorio de ordenar los escritos bajo una temática, en formato moderno.

Es indudable que una traducción del inglés al español de una obra originalmente en japonés no permite apreciar todos los detalles y sutilezas del texto primero. Sin embargo, considerando la dificultad de traducir y compilar el texto original, y también considerando el trabajo erudito de los traductores directos, la re-traducción de "Affective Feeling" aparece como un buen reflejo y puente hacia el estilo y la reflexión filosófica genuina de un pensador tan distante todavía, como lo es Nishida.

Aún queriendo mantener el sentido propio de su prosa, fue necesario realizar algunos reordenamientos que se acomodaran más a la gramática castellana, así como también se tuvo que remover un pasaje que llevaba a una discusión excesivamente confusa y lejana al tema de tratamiento del artículo que en esta ocasión nos convoca.

Finalmente, cabe mencionar que el presente artículo corresponde a una edición realizada por Dilworth y Vigliemo de fragmentos escogidos bajo la temática del sentimiento afectivo, publicado en un número especial de *Analecta Husserliana* dedicado a la fenomenología japonesa. Las fuentes del artículo corresponden al trabajo de Nishida publicado al inglés como *Problems of Consciousness* aparecido originalmente en Japón el año 1920. También se recogen pasajes del Kitaro Nishida Zenshu obra que ha sido parcialmente traducidas al inglés, y escasamen-

1 Este punto ha generado profundo interés en diversidad de estudiosos. Cabe destacar la interpretación de Francisco Varela, quien articula su tesis de la cognición corporizada teniendo como influencia filosófica las ideas desarrolladas por Nishida y los pensadores de la escuela de Kyoto, en su obra *The Embodied Mind* [Varela, Rosch & Thompson (1991). *The Embodied Mind*. Massachusetts, EE.UU: MIT Press].

2 Los pasajes que no fueron considerados en esta traducción corresponden a las páginas 233-239 de Niita & Ttematsu (eds.) (1979). *Analecta Husserliana* #8: *Japanese Phenomenology*. D. Reidel Publishing Company.

te traducida al español.

Capítulo 3, Sección 3 de Kitarō Nishida Zenshu.

El sentimiento emocional es un fenómeno mental que difiere en especie de la sensación. Esa es su esencia. Todo fenómeno mental es una estructura de significado-en cuanto-realidad, o realidad basada en la Aktualitätsbegriff [concepto de actualidad]. La sensación, por supuesto, también tiene esta estructura. La diferencia entre sensación y mera representación yace en este punto. Sin embargo, la relación discriminatoria de la cual la sensación depende es un contenido mínimo de unidad consciente y es, por lo tanto, solo una primera etapa en el establecimiento de un fenómeno mental. Si se desarrolla hasta la próxima etapa de representación o pensamiento, el contenido unificado se vuelve más positivo y activo; esto es, el estado mental manifiesta más y más su esencia.

En este marco de referencia, el sentimiento afectivo puede ser descrito como una unidad subyacente a varias fuerzas intelectuales. Puede ser considerado como un a priori de a priori. Cuando Rimbaud escribe “A noir, E blanc, I rouge, U Vert, O bleu”³ o cuando Baudelaire sostiene “les parfums, les couleurs et les sons se répondent”⁴ la fusión de cualidades sensibles a la cual ellos refieren debe ser lograda sobre la base del sentimiento afectivo. El sentimiento es a menudo descrito como pasivo, pero yo no suscribo a esta perspectiva. Cito el ejemplo de Goethe, quien al transformar su propia vida en poesía, superó su dolor. En un sentido similar nos volvemos libres al abrazar y trascender el intelecto en el nivel del sentimiento.

Es una idea común la de que los sentimientos difieren del conocimiento, y que su contenido es menos claro. A esto yo respondo que el sentimiento afectivo de un artista sensible no es necesariamente menos claro para él que el conocimiento especial de un científico. La alegada falta de claridad de los sentimientos significa nada más que el que no puedan ser expresados en lenguaje conceptual. No es que la conciencia del sentimiento sea poco clara, sino más bien que el sentimiento es una forma de conciencia más sutil y delicada que el conocimiento conceptual.

¿Cuál es entonces el contenido de los sentimientos afectivos como forma de conciencia? La característica especial de todo fenómeno mental consiste en la inmanencia de su objeto. Esto es cierto de la percepción y del pensamiento, y no es menos cierto de la estructura intencional del sentimiento. Quizás alguien dirá que el sentimiento puramente subjetivo no tiene estructura intencional de ningún tipo, y que esa es incluso la esencia del sentimiento. Yo discrepo. Siempre hay algún contenido que puede ser descubierto en el sentimiento cuando es discernido adecuadamente. Su estructura intencional puede diferir en especie de la del

3 (N. del T.) Poema Voyelles: “A negro, E blanco, I rojo, U verde, O azul”.

4 (N. del T.) Poema Correspondances: “los perfumes, los colores y los sonidos se responden”.

conocimiento, pero eso no significa que el sentimiento no tenga su propio tipo de objeto inmanente.

Por supuesto, si seguimos la línea de la mayoría de los psicólogos experimentales y decimos que el sentimiento es simplemente un compuesto cuyos factores constituyentes todos pertenecen a las diferencias de elementos intelectuales, entonces podríamos concluir que solo hay dos tipos de cualidades de sentimiento –a saber, las cualidades del placer y el dolor. Aquí nuevamente yo discrepo. Un fenómeno de conciencia no puede ser un mero compuesto; debe ser una unidad. La realidad de un fenómeno de conciencia yace no en sus elementos sino en su unidad. Esto es verdadero especialmente respecto al sentimiento, como Wundt también lo sostiene. Eso que acompaña una representación que ha sido construida es también un sentimiento simple. Por ejemplo, el sentimiento de armonía (Harmoniegefühl) no es una mera combinación de sentimientos, sino que constituye un sentimiento en sí mismo. El sentimiento es la fundamental unidad en la cual discernimos un número indefinido de diferencias cualitativas.

Conocer una cosa es determinarla. Al determinar qué tipo de cosa es podemos conocerla, y el juicio es la forma de tal determinación. Pero la determinación tiene muchos significados, y no es un término unívoco. Eso que no puede ser determinado en un cierto punto de vista puede que sea determinable desde un punto de vista más alto. Sea, por ejemplo, el caso de los números finitos. Si no podemos determinar intuitivamente cierto número finito muy grande, esto no significa que sea incognoscible. O de nuevo, no podemos positivamente aprehender un número infinito; esto es, es un número sobre el cual tenemos que pensar en términos negativos. Pero al trascender el punto de vista de elementos discretos, y al percibir el acto de discernimiento mismo –en otras palabras, al transferir el objeto de cognición desde la objetividad a la subjetividad- podemos tratar los números infinitos acorde a las mismas leyes que gobiernan los números finitos. La “teoría de conjuntos” de Cantor surgió de esta forma.

Para citar el ejemplo de Meinong, la conciencia de “no-rojo” no está en el mismo nivel que la representación de “rojo”. Es una conciencia de un orden superior. En el punto de vista de la mera representación, “no-rojo” puede ser pensado como un modo de conciencia indeterminable y sin contenido. Pero puede volverse un contenido de conciencia claramente determinado desde un punto de vista más alto. “No-rojo” puede permanecer poco claro en el dominio del pensamiento, pero no se sigue que sea sin contenido o falto de claridad. Incluso una frase como “triángulo redondo” no es carente de contenido. Porque claramente tiene su propio contenido; el mismo hecho de que se pueda pensar que es irracional indica que hay cierto contenido. Toda determinación de cierta cosa implica el punto de vista de su contra-determinación. Y este último no está en el mismo nivel que el anterior. Pues involucra una relación con un punto de vista más alto, el cual es su base concreta. Esta es también la razón por la cual el juicio negativo puede ser considerado de un orden incluso más alto que el juicio afirmativo. El no ser no está en el mismo nivel que el ser; es la etapa hacia un punto de vista más alto. En el punto de vista más alto, lo que ha sido pensado negativamente como contra-determinación adquiere contenido positivo.

va más allá de la mera combinación de sus elementos.

El sentimiento puede ser identificado con el acto de imaginación en el sentido amplio de que combina otros actos –o en el sentido de que funciona como un a priori de a priori. Por ejemplo, lo que Rickert denomina *homogenes Medium* [medio homogéneo] en consideración al juicio “A es A” involucra el *Einbildungskraft* [imaginación] de Kant. Es el punto de vista concreto que combina un acto, la Thesis, con otro acto, su Antithesis. El contenido de la combinación de este tipo de actos formales constituye el contenido del sentimiento lógico. Incluso en el caso del sentimiento sensorial que parece diferir radicalmente de él hay una cosa creativa detrás, a saber, es la personalidad viviente, de la cual el sentimiento es su expresión. El sentimiento afectivo puro, que no ha sido adulterado por conceptos de cualquier forma, es mi término para este tipo de cosa creativa. En este punto de vista todo tiene un valor estético; y que nosotros debamos despreciar el placer físico resulta de haberlo conceptualizado. Cuando vemos estos sentimientos desde el punto de vista abstracto del yo, como simple placer y dolor, pierden su propia integridad.

En el ojo del artista, las líneas son una interpenetración (*Durchdringung*) de líneas rectas y curvas, y el color es una combinación de varias tendencias (*Tendenzen*). Generalizando esto, podemos decir que las mismas sensaciones son combinaciones de actos en el punto de vista creativo. La emoción artística combina estos actos. Es el contenido del acto de imaginación. Por supuesto, puede que nosotros no hagamos esta identificación, pero tras reflexionar podemos concluir que la imaginación es siempre una parte de tal actividad creativa. Tal como varios valores de verdad aparecen en el contenido del juicio, así también varios valores estéticos emergen en el contenido de la imaginación. De estos dos puntos de vista, la imaginación es más fundamental, más concreta que el juicio. Tómese el caso de la música. La música expresa cierta cosa creativa extremadamente pura, aparte de las formas externas, esto es, aparte de la determinación de objetos intelectuales. La música es un término para el sentimiento puro. Schopenhauer va tan lejos como para decir que expresa la cosa-en-sí. Mi posición es que ese sentimiento puro es trascendental respecto al conocimiento. En concordancia debemos reconocer una cualidad trascendental del sentimiento, como habló Kant en lo concerniente a la belleza formal, también en el área del contenido estético.

En este marco de referencia, el contenido del sentimiento es un acto fundamental de conciencia fundado en algo creativo en el corazón de nuestra vida espiritual –esto es, fundado en algo dinámico. No debemos buscar más el contenido del sentimiento dentro de sus elementos intelectuales, que buscar su contenido de juicio dentro de las representaciones que son sus elementos. El contenido de la vida afectiva es adecuadamente expresable solo a través del arte. Aparece cuando el contenido de nuestra conciencia es enteramente dinámico, y cuando está enteramente enfocado en una actividad –cuando el yo es uno con su mundo.

La esencia de la conciencia es un acto interno –el acto sin un sujeto. Sus elementos pueden todos ser analizables en contenidos intelectuales; pero tal como la simetría estética es algo más que la mera combinación de líneas, así también la conciencia puede ser entendida solo en términos de una función dinámica. La

Ética de Spinoza retiene su carácter de ser una profunda explicación interna de la vida emocional. Pero tengo que estar en desacuerdo con él cuando sostiene que “El amor es placer acompañado de la idea de una causa externa,” o “La felicidad es placer acompañado de la idea de una cosa pasada que sobrepasó nuestra esperanza en su acontecer”. En mi perspectiva, el amor y la felicidad, son fuerzas que brotan desde las profundidades del yo; son potencias activas. Más que decir que el amor es un sentimiento de placer acompañado por la idea de una causa externa, debemos decir que la idea de una causa externa es establecida por el amor en y para sí mismo.

Para conocer una cosa verdaderamente uno debe experimentar unión empática (Mitfühlen) con ella. En la base de todo conocimiento está lo que Lipps denominó empatía. Esto es evidente en el caso de comunicación inter-personal; pero un proceso análogo toma lugar en la experiencia del color y el sonido. Un artista percibe el color como un continuo de varias Dimensionen [dimensiones] con las cuales el empatiza y se mueve al unísono. Una persona viendo a un equilibrista se mueve junto con él, se vuelve uno con la actividad, a través de coalescencia empática en el sentimiento. Nosotros conocemos nuestro propio pasado por unirnos con nuestros propios yos pasados –esto es, por unificarnos con nuestros actos pasados. Nosotros conocemos una causa externa por el yo presente que se une al yo pensante, y uniendo con el acto de pensar. En otras palabras, el yo se expande, un yo más grande y más profundo debe moverse. Si una persona fuese a renacer como rey en la próxima vida ¿qué placer podría permitirse si no tuviera memoria de su vida previa? Conversamente, Dante sostiene que en tiempos de tristeza no hay mayor tristeza que pensar en mejores días. La alegría y la tristeza son de esta forma atadas con el yo más grande. El amor y el odio crean las objetificaciones del yo y no-yo. Estas emociones son las resonancias del yo más grande y profundo que está fundado en la unión de los actos. La música pura bien expresa esta resonancia espiritual. San Agustín da en el clavo sobre la misma idea cuando escribe que “El espíritu que en la urgencia de amor busca auto-conocimiento ya tiene conocimiento de sí mismo” (mi fuente aquí es Bindemann). Este tipo de auto-conocimiento es por supuesto conocimiento no conceptual. Pues la forma de realidad verdadera es “la forma de lo sin forma,” su voz es “la voz de lo sin voz.” Es el conocimiento fundado en lo que Plotino llama *schweigende Verstehen* [la razón silenciosa]⁶.

Argumento más arriba que la vida emocional no está compuesta de los simples sentimientos de placer y dolor combinados en grupos de sensaciones y representaciones. La realidad concreta es una realidad más profunda que los objetos de la cognición. La visión psicologista de que el sentimiento consiste meramente en las cualidades de placer y dolor después de que varios elementos intelectuales han sido eliminados, es equivalente a la división estereotipada de la raza humana en masculino y femenino. Contra Wundt, Titchener argumenta que tales estados emocionales como el entusiasmo y la depresión, la tensión y relajación no son

6 (N. del T.) Quedan dudas de porqué Nishida habría querido citar las *Enéadas* de Plotino en alemán y no en latín, su idioma original. Lo más probable es que el autor haya aprendido y se haya nutrido de la tradición occidental exclusivamente desde la lengua germana.

Por las razones arriba señaladas, yo admito que hay innumerables elementos simples en el sentimiento. Podemos clasificar las cualidades de los sentimientos tal como podemos clasificar las cualidades de sensaciones. Placer y dolor son los términos genéricos para esta clasificación. La distinción “tri-direccional” de Wundt es otra forma de pensar la materia. Sin embargo, no podemos decir que estos son elementos simples en el mismo sentido como una percepción específica de un color o sonido. Además, la intensidad del sentimiento, como la intensidad de la sensación, involucra una relación a una unidad aún mayor. Si la voluntad es la unidad más alta del yo, entonces la intensidad del sentimiento involucra una relación con la voluntad. El sentimiento que funciona como motivación exhibe este tipo de intensidad.

Sección 4 del mismo capítulo

Las cosas en su inmediatez concreta trascienden todas las categorías y clasificaciones del discurso y el pensamiento. Mientras más intentamos aprehender la inmediatez concreta, más nos elude. Estar consciente es ya haber asumido algún punto de vista mediado, relativo. Nosotros no podemos comprender cómo lo relativo surge desde lo absoluto, ni qué significa decir que nos encontramos nosotros mismos en un punto de vista. No hay conciencia antes de la conciencia, y no hay conocimiento antes del conocimiento. En este punto la autoridad del conocimiento es eclipsada. Si es así, ¿es el absoluto cognoscible? ¿o está fuera del dominio de la conciencia? Pero incluso para hacer posibles estas determinaciones del absoluto se lo trae a la esfera de lo relativo. La verdadera realidad en su inmediatez no pertenece al conocer ni al no-conocer. El absoluto no es mera hipótesis. Es una fuerza inagotable.

En el ámbito de la conciencia, lo que denominamos conocimiento es un proceso de purificación de contenidos experimentales al interior de cierto punto de vista. Mientras más son purificados estos contenidos, más conocimiento adquiere objetividad. El error surge de una confusión de puntos de vista –y nosotros denominamos esta confusión ser subjetivo. Desde el punto de vista del conocimiento, lo subjetivo es anti-normativo y supone un error. El dominio del sentimiento, aunque en sí mismo es un estado subjetivo, es sin embargo un horizonte de conciencia que clarifica su propio contenido al objetivar su propio punto de vista. El conocimiento no puede reflexionar sobre su propio punto de vista. La filosofía en sí misma no tiene vida aparte del punto de vista del pensamiento. La filosofía es una reflexión sobre la totalidad de las relaciones, pero no escapa el ser abstractamente bidimensional. Es todavía el contenido de un acto; no es el acto libre en sí mismo. Sin embargo, la conciencia tiene un fundamento que trasciende el acto, y es concretamente tridimensional. En un fenómeno material, el acto y la conciencia del acto son considerados diferentes; en la conciencia estos dos deben ser uno, y debe haber conciencia del acto en sí mismo. (Desde esta perspectiva, la filosofía es el contenido de un solo tipo de acto, en cuya base hay algo personal. En este sentido estoy interesado en el concepto de *Weltanschauungslehre* [Teoría

de la visión de mundo]). Lo que subyace la conciencia unificante de la actividad de la filosofía es puro sentimiento subjetivo.

Una confusión de puntos de vista es considerada un error en el dominio del conocimiento, pero eso puede ser la verdad misma del sentimiento. El error puede expresar una profunda humanidad, como la afirmación de Rodin de que mientras más feo es un ser en la naturaleza, más bello es en el arte (*plus un être est laid dans la nature, plus il est beau dans l'art*). Cualquier cosa que cae en contradicción en un punto de vista puede volverse contenido potencial en un punto de vista más alto. Lo que es imposible en el punto de vista de la representación, puede constituir un contenido potencial en el punto de vista del pensamiento. Lo que aparece como una contradicción desde el punto de vista de la cognición, puede constituir un contenido positivo en el punto de vista del sentimiento. En síntesis, el sentimiento es el contenido de la voluntad, que es el acto subyacente a todos los actos. Si la imaginación (*Phantasie*) ocupa un lugar entre la voluntad y el conocimiento, podemos decir que el sentimiento es un contenido de la imaginación. Como acto subyacente a todos los actos, la voluntad es el punto de vista último. La conciencia atiene su consumación última en la voluntad. En la voluntad tocamos la cosa-en-sí. Sin embargo, en este punto de realización completa de la voluntad nosotros avanzamos, por así decirlo, un paso más allá de la punta del pináculo. Entramos en el reino de la verdadera realidad donde la distinción entre conocer y no-conocer es trascendida. Salomom Maimon interpreta la cosa en sí de Kant como un "concepto límite," y lo combina con la noción de *petites perceptions* [pequeñas percepciones] de Leibniz. Pero yo sostengo que en obtener este último punto debe haber un salto más allá. El mundo de *petites perceptions*, si se interpreta como la cosa en sí misma, no sería la unidad infinitesimal del conocimiento, sino el claro mundo de la afectividad y la voluntad.

Las consideraciones anteriores proveen un marco en el cual sentimiento y conocimiento cognitivo puede ser apropiadamente discutidas. El conocimiento se vuelve más claro mientras más se reflexiona sobre su propio proceso, mientras que el sentimiento desaparece mientras más atención le ponemos. El sentimiento es la condición subyacente de la subjetividad. Es la conciencia de nuestros actos, conciencia del a priori. Naturalmente se evapora en cuanto lo volvemos un objeto de nuestra atención. El sentimiento más bien se profundiza y se vuelve más puro mientras más es absorto por su propio objeto.

Si seguimos a Brentano y distinguimos los fenómenos de la conciencia acorde a sus respectivas intencionalidades, entonces el sentimiento puede ser descrito como una determinación no determinable. Siguiendo la analogía de los números infinitos, el sentimiento puede ser descrito como involucrando una relación con un objeto negativo. ¿En qué sentido, entonces, podemos estar conscientes de nuestros propios estados afectivos? La conciencia del sentimiento ya conlleva conocimiento, y por consiguiente ya no se puede decir que sea sentimiento puro. La respuesta es que nosotros podemos objetivar el sentimiento y determinar su contenido en el punto de vista de la voluntad, el acto subyacente a todos los actos. Siguiendo nuevamente la analogía de los números: aunque totalmente negativo

8
de Dilthey.

(N. del T.) Concepto extraído de la Introducción a las ciencias humanas

desde el punto de vista de los números finitos, los números infinitos pueden ser considerados como siendo positivos en un punto de vista más alto. Esto es cierto, por ejemplo, en la teoría de conjuntos. Aunque el sentimiento permanece indeterminable en el punto de vista del conocimiento, tiene su propio contenido positivo en el punto de vista de la voluntad. Mientras más puro el último punto de vista, más claro se vuelve el contenido de los sentimientos. El sentimiento estético ejemplificará esto. El mundo de las ideas de Platón era, para Plotino, el reino de lo Bello. Es a través de la reflexión y conceptualización que nosotros perdemos la cualidad del sentimiento estético puro, y recaemos, por así decirlo, en el poco claro, estereotipado mundo de las emociones descritas en términos de placer y dolor.

El sentimiento del cual estamos conscientes ya no es sentimiento. El sentimiento es siempre un modo de la conciencia presente. Concerniendo al fenómeno de otras conciencias, no puede decirse que el mismo fenómeno aparezca en la conciencia. Parece especialmente cierto del sentimiento por la subjetividad del sentimiento, en contradistinción a la objetividad del conocimiento. Nuestros estados subjetivos están siempre cambiando. Pero a la inversa, si la conciencia es la auto-realización del universal, entonces en la base de toda conciencia hay un a priori eterno; y el sentimiento, el a priori del a priori, es el presente eterno. El sentimiento puro tiene su propia estructura intencional. Nosotros podemos hacernos conscientes del sentimiento intelectualizándolo y traduciendo su contenido intelectual a términos dinámicos. Esto es porque el sentimiento es la unidad de varios actos. Es por lo tanto el contenido del yo como punto de unión de varios a priori. Es acompañado por el acto de expresión. Consecuentemente el sentimiento puro es dinámico, y esto es también espontáneamente acompañado por la actividad del cuerpo. A la luz de esto, el acto expresivo es un proceso de simbolización, del cual las formas artísticas son un ejemplo sobresaliente.

En el sentimiento no existe una validez universal como la que se postula que se obtiene en el reino de la percepción. Como dice Kant, en referencia al juicio de gusto (*Geschmacksurteil*), en el reino de la sensibilidad estética es imposible fundar leyes universales en el mismo sentido en el cual se pueden postular en la esfera del juicio intelectual. El conocimiento está en el a priori del entendimiento, mientras que el sentimiento es el contenido de la unidad personal libre que es el a priori de todo a priori. Su unidad no es intelectualmente determinable. Siempre descubre y crea su propia unidad, por un proceso de volverse hacia dentro sobre sí misma. El conocimiento, en su propio punto de vista, unifica todo el contenido empírico, pero el sentimiento unifica los a priori mismos retornando a sí mismo y descubriendo la unidad dentro de sí mismo. Por lo tanto, no hay criterios universales en el reino de la afectividad. Postular criterios universales en cualquier sentido es ya caer de vuelta al punto de vista del conocimiento conceptual. En este sentido, la noción de un *sensus communis* [sentido común] no evita enteramente la crítica. El a priori del sentimiento es el a priori de un acto libre y puro previo a los conceptos. Por lo tanto cada sentimiento debe ser creativo, y únicamente individual. No hay espacio para insertar universalidad en el sentido de un sentido común. Nosotros solo podemos reconocer la universalidad como unidad orgánica de la personalidad trascendental.

Mientras más puro se vuelve el sentimiento, más bello se vuelve. Logra su

propia pureza aparte de la adulteración de los conceptos. Mientras más removido esté de determinación conceptual, el sentimiento más se vuelve transempírico y bello. El concepto de empatía de Lipp debe también indicar una unidad trascendental de los actos en tal sentido. Mientras nosotros empatizamos con el movimiento del equilibrista, nosotros no pensamos que nosotros somos el equilibrista. Nosotros nos hacemos uno con su actividad en el reino trascendental. Este tipo de coalescencia empática es el fundamento de la intuición artística. Esto funciona en la base del entendimiento conceptual también. Cuando el contenido intelectual se vuelve un acto puro trascendiendo el punto de vista del conocimiento, también posee significación estética. Además, normalmente emociones no estéticas pueden volverse bellas en el punto de vista de humanidad pura.

Kant sostiene que el sentimiento estético acompaña el acto de juicio reflexionante. El juicio reflexionante subsume al universal bajo el particular. Esto es, determina la cualidad teleológica formal de la naturaleza. El juicio reflexionante es por lo tanto el reverso del acto intelectual de juicio determinante, el cual subsume al particular bajo el universal. El juicio reflexionante ve el a priori mismo desde el punto de vista de la voluntad, el a priori de a priori, y por lo tanto ve el acto mismo como objeto. Kant también sostiene que las cosas sensoriales son agradables (*angenehm*) y son acompañadas por interés (*Interesse*), pero las experiencias sensoriales también tienen desarrollo interno que es continuo en sí mismo, y tienen su propio a priori. Todo acto sobre el cual se puede reflexionar en el punto de vista de la personalidad pura es acompañado por emoción estética. En el punto de vista de la personalidad pura, toda experiencia sensorial es bella. Solo cuando son adulteradas por conceptos las emociones se vuelven no estéticas.

(Fin del capítulo)

[Las primeras páginas de la siguiente sección (sección 2) son repeticiones del argumento precedente y, por lo tanto, se han omitido. El pasaje traducido comienza desde Kitarō Nishida Zenshu, Vol. II, p. 113, donde Nishida lleva el tema hacia otra dirección.]

En la segunda edición de su *Die neue Malerei* [La nueva pintura], Ludwig Coellen sostiene que la escuela Impresionista moderna intenta capturar la impresión del momento, en contraste a las escuelas tradicionales las cuales pintan objetos fijos formados por una combinación de percepciones del presente y memorias del pasado. Él caracteriza al Impresionismo como una reacción en contra del subjetivismo del pasado, y como el producto de un nuevo *objektivesches Lebensgefühl* [estado de ánimo objetivo]. Los pintores de esta escuela, como Courbet, Monet, y Liebermann, han ejemplificado este nuevo objetivismo por medio de una nueva *Technik* [técnica]. Ellos emplearon la luz como *das die Bildenheit schaffende Medium* [El medio creador de formas]. En el Impresionismo, todas las cosas están bañadas en luz y tienen su existencia sólo como cualidades específicas del *Lichtmasse* [cantidad de luz]. En el mundo Impresionista no hay espacio para que entre la memoria y el pensamiento. Van Gogh llevaba esta intuición de estilo objetivo-panteísta (*objektivistisch-pantheistische Anschauungsweise*) y profundizaba la percepción Impresionista de la naturaleza como una relación de superficies (*Oberflächenzusammenhang*) hasta el punto de expresar las relaciones de la na-

turalidad de las fuerzas vivas (lebendiger Kräftezusammenhang) en su arte. En van Gogh, el espacio se convierte en un organismo dinámico (dynamischer Organismus) donde las entidades ordinarias son envueltas completamente y las innumerables cosas se convierten en muchas Kräftesymbolik [simbolismo de fuerzas].

Si efectivamente el nuevo Impresionismo posee tal significancia, podríamos decir que el arte moderno evita las adulteraciones tradicionales del perceptual y el intelectual a priori, y hace al mundo de la pura percepción su objeto. En su *Schriften über Kunst* [Escritos sobre Arte], Conrad Fiedler desarrolla el mismo punto. El argumenta que el arte abre el prospecto de un mundo infinito, diferente en tipo, de la infinitud del pensamiento. Tal como el matemático se convierte en pensamiento puro entrando al mundo de los números infinitos, así también el artista, absorbiéndose él mismo en la actividad plástica (Gestaltungstätigkeit) pura, que es su propia continuidad extensiva de lo que Fiedler llama el *vorstellendes Bewusstsein* [conciencia representativa]; entra en un mundo autónomo de infinitud artística. La percepción se hace finita y se suspende cuando se ve desde el punto de vista del pensamiento. Todo lo que no se sostiene en su propio orden es finito; es una cosa muerta.

Me gustaría de paso comentar un aspecto de la teoría de Meinong sobre los objetos. Meinong describe la relación entre las cualidades perceptivas como un mundo objetivo en base al contenido de la experiencia, aparte del punto de vista de la existencia científica natural. Pero el mundo objetivo del artista, al cual yo he aludido, es diferente en tipo. Tenemos que distinguir aquí entre las relaciones entre los colores en sí mismos, que Meinong compara con las relaciones geométricas, y lo que llamamos el mundo objetivo de la visión pura, que el artista percibe como una continuidad infinita. La distinción que estoy haciendo es análoga a la obtención de verdades matemáticas y físicas. Esta última es la unidad de la anterior en cierto sentido. La pintura y la música no expresan las relaciones impersonales y universales entre colores y sonidos; ellas expresan matices estéticos específicos por parte de sus unidades.

No hace falta decir que los significados expresados en la pintura o la música no son significados conceptuales. Es un error concebir el propósito del arte como la imitación de la naturaleza, o como una herramienta de iluminación intelectual. El significado del nuevo arte, para citar otra vez a Coellen, radica en el hecho de que evita la confusión entre el conceptual y el perceptual a priori, y se sumerge dentro de una objetividad pura en la que todo se vuelve panteísta. Pero esta objetividad estética pura no es la misma que la objetividad exhibida en las escuelas naturalistas. Esto da cuenta de la evolución del arte moderno, de un estilo naturalista hacia uno impresionista, y de un desarrollo de las escuelas impresionistas tempranas hacia las tardías. El Impresionismo romántico rompió la capa exterior de las cosas y alcanzó una intuición del infinito subyacente. Se pasó de una intuición temprana de la naturaleza como un *gefasste pantheistische Einheit* [tranquila unidad panteísta] a una percepción de la unidad espiritual del universo objetivo. De acuerdo a Coellen, el pionero de esta tendencia fue F. Hodler. Los Impresionistas tempranos veían las cosas como mera *Lichteinheit des Bildraumes* [unidad de luz del espacio de la imagen]; Hodler las veía como *bewusste Einheit* [unidad consciente], las veía como significados espirituales de las cosas. Hodler veía las

cosas como símbolos espirituales. Gauguin y Matisse luego profundizaron la tendencia Impresionista ya manifiesta en van Gogh, y perfeccionaron el estilo Impresionista Romántico. Ellos le dieron poder rítmico a los *dynamische Farbe* [colores dinámicos] de van Gogh. Ellos transformaron la *dynamischer Organismus* [organismo dinámico] de van Gogh en Lyrismus [Lirismo] puro. Ellos buscaban la esencia de las cosas en el sentimiento inmediato. No en el mero sentimiento, sino en el *lebendige Aktivität* [actividad vital] que el sentimiento despierta. Coellen sostiene que el Cubismo de Picasso y otros emergió de la misma intención estética. Así, el arte moderno avanza en la dirección de la purificación objetiva, pero con ello alcanza una nueva revelación de la subjetividad. Esta nueva subjetividad no es una conceptual, sino una que se abre en medio de la intuición misma.

Se dice que el arte manifiesta la individualidad. La individualidad es la vida del arte. Aparte de ella no hay verdadero arte. Pero, ¿qué es la individualidad? Una cosa o una entidad individual debe ser una y no dos; en otras palabras, debe ocupar una posición única en un sistema de relaciones. Sin embargo, este criterio en sí mismo no es suficiente. Una entidad autónoma debe contener dentro de sí una infinidad de relaciones que la diferencian de todo lo demás. Como dice Leibniz, cada mónada contiene sus relaciones con el universo entero. Para que los átomos materiales meramente homogéneos puedan calificar como entidades individuales deben estos tener sus propias identidades, con sus propias historias. Al menos ellos deben ser considerados como teniendo infinitas relaciones las cuales los distinguen de cualquier otra cosa en el tiempo y el espacio.

Mientras más particular es una cosa, más debe tener su propia relación única con la totalidad –esto es, más debe estar basada en lo que Leibniz llama *harmonie préétablie* (harmonie pre-establecida). Esta es la razón por la cual Leibniz dice que el predicado debe existir en el sujeto gramatical de una proposición verdadera (*praedictatum inesse subjecto verae propositionis*). El individual debe contener infinitos predicados dentro de sí mismo. El concepto de Adán contiene todo lo que alguna vez le ha ocurrido y le ocurrirá a Adán. Por el contrario, en una verdad universal el contenido incluido dentro del sujeto gramatical es finito. Si su contenido se vuelve infinito, entonces hay un cambio en los puntos de vista –a saber, un cambio de lo particular (la *notion spécifique* [la noción específica]) a lo individual (la *notion individuelle* [la noción individual]). Aquí yace la distinción entre verdades eternas (*vérités éternelles*) y verdades de hecho (*vérités de fait*). Y este cambio, como en el límite del concepto de las matemáticas, implica una distinción no solo en grado sino en tipo. El objeto del conocimiento pasa del contenido al acto. El “tipo de orden” se vuelve real. Como en el *Ordnungstypus theta* [tipo de ordenación theta] de Cantor, cada punto se convierte en un punto límite, y la entidad individual se vuelve una continuidad de actos.

En una proposición de verdad eterna el sujeto gramatical se basa en un cierto a priori determinado, mientras que en una verdad de hecho el sujeto gramatical se basa en la voluntad, el a priori de todo a priori. Tal como sostiene Leibniz, que la voluntad libre de Dios fundamenta el mundo de lo posible (*les mondes possibles*), así también hay voluntad en los fundamentos de las verdades contingentes (*vérités contingentes*). Una entidad individual es una unidad interna de la voluntad. Sólo diciendo esto es que podemos darle sentido a la posición de Leibniz

de que “cada sustancia contiene en su propia naturaleza la ley de la continuación de la serie de sus propias operaciones (*legem continuationis seriei suarum operationum*) y todo lo que pasó y pasará con ella (*tout ce qui lui est arrivé et arrivera*).”

Para que un cierto elemento, como una entidad autónoma, contenga el significado del todo dentro de sí mismo, o tenga una única relación con la totalidad, éste debe ser dinámico en un sentido análogo al concepto de Cohen de “punto productivo” (*erzeugende Punkt*). Una entidad individual que incluye a al universal dentro del particular debe ser un acto de desarrollo, en el cual los elementos particulares son símbolos del todo. En oposición a Descartes, Leibniz argumentó el mismo punto con respecto a la realidad del mundo físico. La realidad no es estática sino dinámica; la esencia de la materia no yace en su extensión sino en su actividad. Sin embargo, una entidad individual que, en este sentido, contenga el todo en sus partes, debe ser algo espiritual como en el caso de la mónada leibniziana. Un fenómeno material no posee unidad interna dentro de sí mismo. Es unificado por medio de algo escondido, y es fundamentado externamente. Por lo tanto, no puede decirse que es un individuo que contiene realmente el todo dentro de sus partes ni que es auto-determinante. De acuerdo al pensamiento de Leibniz, eso que es verdaderamente individual debe ser espiritual. Que el conocimiento de un individuo es siempre contingente ejemplifica el punto de que la voluntad no puede convertirse en objeto de conocimiento –es decir, no puede reflejarse sobre sí. Esta es la razón por la que un individuo tiene su propia profundidad inalcanzable.

Un fenómeno material es descrito como contingente a pesar de la necesidad, en sus respectivos puntos de vista, de la variedad de cualidades que la constituyen. Su contingencia radica en la unión de estos contenidos, mientras que el punto de unión mismo sigue siendo desconocido. Sin embargo, este tipo de unidad en el contexto de un fenómeno material es algo que ya ha sido objetivado. Posee necesidad en el sentido de que tiene su lugar dentro de un sistema dado de objetos cognitivos. En el mundo físico mismo no hay “estidad” [*‘thisness’*], en estricto rigor. Tal como Leibniz sostuvo, que está la voluntad libre de Dios en el trasfondo del mundo de los posibles, así también la unidad de nuestra experiencia directa se convierte en la fundamento de las verdades contingentes. La voluntad es la esencia de esta unidad. Es por esta razón que también somos capaces de pensar que una verdad fáctica posee su propia certeza más allá de la certeza de la razón. El hecho que la voluntad se describa como subjetiva y voluntaria es en sí mismo el resultado de objetivar la voluntad individual en el pensamiento. La voluntad creativa verdaderamente libre se vuelve puramente objetiva en la medida en que trasciende la conciencia conceptual –esto es, cuando logra la fusión de sujeto y objeto. A estas alturas la verdadera individualidad, el verdadero yo, es revelado. La verdadera individualidad trasciende el conocimiento conceptual y capta verdades fácticas obstinadas. Podemos factorizar una verdad fáctica de innumerables maneras, sin embargo, sigue siendo un límite inagotable en el dominio del conocimiento conceptual.

Ahora, yo creo que las ideas de arriba se aplican a la verdadera individualidad, que es la meta del arte. Por la consecución de un nuevo tipo de pureza objetiva el impresionismo moderno ha revelado una nueva subjetividad. Un sentimiento estético verdaderamente desinteresado, es decir, un sentimiento puro, es el que

acompaña la unidad de este tipo de individualidad transconceptual. El contenido de la conciencia estética se expresa en el contenido de este tipo de individualidad. Debe haber un acto dinámico en el fundamento del objeto puro. El acto es aquel en que el a priori en sí se ha convertido en real; es su base concreta.

Así, cuando somos conscientes de un cierto tipo de color como un conjunto infinito, no somos conscientes de él como un contenido de la conciencia, sino como un acto, como un tipo de orden. Cuando un color se convierte en una continuidad infinita de muchas direcciones, el uno cualitativo universal denominado color se vuelve autónomo en sí mismo, y se convierte en un acto. La caracterización del artista como alguien que tiene “visión pura” (reines Sehen) se refiere también a esto. De manera similar, podemos pensar en un sonido como también constituyendo un sistema continuo como percepción auditiva pura. Los actos de percepción visual o auditiva descrita en la psicología empírica son proyecciones de percepciones visuales y auditivas puras después de que éste haya sido arrojado en los objetos de la cognición, esto es, en el mundo natural. Pero nuestra experiencia concreta está compuesta por más que una mera percepción visual o auditiva como la describe la psicología empírica. Es una continuidad de actos infinitos, cuya unidad es la personalidad viviente. Una personalidad viviente es el límite de una serie infinita de actos de este tipo. La individualidad, que es el contraste de la creación artística, es una instancia de este tipo de unidad personal.

Por ejemplo, cuando una pintura verdaderamente expresa individualidad, ella refleja una forma única de la vida superior de su creador. En este sentido, la verdadera individualidad no puede ser separada de una personalidad superior. Tiene su lugar en la vida de la vida personal superior del artista, y por lo tanto no es subjetiva. Lo subjetivo se ha fusionado en lo objetivo. En su individualidad se incluye una relación con todo el universo desde su propia perspectiva. Sin embargo, para incluir al otro dentro de sí mismo debe trascenderse a sí mismo. No hace falta decir que la escuela Impresionista, en la transformación de innumerables cosas en luz y en verlas como una unidad de luz (Lichteinheit), no expresa meramente la relación entre cualidades universales de color y luz. El artista está intentando expresar una realidad única. Esta no es una realidad conceptual que se convierte en objeto del conocimiento; esta es una realidad intuitiva, pre-conceptual, que no puede ser expresada en conceptos.

La verdadera individualidad no aparece en el mundo objetivo de la cognición [conocimiento]. Aparece en el momento en que hemos destruido la subjetividad conceptual. Aparece cuando hemos trascendido el reino conceptual. El mundo del color o la luz, en este sentido, viene a expresar una realidad transconceptual. En el horizonte de la unidad personal, esto es, en el mundo objetivo de la voluntad absoluta, podemos expresar una individualidad única reflejando matices infinitos. Esto es posible porque el propio acto del color o de la luz, es decir, de la percepción visual, trasciende el punto de vista del propio acto. El color, en el límite de la continuidad infinita, se convierte en acto, y el acto se vuelve personalidad en el límite de su continuidad infinita. Es decir, se convierte en acto de la voluntad absoluta. Tal como cada uno de los puntos de un continuo contiene el significado del todo, así también una forma de la conciencia pura, en cualquier punto del conjunto, puede incluir el significado de toda la personalidad en ella. En la actividad plás-

tica (*Gestaltungstätigkeit*) de la percepción visual pura, el todo es incluido dentro de la experiencia basada en un acto. El hecho de que seamos capaces de pensar que la percepción visual pura espontáneamente acompaña al comportamiento es porque trasciende el mundo objetivo de la cognición y entra en el mundo de los símbolos, donde el alma y el cuerpo son uno.

Me gustaría decir una última palabra aquí respecto a la distinción entre una entidad individual y un individual verdadero. Con respecto a lo anterior, Leibniz afirma que el concepto de un átomo contiene, dentro de sí, todas sus relaciones con otras entidades a través de una armonía preestablecida, y por lo tanto se constituye a sí misma como una entidad única en el universo. Sin embargo, un individual verdadero debe ser en sí misma una cosa viviente, tal como podemos ver en las obras de arte. Debe tener vida y tener su propio valor autónomo. La singularidad temporal y espacial no constituye un individual verdadero. Debe tener voluntad libre. Un individual verdadero no es algo meramente pasivo, como un estante de ropa o una bolsa de arroz. Debe tener una cierta creatividad. El ser creativo conlleva tener el carácter de ser único en un mundo transcognitivo, es decir, en el mundo de la afectividad y de la voluntad. Incluso el aprendizaje puramente teórico refleja la individualidad de cierto grupo étnico, de un determinado individuo en este sentido. Lo mismo ocurre en la pintura y en la escultura.

(Fin de la Sección 2)

[Continuación del Capítulo 6, Sección 4, pp. 136-140. (La Sección 3 es repetitiva en el tema desarrollado en la Sección 2.)]

La concreta inmediatez de la experiencia, esta es, la verdadera realidad, es personal. Es la unión interna de infinitos actos. Yo llamo unidad de actos infinitos a la perspectiva de la voluntad absoluta. En esta perspectiva conceptual, la voluntad es un punto límite inalcanzable. Como dijeron los filósofos místicos, Dios trasciende todas las categorías. Sin embargo, mientras debemos hablar de esta manera desde el punto del pensamiento, sólo está esta realidad pura con su cálculo libre convirtiéndose en la experiencia inmediata. No hay nada más simple o limpio que esto. La razón es la unidad negativa de la voluntad absoluta. La razón funciona, por una parte, como el conocimiento de la realidad y, por otra, como la voluntad moral que es creativa de realidad. El mundo moral no existe en el mundo natural; más bien, el mundo natural está establecido en las bases del mundo moral. El conocimiento se limita a seguir por detrás a la voluntad, y ordena sus huellas.

En este último sentido la razón es el acto unificante de toda la persona. En un primer sentido, la razón es sólo un acto personal que funciona en el dominio de los objetos abstractos, es decir, en el dominio de la lógica y las matemáticas. Pero, considerando que la finalidad de las partes está en el todo, cuando la razón vuelve a su propia fundación concreta es donde aparece la síntesis de las *Kategorien* [categorías] y *Wahrnehmung* [percepción], lo que Kant llama el mundo empírico. En el siguiente nivel, cuando los axiomas de la lógica, las matemáticas y la geometría se conjugan con el contenido empírico, se establece entre ellos el mundo objetivo de la dinámica. Es decir, cuando la razón misma se con-

vierte en activación y pasa de perspectivas abstractas a perspectivas concretas, ahí aparece el mundo de la dinámica. Es decir, como la razón se convierte en voluntad activadora, el mundo objetivo de las fuerzas surge. El mundo objetivo de los principios sintéticos (*synthetische Grundsätze*) de Kant es establecido de esta forma. A medida que la razón misma toma la forma del acto se convierte en una forma que unifica otros actos infinitos. Lo que en términos geométricos es descrito como una línea o una forma se convierte en lo que en dinámica es llamado vector. Cuando la forma “tiempo” (*Schema “Zeit”*) es agregada a las categorías, todo se vuelve activo; es decir, el mundo de la dinámica se establece. Cuando la razón misma se convierte en activación –esto es, cuando se vuelve voluntad – y unifica la experiencia a través de las formas de la dinámica, el mundo empírico es establecido. Tomando este sentido hasta tan lejos como se pueda, tenemos el mundo material.

El mundo espiritual, por el contrario, se alcanza invirtiendo el sentido del pensar y, por lo tanto, volviendo a la condición original de la experiencia personal. El mundo espiritual es el mundo de la realidad establecida por la forma de *Aktualität* [actualidad], la cual es la directa unión de los actos. Los datos de la psicología experimental y de la historia son ya incapaces de unificarse en términos de las leyes de causación definidas por las ciencias naturales. Ellas deben unirse por medio de una ley causal de la unidad interna. Sin embargo, cuando la perspectiva del pensamiento es abandonada completamente y nosotros entramos profundamente en la perspectiva de la unidad interna de toda la persona, trascendemos completamente el reino de los objetos cognitivos y alcanzamos el reino de la conducta moral. Ya no reproducimos lo otro desde una cierta perspectiva de pensar, sino que nos convertimos en el acto personal mismo. En este nivel trascendemos el reino de los objetos cognitivos completo y alcanzar el reino de la conducta moral. Ya no reproducimos al otro desde cierta perspectiva del pensamiento, sino que nos convertimos en el acto personal mismo. A este nivel, el objeto y el acto son uno. En la conducta moral nosotros somos tanto cosa como mente; superando la dualidad entre lo immanente y lo trascendente, nos volvemos una realidad. En esta consumación de la unión de los actos, todas las formas de la unidad externa están ausentes. Sólo hay conducta personal en sí. No hay ni afirmación ni negación; sólo hay acto concreto de la voluntad absoluta. Este reino de la absoluta subjetividad es el punto de vista de la religión. En la intuición religiosa, todo es “una línea de acero para 10.000 millas”. En la intuición religiosa, no hay ni adentro ni afuera, ni yo ni otro.

Mi crítica del pensamiento se puede extender hacia otros aspectos meramente parciales y unilaterales de la experiencia personal, como la percepción visual y auditiva. Estos modos de la conciencia son actos autónomos y libres de la persona. En lo concreto, ellos tienen sus propios mundos objetivos. En abstracto, están los mundos objetivos del color y el sonido; pero cuando estos actos reflejan su contenido en el acto interno de la persona en su totalidad, tenemos el mundo de la creación estética. El mundo de la creación estética, en su propia manera unilateral, es un punto de vista religioso. Como dice Schopenhauer, el artista se vuelve religioso al momento de la inspiración.

Alcanzamos un punto de vista concreto trascendiendo al punto de vista ante-

rior, abstracto. La representación del color se vuelve acto en el límite de su serie infinita. El acto de la percepción visual es una unidad de una serie infinita de matices de colores, de grados de brillantez y de saturación. Una persona es una unidad de un conjunto infinito de este tipo de actos. Una representación se vuelve un acto mental autónomo en el límite de su propio conjunto infinito; y de la misma manera un conjunto infinito de actos llevan a la personalidad libre a su límite. Cada tipo de acto mental tiene su propio objeto intencional. El mundo empírico es el mundo objetivo de la voluntad, la cual es el acto que subyace a todos los actos -esto es, la unidad de toda la persona. Pero desde el punto de vista de la voluntad moral el mundo empírico es meramente un mundo infinito, del mismo modo que el Typus de la voluntad libre. El mundo moral, el cual es el objeto de la voluntad libre, es el punto límite de la totalidad del mundo natural.

Como en el “concepto” de Hegel, la experiencia personal es tal que cada una de sus partes incluye el todo. De manera similar, una forma parcial de experiencia tal como un acto visual o una percepción auditiva puede reflejar directamente la experiencia personal concreta de la fusión de sujeto y objeto. Podemos ver esto en la música y en el arte. Estas formas de experiencia tienen sus propios puntos de vista. Las verdaderas relaciones entre los puntos de vista concretos de las distintas perspectivas e intencionalidades de la experiencia pueden aclararse sólo en los horizontes completamente personales de la filosofía, la moral y la religión. Una nueva cultura aparece como el límite del desarrollo de la vieja cultura. Nuestra verdadera vida eterna no se encuentra en las vidas de Tithonus y Ahasver, sino en Cristo quien, aunque joven, fue clavado en la cruz.