



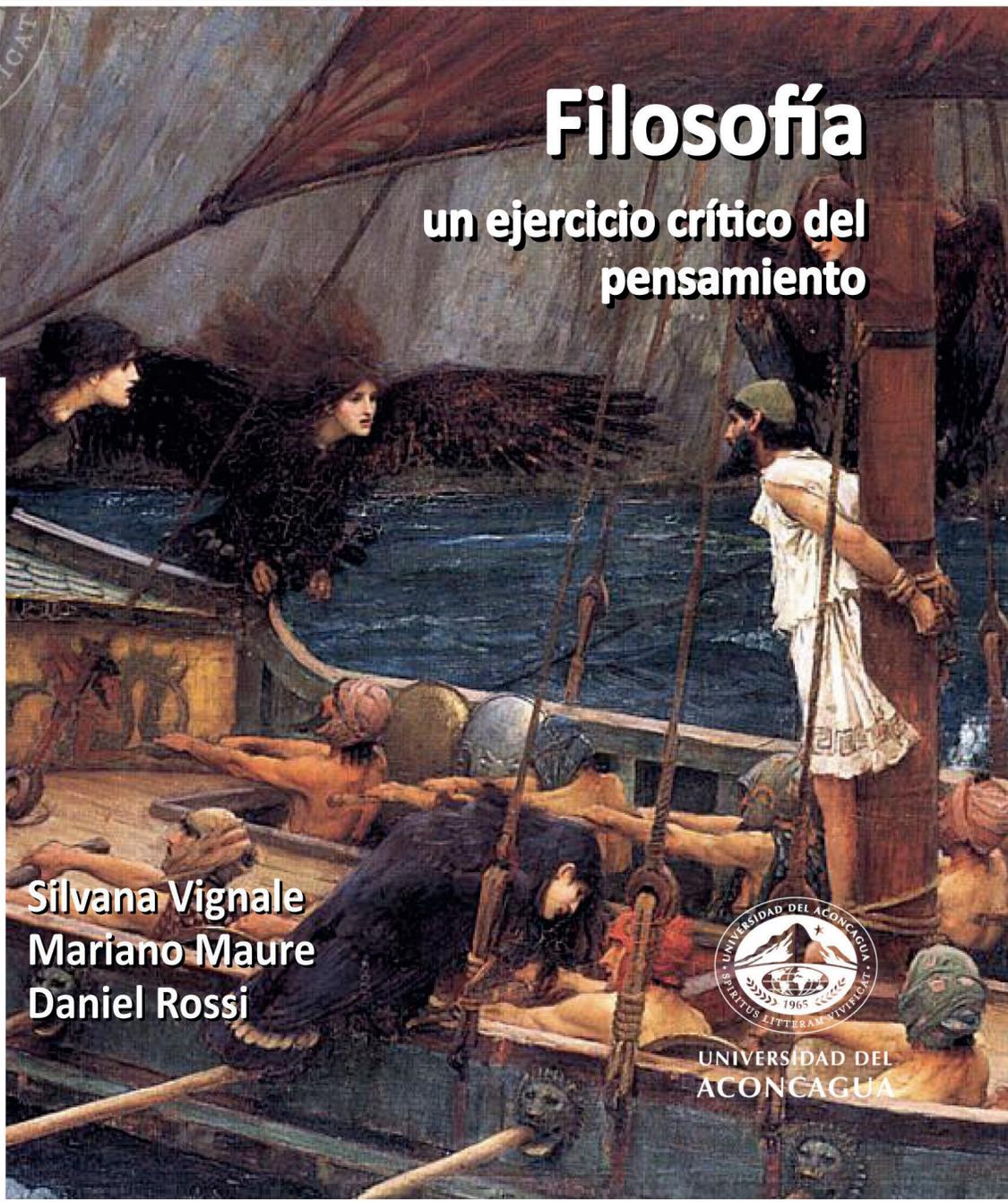
Filosofía

un ejercicio crítico del pensamiento

Silvana Vignale
Mariano Maure
Daniel Rossi



UNIVERSIDAD DEL
ACONCAGUA



Filosofía

Un ejercicio crítico del pensamiento

Silvana Vignale – Mariano Maure – Daniel Rossi

Filosofía

Un ejercicio crítico del pensamiento



**UNIVERSIDAD DEL
ACONCAGUA**

Vignale, Silvana

Filosofía : un ejercicio crítico del pensamiento / Silvana Vignale; Mariano Hernando Maure; Daniel Héctor Rossi. - 1a ed. - Mendoza : Universidad del Aconcagua, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4971-29-6

1. Filosofía. 2. Historia. I. Maure, Mariano Hernando. II. Rossi, Daniel Héctor. III. Título.
CDD 109

Diagramación y diseño de tapa: Arq. Gustavo Cadile.

La imagen que ilustra la portada es obra de John William Waterhouse y se denomina Ulises y las sirenas (1891). Ha sido descargada de <https://commons.wikimedia.org>

Copyright by Editorial de la Universidad del Aconcagua.

Catamarca 147(M5500CKC) Mendoza.

Teléfono (0261) 5201681.

e-mail: editorial@uda.edu.ar.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Impreso en Mendoza – Argentina.

Primera edición: junio de 2020.

I.S.B.N.: 978-987-4971-29-6.

Miembro de



Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de propiedad intelectual.

Índice

Prólogo.....	9
<i>Silvana Vignale</i>	
1- <i>La hermenéutica del sujeto</i> y los dos momentos históricos de las relaciones entre sujeto y verdad.....	13
<i>Silvana Vignale</i>	
2- Sobre Platón	25
<i>Daniel H. Rossi</i>	
3- Descartes y sus <i>Meditaciones</i> : una metafísica de la separación del mundo.....	33
<i>Mariano Maure</i>	
4- Kant: de la física matemática a la ética	47
<i>Daniel Rossi</i>	
5- Kant: Claves de lectura para el Prólogo de 1787 de la <i>Crítica de la Razón Pura</i>	73
<i>Silvana Vignale</i>	
6- Hegel y la dialéctica del amo y el siervo.....	81
<i>Mariano Maure</i>	
7- Pensadores de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud.....	99
<i>Silvana Vignale</i>	

8- Marx y los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i> . La filosofía como crítica de la economía política 111 <i>Mariano Maure y Silvana Vignale</i>
9- Nietzsche: nihilismo y voluntad de verdad 131 <i>Silvana Vignale</i>
10- Nietzsche y <i>La genealogía de la moral</i> : deuda, culpa y pena en el origen de la conciencia..... 151 <i>Silvana Vignale</i>
11- Freud y <i>El Malestar en la cultura</i> : el sujeto entre las tendencias agresivas y la renuncia pulsional..... 171 <i>Mariano Maure</i>
12- Foucault y el poder disciplinario 193 <i>Silvana Vignale</i>
Sobre los autores..... 211

Prólogo

Algo te aparece hoy como un error; y que antes amaste como una verdad o como una probabilidad: lo rechazas y presumes que tu razón ha ganado allí una victoria. Pero tal vez aquel error de entonces, cuando tú aún eras otro –siempre eres otro–, te era tan necesario como todas tus actuales «verdades», por decirlo así, como una piel que te disimulaba y embozaba mucho que aún no te estaba permitido ver. Tu nueva vida, no tu razón, mató para ti aquella opinión: ya no la necesitas más, y ahora se desmorona sobre sí misma, y la sinrazón sale de ella arrastrándose como un gusano hacia la luz. Cuando ejercemos la crítica no es nada arbitrario e impersonal –es, por lo menos muy a menudo, la prueba de que en nosotros hay allí fuerzas vivas e impulsoras que expulsan una corteza. Negamos y tenemos que negar, porque algo quiere vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos aún, no vemos aún! –. Esto sea dicho a favor de la crítica.

*Friedrich Nietzsche
La gaya ciencia.*

Como toda escritura, esta también ha sido una escritura singular. Surgió en un año extraño para el mundo, cuando un virus dejó a la humanidad confinada en aislamiento, lo que trastocó de un modo general, en todas partes del planeta, lo cotidiano. Se trató de una experiencia subjetiva, en cuanto la temporalidad y la espacialidad del mundo se nos presentaron como suspendidas, pero no por eso una experiencia solamente individual. Percibimos la suspensión del mundo ordinario que habitualmente está lleno de nosotras y nosotros. La dimensión política del confinamiento por Covid-19 del año 2020 nos reveló que el mundo, tal como lo concebimos, sólo tiene sentido o razón de ser por la forma en que lo habitamos. Y se nos reveló la arbitrariedad de ese mundo: los modos de producir y del trabajo, las maneras de relacionarnos

con las otras y los otros y con la misma naturaleza, las formas en que convivimos, la organización de nuestros días y nuestras noches, la manera en que nos divertimos y pasamos el tiempo, las formas de consumo. Los tiempos y los ritmos de nuestras vidas entrelazadas, y también, cómo los espacios se organizan en torno a ellas: la arquitectura que cobija nuestros cuerpos y nuestros gestos, nuestras miradas, por ejemplo, a la hora de enseñar y de tomar clases de filosofía.

Este volumen surgió, entonces, de la necesidad de aproximarnos a las y los estudiantes de la Licenciatura en Psicología de la Universidad del Aconcagua en Mendoza, donde ofrecemos nuestras clases de Filosofía quienes aquí han escrito estos capítulos. Si bien se trata de un recorrido en alguna medida clásico de una historia de la filosofía, fundamentalmente desde la modernidad, nuestro objetivo es invitar a la lectura de los textos filosóficos desde una perspectiva crítica.

Con “crítica” no nos referimos a una forma de rechazo, a la descalificación o a un análisis lapidario en pos del descrédito. El ejercicio de la crítica no es tampoco el de la polémica, donde quien polemiza no renuncia a los propios privilegios de su lugar dogmático de enunciación; ni es el análisis de una cantidad de soluciones recusables, a excepción de una que sería la buena o la correcta. La crítica no tiene que ver entonces con una recusación *per se*, o con el análisis de soluciones, sino con la posibilidad de plantear un problema, de delimitarlo, de no aceptar lo que se nos presenta sin más. Así, se trata de establecer los límites y las condiciones de posibilidad de un determinado objeto, como nos lo enseñó el gran precursor de la crítica, Immanuel Kant; pero también de un ejercicio sobre el propio pensamiento, a la manera de Michel Foucault, que nos permita pensar lo que nunca hemos pensado, y en ese sentido, que nos vuelva otras y otros de los que somos. El ejercicio de la crítica es también un *ethos* o actitud: saber hasta dónde es posible pensar de otro modo, cuáles son las condiciones y posibilidades para una transformación subjetiva.

Desde un punto de vista estrictamente metodológico, se suele encorsetar el trabajo de investigación de las ciencias sociales y humanas solo dentro de los modelos cualitativos y cuantitativos (y sus cruces), forzando muchas veces el problema de investigación a metódicas prefabricadas, en cuanto se antepone el método al tipo de problema en cuestión. Sin embargo, la crítica es una metódica de trabajo que permite trabajar con hipótesis interpretativas,

y sensibilizar el trabajo teórico, desde el marco de una epistemología crítica o ampliada a lo histórico social. Esto quiere decir que el ejercicio crítico del pensamiento nos posibilita entender que la producción del conocimiento no se encuentra al margen de los procesos históricos de conformación de las ciencias y de sus objetos de estudio, de los problemas que se suscitan en una sociedad determinada, de las estrategias políticas y de los intereses económicos en juego; donde la objetividad (y, en definitiva, la verdad) no se define por la supuesta universalidad, sino por el producto de consensos y acuerdos científicos.

Por eso el trabajo crítico –en un sentido amplio– atiende todo lo que aquí hemos mencionado: no abstraer al objeto de la realidad mediante el fórceps de los métodos, ni de su tiempo histórico y de su contexto de surgimiento. Tampoco pensar que se puede sustraer al sujeto de la realidad que investiga, y comprender en qué medida la crítica no es sólo el trabajo teórico de conocer los límites y posibilidades del objeto, sino también las posibilidades indefinidas de transformación subjetiva. En otras palabras, hay trabajo crítico cada vez que se atiende el carácter histórico y político de determinado objeto de estudio, así como la pertenencia del sujeto a esa realidad que investiga.

Silvana Vignale

1- *La hermenéutica del sujeto* y los dos momentos históricos de las relaciones entre sujeto y verdad

Silvana Vignale

1- Breve presentación de Michel Foucault

A Foucault se lo ha considerado escolarmente como el filósofo del poder, y se le han asignado mote de los que se fue desprendiendo: no es estructuralista, ni posmoderno, ni nihilista. Insatisfecho con las formas de ser circunscrito a una corriente filosófica repitió, en más de una ocasión, que no se ha ocupado de una teoría del poder, sino de las relaciones entre sujeto y verdad, y de una historia de los diferentes modos a través de los cuales los seres humanos se han convertido en sujetos, en nuestra cultura. Que su trabajo es el de un artífice y un genealogista; y que es un pensador escéptico, ocupado en practicar un escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos.

Michel Foucault nació en Poitiers, Francia, un 15 de octubre de 1926 (casualmente, en la misma fecha en que nacía Friedrich Nietzsche, pero en 1844, quien ejerció una gran influencia en Foucault). Estudió en la *École Normal Supérieure* en 1946. Realizó las licenciaturas en filosofía y psicología, y también un diploma de especialización en psicopatología. En 1961 obtuvo su doctorado con la tesis: *Locura y sinrazón: historia de la locura en la época clásica*. Ejerció la docencia en las universidades de *Clermont-Ferrand* y *Vincennes*, y desde 1970 dictó seminarios en el *Collège de France* sobre sus investigaciones. Murió en París, el 25 de junio de 1984.

En su tiempo, que es el nuestro, no consideró que los intelectuales debieran ser los portavoces de las masas. No dejó de ser contemporáneo a su época, señalando desde un *a priori* histórico la imposibilidad de pensar por fuera de ella. Su crítica al humanismo se encuentra dirigida hacia la necesidad de dejar de pensar al hombre como fundamento último, y en mostrar que no existe una naturaleza humana. Su esfuerzo se ajusta a exponer la empiricidad de los sujetos, constituidos dentro de los márgenes de lo histórico, a partir de la transformación de las normas que organizan el saber y el poder.

Foucault consideraba que la tarea de la filosofía es la de realizar una *ontología histórica de nosotros mismos* u *ontología del presente*, que nos permita responder a las preguntas *¿quiénes somos en este momento?*, *¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?* La arqueología del saber y la genealogía del poder constituyen fundamentalmente sus metódicas de trabajo, a las que podemos agregar, en sus últimos trabajos, una crítica del sujeto (Vignale, 2014, p. 11).

En un primer momento, sus investigaciones estuvieron dirigidas a las reglas de formación del discurso y a mostrar que existe una producción histórica de la verdad, a partir del estudio de las prácticas discursivas. En esta etapa, que podemos trazarla desde 1961 a 1969, la indagación apunta propiamente al saber, y publica títulos como *Historia de la locura en la época clásica (1961)*, *El nacimiento de la clínica (1963)*, *Las palabras y las cosas (1965)*, y *La arqueología del saber (1969)*. En un segundo periodo, de trabajo genealógico, su indagación se ocupó de la cuestión del poder. Se pregunta cómo los sujetos actúan sobre los demás, analizando las prácticas individualizantes. Esta etapa recorre los años 1971 a 1976. Entre las obras de este período, se destacan *Nietzsche, la genealogía y la historia (1971)*, *La verdad y las formas jurídicas (1972)* y *Vigilar y castigar (1975)*. Sus últimos trabajos estuvieron encaminados a desentrañar cómo nos convertimos, como sujetos, en sujetos morales. Nos ubicamos aproximadamente en 1980, y el estudio está dirigido a las prácticas de sí, es decir a todas aquellas prácticas en las que los sujetos se vinculan consigo mismos, y a la indagación sobre las problematizaciones del deseo a través de la historia. Se destacan en este tercer período las obras que componen la trilogía de la *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber (1976)*, *El uso de los placeres (1984)* y *El cuidado de sí (1984)*, y el recientemente aparecido tomo póstumo, *Las confesiones de la carne (2018)*; aunque son importantes los volúmenes editados de sus seminarios en el Co-

llège de France, donde aborda temas como la inquietud de sí y el coraje de la verdad, entre los que se encuentran *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*.

Hay tres modos estudiados por Foucault mediante los cuales los sujetos se constituyen, siempre en el marco de lo histórico: los modos de objetivación, a través de los cuales el sujeto es objeto de un determinado saber; los modos de sujeción, que constituyen al sujeto en cuanto se relacionan con determinadas normas; y los modos de subjetivación, que se refieren al modo en que los sujetos se constituyen a sí mismos en una relación de sí consigo. Sobre esto último, sus investigaciones toman el periodo grecorromano de la Antigüedad Clásica, pues encuentra que los griegos han sabido cómo determinar esa relación sin una instancia jurídica *per se* (como puede ser la ley o una instancia jurídico normativa sobre cómo conducir nuestras conductas). En este marco, dicta el curso *La hermenéutica del sujeto*. De modo que todo su proyecto de investigación se efectúa en el cruce entre una historia de la verdad, una historia de la subjetividad y un análisis histórico de las formas de gubernamentalidad.

2- Los dos momentos históricos de las relaciones entre sujeto y verdad

Foucault presenta dos momentos en la historia del pensamiento occidental, en la primera clase del curso de 1981/1982 –por un lado, la Antigüedad Clásica; por otro, la Modernidad–, en los que pueden reconocerse modos contrapuestos de acceso a la verdad y también diferentes efectos de la verdad sobre el sujeto. La preocupación de Foucault de mostrar que la verdad tiene una historia, lo conduce a mostrar que las relaciones entre sujeto y verdad no han sido siempre las mismas en los distintos periodos de la filosofía.

Para los griegos, en la Antigüedad Clásica –aproximadamente desde el siglo V a.C al siglo II de nuestra era–, el acceso a la verdad era posible mediante un proceso o trabajo sobre sí mismo. El sujeto alcanzaba la verdad mediante determinadas técnicas y ejercicios –las *técnicas de sí*–, que forman parte de una *epimeleia heautou*, principio que puede traducirse por “inquietud de sí”,

y que alude a cierto cuidado o modo de ocuparse de sí mismo, de prestar atención a sí mismo, de ejercitarse. Se trata de un trabajo que debía realizar el propio sujeto, en una relación de sí consigo, y de la práctica de ciertos ejercicios sobre uno mismo que posibilitaban aquel acceso.

Los resultados de esta relación entre sujeto y verdad eran los de la transformación del sujeto, en la medida en que la verdad producía un efecto de contragolpe: este, al apropiarse de una verdad, ya no sigue siendo el mismo, se transfigura. O para decirlo en otras palabras: es preciso ese trabajo sobre sí, esa relación consigo, para alcanzar una verdad, que a su vez le permita alcanzar un *sí mismo*, constituirse en un sujeto (o más precisamente, en lo que hoy llamamos un sujeto).

En la Modernidad –que en la historia de la filosofía se reconoce a partir del momento de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes–, por el contrario, las relaciones entre sujeto y verdad ya no requieren un trabajo del sujeto, puesto que el acceso a la verdad es inmediato, posibilitado por la razón. Aquello que se concebía como un trabajo subjetivo sobre sí mismo es abandonado por una nueva concepción respecto de cómo se construye el conocimiento y, por lo tanto, éste ya no tiene efectos sobre el sujeto: en cuanto la razón es la que permite un acceso inmediato al conocimiento, el sujeto ya no necesita transformarse para acceder a la verdad. De forma que, entre uno y otro momento, hay diferentes concepciones sobre el modo que en sujeto y verdad se relacionan, y sobre la concepción de la verdad. Mientras en la Antigüedad Clásica se trata de una verdad que el trabajo del sujeto debe alcanzar –y en tanto tal, podemos decir que un sujeto *se apropia* de una verdad, la hace suya, y por lo tanto de ningún modo se presenta como única o absoluta–, en la Modernidad, la verdad adquiere la universalidad como característica general, asequible a todo sujeto racional.

Desde este marco histórico respecto de las relaciones entre sujeto y verdad, es posible sostener que, en el paso de una forma a otra de estas relaciones, se pierde el vínculo entre el sujeto y aquella verdad que lo transforma y constituye, como lo expresa Foucault en algunas hipótesis que se encuentran en la segunda hora de la clase del 6 de enero de 1982. La experiencia de la Modernidad condujo a la escisión entre sujeto y objeto, y con eso también a la separación del conocimiento y la vida, en cuanto, como lo señala Georges Canguilhem, “no es cierto que el conocimiento destruya la vida, sino que des-

hace la experiencia de la vida” (1976, p. 8). Esto supone no sólo que trastorna o desarticula la experiencia de la vida, sino también un olvido del cuerpo por parte de la filosofía, cuerpo que queda confinado, en el mejor de los casos, a contar el naufragio de un dualismo que se perpetra en diferentes disciplinas. Es la historia del sujeto de conocimiento, que tiene su clivaje en las auroras modernas, cuando René Descartes reduce el sujeto a la conciencia, y con ello lo vuelve garante del conocimiento. Recordemos los pasajes de la *Meditaciones metafísicas*, de lo que hablaremos más adelante en este libro: “Yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón (...). Yo no soy esa reunión de miembros que se llama cuerpo humano” (Descartes, 2005, p. 226).

3- Las técnicas de sí

La cuestión de las prácticas de sí se inscribe en la tarea iniciada por Foucault a lo largo de su obra, de realizar una historia de las relaciones entre sujeto y verdad. Mientras la historia de la filosofía se funda en el famoso precepto délfico “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) para explicar estas relaciones en Occidente, Foucault lo emplaza en una interrogación más amplia, restituyendo la importancia del cuidado de sí mismo en la conformación de un *ethos* o forma de vida: *¿qué hacer de sí mismo? ¿Qué trabajo llevar a cabo sobre sí?*

La cuestión es abordada mediante el estudio del *cuidado de sí mismo* o *inquietud de sí* (*epimeleia heautou*), y puede también formularse de este modo: *¿cómo gobernarse?* Mientras Foucault se había ocupado de analizar el poder en términos de las relaciones estratégicas entre individuos y grupos –mediante la disciplina, la razón de Estado y el arte de gobernar–, aquí la gubernamentalidad aparece en las relaciones consigo mismo. Esto quiere decir que el gobierno de sí se integra en una práctica del gobierno de los demás, y la pregunta se dirige a determinar cómo se forma una experiencia en la relación de sí consigo y con los otros. En la filosofía antigua, el sujeto no es capaz de verdad salvo si opera en sí mismo una serie de transformaciones.

Foucault concibe la inquietud de sí mismo como una actitud general, una manera determinada de atención, de mirada sobre lo que se piensa y lo que

sucede en el pensamiento. Implica también acciones que uno ejerce sobre sí, mediante las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma y transfigura (Foucault, 2001, pp. 28-29). Es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros, y al mundo. Por este motivo, esta noción es para Foucault un acontecimiento del pensamiento, y no se inscribe meramente en la historia de las ideas, sino en las prácticas concretas de formación y transformación del sujeto occidental, y concierne a la historia misma de la subjetividad. Tiene como antecedente en la Grecia arcaica una serie de prácticas que reúne bajo el nombre de “técnicas de sí” o “artes de la existencia”. Son estas prácticas sensatas y voluntarias

por las que los hombres no sólo fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, 2008, pp. 16-17).

Por lo tanto, es una ética del cuidado de sí orientada a objetivos tales como los de “retirarse en sí, alcanzarse a sí mismo, vivir consigo mismo, bastarse a sí mismo, beneficiarse y gozar de sí” (Foucault, 2010, p. 941)

En cuanto experiencia, y al mismo tiempo en cuanto técnica que elabora y transforma esa experiencia, la inquietud de sí supone hacerse objeto de obediencia a determinadas reglas y conductas, es decir que el sujeto que actúa se toma a sí mismo como objeto de cuidado. Por eso es una cuestión de gobierno, de des-aprendizaje, y de instauración de nuevas normas.

Es limitado y forzado encontrar en estas prácticas el fundamento para una ética individualista. Las prácticas de sí se encuentran en el marco de la gubernamentalidad, y con ello, no sólo en el plano ético sino político sobre los modos de constitución de los sujetos. Si podemos afirmar que lo político es el asunto relativo al juego de fuerzas, a la determinación de las conductas, pero también el modo en que vivimos juntos, tanto el plano de lo individual, como el de lo colectivo o social, se encuentran trazados sobre la noción de “gubernamentalidad”. Es decir que para gobernar a los otros es preciso gobernarse a sí mismo, como puede advertirse en la segunda hora de la clase del 6 de enero.

En una *estética de la existencia* como la de la Antigüedad Clásica, el sujeto se reconoce y determina a sí mismo como sujeto moral y sujeto de normas en

la relación que mantiene con los otros, mediante una ética y una política de la palabra: maestros, amigos, amantes. De allí la importancia de la *parrhesía* o coraje de la verdad en los últimos trabajos foucaulteanos.

La *parrhesía* mantiene una determinada forma de relación con la verdad en la que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta coinciden. Es una forma de verdad que comporta un riesgo al proferirla, un riesgo en la medida en que se pronuncia ante los otros. Por lo tanto, no nos reconocemos y constituimos en sujetos morales sino en la relación que mantenemos con la verdad. Hacer de sí mismo una obra de arte, crearse un modo de vida, es también inventar una nueva relación con la propia existencia. Las cuestiones “¿cómo tener acceso a la verdad?” y “¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?” se encontraban asociadas en la Antigüedad. Al respecto dice Foucault:

Llamemos «filosofía» la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos «filosofía» a eso, creo que podríamos llamar «espiritualidad» la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (2001, p. 33).

En el inicio del curso del año 1982, Foucault explicita que su investigación busca bosquejar las relaciones entre sujeto y verdad por medio de la cuestión de la inquietud de sí. Las preguntas, en estos términos son ¿qué precio se debe pagar para acceder a la verdad?, ¿cuál es el trabajo que se debe efectuar sobre sí mismo, la elaboración o modificación sobre el propio ser para tener acceso a la verdad? Estas preguntas suponen que el sujeto no es en sí mismo capaz de verdad, sino mediante una serie de operaciones.

En el momento cartesiano o moderno, la evidencia del cogito modifica la relación con la verdad: el sujeto tiene acceso directo a la verdad, por un mero acto de conocimiento y ya no exige su metamorfosis singular. Así, el “conócete a ti mismo” queda reducido al autoconocimiento, como una suerte de introspección, pero ya sin relación con las técnicas o prácticas de sí. Posteriormente, Kant señala, en su crítica de la razón, que lo que somos o no capaces de conocer depende de la estructura propia del sujeto cognoscente, es decir,

que se encuentra determinado por condiciones universales, pues el conocimiento es connatural al sujeto. De cualquier forma, la principal diferencia entre la noción de verdad antigua y la moderna reside en que mientras en aquella acceder a la verdad es acceder al ser mismo y a las transformaciones que en él puedan realizarse, a partir de la Modernidad no se trata tanto de acceder a la verdad como de acceder al conocimiento de un dominio de objetos.

Sin embargo, Foucault muestra que en la historia de la filosofía la cuestión de la transformación del sujeto en su relación con la verdad no desapareció del todo, y que en el caso de Nietzsche, Marx y Freud están en el corazón mismo de sus reflexiones. Puede encontrarse, aunque no de un modo explícito, en el marxismo, en el psicoanálisis y en el pensamiento nietzscheano, cierta relación con la verdad a partir de la cual el sujeto sale transformado, vuelto otro, ocupando otra posición respecto de la que se encontraba. Y esto no quiere decir que puedan considerarse formas de espiritualidad, sino que se reintroduce en el siglo XIX una preocupación relativa a la transformación de los sujetos mediante prácticas de veridicción.

Si reflexionamos sobre ello, verificamos que, en el caso de Marx, esta relación puede ser pensada mediante la conciencia de clase. Para hacer la revolución, la condición de posibilidad es que el proletario tome conciencia de clase, se sepa oprimido. Se trata de una verdad a la que se accede transformándose, y a partir de la cual ya no se puede ser el mismo.

De la misma manera, el objetivo de la experiencia analítica es la modificación de la posición del sujeto. En cuanto práctica, consideramos que el psicoanálisis no se inscribe solamente en la cultura interpretándola, como sostuviera Paul Ricoeur (1970), sino que introduce una experiencia inédita en la cultura, experiencia que no es sólo una terapéutica, sino una ética en cuanto se trata de la relación con el propio deseo y con su satisfacción, que comienza por una demanda de desciframiento del síntoma. En este sentido, la experiencia inédita en la cultura es el hacer de sí mismo un objeto de análisis; cuestión que no implica una hermenéutica del sujeto en el sentido de un desciframiento de sí mismo que responde al conocimiento de una supuesta interioridad. Tampoco significa solamente aquello que inscribe al psicoanálisis en un mismo origen en el campo de las ciencias humanas, en cuanto que el hombre se da a sí mismo como objeto de saber científico. Hacer de sí mismo un objeto de análisis es también hacer de sí mismo un objeto de crítica, es

hacer de sí mismo otro del que se es, mediante la relación que establecemos con una verdad, que no es una verdad de orden absoluto, sino de índole práctica. Se trata de decir la verdad sobre sí mismo, y en tanto tal, la verdad produce efectos. El coraje de la verdad tiene como efecto la transformación de sí mismo –ya lo decía Freud aludiendo al poder de la palabra–, en la medida en que ese coraje implica un hacerse uno con aquello que se dice. Se trata de una experiencia inédita en la medida en que introduce la posibilidad de hacer de sí mismo otra cosa de la que se ha hecho hasta el momento, en la relación con el propio deseo.

Si bien este último análisis acerca de la experiencia analítica como transformadora o modificadora no lo encontramos en Foucault, sino solo la mención a Jacques Lacan como quien intentó en el psicoanálisis plantear la cuestión del precio que el sujeto debe pagar para acceder a la verdad, y el efecto que tiene sobre él el decir la verdad sobre sí mismo, creemos que es factible pensar al psicoanálisis como una de las técnicas de sí actuales, que nos permiten reconocernos como sujetos éticos, esto es, susceptibles de darnos la propia normatividad. Dice Sigmund Freud: “El neurótico curado ha devenido en realidad otro hombre, aunque en el fondo, desde luego, siga siendo el mismo: ha devenido lo que en el mejor de los casos y bajo condiciones más favorables podía devenir” (1984, pp. 395-396). Lo que nos recuerda el epígrafe de *Ecce homo*, de Friedrich Nietzsche: “*Ecce homo*; o cómo se llega a ser lo que se es”

4- Sujeto y *epimeleia*

Pero volvamos a Foucault. Las primeras clases de *La hermenéutica del sujeto* están dedicadas al análisis del texto platónico *Alcibiades*. No nos detendremos más que en lo esencial. En aquella lectura que realiza Foucault, la necesidad de preocuparse por sí mismo está asociada a una cuestión política, al ejercicio de poder. Alcibíades quiere gobernar a los otros, pero para eso, Sócrates le recomienda que se conozca a sí mismo, que se gobierne a sí mismo, que se ocupe de sí. Pero ¿qué es ese sí mismo? Foucault señala que es una pregunta, que no se refiere a la naturaleza del hombre, “sino a lo que hoy llamaríamos –porque la palabra no figura en el texto griego– la cuestión

del sujeto” (Foucault, 2001, p. 53). Sócrates responde con la inscripción del oráculo délfico, *conócete a ti mismo*. Pero este conocerse no es de ninguna manera un saber acerca de la naturaleza humana, de las capacidades propias o de las pasiones del alma; Foucault ofrece una sugerencia metodológica y formal. Saber qué es ese *sí mismo* del cual hay que ocuparse es traducible a esta nueva pregunta:

[Cuál es] esa relación, qué es lo que se designa mediante ese pronombre reflexivo *heauton*, qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto? Tienes que ocuparte de ti mismo: eres tú quien se ocupa; y además, te ocupas de algo que es lo mismo que tú, [lo mismo] que el sujeto que “se ocupa de”, tú mismo como objeto. Por otra parte, el texto lo dice con mucha claridad: hay que saber qué es *auto to auto*. Qué es ese elemento idéntico que, en cierto modo, está presente de uno a otro extremo de la inquietud de sí: ¿sujeto de la inquietud, objeto de la inquietud? ¿Qué es eso? Estamos, por lo tanto, frente a una interrogación metodológica acerca del significado de lo que designa la forma reflexiva del verbo «ocuparse de sí mismo». (Foucault, 2001, p.66).

La respuesta es la que Platón acostumbra a dar en sus diálogos: uno debe ocuparse de su alma. Pero aquí Foucault muestra que en el texto de *Alcibiades* el alma no es, como en otros diálogos, definida como prisionera del cuerpo (en *Fedón*), ni tampoco como la yunta alada (en *Fedro*), ni una arquitectura que armonizar (en *La República*). Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción. Se trata de la posición singular y trascendente del sujeto respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación y, por último, respecto a sí mismo. “Lo que descubre [Platón] no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto” (Foucault, 2001, p. 71). Ahora bien, aunque Foucault pretende encontrar en esta respuesta “Y bien, es el alma” la noción de sujeto, y con ello tomar distancia de una relación instrumental del alma respecto de las cosas o del cuerpo, no debe entenderse este sujeto desde la perspectiva moderna, en cuanto se define por la distancia y trascendencia que guarda respecto del objeto, sino como “*subjectum*”. En cuanto se es *sujeto de* acciones, relaciones con otros, comportamientos, actitudes, sujeto de la relación consigo mismo.

Con este pasaje queremos destacar ante todo dos cuestiones. Por un lado, se trata de una pregunta metodológica, en cuanto pone en juego la deriva

que posteriormente fundará el “conócete a ti mismo” en el momento cartesiano: la distancia del objeto y la soberanía del sujeto. La famosa objetividad moderna y su pretensión de neutralidad soslayan un aspecto que Foucault, con estas preguntas, restituye. Este aspecto es la dimensión ética del conocimiento, es decir, la propia intervención sobre sí mismos en lo referido a nuestra configuración.

Por otro lado, el objetivo de las prácticas de sí no es otro que el de la subjetivación propiamente dicha. Esto es, de alcanzar un sí mismo, constituirlo, forjarlo mediante una serie de prácticas a las que nos sometemos nosotros a nosotros mismos. De allí que el sí mismo sea al mismo tiempo sujeto y objeto en el ejercicio de la inquietud de sí. Ser sujeto y ser objeto al mismo tiempo, implica una relación de gobierno.

Pero este cuidado de sí, además, no es posible sin la relación con algún otro, en la medida en que es a través del otro que se alcanza un decir verdadero respecto de sí mismo. “Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro” (Foucault, 2001, p. 72). Por eso el filósofo se presenta como un maestro de la subjetivación, subjetivación que no puede obtenerse mediante el aprendizaje de determinadas reglas, o para decirlo de modo más simple, mediante una receta. ¿Qué operación es aquella que hace que la inquietud de sí sea posible por mediación de otro, sea éste un amigo, un amante, un maestro? Lo que se desarrolla para Foucault como novedoso es una nueva ética relativa a la relación verbal con el otro, que es designada mediante la noción de *parrhesía*, y puede traducirse como un decir verdadero, franqueza, o hablar con la verdad, donde se produce un tránsito del discurso veraz de quien ya lo posee a quien debe recibirlo, lo que le permitirá su subjetivación.

Referencias

- Canguilhem, Georges (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona, Anagrama. Trad. Felipe Cid.
- Descartes, René (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid. Alianza. Trad. Manuel García Morente.

- Foucault, Michel (2010). “La escritura de sí”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- Foucault, Michel (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Trad. Horacio Pons.
- Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI. 2ª edición, 2008. Trad. Soler Martí.
- Freud, Sigmund (1984). “27ª conferencia. La transferencia”. En: *Volumen 16. Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III (1916-1917)*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. José Luis Etcheverry.
- Ricoeur, Paul (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.
- Vignale, Silvana (2014). *Políticas de la subjetividad, subjetivación: actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault* [tesis Doctoral]. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Desarrollo Productivo y Tecnológico.

2- Sobre Platón

Daniel H. Rossi

Platón sigue presente. Para bien, según algunos; para mal, según otros. Ejemplo de lo primero puede ser la pragmática opinión del filósofo británico Alfred N. Whitehead:

La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea, es que consiste en una serie de notas de pie de página a Platón. No me refiero al esquema sistemático de pensamiento que los investigadores extrajeron dudosamente de sus obras. Aludo a la riqueza de ideas generales esparcidas por ellas. (1929/1956, pp. 67-68)

Ejemplo de lo segundo puede ser esta de Friedrich Nietzsche: “reconocí a Sócrates y a Platón como síntomas de ruina, como instrumentos de la disolución griega, como seudogriegos, como antigriegos” (1888/1973, p. 44); aunque ese conocimiento de lo griego también le hacía reconocer que el idealismo de Platón quizá era

la precaución de una salud exuberante y peligrosa, el miedo ante sentidos *ultrapoderosos*, la perspicacia de un socrático perspicaz. —¿Nosotros modernos quizá no seamos lo suficientemente sanos como para *tener necesidad* del idealismo de Platón? (1882/2014, p. 887)

Llamada la atención sobre la importancia de Platón, vayamos al comienzo... Aristocles, alias Platón¹, nació en Atenas, o quizá en la isla de Egina, en 427

1 Un apodo que significa “de hombros anchos”, lo cual probablemente no era un elogio en una cultura donde el ideal era el equilibrio, la proporción y el término medio entre los

a.C. (o sea, el último tercio del siglo V a.C.) y murió físicamente 80 años después, en 347 a.C. (mediados del siglo IV a.C.). Físicamente, pero no culturalmente; exagerando como Whitehead, podríamos decir que Platón tiene actualmente 2447 años², porque lleva casi ese tiempo conversando con sus lectores, seduciéndolos con su apariencia literaria, planteando problemas y respondiendo preguntas como si estuviera presente. Recuerdo que a los 16 años yo leía mucho, mucha literatura, por supuesto, pero también historia, biología, física, si un libro tenía un prólogo sincero, me interesaba; así llegué a las famosas y didácticas *Lecciones preliminares de filosofía* de García Morente (1968, Lección 6), donde me enteré de Platón, a través de una breve y pulcra sección sobre su pensamiento y papel en la historia de la filosofía. No me quedaron ganas de leer a Platón después de eso, García Morente es quizá *excesivamente* pulcro. Dos años después mi madre me regaló *La república*, por supuesto me pareció muy tarde, así que agradecí, lo puse en un estante y ahí quedó; hasta que un día lo descubro y me pongo a hojear al “aburrido” Platón y ... ya llevaba dos *libros* (como llamaban a los capítulos en época de Platón) cuando me di cuenta de que seguía parado junto al estante, con una pierna dormida. Como todo buen escritor, me había atrapado con la primera frase³, la de Platón es de una sencillez magnífica, astutamente contradictoria para ser un libro sobre gente discutiendo cómo debe ser una sociedad justa, –simplemente escribe: “Ayer bajé al Pireo”⁴. Leí eso y ya no pude detenerme, bajé al Pireo, al tercer capítulo me senté, a medianoche había terminado el libro, y al día siguiente me saqué las obras completas de la biblioteca de la facultad.

La educación de Platón fue la de todo niño o adolescente ateniense del siglo V, el *siglo de Pericles*, basada en el ideal aristocrático de belleza física y espiritual, que se conseguía con el entrenamiento físico (atletismo y lucha), edu-

extremos.

- 2 En 2020.
- 3 Como Cicerón: “¿Hasta cuándo abusarás, Catilina, de nuestra paciencia?” (Catilinarias); o Rousseau: “El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado” (Sobre el contrato social); o Bierce: “Temprano una mañana de junio de 1872 asesiné a mi padre –hecho que me causó profunda impresión en aquel momento” (Una conflagración imperfecta. Traducción propia; ninguna de las traducciones existentes refleja el estilo periodístico que usa Bierce en esta historia).
- 4 A 10 km del centro, el Pireo es el puerto de Atenas, desde hace unos 3000 años.

cación cívica en base a poemas⁵, gramática, geometría, aritmética y música entre los 7 y 17 años, y culminaba con un servicio militar de dos años, de los 18 a los 20, normalmente con participación en batallas, ya que Atenas siempre estaba en guerra con otras ciudades griegas o con el imperio persa. Sin embargo, en algún momento, seguramente antes de los 20, Platón se encontró con Sócrates, el controvertido filósofo del ágora ateniense, cuyo pensamiento conocemos principalmente a través de las obras de Platón.

Nunca se ha podido decidir qué tanto de Sócrates y qué tanto de Platón pueda haber en las obras del primer período de Platón, después de la muerte de su maestro, pero sin duda los temas y problemas que preocupaban a Sócrates, mayormente asociados a *ser un (buen) ciudadano ateniense*, fueron un impulso para la vastísima y compleja problemática platónica. Hasta la forma literaria que eligió para exponer su pensamiento recordaría a los atenienses la herramienta educativa de su maestro, el diálogo; las obras de Platón son diálogos, en los que Sócrates aparece casi siempre como interlocutor principal. El motivo es conocido: una conspiración política se deshizo de Sócrates en 399 a.C. Platón describe en su *Apología de Sócrates* la autodefensa de este en la Asamblea, que lo condena a muerte.

La Asamblea era la principal institución política de la democracia directa ateniense, a la cual debía asistir todo ciudadano (varón, mayor de 20, hijo de atenienses), y en la cual tenía voz y voto. Los cargos de los que se acusó a Sócrates eran lo que la ciudadanía ateniense opinaba de los *sofistas*, una especie de profesores ambulantes que surgieron en el siglo V, cuando la vida política ateniense se hizo más intensa, debido a su liderazgo de las ciudades-estado griegas contra los persas, por lo que hubo un vuelco de la investigación desde la filosofía de la naturaleza hacia la filosofía moral y política, y los sofistas fueron sus voceros. Por eso la caracterización que Platón hace de los sofistas es siempre negativa: Sócrates enseñaba para mejorar a sus conciudadanos, los sofistas para que triunfaran en política; Sócrates lo hacía gratis, los sofistas

5 Homero, el poeta de la aristocracia; Hesíodo, el poeta del pueblo; Tirteo, el poeta de la patria; Simónides; los trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. Aunque seguramente los estudiantes conseguirían por su cuenta poesía menos ortodoxa, como la lírica de Safo, Anacreonte o Íbico, o la satírica de Hiponacte, o la sarcástica de Arquíloco; y en el caso de Platón quizá también los mitos y misterios órficos, que más adelante usará para ilustrar sus teorías. –Y todas estas menciones, por supuesto, son pistas para ir a darse una vuelta de investigación por los griegos.

cobran; y finalmente, Sócrates ni siquiera enseñaba, sino que *aprendía*, mientras que los sofistas eran en general escépticos con respecto al valor del conocimiento. Casi en cada obra encuentra Platón la oportunidad para recordar a los atenienses esa “confusión”; algunas de ellas llevan por título el nombre de un sofista famoso (Gorgias, Hipias, Protágoras).

Debido a la muerte de Sócrates, y a su educación aristocrática, Platón siempre fue crítico de la democracia ateniense (y en ello lo siguió luego su más brillante discípulo, Aristóteles), y el problema de la relación entre moral y política atraviesa toda su obra, como podrá constatarse en el *Alcibiades I*, el texto de Platón de lectura obligatoria (1997, pp. 23-86). En la edición usada se observa que el *Alcibiades* se clasifica como diálogo *dudoso* (al menos algunas de sus partes), esto es así porque los especialistas no han llegado a un acuerdo sobre si es una obra escrita por Platón, a diferencia de otro conjunto de diálogos, clasificados como *apócrifos*, sobre los que sí hay consenso en que no fueron escritos por Platón, sino quizá por algún académico entusiasta. De todos modos, el *Alcibiades* ha sido usado desde la antigüedad como introducción a Platón.

Las características únicas de la obra platónica dificultan su exposición sistemática. Al respecto hay dos tradiciones principales: la basada en los temas (como Bréhier, 1928/1942) y la basada en los diálogos (como Guthrie, 1962-1981/1998), organizadas ambas por una más general, la de las etapas o evolución del pensamiento platónico. En esta lección no hay ni tiempo ni espacio para seguir alguno de esos largos caminos, para los que recomiendo la lectura de dichos textos; la estrategia será la de intercalar explicaciones ampliatorias durante el comentario del *Alcibiades*.

Es probable que el *Alcibiades I* sea un diálogo del primer período, esto es, entre la muerte de Sócrates y los primeros años de la Academia. Esta fue la escuela de filosofía y ciencias que fundó Platón en 387 a.C., al volver a Atenas luego de una temporada de viajes, y que permaneció abierta durante 916 años, hasta que la cerró el emperador romano Justiniano en 529; su nombre probablemente se deba a que estaba cerca de un bosque consagrado al héroe Academos, y era costumbre poner nombre a edificios a partir de estos hitos. El diálogo representa una conversación ideal entre Sócrates (469-399 a.C.) y Alcibiades (450-404 a.C.), en la que ambos llegan a una concordancia que seguramente jamás tuvieron.

También la primera frase de este diálogo está cuidadosamente elegida. Empieza: “Hijo de Clinias”. –¿Por qué Platón hace decir a Sócrates solo el patronímico, cuando el uso era nombre + patronímico, o sea, “Alcibíades, hijo de Clinias”? El lector de la época capta inmediatamente la distancia con que Sócrates desea dirigirse a Alcibíades: no como enamorado dependiente sino como maestro.

El diálogo comienza con una indagación sobre la idoneidad de Alcibíades para intervenir en la política ateniense, que Sócrates dirige hacia la averiguación de qué es lo justo y lo injusto, y que llega a una primera conclusión en 113d⁶: que Alcibíades no sabe lo que dice saber. Este hito es parte del famoso “método socrático”: la *mayéutica*, nombre que coincide con el de la técnica de asistir los partos; en otra obra, Platón hace explicar a Sócrates que su método toma ese nombre del oficio de su madre, que era partera, porque, así como ella ayudaba a las mujeres a dar a luz niños, él ayuda a los hombres a dar a luz ideas. Y por supuesto eso no es sencillo, como lo muestra la resistencia de Alcibíades, que no solo *no sabe que no sabe*, sino que *cree saber* lo que no sabe.

El método de Sócrates consta de por lo menos dos etapas: primero la *ironía*, que es lo observado hasta aquí, y es una etapa en la que Sócrates invita al interlocutor a dar una muestra de lo que sabe, para luego, mediante un hábil interrogatorio, llevarlo a que se contradiga. Normalmente, el desconcierto que esto causa le permite a Sócrates iniciar la segunda etapa, la *mayéutica* propiamente dicha, mediante la cual conduce al interlocutor (y a él mismo) a *descubrir* las *verdades* que sus *opiniones* no le dejaban ver.

El método socrático aprovecha una característica de la lengua griega señalada por Heidegger (1930/1979, p. 119): “verdad” se dice en griego *alézeia*, que significa *de-velar, des-ocultar, des-cubrir*. Así que para el griego *la verdad* es siempre algo que hay que des-ocultar, y eso que la oculta es, paradójicamente, su apariencia sensible; entonces lo verdadero es lo real, oculto por lo aparente. La apariencia cambia y es múltiple, lo real no cambia y es único,

6 Las ediciones de libros antiguos suelen llevar dos numeraciones: la paginación de la edición actual (en su lugar usual, cabecera o pie), y también (en el margen) la de la edición del filólogo o institución que estableció el texto griego “definitivo”, en el caso de Platón la edición de Stephanus, de 1578. Así que 113d se lee “página 113, columna d” (la edición de Stephanus tiene cinco columnas por página, a-e).

por eso –había decidido Parménides– solo lo verdadero es digno de ser conocido, y las apariencias son mera opinión (*doxa*) de los mortales. Esto que hoy nos parece una obviedad metodológica: llegar a una verdad oculta bajo las apariencias, inspiró a Platón su teoría del conocimiento, a la cual llega a partir de esos aportes de Parménides, los de Sócrates (que, según Platón, pensaba que ese conocimiento era virtud) y por supuesto su propio entusiasmo por la tradición de Orfeo, según la cual el ser humano es habitante de dos mundos, este sensible, donde vive el cuerpo, y otro, inteligible, solo accesible mediante la razón, que es una propiedad del alma. A lo largo de varios diálogos (*Menón*, *La república*, *Fedro*, *El banquete*) Platón explica cómo, cuándo y por qué somos así, y todos estos aportes son los que se conocen como *teoría de las ideas*.

Platón interpreta la vía de la opinión, de lo que es verdadero hoy y falso mañana, como equivalente al mundo sensible, porque coinciden en el cambio; y a la vía de la verdad, el conocimiento de lo que no cambia, como equivalente a lo que Sócrates busca en cada conversación: la definición de un concepto, una idea, que no puede pertenecer a este mundo, sino a otro mejor, que asocia al lugar celeste (*topos uranós*) de los dioses. A ese mundo pertenecen las almas, que a veces encarnan en cuerpos y añoran el cielo, que la multiplicidad de las cosas terrestres, a pesar de su imperfección, les recuerda y hace desear. Sabio es el que se da cuenta de que no son las cosas bellas las que en realidad desea, sino *la* (idea de) Belleza, ni las acciones justas, sino *la* (idea de) Justicia; el sabio llega a las ideas y vuelve con la buena nueva, pero es un camino difícil y peligroso, como lo muestra el símil de la caverna en *La república* (libro VII), donde la Opinión prevalece y el filósofo muere, o los tres intentos fallidos de Platón de llevar a cabo su idea de sociedad dirigida por filósofos en Siracusa⁷.

Platón muestra la fuerza de la opinión cuando, a esta altura del diálogo (114d), Alcibíades, que víctima de su contradicción acaba de admitir su ignorancia, y se ha librado del “saber” ilusorio de sus opiniones, –en cambio retrocede y desafía a Sócrates diciéndole que en realidad no se trata de lo justo sino de lo útil, que es muy diferente (114e). Pero Sócrates, en vez de admirarse por la inteligencia de su amado, lo encara como a un joven testarudo, y conduce el interrogatorio por un intrincado rodeo hacia una identificación de lo útil

7 Una colonia espartana largamente codiciada por Atenas.

con lo justo, con lo que nuevamente lo lleva a la contradicción (116e), y le muestra que este *cambio*, esta fragilidad, es lo típico de la opinión: que uno se contradice solo si no sabe.

Y a partir de este momento se inicia la mayéutica: Sócrates ayuda a Alcibíades a des-cubrir qué es lo que tiene que saber para conducir a los atenienses, que ahora sí es diferente de lo que creía saber. Para saber, hay que “conocerse a sí mismo” (*gnózi seautón*⁸), que era el precepto délfico adoptado por Sócrates. Alcibíades no tiene conocimiento de sí mismo, sino opiniones (cree que sus antagonistas son atenienses, cree que su educación es la adecuada), el despeje de estas opiniones descubre lo que realmente tiene que saber para dirigir.

En diálogos posteriores, Platón desarrollará el precepto socrático hasta un lugar central en su teoría de las ideas: la subteoría de la *reminiscencia*: en última instancia, el conocimiento de sí mismo tiene por objeto las ideas, que el ser humano ha contemplado en el mundo inteligible, cuando era un alma en el cortejo de los dioses, antes de “caer” para encarnarse en un cuerpo. Y la estructura tripartita de las almas (apetitos, sentimientos y razón) estructurará a su vez la sociedad perfecta de *La república*.

A continuación (128a), Sócrates asocia este conocerse a sí mismo con la preocupación por sí mismo (*epiméleia geautú*), que no es preocupación por las cosas sino por nosotros mismos. Pero entonces hay que saber qué parte de *sí* es ese *mismo* (132d). Y a eso se llega averiguando a qué es igual el alma, y eso igual es la razón, rasgo que los griegos pensaban que hacía divina al alma.

La frase final es premonitoria, Sócrates dice temer que la ciudad pueda con ambos. Platón vio, vivió, eso a los 23 años (muerte de Alcibíades en 404 a.C.) y a los 28 (muerte de Sócrates en 399 a.C.), ¿quiere concluir su diálogo con un efecto trágico (esto es, todos saben lo que va a suceder, menos los personajes)? Platón sabe que ninguno de los dos se preocupó de sí, pero que la diferencia es tajante: Alcibíades traicionó a todos (atenienses, espartanos, persas y –desde la perspectiva del diálogo– también a sí mismo); Sócrates, en cambio, fue el tábano que dedicó su vida a mejorar a los atenienses. Ambos muertos. No es un golpe de efecto para terminar el diálogo, es un aviso de que el problema de la justicia no está resuelto, un problema que Platón seguirá

8 Esta es la transcripción directa del griego γνόθι σεαυτόν al castellano, que permite pronunciar en griego la expresión griega, en vez de en inglés, como “gnothi seauton”.

tratando a lo largo de toda su obra, desde la sociedad automáticamente justa de *La república*, hasta la casi tradicional de *Las leyes*: el problema de cómo debería ser la sociedad política que no mate a Sócrates.

Referencias

- Bréhier, É. (1942). *Historia de la filosofía* (vols 1-3; J. Ortega y Gasset, prolog.). Sudamericana. (Obra original publicada en 1928).
- García Morente, M. (1968). *Lecciones preliminares de filosofía*. Losada. (Obra original publicada en 1938).
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega*. Gredos. (Obra original publicada en 1962-1981).
- Heidegger, M. (1979). De la esencia de la verdad. En M. Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* (pp. 109-131; E. García Belsunce, trad.). Siglo Veinte. (Obra original publicada en 1930).
- Nietzsche, F. (1973). *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza. (Obra original publicada en 1888).
- Nietzsche, F. (2014). *La gaya ciencia*. En F. Nietzsche, *Obras completas: Vol. 3. Obras de madurez I* (pp. 703-905; D. Sánchez Meca, ed.). Tecnos. (Obra original publicada en 1882).
- Platón (1992). *Diálogos. Dudosos, apócrifos, cartas* (vol. 7; J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, trads.). Gredos.
- Rossi, D. H. (2020). *Transcripción al castellano. Lista de pronunciación de palabras extranjeras* [documento de cátedra] (19.ª versión). (1.ª versión 2009).
- Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y realidad* (J. Rovira Armengol, trad.). Losada. (Obra original publicada en 1929).

3- Descartes y sus *Meditaciones*: una metafísica de la separación del mundo

Mariano Maure



Frans Hals. *Retrato de René Descartes*.
Óleo sobre tela (hacia 1649-1700). Musée du Louvre, Paris.

1- El siglo de Descartes

Leemos en la *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier una caracterización del siglo en que vive Descartes:

el siglo XVII es el de la contrarreforma y el absolutismo real. La contrarreforma termina con el paganismo del Renacimiento; es la ampliación de un catolicismo que considera como tarea propia la dirección de las inteligencias y de las almas; la orden de los jesuitas proporciona educadores, directores de conciencia, misioneros; llega a tener en Francia más de doscientos colegios; el tomismo es enseñado en todas partes... (Brehier, 1956, p. 506).

En ese clima de retracción de la confianza en los poderes humanos que había desplegado el Renacimiento, vive el fundador de la filosofía moderna René Descartes. Nacido el 31 de marzo de 1596 en La Haye, región de Turena, en el seno de una familia acomodada en los ámbitos de la nobleza, Descartes recibe su formación en el Colegio La Flèche (Anjou), uno de los más prestigiosos de su época. Desarrolla allí una sólida formación filosófica y científica según los parámetros de la filosofía escolástica (aristotélico-tomista). Pronto muestra sus habilidades para el conocimiento matemático, el cual tendrá luego que desarrollar alejado de las limitaciones religiosas de su formación: “lo que más me gustaba era la matemática, por la certeza y evidencia de sus razonamientos, pero aún no me daba cuenta cuál era el mejor uso de ella...” (Descartes, cit. en Reale y Antiseri, 1995, p. 309).

No es casual entonces que, en ese ambiente de derrota generalizada de los ideales humanistas del Renacimiento, Descartes se preocupara principalmente por los fundamentos filosóficos del conocimiento. Ya desde su salida del colegio jesuita demuestra su escasa vocación por la teología y busca nuevos rumbos. Culmina entonces sus estudios en derecho, pero tal ejercicio tampoco lo convence y se alista en las tropas del ejército para combatir en lo que son los inicios de una larga guerra que enfrentará durante largos 30 años a católicos y protestantes y terminará siendo una conflagración entre los distintos estados europeos por el poder continental.⁹

⁹ La guerra de los Treinta Años fue una guerra librada en la Europa central entre los años 1618 y 1648, en la que intervinieron la mayoría de las grandes potencias europeas de la época. Esta guerra marcó el futuro del conjunto de Europa en los siglos posteriores.

Las familias nobles de la época tenían por costumbre alistar a sus jóvenes en los ejércitos para ganar influencia, títulos nobiliarios y adquirir un mayor conocimiento del mundo. No escapa a esta situación Descartes, cuyo alistamiento lo llevará a recorrer Europa y a mantener contactos directos con diversas personalidades de la ciencia y la cultura de ese momento histórico. Su experiencia de viaje tiene también entonces un objetivo de formación personal, como él mismo lo cuenta en el *Discurso del método*:

inmediatamente que la edad me lo permitió abandoné por completo el estudio de las letras y decidido a no buscar otra ciencia sino la que pudiera hallar en mí mismo y en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi vida en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gentes de diversos caracteres y condiciones, en recoger variadas experiencias... (Descartes, 2010a, p. 42).

Sin embargo, este largo periplo cartesiano por distintas partes de Europa se termina abruptamente en 1629, momento en que esta búsqueda de conocimientos y verdades en el contacto con el mundo entra en crisis y su confianza en el estudio de las ciencias como mecanismo privilegiado para alcanzar la verdad se halla sitiado por la necesidad de mejores y más sólidos fundamentos. Esta separación del mundo por la que opta Descartes coincide con el momento histórico más crítico del siglo, se intensifican las crisis económicas, políticas y religiosas desarticulando definitivamente las fuerzas que habían originado el Renacimiento y el primer empuje del capitalismo mercantil.

Momento clave en su vida; se instala en los Países Bajos, residencia que no abandonará ya por el resto de su vida. Realiza una reclusión solitaria que tiene que ver también con su definitiva opción por la reflexión filosófica. Aquella intuición casi mística que lo había sorprendido en 1619 frente a la estufa, en una de sus campañas militares, se ve retomada y transformada aquí en la necesidad de abordar una urgente revisión de principios que toma paradójicamente la forma de una perseverante introspección. Como señala Toni Negri, en Descartes “la entrada en la madurez, la decisión definitiva por la vocación

Aunque inicialmente se trataba de un conflicto político-religioso entre Estados partidarios de la reforma y la contrarreforma dentro del propio Sacro Imperio Romano Germánico, la intervención paulatina de las distintas potencias europeas convirtió gradualmente el conflicto en una guerra general por toda Europa, por razones no necesariamente relacionadas con la religión.

filosófica son, pues, un acto de separación del mundo” (Negri, 2008, p. 79). Podríamos agregar además que esta crisis de separación que sufre Descartes conforma la reconfiguración de fuerzas que dará nacimiento a la filosofía moderna.

Para esta época, Descartes termina de dar una primera forma a esta preocupación por reconocer los pasos que permiten acceder a la verdad en el conocimiento científico con la publicación de las *Regulae ad directionem ingenii* –Reglas para la dirección de la mente– (1629), primera articulación de reglas para la dirección de la razón, ensayo incipiente que constituye un antecedente directo de la profundización en este tema que implicará después el *Discurso del método*.

Sin embargo, este camino de profundización en la búsqueda de fundamentos firmes para desarrollar el conocimiento científico se verá afectado por un suceso histórico de terrible magnitud y alcance que muestra con claridad la coyuntura político-religiosa que vive Descartes y cuáles son las decisiones que adopta. Estamos hablando de la famosa retractación galileana, exigida por la Inquisición religiosa respecto a su convicción acerca del movimiento de la tierra. Descartes conocía perfectamente los trabajos de Galileo y compartía sus reflexiones acerca del movimiento terrestre. El suceso terminará de convencerlo de no publicar un tratado sobre el mundo que tiene casi listo, no sólo por la precaución que el momento impone sino también por la necesidad de profundización de sus posiciones teóricas¹⁰

10 Retracción de Galileo: “Pero en vista de que –después haberme impuesto judicialmente este Santo Oficio el mandato de que yo debía abandonar por completo la falsa opinión de que el Sol es el centro del mundo y está inmóvil y de que la Tierra no es el centro del mundo y se mueve, y de que yo no debía sostener, defender o enseñar de ninguna manera, verbalmente o por escrito, dicha falsa doctrina, y después de haberseme notificado que dicha doctrina era contraria a las Sagradas Escrituras– escribí y publiqué un libro, en cual discuto esta nueva doctrina ya condenada, y aduzco argumentos grandemente convincentes a favor de ella, sin dar ninguna solución de ellos, he sido juzgado, vehementemente, sospechoso de herejía, es decir, por haber sostenido y creído que el Sol era el centro del mundo e inmóvil, y que la Tierra no era el centro y que se movía. ... abjuro, maldigo, y detesto los antedichos errores y herejías y, en general, todo error, herejías y secta contrarios a la Santa Iglesia. Yo, el dicho Galileo Galilei, he abjurado, jurado, prometido y obligándome según he acabado de expresar, y en testimonio de cuya veracidad he suscrito de mi propia mano el presente documento de mi abjuración y recitándolo palabra por palabra, en Roma, en el convento de Minerva, este día 22 de Junio de 1633.”

Descartes no presenta las características de un pensador contestatario. Nunca ha estado en sus planes enfrentar los dogmas religiosos ni cuestionar los poderes del Estado absolutista. La retractación galileana lo impactará decisivamente en relación con la necesidad de profundizar una articulación de argumentos que permita al mismo tiempo desarrollar el pensamiento científico y no enfrentar a los poderes establecidos. La consecuencia directa será entonces una insistencia aún mayor en la búsqueda de respuestas al interior de su propio pensamiento.

2- El *Discurso del método*

Descartes acentúa a partir de este momento su preocupación por dar un fundamento filosófico al desarrollo de las ciencias y se convence que sólo obtendrá resultados en esa búsqueda profundizando el camino de separación e indagación de su propia razón. Desarrolla en torno a este problema tres obras fundamentales para la historia de la filosofía, como señala Gilbert Hottois “la problemática del fundamento de la ciencia aparece en el *Discurso del Método* (1637), en las *Meditaciones Metafísicas* (1641) y en los *Principios de Filosofía* (1644)” (Hottois, 1999, p. 76).

El *Discurso del Método* es la obra filosófica en la cual Descartes logra sintetizar la urgente preocupación por otorgar un fundamento seguro al desarrollo de las ciencias y su experiencia individual de separación del mundo para el autoconocimiento de su propia razón. Esta articulación de la propia racionalidad como fundamento filosófico de la ciencia sienta las bases para el inicio de una nueva jerarquía metafísica de los seres, que marcará el comienzo de la filosofía moderna y la inauguración de una nueva corriente filosófica que se extenderá por más de un siglo, el *racionalismo*.

En este libro Descartes ubicará el discurso sobre el método como preludeo de sus propias investigaciones científicas: la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría (tratados sobre la luz, los meteoros y la geometría). La indagación sobre el método como centro de la investigación filosófica tomará la forma de un recorrido por sus propias experiencias en el camino del conocimiento hasta llegar a contar con reglas seguras que permitan el acceso a la verdad. Estas reglas (expuestas en la segunda parte) son aquí el verdadero método

más allá de la demostración de las evidencias incontestables que le dan sustento: la existencia del yo y de Dios (cuarta parte). Los preceptos del método definidos por Descartes son los siguientes, aquí resumidos:

1. El primero, no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era.
2. El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare, en tantas partes como fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.
3. El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.
4. Y el último, en hacer en todo recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada (Descartes, 2010, p.50).

Estos principios son acompañados, en la tercera parte, por la definición de una moral provisoria, que extiende el ámbito de aplicación de ciertos principios metodológicos al ámbito del obrar humano. En la cuarta parte Descartes decide acompañar estas reglas del método con las fundamentaciones metafísicas que luego extenderá y repasará minuciosamente en las *Meditaciones*. Formula aquí por primera vez su famosa evidencia metafísica de todo conocimiento: “Pienso, luego existo”, que ubicará al sujeto racional en el centro de la escena filosófica y que se convertirá en la evidencia fundamental de una nueva época de la filosofía europea hasta mediados del siglo XIX.

En conclusión, tres características podemos destacar de *El discurso del método*. Primero, que, a diferencia de las anteriores *Reglas para la dirección del espíritu*, presenta una versión mucho más simplificada y asequible del método para la dirección del entendimiento, a lo que suma la demostración de las evidencias que garantizan su aplicación. A diferencia de las posteriores *Meditaciones Metafísicas*, la aparición del famoso principio “pienso, luego existo” no ocupa el centro de la argumentación cartesiana, constituye más bien un complemento necesario en la explicación del método.

En segundo lugar, el *Discurso del método* es un libro de filosofía publicado en francés (no en latín), y es el relato de una experiencia personal en relación con el problema del conocimiento, en este sentido convierte la historia personal en reflexión metafísica. Por esta razón, como señala el mismo Descartes: “no lo titulo Tratado del método sino Discurso, para hacer ver que no tengo intención de enseñarlo, sino tan sólo de hablar del mismo. Porque, como cabe advertir en cuanto digo, consiste más en práctica que en teoría” (Descartes, cit. por Negri, 2008, p. 121). Hacerse entender por todo el mundo y transmitir una experiencia que pueda ser replicada por cualquiera son los grandes objetivos cartesianos para salir del estancamiento escolástico respecto al conocimiento.

Por último, como señala Paul Valery, lo que llama la atención de este libro “es, si se quiere, el empleo del «je» y del «moi» en una obra de esta especie” (Valery cit. por Armiño, 2010, p. 33), el yo pretende ser así el protagonista de esta historia, último resguardo frente a un mundo en crisis, pero al mismo tiempo potencia productiva para el desarrollo del conocimiento.

3- Las *Meditaciones metafísicas*

Siempre he creído que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que primordialmente requieren ser demostradas.

René Descartes

“A los señores decanos y doctores de la
Sagrada Facultad de Teología de París”.

Con respecto a la publicación en 1641 de las *Meditaciones de prima philosophia*, conviene detenerse antes que nada en señalar algunas de sus principales diferencias con respecto a los objetivos que guiaron a Descartes en la publicación del *Discurso del Método*. En primer lugar, en las *Meditaciones* da cuenta de la necesidad de exponer sus argumentos metafísicos con mayor precisión y rigor para la consideración de un público más docto y especializado. Puede pensarse en este punto en un cambio radical de estrategia respecto al *Discurso del método*, aunque también puede tratarse sólo de estrategias diferenciadas para llegar a públicos distintos. De una u otra manera, las *Meditaciones* cons-

tituyen la publicación filosófica más elaborada de Descartes y muestran su preocupación principal por otorgar un fundamento filosófico seguro al desarrollo de las prácticas científicas.

Sin embargo, la decisión de profundizar en las demostraciones metafísicas parece significar algo más que un mero cambio de públicos. Las diferencias en el orden y preponderancia de las demostraciones en la estructura de ambas obras son lo suficientemente marcadas como para indicar que Descartes profundiza en esos años su preocupación por la necesidad de superar las debilidades en el desarrollo de las ciencias a través de la elucidación de principios de carácter más metafísicos que metodológicos. Las demostraciones metafísicas pasan de funcionar como sustento de las verdades metodológicas en el *Discurso del método* a ocupar el protagonismo principal en el desarrollo de las *Meditaciones metafísicas*, base y desarrollo indispensable de cualquier esfuerzo metodológico.

De este modo, surge con claridad cuál es el objetivo principal de Descartes en este libro: superar la crisis en el desarrollo de las ciencias a partir de una nueva fundamentación metafísica. Para él la necesidad de la elaboración filosófica es un diagnóstico de época, la filosofía moderna nace de la urgencia por superar los obstáculos políticos y religiosos que las fuerzas más conservadoras habían levantado contra el humanismo renacentista. Su perspectiva es clara y conciliadora: el avance de los conocimientos depende de poder aunar la centralidad del sujeto racional con la presencia del dios bondadoso.

Las *Meditaciones Metafísicas* son seis meditaciones concatenadas entre sí en el orden de las demostraciones cartesianas. Analizaremos con más detalle las primeras dos meditaciones con el fin de dar cuenta del proceso de elaboración del argumento más importante de la filosofía cartesiana.

Primera Meditación: “De las cosas que pueden ponerse en duda”

El objetivo declarado de las *Meditaciones Metafísicas* es considerar la problemática de la fundamentación metafísica como tarea prioritaria e indispensable para el desarrollo de las ciencias. La primera meditación se subordina

directamente a este objetivo general de las meditaciones realizando una revisión de los distintos fundamentos que puedan dar por resultado un conocimiento verdadero y seguro. Sin dejar de lado el hilo de presentar a la metafísica como una experiencia personal, esta revisión de fundamentos toma la forma en Descartes de una evaluación de sus opiniones antiguas y su influencia sobre el propio intelecto.

Para realizar esta labor, recurre a la duda metódica. Ya no esclarecimiento del método como determinación principal para la obtención de conocimientos seguros, sino aplicación del método para determinar fundamentos metafísicos del conocimiento. La duda es pues la potencia más inmediata y productiva de mi entendimiento y toma la forma de una llave que permite a Descartes abrir la puerta de una fundamentación metafísica segura para el desarrollo de las ciencias.

Comienza entonces en la primera meditación con el despliegue del análisis de los fundamentos posibles del conocimiento y sus probabilidades de superar la prueba a que los somete la duda metódica.

El conocimiento por los sentidos: el conocimiento más inmediato y seguro es analizado aquí como el más engañoso. Los sentidos son ubicados aquí como contraposición principal a lo que puede buscarse como fundamento cierto del conocimiento. Este primer paso de la duda cartesiana convierte a sus meditaciones en un largo alegato contra el conocimiento aportado por la sensibilidad. El racionalismo cartesiano se asienta sobre este primer eslabón indiscutible para la construcción de su filosofía.

La exclusión de la locura: posteriormente a negar el conocimiento por los sentidos, Descartes opone directamente un conocimiento seguro a las ficciones generadas por los locos. Párrafo famoso de la historia de la filosofía por haber sido destacado por Foucault en su *Historia de la locura* como motivo de una atención diferenciada en el camino de la duda: “Pero Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error” (Foucault, 1990, p. 75). ¿A qué viene esta referencia tan directa a la locura en la búsqueda de un conocimiento cierto y seguro? El camino de exclusión, marcado por Descartes, entre razón y locura es diferente a la duda que atañe al sueño o al error. Pensamiento y locura se excluyen entre sí en este texto,

dando muestras del inicio de un largo periplo en la postulación de la razón moderna como ejercicio de exclusión.

El sueño y la vigilia: un tratamiento diferente le otorga al problema de dar cuenta en forma segura del ejercicio del conocimiento durante los estados de sueño o de vigilia. De modo riguroso, Descartes lleva hasta las últimas consecuencias la imposibilidad de fundamentar de modo cierto la diferenciación segura entre ambos estados. Sin embargo, llega a una conclusión sorprendente, la evidencia que muestran los conocimientos ciertos y seguros que brindan las ideas simples se mantienen como tales, más allá de que estemos despiertos o soñando. Estas ideas simples son principalmente las verdades matemáticas, los colores, la extensión de los cuerpos. Unos conocimientos basados en ideas simples superan entonces la prueba del sueño y la vigilia. Termina este punto construyendo una tipología de las ciencias a partir de las ideas simples (ciencias más certeras como la matemática) o compuestas (ciencias más dudosas como la medicina, la física o la astronomía).

La duda hiperbólica: En este grado del desarrollo de la argumentación Descartes quiere transmitirnos su misma experiencia de ambigüedad. Por un lado, las verdades simples de la matemática parecen haber superado las distintas pruebas que le ha tendido la duda, pero al mismo tiempo no terminan de convencer pues parecen también tener la necesidad de anclarse en algún fundamento que sostenga su verdad. ¿Qué hay si no fueran ciertas? ¿Qué sucedería si Dios pretendiera que me equivoque? De hecho, no puede negarse que aún en presencia de un dios bondadoso él ha permitido tales equivocaciones. La necesidad que visualiza Descartes de encontrar un fundamento seguro del conocimiento, se traduce en la necesidad de extender la duda a todo conocimiento como hipótesis para lograr tal fundamento y no caer de nuevo en la costumbre de tener por verdaderas convicciones falsas. La hipótesis o suposición de un genio maligno expresa la necesidad de ejercer la duda acerca de todos los conocimientos existentes mientras no se encuentre un fundamento seguro para esos conocimientos. El final de la primera meditación expresa pues no sólo la voluntad y la persistencia en no dejarme engañar nuevamente sino también un total desamparo del ser humano frente a lo limitado de sus potencias y conocimientos, como un esclavo que sueña que es libre y teme despertar.

Segunda Meditación: “De la naturaleza del espíritu humano, que es más fácil de conocer que el cuerpo”

El argumento principal: En el comienzo de la segunda meditación Descartes radicaliza el contraste entre el resultado al que ha llevado el método: “nada hay de cierto en el mundo” y la necesidad de oponerle un principio evidente por sí mismo. La indagación de un fundamento seguro para el conocimiento toma la forma de una separación radical entre el mundo y el yo. Así la respuesta sólo puede surgir del propio ejercicio de la duda, ella oficia de transporte hacia nuestro propio pensamiento, convierte así la propia reflexión sobre el método en resultado ontológico: “si dudo, pienso” y “si pienso, existo”. La indagación sobre la propia duda me lleva pues al descubrimiento del fundamento metafísico: “*Cogito, ergo sum*”. Verdad indubitable construida a partir de la certeza en el propio pensamiento, la existencia sólo como consecuencia de la separación de un mundo del que no tengo ninguna constancia. Como señala Negri: “El pensamiento es el único que puede no plegarse al mundo como cera recalentada, el pensamiento es el único que cualifica esta existencia que he reencontrado en términos esenciales” (Negri, 2008, p. 167).

La pregunta “¿quién soy?”: la separación marcada entre el mundo y el yo como único modo de encontrar un fundamento seguro para el conocimiento se traslada ahora en la argumentación cartesiana a su necesidad de definición en el ámbito de la propia existencia. Se pregunta Descartes ¿qué he creído ser hasta ahora? Y se contesta presentando su concepción dualista del ser humano dividido en cuerpo y alma. Analiza entonces los atributos de cada uno y llega a la conclusión que sólo puede tener certeza dentro de los atributos del alma acerca del pensamiento. Es lo único que realmente poseo, la separación del mundo que exige el fundamento metafísico hallado se traslada así a la propia existencia: “Soy pues una cosa verdaderamente existente...una cosa que piensa” (Descartes, 2010b, p. 278).

¿Qué es “una cosa que piensa”?: Descartes rápidamente se ve confrontado a la necesidad de definir los límites y características que tiene el pensamiento en el ser humano. Cuestiones tan inmediatamente presentes en mí como la sensibilidad, la imaginación o la voluntad no pueden dejar de ser consideradas. Es indispensable respecto de estas cualidades trazar los límites para ver si pertenecen a la corporalidad o al pensamiento. Y es urgente también mostrar que ellas no preceden tampoco al ejercicio del pensar. Para él es in-

negable que estos atributos dependen de la certeza alcanzada en el propio pensamiento y forman parte de él.

Nada es más fácil de conocer que mi propio pensamiento: el ejemplo de la cera: En este punto álgido y central de la segunda meditación, Descartes pretende mostrar que mi relación con ese mí mismo que es el pensamiento es mucho más inmediata y cercana que aquella que puedo desarrollar a través de mi imaginación o a través del conocimiento de las cosas externas. Con ese fin desarrolla el ejemplo de la cera, no sólo con el objetivo de mostrar que conocemos gracias al entendimiento que poseemos de las cosas, sino también con la intención de evidenciar que conocemos en forma más clara y distinta eso que realmente somos, es decir, el pensamiento. Termina así la meditación declarando que aquello que realmente conozco a través del conocimiento de las cosas es el propio pensamiento. Profundiza de este modo la separación entre esa cosa que piensa y el mundo exterior, aún la certeza de lo que conocemos externamente forma parte de nuestro propio pensamiento. Las ideas claras y distintas dependen de un yo que las piense.

De la tercera a la sexta meditación

La tercera meditación ocupa también un rango de especial importancia en el conjunto de las seis meditaciones cartesianas: se trata de probar la existencia de Dios. La fundamentación metafísica del conocimiento implica para Descartes cumplir con dos exigencias: fundamentar la evidencia del pensamiento humano y demostrar la existencia de Dios. Ambas se sostienen mutuamente en el racionalismo cartesiano. La conocida prueba de la existencia de Dios a partir de la posesión de la idea de un ser perfectísimo en un ser imperfecto busca en el mismo pensamiento las razones de la existencia de un ser supremo. Al mismo tiempo la existencia de Dios brinda especiales garantías al conocimiento humano acerca de la validez de sus ideas innatas.

Las últimas tres meditaciones aclaran y desarrollan las consecuencias de las definiciones alcanzadas en las tres primeras meditaciones. En la cuarta meditación, Descartes se aplica a desarrollar las ideas claras y distintas del pensamiento como criterio de demarcación entre el error y la falsedad. En la quinta, se refiere a la esencia de las cosas materiales y en relación con ese

tema brinda una nueva demostración de la existencia de Dios. En la última meditación vuelve a explicar en forma más desarrollada la relación entre el pensamiento y la existencia de las cosas materiales.

4- El último Descartes

En los últimos años de su vida Descartes vive preocupado por encontrar las formas de difusión más adecuadas para sus ideas. Si las *Meditaciones Metafísicas* habían intentado persuadir a los doctos acerca de las cualidades de sus demostraciones, los *Principios de Filosofía* (1644) intentan, a partir de una exposición más didáctica de sus concepciones teóricas, alcanzar a un público más numeroso que pueda sentirse atraído por sus evidencias. Descartes ensaya todos los caminos: polemiza con sus adversarios teóricos, responde a las objeciones que se presentan a su pensamiento, trata de penetrar en distintos círculos científicos, universitarios o religiosos. La ideología del *cogito* no encuentra suficiente eco entre sus contemporáneos.

Descartes todavía busca renovar sus reflexiones éticas publicando en 1649 su *Tratado de las pasiones*, escrito a pedido de Isabel de Bohemia, princesa con la cual mantuvo una intensa y prolongada correspondencia sobre temas filosóficos. Esta reflexión sobre las pasiones, sirve a Descartes para volver a plantear las relaciones del alma con el cuerpo luego de la escasa aceptación obtenida por sus anteriores esfuerzos. En ese contexto de crisis respecto al papel que pudieran desempeñar sus ideas, y sin conocer la repercusión que obtendrían posteriormente, Descartes se traslada de Holanda a Estocolmo, donde muere en 1650 a la edad de 54 años.

Referencias

- Armiño, Mauro (2010). Prólogo al Discurso del Método. En: *Discurso del Método*, Madrid, Aguilar.
- Brehier, Emile (1956). *Historia de la Filosofía*. 3 tomos. Edición aumentada y corregida. Buenos Aires, Sudamericana.

- Descartes, René (2010a). *Discurso del Método*. Madrid, Aguilar.
- Descartes, René (2010b). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Aguilar.
- Florez Miguel, Cirilo (2014). Estudio Introductorio. En: *Descartes*, Tomo I, Madrid, Gredos.
- Foucault, Michel (1990). *Historia de la locura en la época clásica*. 2 tomos. Buenos Aires, Fondo de Cultura económica.
- Hottois, Gilbert (1999). *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- Negri, Toni (2008). *Descartes político*. Madrid, Akal.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 2 tomos, Barcelona, Herder.

4- Kant: de la física matemática a la ética

Daniel Rossi



Figura 1: Johann Gottlieb Becker, *Kant, Immanuel, portrait* (1768).
Schiller-Nationalmuseum, Marbach am Neckar.

1- El señor profesor Kant

A las cinco de la tarde de un hermoso día de mediados de la primavera prusiana sale a dar su paseo diario de una hora por la ciudad de Königsberg *Herr Professor Kant*, después del usual almuerzo y sobremesa con amigos o colegas. La leyenda cuenta que Kant era tan regular en su paseo, que sus vecinos lo usaban de reloj, porque siempre pasaba a la misma hora por el mismo lugar. Pero es una leyenda: sus vecinos lo veían pasar siempre a la misma hora porque iba a la casa de su amigo inglés Joseph Green, a charlar sobre Hume o Rousseau; fueron la obsesiva puntualidad y amor por la medida de Green las que probablemente introdujeron la legendaria regularidad en la vida de Kant, cuya “dispersión” en actividades sociales (reuniones, teatro, conciertos, juego de billar o cartas) tanto agradaba a algunos amigos como alarmaba a otros (Kuehn, 2003, cap. 4). Buscando tranquilidad para su trabajo se mudaba seguido: vivió por lo menos en seis lugares de la ciudad, entre ellos en la *Magistergasse* (“Calle de los profesores”), y en la librería de Kanter¹¹; de todos se mudó por demasiado ruidosos. Cuando “al fin compró una casa en una zona de la ciudad bastante libre de ruidos, en las cercanías del castillo...” (Borowski, 1804/1993), tampoco tuvo suerte: en el castillo estaba la prisión, cuyos internos eran instados a orar cantando a gritos. La carta a su amigo Hippel¹² en la que le solicita que haga algo al respecto es un modelo de indignada ironía:

11 Como casi todos los libreros de aquella época, Johann Jacob Kanter era una institución en Königsberg: editor y librero, publicaba los primeros trabajos de los autores jóvenes, también permitía que dos días a la semana los estudiantes de la universidad fueran a leer diarios gratis a su librería, decorada, como era costumbre, con bustos y retratos de notables (el de Kant, que aparece al comienzo (Figura 1), colgó entre ellos desde 1768), donde no solo vendía libros, también los prestaba, y que todos los días hacia las once de la mañana era el sitio de reunión de los eruditos, locales y de paso. Después del incendio del 64, que devastó la ciudad, Kanter alquiló una esquina del nuevo edificio municipal, reabrió su librería en la planta baja, y algunos cuartos que no usaba de los pisos superiores los alquilaba a los profesores de la universidad.

12 Theodor Gottlieb Hippel (1741-1796), exalumno, abogado, alcalde de Königsberg y también inspector de la prisión, y un ferviente y contradictorio defensor de los derechos de las mujeres (ver, por ejemplo, Cavana, 1991).

Os suplicamos encarecidamente que libertéis a los moradores de esta vecindad de las oraciones estentóreas que hipócritamente entonan los que en la prisión se encuentran. No digo yo que carezcan de motivo y de causa para quejarse, como si la salud de su alma corriera peligro al cantar un poco más bajo, y que no pudieran oírse ellos mismos, teniendo las ventanas cerradas. Si lo que buscan es un certificado del carcelero, en que conste que son gentes temerosas de Dios, no creo que necesiten armar ese escándalo para que no deje de oírlos él, pues si bien se mira, podrían rezar en el mismo tono con que rezan en su casa los que son verdaderamente religiosos. Una palabra vuestra al carcelero, si os dignáis darle como regla lo que acabo de deciros, pondría para siempre término a este desorden y aliviaría de una gran molestia a aquel por cuya tranquilidad os habéis incomodado tantas veces. Immanuel Kant, 9/7/1784. (Fischer, 1860/1875-1876, cap. VII, 3)

Hoy no es un día cualquiera. Esta mañana escribía a otro exalumno, Markus Herz, que finalmente su *Crítica de la razón pura* está a punto de publicarse en Halle, después de diez años de pensar, escribir, reescribir, diseñar y rediseñar una obra que esperaba terminar en tres meses. Hace diez años, en 1770, el mismo año en que nacía Hegel en Stuttgart y Belgrano en Buenos Aires, escribía a Herz que no había quedado conforme con la solución que había dado al problema de la relación entre los datos sensibles y el entendimiento en su tesis de habilitación (Kant, 1770/1996), con la cual asume la cátedra de Lógica y Metafísica que tanto había esperado. Y de pronto el silencio. Sus amigos lo invitaban a toda clase de reuniones y recibían amables negativas, como esta otra carta a Herz, de abril de 1778:

Cualquier cambio me hace aprensivo, aunque ofrezca la mejor promesa de mejorar mi estado, y estoy convencido, por este instinto natural mío, de que debo llevar cuidado si deseo que los hilos que las Parcas tejen tan finos y débiles en mi caso sean tejidos con cierta longitud. Mi sincero agradecimiento a mis admiradores y amigos, que piensan tan bondadosamente de mí hasta comprometerse con mi bienestar, pero, al mismo tiempo, pido, del modo más humilde, protección en mi actual estado frente a cualquier alteración. (Want y Klimovski, 2004, p. 81)

Hoy comienzan los diez años de extender la investigación a todas las áreas. A la moral (primero la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785/1951c), y luego la *Crítica de la razón práctica* (1788/1951a), a las ciencias naturales (*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, (1786/1989), a la estética y a la filosofía de la naturaleza (*Crítica del juicio*, (1790/1951b). Debido a que la *Crítica de la razón pura* fue confundida al principio con un idealismo y un escepticismo, escribió una aclaración, los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783/1974), y luego una 2.^a edición revisada y ampliada de la *Crítica de la razón pura* (1787). Luego seguirán los diez años de defenderla de los opositores, y el tiempo se habrá acabado, porque ha empezado tarde: publica su primera *Crítica* a los 57 años. Los últimos diez años los dedica a sistematizar y publicar el material de sus cursos universitarios, y a escribir *el sistema de la razón pura*, que iba a mostrar a todas sus obras como partes de un sistema de la totalidad del conocimiento. Nunca concluyó esa síntesis, cuyas notas figuran como *Opus postumum* [obra póstuma] en la edición de sus obras completas por la Academia de Berlín.

Todos los días de Kant parecen el mismo: se levanta muy temprano, desayuna té, fuma una pipa (la única del día), prepara clases hasta las 7, de 7 a 10 da clase, vuelve a casa, de 10 a 13 estudia y escribe, de 13 a 17 almuerzo y sobremesa, de 17 a 18 paseo (con ejercicios respiratorios), de 18 a 19 visita a Green, desde las 19 hasta el crepúsculo lee o hace trabajo liviano, al crepúsculo medita, descansando su mirada en la torre de la iglesia de Löbenicht que se ve desde la ventana de su estudio, y a las 22 se va a dormir. Y al otro día, la misma rutina.

Todos los días parecen el mismo, pero es solo eso, apariencia: solo el esquema es igual, sus cursos son tan variados que abarcan todas las ramas del saber: un curso semestral de Lógica y Metafísica (su cátedra), Geografía Física y Antropología, a los que agrega un segundo curso, alternándolos a todos en un ciclo de cuatro semestres como muestra la Tabla 1:

Durante muchos años agregó un tercer curso de 9 a 10, que podía ser de pedagogía, matemática, mecánica (física), teología natural, mineralogía o hasta de fortificaciones (durante la invasión rusa).¹³

13 Sobre la docencia de Kant se puede consultar el excelente sitio de Steve Naragon, 2006, *Kant in the classroom*.

Tabla 1
Cronograma de clases de Kant

Semestre	Horario	Materia
de verano	7-8	Lógica
	8-9	Moral
de invierno	7-8	Metafísica
	8-9	Derecho Natural
de verano	7-8	Geografía Física
	8-9	Enciclopedia Filosófica
de invierno	7-8	Antropología
	8-9	Física

Sus cursos son también para un público variado: el de Teología, para especialistas; los de Geografía Física y Antropología, para el público en general, y estos se vuelven tan populares que hasta el Ministro de Justicia, Asuntos Eclesiásticos y Educación, Karl von Zedlitz (a quien está dedicada la *Crítica de la razón pura*¹⁴), no pudiendo asistir por residir en Berlín, hizo este curso “a distancia”, haciéndose llevar los apuntes. Herder, que fue su alumno entre 1762 y 1764, lo recuerda así:

14 Esta dedicatoria se interpreta usualmente como un gesto cortés hacia el ministro que le había ofrecido triplicarle el salario si aceptaba el mismo puesto en la Universidad de Halle, en 1778. Pero al año siguiente, von Zedlitz desobedeció una orden del rey, Federico II de Prusia, de arrestar a los jueces de cámara que se habían negado a juzgar a sus pares por haber fallado injustamente contra el molinero Arnold (que había apelado el fallo ante el rey, y este no solo le había concedido justicia, sino que además había ordenado la destitución y arresto de los jueces de los tribunales de cámara que hubieran convalidado la injusticia. Y aunque en aquel momento el hecho adornó a Federico con el halo de rey preocupado por su pueblo, también inició un largo debate en Prusia sobre la necesidad de que la justicia sea independiente); como von Zedlitz no obedeció, los jueces fueron sentenciados personalmente por el rey a un año de prisión y su ministro favorito dejó de ser favorito por un tiempo. Así que cuando Kant le dedicó su primera Crítica en 1781, no solo era una deferencia hacia aquella generosa oferta de trabajo, también era un respaldo político al ministro frente al rey, mediante el cual declaraba su postura en el debate, cosa que no estaba exenta de riesgo.

Yo tuve la dicha de conocer a un filósofo, que fue mi maestro. En los años más florecientes de su vida tenía la jovialidad de un mancebo, y creo que siempre la tuvo, hasta en su edad madura. Su ancha frente, que indicaba la fuerza del pensamiento, era morada de permanente jovialidad; salía de sus labios la palabra más abundante en pensamientos; disponía a su antojo del chiste, del humor y de la broma, de suerte que sus lecciones, a la par que científicas eran el entretenimiento más agradable. Con el mismo interés examinaba a Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume, estudiaba las leyes de Newton, de Kepler y otros físicos; daba entrada a los escritos de Rousseau, *Emilio* y la *Eloísa*, que entonces acababan de publicarse, así como también a cuantos descubrimientos científicos ocurrían, viniendo a parar siempre en el conocimiento imparcial de la naturaleza y en el valor moral del hombre. La historia de la humanidad, de los pueblos, de la naturaleza, de las ciencias naturales y la experiencia eran siempre las fuentes de que se valía para dar animación a sus explicaciones: nada digno de ser sabido le era indiferente; buscando siempre la verdad y su propagación, no conocía cábala, ni sectas, ni prejuicios, ni personal vanidad. Animaba y hasta obligaba a sus oyentes a pensar por propia cuenta. Ignoraba lo que era el despotismo. Ese hombre, que con el mayor respeto, que con el más vivo agradecimiento nombro, es Immanuel Kant: tengo ante mis ojos su agradable imagen. (1793-1797, citado en Fischer, 1860/1875-1876, IV, 2)

Los invitados a sus comidas y sobremesas también varían (su número sigue la regla de Lord Chesterfield: nunca menor que el las Gracias (tres) ni mayor que el las Musas (nueve); se conversa sobre temas también diversos: noticias locales, nacionales e internacionales, y temas de interés propuestos por Kant, según sus reglas de cuidar que la conversación no decaiga, defender amablemente al atacado, y demás artes de hacer que todos terminen la reunión satisfechos y alegres, todas reglas que enseña a sus alumnos del curso de Antropología (Kant, 1797/1991, § 88). El aspecto de estas tertulias ha quedado grabado en el cuadro de Dörstling (Figura 2), inspirado en el opúsculo de Christian Reusch (1848), cuyos padre y hermano eran asiduos invitados.



Figura 2: Emil Dörstling. *Kant y sus convidados* (1892).

2- La justificación del conocimiento científico

Antes de 1687 nadie consideraba que los siguientes fenómenos tuvieran alguna conexión: el movimiento de los planetas alrededor del Sol, el movimiento de la Luna alrededor de la Tierra, la caída de los cuerpos, y las mareas. Eran fenómenos tan diferentes como suena su enumeración: una cosa es *orbitar* (un cuerpo alrededor de otro); otra cosa es *caer* (un cuerpo hacia el centro de la Tierra), y otra es *subir y bajar* (el nivel del mar en la costa). Pero luego de que Isaac Newton publicara sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* (o como se suele abreviar, los *Principia*¹⁵) todos ellos se volvieron casos de una *única ley*, la de *atracción* o *gravitación*, en base a la cual fueron redescritos del modo que nos resulta familiar hoy, cuando la mecánica de Newton ya forma parte de nuestro sentido común.¹⁶ Esto es, los planetas

15 Abreviatura del título original en latín, *Philosophia naturalis principia mathematica*; debe pronunciarse “prin-*qu*ipia”.

16 “En 1687, pues, se esbozaron claramente las líneas generales de un nuevo esquema de los cielos. (...) Se trataba de un nuevo cuadro del universo, sumamente vasto y también – fácil es reconocerlo– el esbozo inicial de nuestro propio cuadro. Los problemas de Newton son nuestros problemas y sus respuestas los puntos de partida de nuestra comprensión.” (Toulmin y Goodfield, 1971, cap. IX).

dejaron de estar adheridos a esferas giratorias y pasaron a ser atraídos por el sol, y la Luna por la Tierra; los cuerpos dejaron de caer o de elevarse hacia su lugar natural¹⁷ y pasaron todos a ser atraídos por la Tierra; en tanto que las mareas pasaron a ser masas de agua atraídas por la Luna. Y, en general, todos los cuerpos pasaron a atraerse entre sí en proporción directa al producto de sus masas, e inversa al cuadrado de la distancia entre sus centros.^{18 19} Este tipo de proposición o juicio –*todos los cuerpos tienen la propiedad P*–, que a partir de los hechos observados (orbitación, caída, mareas, etc.) concibe las propiedades observables de los cuerpos como *magnitudes*,²⁰ cuyas relaciones son por tanto *calculables*, cálculo que permite describir cómo llegan a suceder los hechos conocidos y *predecir hechos no conocidos*, se volvió a partir de Newton el modelo para toda ley científica, y la mecánica de Newton el modelo para toda ciencia. La emoción que produjo la casi perfecta precisión de este cálculo fue tan grande, que la obra de Newton parecía una confirmación de los asertos de Galileo sobre que el universo está escrito en clave matemática;²¹ Edmund Halley, discípulo y amigo de Newton, llegó a incluir

17 Respectivamente la tierra y el cielo, según la física aristotélica, dependiendo de si su elemento predominante era pesado (agua o tierra) o ligero (aire o fuego).

18 O como se abrevia matemáticamente: $\text{atracción} = \frac{\text{masa}_1 \times \text{masa}_2}{\text{distancia}^2} \times k$ (donde k es una constante de proporcionalidad pedida por la lógica matemática para poder expresar la proporción como ecuación, o sea, como igualdad). La ecuación reduce la proporción a un número y así facilita notar, por ejemplo, que cuanto más masivos son los cuerpos y más cerca están entre sí, mayor será la atracción. (Deduzca, como ejercicio, qué sucede en los tres casos restantes.)

19 En 1905, 218 años después, todos estos cuerpos “cesarían” de atraerse y pasarían en cambio a ser empujados por la curvatura del espacio, según un joven alemán de 26 años llamado Einstein.

20 Recordemos que una magnitud es un concepto que surge de la comparación de la cantidad de dos propiedades o efectos perceptibles; por ejemplo, podemos comparar la duración de una clase con la de un viaje en ómnibus (que son cantidades de la magnitud que llamamos tiempo), o la altura de un cerro y el ancho de una calle (cantidades de longitud).

21 “La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es totalmente imposible entender humanamente una palabra, y sin las cuales nos agitamos vanamente en un oscuro laberinto” (Galilei, 1623/1981, p. 63). La regularidad del cielo siempre nos ha causado gran impresión, esta de Galileo es rastreable hasta los pitagóricos; pero los pitagóricos son la etapa mítica de la matemática, ellos creían que

una oda (“Al muy ilustre varón Isaac Newton y a este su trabajo físico-matemático, signo egregio de nuestro tiempo y nuestra stirpe”) antes del Prefacio del propio autor. Los newtonianos (el mismo Halley, Clarke, Voltaire, D’Alembert) no vacilaron en ascender al rango de *causa* a la gravitación. Sin embargo, Newton tenía escrúpulos con respecto a identificar las propiedades constantes de los cuerpos (extensión, impenetrabilidad, ... ¿atracción?) con un conocimiento de lo que los cuerpos son en sí mismos. Por ejemplo, en la segunda edición de los *Principia* (1713) agregó:

Hasta aquí hemos explicado los fenómenos de los cielos y de nuestro mar por la fuerza gravitatoria, pero no hemos asignado aún una causa a esa fuerza. Es seguro que debe proceder de una causa que penetra hasta los centros mismos del Sol y los planetas, [...] Pero hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de gravedad a partir de los fenómenos, y no hago hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o bien físicas, sean de cualidades ocultas o bien mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante inducción. (1687/1993, Escolio general)

Los escrúpulos de Newton son comprensibles: a pesar de su inofensiva apariencia, proposiciones como “*Todos* los cuerpos perseveran en su estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta, salvo que se vean forzados a cambiar ese estado por fuerzas impresas” (1687/1993, Axiomas o Leyes del movimiento, Ley I. El resaltado es mío), esto es, proposiciones que tienen la forma lógica “todos los cuerpos tienen la propiedad *P*”, son en realidad *imposibles*, porque no pueden tener contenido empírico, porque no pueden ser literales, porque no podemos decir algo de todos los cuerpos del universo sin haberlos revisado realmente a todos. ¿Cómo es que nos atrevemos a pronunciar una afirmación como “todos los cuervos son negros” si la mayoría de ellos ya se murió o todavía no nace? Más técnicamente, ese tipo de proposición expresa, por un lado, el resultado de una inducción *completa* (esto es, acerca de todos los objetos de cierto tipo, lo cual es posible en ciencias formales –matemática, lógica–, pero no en ciencias naturales), y son por tanto

el número era el elemento constitutivo del cosmos, en cambio Galileo habla ya de un lenguaje, aunque todavía no sea un lenguaje humano sino el lenguaje de un dios.

universales, y además versan sobre un tipo de propiedad que es *invariable* (Libro III, Reglas para filosofar, III) y es por tanto *necesaria* (esto es, que no puede ser de otro modo). Pero si esta universalidad y necesidad es el requisito de las leyes científicas, ¿cómo es posible la ciencia?

No es posible, dirá David Hume más adelante (1738/1977, Libro I, Parte III, Sección XII-XIII), las proposiciones científicas simplemente expresan creencias basadas en la costumbre, estamos *habituados* a que el trueno se oiga después de ver el rayo, pero eso no nos autoriza a decir que el rayo es *causa* del trueno, porque nuestra costumbre no es ningún conocimiento de *qué son* las cosas objetivamente (en sí mismas), sino solo de *cómo son* subjetivamente (para nosotros). Hume pone palabras a los escrúpulos de Newton y hace explícita una gran paradoja moderna: la ciencia no es posible, y sin embargo hay ciencia. La necesidad de la relación causa-efecto y la verdad de las proposiciones universales son meras creencias basadas en la costumbre, y sin embargo ahí está la mecánica de Newton, calculando y prediciendo con la exactitud esperada. Así las cosas, el terreno estaba preparado para Kant.

3- La crítica de la razón

Kant se hace cargo del problema de la justificación del conocimiento científico, tanto del impuesto por Hume a la ciencia empírica, como del de la ciencia no empírica, la metafísica. Como lo sospechó desde muy temprano (esto es, ya en la etapa llamada “pre-crítica” de su pensamiento), la solución del problema concernía no solo al conocimiento, sino a la razón humana entera. Su solución toma la forma de una gigantesca investigación de los límites de la razón. No solo elabora otro concepto de conocimiento, sino que al hacerlo refunda las demás disciplinas filosóficas: la ética, el derecho, la política, la estética.

El giro copernicano

Newton había dicho que su mecánica es empírica e inductiva, y que es mediante la inducción como llega a proposiciones generales. Por caminos

opuestos, tanto Leibniz²² como Hume coinciden en que ninguna proposición universal puede provenir de la inducción, ya que esta a lo sumo justifica la *probabilidad* de las afirmaciones, pero no su universalidad o necesidad, las cuales son *agregados* de la razón. O sea, la razón agrega cosas al conocimiento que no provienen de la información suministrada por la experiencia sensible: el ser humano tiene una tendencia incurable a extender su conocimiento más allá de la experiencia posible. Todas las disciplinas filosóficas, las religiones, la moral, la matemática, tratan de conocer su objeto *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia, ya que esta no puede garantizar la debida universalidad. Kant lamenta que mientras la lógica, la matemática y la física han entrado en “la segura senda de la ciencia”, la metafísica en cambio no ha tenido esa fortuna, sino que al contrario, “en ella hay que deshacer mil veces el camino” (Kant, 1781-1787/2006, Prólogo a la 2.^a ed.). Esto lo lleva a decidir un cambio de perspectiva, que compara al de Copérnico, quien como no podía explicar bien los movimientos de los astros suponiendo que se mueven alrededor de la Tierra, ensayó la suposición inversa, que es la Tierra la que se mueve. En términos de conocimiento, su analogía implica abandonar la idea de que el conocimiento se rija por los objetos y ensayar la idea de que sea el objeto el que se rija por nuestra capacidad de conocerlo. Hacer eso es llevar a cabo lo que Kant llama una *crítica de la razón pura*, esto es, un examen de los límites de la razón, una averiguación de qué conocimiento puede ser llamado *científico*.

Los juicios sintéticos a priori

Que hay conocimiento *a priori* está fuera de duda, de momento que las predicciones de la mecánica de Newton se comprueban. Lo que se necesita es una justificación de las leyes de la física. Las leyes son juicios o proposiciones, entonces Kant diseña una nueva clasificación de proposiciones, cruzando dos criterios ya conocidos: la distinción *analítico–sintético* y la distinción *a priori–a posteriori*.

22 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filósofo y matemático alemán, cuyo pensamiento predominaba en las universidades alemanas en tiempos de Kant, a través de la sistematización de su seguidor Christian Wolff (1679-1754).

Un juicio es *analítico* cuando basta entenderlo para saber si es verdadero o falso, por ejemplo “todos los triángulos tienen tres ángulos” o “todos los cuerpos son extensos”; y es *sintético* en caso contrario, por ejemplo “todos los cuerpos son pesados”. Lo primero sucede porque el predicado del juicio analiza el sujeto, esto es, lo que se predica del sujeto es una mera explicitación de su significado, es una tautología; lo segundo sucede porque el predicado agrega algo que no estaba contenido en el significado del sujeto, lo cual proviene de, u obliga a, una comprobación empírica. Por eso Kant los llama también respectivamente *juicios de explicación* y *juicios de ampliación*. Por otro lado, un juicio es *a priori* si es independiente de la experiencia, por ejemplo “todo cambio tiene su causa”; en caso contrario el juicio es *a posteriori*. Lo primero sucede porque el concepto de *cambio* y el de *causa* de ese cambio no pueden pensarse inconexos, esto es, tienen una reciprocidad que vuelve necesaria su relación: el cambio es *efecto* de alguna causa; y, por otra parte, esa necesidad excluye excepciones, con lo que vuelve a la relación universal. Necesidad y universalidad estrictas son las marcas para reconocer un conocimiento que no puede provenir de la experiencia, porque la experiencia solo puede proceder inductivamente, lo cual no genera universalidad ni necesidad, sino particularidad y contingencia; los juicios de percepción, por tanto, no pueden ser más que *a posteriori*.

A nadie se le ocurría combinar ambas clasificaciones, porque dos de las combinaciones resultantes resultaban obvias (que los juicios analíticos deben ser todos *a priori*, y que los sintéticos deben ser todos *a posteriori*) y las otras dos ‘absurdas’: que haya juicios *analíticos a posteriori* y juicios *sintéticos a priori*. Sin embargo, es este último tipo de juicios el que anda buscando Kant, porque las leyes científicas son juicios que hacen avanzar el conocimiento, es decir, que dicen cosas sobre sus sujetos que no se pueden saber por mero análisis del sujeto, luego son juicios sintéticos, y además son necesarias y universales, luego deben ser *a priori*. La tarea concreta de una crítica de la razón pura es entonces averiguar *cómo son posibles los juicios sintéticos a priori* (Kant, 1781-1787/2006, Introducción, VI).

Las capacidades de la razón

Cómo es posible una síntesis que no provenga de la experiencia. Para enfrentar esta exigencia Kant repiensa el concepto de *razón* usando la vieja distinción aristotélica *materia—forma*, que él entiende según el esquema *continente—contenido*.²³ No añade ni quita mucho al concepto tradicional, que distingue *razón* (la capacidad de pensar) y *voluntad* (la capacidad de querer) como componentes básicos de la razón humana; la razón a su vez consiste en tres capacidades o facultades: la *sensibilidad* (que es la capacidad de sentir), el *entendimiento* (la capacidad de juzgar) y la *razón* (la capacidad de pensar o imaginar).

La capacidad de sentir: La *sensibilidad* es una capacidad pasiva, de mera receptividad, lo cual deja sin explicar el orden en que captamos los objetos. El orden es una unidad orgánica, producto por tanto de una *unificación*, una síntesis, de lo múltiple captado por los sentidos. Esta y cualquier otra síntesis son posibles porque el Yo (desde Descartes) acompaña todas nuestras percepciones y contenidos conscientes, pero desde la crítica de Hume al *cogito* cartesiano (1738/1977, Libro I, Parte IV, Sección VI) Kant no puede identificar al Yo con la síntesis de las impresiones. Se decide por una solución *formal*, que deja sin sentido a la disputa racionalismo-empirismo.

Siguiendo la idea del giro copernicano, afirma que *el orden lo pone el sujeto*: es la *forma* que damos a lo que percibimos, las sensaciones, que son la *materia* o *contenido* de la percepción. La percepción empírica es el ejemplo canónico del conocimiento a posteriori (de momento que el objeto siempre le es dado), al asimilar materia a contenido, el otro miembro del par –la forma– queda asimilado a *continente*: nosotros, el ser humano, el sujeto, es el continente, es quien da la forma al contenido, y el continente está antes, o sea, la forma es *a priori*. Sin forma *a priori*, no hay experiencia posible, luego el conocimiento *a priori* no es un conocimiento en particular (los temas de la metafísica, discutidos durante siglos), sino la *condición de posibilidad* del conocimiento en general.

23 Adelantándose con ello un par de siglos a la importancia dada a estos esquemas por la ciencia cognitiva actual, originada por la investigación sobre el conocimiento desde la perspectiva de la incidencia de los esquemas perceptuales en la concepción, tal como es tratada desde Lakoff (1987).

Como en la Sensibilidad podemos distinguir un sentido externo (por el cual intuimos las cosas) y otro interno (por el cual intuimos nuestros contenidos de conciencia y a nosotros mismos), hay dos *formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras*: el *espacio* y el *tiempo*, que son *condiciones de posibilidad* de la experiencia: intuimos las cosas externas *ya* en el espacio, pero el espacio no es percibido, es intuido *a priori*, es el orden tridimensional que damos a los datos empíricos; e intuimos nuestras representaciones internas *ya* en el tiempo, pero el tiempo no es percibido, es el orden lineal que damos a los contenidos de conciencia. Este es el núcleo del giro copernicano, el núcleo de la ciencia moderna: “no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (Kant, 1781-1787/2006, Prólogo a la 2.^a ed.). Esto es, si los únicos datos reales de nuestro conocimiento de las cosas son los datos de la Sensibilidad, y la forma de la Sensibilidad (espacio y tiempo) *es parte del sujeto*, nuestro conocimiento de las cosas nunca es conocimiento de las *cosas en sí mismas*, sino *como se nos aparecen* a través de *nuestras formas* de captación.

Dicho de nuevo: las condiciones de posibilidad de la experiencia (espacio y tiempo), únicas condiciones en que puede ser dado un objeto al conocimiento humano, son *a priori*, pertenecen a la Razón humana, no a las cosas; no podemos conocer las cosas como son en sí mismas, sino solo como se nos aparecen, esto es, como *fenómeno* (del verbo griego *faíno*, aparezco); la *cosa en sí* no puede ser objeto de experiencia sino solo de razón (*noúmeno*, del griego *nus*, inteligencia, pensamiento), podemos imaginarla, pensarla, pero no conocerla. Todo nuestro conocimiento es humano en este sentido, nuestro Entendimiento (finito) no puede intuir (intelectualmente) las cosas, sino solo pensar las ya existentes; la materia o contenido del pensamiento proviene de otra fuente, que es la Sensibilidad, pero la intuición sensible es puramente receptiva, por lo cual debe serle dado el objeto (no crea su objeto). Dicho de nuevo: no podemos pensar *positivamente* las cosas, como algo que fuera *objeto de una intuición intelectual* que no tenemos, sino *negativamente*, como algo que *no es objeto de nuestra intuición sensible*.²⁴

24 El ideal de conocimiento humano, no obstante, es el conocimiento intuitivo, esto es, la captación inmediata de algo: tal como sabemos que una superficie es suave o áspera en el instante mismo en que la mano la roza, o que un alimento es dulce o ácido en el instante mismo en que toca la lengua. Esta es la intuición sensible, pero el pensamiento occidental siempre ha fantaseado con la idea de una intuición intelectual, porque la intuición sensible es sólo receptiva, pasiva, necesita que sus objetos le sean dados, que existan de antemano,

La ilusión de “conocer las cosas tal como son en sí mismas” era una herencia de la razón antigua, la cual creía (salvo escépticos) conocer las cosas tal como son en sí mismas, esto es, que el conocimiento humano es tan confiable, o mejor, querríamos que fuera tan confiable, como para proporcionarnos la verdad, la *alézeia*, el de-velamiento de lo que las cosas son en sí, lo que son en realidad, por debajo de su cambiante apariencia; la razón podía darnos la certeza de la *ciencia*, remediando la confusión de nuestras *opiniones*. El ideal del conocimiento se fijó entonces en lo que no cambia (la esencia, lo universal, la ley) frente a lo que cambia (el accidente, lo particular, el caso). Esto inaugura una tradición que llega hasta Kant como distinción entre lo oscuro y confuso del conocimiento sensible, y lo claro y distinto del inteligible (así en Descartes, en Leibniz).

Como la pasividad de la intuición sensible deja sin explicar el orden que se percibe en los objetos, Kant cambia “copernicanamente” la perspectiva y atribuye el orden espacial y temporal al sujeto. En las intuiciones puras fundamenta Kant la matemática; de la intuición pura del espacio obtiene la geometría su universalidad, y de la intuición pura del tiempo obtiene la aritmética la suya.

La capacidad de juzgar. El conocimiento se explica mediante la complementariedad de Sensibilidad y Entendimiento: la Sensibilidad percibe el objeto inmediatamente, pero solo como mera recepción pasiva de lo múltiple captado por los sentidos; el *Entendimiento* piensa, unifica, mediatamente, lo percibido. “Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas.” (Kant, 1781-1787/2006, Segunda Parte, I).

Kant hace en el Entendimiento una reestructuración análoga a la de la Sensibilidad. Pensamos por conceptos: el contenido de esos conceptos es la información sensible ordenada espacio-temporalmente; el continente de los conceptos son las *categorías*. *Categoría* es una vieja palabra, usada por el filósofo griego Aristóteles (siglo IV a.C.) para clasificar todo lo existente, en

en cambio una intuición intelectual sería independiente, activa, creativa, produciría sus propios objetos. La tradición occidental siempre ha lamentado que el ser humano cuente solo con la intuición sensible, y se ha resignado a tener que atribuir la intuición intelectual a sus divinidades. Kant sigue esta tradición, otro motivo para no haber querido participar en la polémica sobre el spinozismo de Lessing.

base a los modos de ser de los entes. Para Kant, siguiendo la estrategia de inversión copernicana, las categorías no son modos de ser de los objetos, sino del sujeto, las categorías son conceptos *a priori*, o sea, las condiciones de posibilidad de los conceptos. Son formas de unificación de la información, formas de sintetizar. El Entendimiento es la facultad de juzgar, por eso Kant encuentra lógico buscar las formas de unificación básicas en los tipos de juicios que distingue la Lógica de su época, de la cual extrae la siguiente tabla de categorías:²⁵

Tabla 2
Derivación de la categoría a partir del juicio

Clase de juicio	Subclase de juicio	se deriva la	Categoría
Teniendo en cuenta: la cantidad	singular	→	Unidad
	particular	→	Pluralidad
	universal	→	Totalidad
la cualidad	afirmativo	→	Realidad
	negativo	→	Negación
	indefinido	→	Limitación
la relación	categórico	→	Substancia y accidente
	hipotético	→	Causa y efecto
	disyuntivo	→	Acción y reacción
la modalidad	problemático	→	Posibilidad e imposibilidad
	asertórico	→	Existencia e inexistencia
	apodíctico	→	Necesidad y contingencia

Al pensar, unificamos la información sensible según alguna categoría. Según, por ejemplo, las categorías de la cantidad concebimos las cosas como una, o varias, o todas; según las de la modalidad, las pensamos como posibles,

²⁵ Esto se le ha criticado mucho, que eligiera una ya vieja clasificación heredada por su época. Sin embargo, debe notarse su opinión de que la Lógica ya estaba en la senda segura de la ciencia (Kant, 1781-1787/2006, Prólogo a la 2ª ed.), y el hecho de que la idea es buena, solo la lógica elegida no lo era.

existentes o necesarias; etc. El conocimiento humano, tanto el común como el científico, llega hasta donde llega el contenido empírico.

La capacidad de pensar. Entonces, no todo lo que pensamos son conceptos; para que algo que pensamos sea un concepto, debe tener contenido empírico. Nuestra noción de algo puede ser sumamente “clara y distinta”. Podemos tener, por ejemplo, una idea clara y distinta de “vampiro”, a saber, que es un muerto (su corazón no late) que vive de la sangre de los vivos, que la cruz cristiana lo atemoriza, el ajo lo aleja, los espejos no lo reflejan, el agua bendita lo quema, la estaca de madera lo mata, el sol lo incinera. Hay incluso controversia de “especialistas” (los escritores del subgénero *vampiro*) con respecto a sus costumbres o fisiología: Bram Stoker, en *Drácula* (1897/2014), por ejemplo, opina que el sol no lo destruye, sino que solo lo debilita, mientras que las ristas de ajo lo alejan y la cruz cristiana lo detiene, de modo que uno puede proteger su casa con ajos y su cuello con una cruz. En cambio, Richard Matheson, en *Soy leyenda* (1954/1974), opina que el sol lo incinera, y aunque coincide en lo de los ajos, no coincide en que se alimenten de sangre, y abandona la simbología cristiana por el punto de vista médico: es una enfermedad contagiosa que mata a los humanos, que reviven como vampiros, una nueva especie. Whitley Strieber, en *El ansia* (1981/2003), opina que ninguna de las precauciones para alejarlos o descubrirlos funciona, pero retoma la opinión de que son otra especie, más fuerte que la humana, a la cual pueden transmitir (contagiar) la longevidad por unos cientos de años. Stephenie Meyer, en *Crepúsculo* (2005/2007), coincide con Strieber en la transmisibilidad de la “enfermedad” y con Stoker en que el sol no le resulta mortífero sino solo inconveniente. Finalmente, Deborah Harkness, en la trilogía *Todas las almas* (2011-2014), completa el giro, devolviéndole la humanidad y sus problemas domésticos. En suma, debido a todas estas hipótesis podríamos pensar que tenemos una teoría científica del vampiro, ya que cumplen con las condiciones de falsabilidad exigidas por una importante corriente epistemológica contemporánea (Popper, 1935/1980): especifican qué pruebas empíricas podrían demostrar que la teoría es falsa, como que el vampiro se refleje en un espejo, el sol no lo incinere o revele, la estaca no lo mate. Tenemos todo eso, pero si tratamos de *darle un objeto a ese concepto*²⁶ o sea, si salimos a buscar vam-

26 Nótese el giro copernicano: en la teoría del conocimiento tradicional (digamos, el realismo aristotélico), nuestros conceptos no necesitan encontrar un objeto –proviene de los objetos (por abstracción, etc.).

piros, nos topamos con que, sorpresa, *no hay vampiro* (concreto, material, perceptible con alguno de nuestros cinco sentidos) que dé contenido a ese concepto. Conclusión: *no es* un concepto; según Kant, es una *idea*. Y esta es la diferencia: las ideas no remiten a ninguna cosa en el mundo material, sino solo a “cosas” en el mundo mental humano (aquel que el filósofo griego Platón había proscrito a algún lugar del cielo), las ideas no proporcionan conocimiento, sino metas, los fines por los cuales hacemos lo que hacemos. Por eso el ámbito más propio de la razón pura no es el conocimiento (razón teórica), sino la acción, la praxis, *la razón pura es razón práctica*.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant muestra que la falta de una crítica de la razón pura hizo que los metafísicos hablaran de cosas en sí como si fueran objetos de conocimiento. En esa época, la última sistematización de los temas de la metafísica era la de Wolff, que resumía siglos de especulación en tres disciplinas: la psicología, la cosmología y la teología racionales, cuyos núcleos temáticos son, respectivamente, el alma, el mundo y Dios. Procede aquí Kant como el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*: así como Descartes no duda de los contenidos del conocimiento (tarea imposible) sino que opta por sus fuentes, que pueden reducirse a unas pocas (los sentidos, la razón, la creencia (Descartes, 1641/1997, *Meditaciones Primera y Segunda*)), no examina Kant todas las ideas metafísicas, sino las tres a que ha reducido Wolff los objetos de la metafísica, y muy considerada y políticamente da la razón a Wolff en que los temas son esos tres, ya que (Kant) puede deducirlos de las categorías de relación, que son las que usamos para remontar el pensamiento desde lo condicionado a la condición. La relación categorial que refiere un accidente (condicionado) a una substancia (condición), lleva a pensar, al final de la serie, una substancia sin accidentes, un sujeto que solo es sujeto, sin atributos: la substancia pensante, el alma. La relación hipotética, que refiere todo efecto a su causa, todo suceso a otro anterior, lleva a pensar la totalidad de los sucesos: el mundo. Y la relación de acción recíproca, que refiere toda acción a otra simultánea de la cual es reacción, lleva a pensar en la acción de todas las substancias entre sí, en el todo, lo absoluto incondicionado, que es Dios.

Kant demuestra la imposibilidad de llegar al conocimiento de estos objetos mediante lo que llama la *antinomía de la razón pura*, esto es, las paradojas a que conduce la “demostración” de razonamientos que impliquen ideas, ya que estas permiten demostrar lógicamente tanto un argumento que prueba,

por ejemplo, la existencia de Dios, como uno que prueba su inexistencia. Y así con todas las preguntas tradicionales de la cosmología metafísica. Los objetos de la metafísica no son dados en la experiencia, luego la metafísica no puede ser una ciencia. ¿Por qué entonces la razón humana se esfuerza tanto por nociones que están más allá de toda experiencia posible –libertad, igualdad, fraternidad; alma, mundo, Dios?

El Entendimiento no puede pensar sin contenido empírico, pero las categorías *siempre están vigentes*: dada, por ejemplo, una serie de causas y efectos (el trueno es efecto del rayo, que es efecto de una diferencia de carga eléctrica, que es efecto de...), la Razón quiere inevitablemente conocer la serie completa; si puede considerar las cosas percibidas como *unidades* y *todos* (por ejemplo, el cuerpo humano como un todo, formado por muchas partes), quiere inevitablemente pensar la unidad de todo, llegar a pensar “el mundo” como la totalidad de las cosas. Pero el Entendimiento no puede dar contenido empírico a esos pensamientos, no puede referirlos a ninguna percepción, porque no hay percepción de “el mundo” o de “la serie completa de causas y efectos”. Cuando el ser humano piensa esas cosas va más allá del Entendimiento, entra en un terreno para el cual no tiene información sensible, entra en el mundo de las ideas (usando la metáfora de Platón), entra en el ámbito de la razón pura, esto es, la razón pensando sin referencia a lo perceptible.

Cuando la Razón trabaja así, su producto son las ideas. Las ideas no se pueden percibir; no porque sean “abstractas”, sino porque la cosa a la que se refieren no existe materialmente, solo existe mentalmente, en el mundo humano. La relación con las ideas no es el conocimiento, es la *creencia*. Ningún experimento científico puede *probar* una idea, solo los conceptos pueden ser comprobados empíricamente, luego no se puede hacer ciencia con las ideas. –¿Para qué sirven las ideas, entonces? Para responderse esta pregunta hay que saber para qué sirve el Entendimiento, esto es, para qué sirve la ciencia. Desde el punto de vista del entendimiento ilustrado la respuesta es fácil: la ciencia sirve para conocer el mundo y con ello sobrevivir y vivir cada vez mejor (más cómodos, más sabios, más buenos, más justos...); en una palabra: *progresar*. Sin embargo, no es el Entendimiento el que concibe “el mundo” que va a conocer, “el mundo” no es un concepto, puedo pensarlo, pero no percibirlo, percibo partes de él y todo lo demás lo supongo; no percibo el mundo: creo en él, es una idea. De las ideas obtiene el Entendimiento sus metas de investigación. Para qué sirven las ideas, entonces. Pues, son los *motivos* de la

investigación, las metas, los anhelos, las esperanzas, los sueños, las expectativas, en suma, el objeto de nuestros deseos. La Razón es llevada más allá de sus límites por el deseo, por la facultad de querer, o sea, la voluntad.

4- La razón práctica

Es decir, las ideas de la Razón no proporcionan ningún conocimiento, de ellas solo podemos hacer un *uso regulativo*, esto es, de orientación de la vida práctica. ¿Significa esto que la vida práctica humana queda a la deriva, a merced de la variabilidad de las creencias? Si bien las ideas no pueden tener un *uso constitutivo*, porque no determinan ningún objeto de conocimiento, su uso regulativo no es caótico, ya que la Razón sí tiene principios constitutivos, si bien no con relación a la facultad de conocer, sino con relación a la facultad de desear, esto es, la voluntad, que es la causalidad de la vida práctica (distinta de la causalidad natural), esto es, de lo que *hacemos* con las ideas. El uso regulativo de las ideas, que es lo que creemos del mundo, de todo lo que tiene que ver con la existencia humana en general (incluido lo que tiene que ver con la posibilidad de su inexistencia) está determinado por la moral. En su acción natural el hombre está determinado por las leyes de la naturaleza, pero su acción moral está determinada por las leyes de la libertad. El ser humano está sometido a dos “causalidades”, la de la naturaleza y la de la libertad. Según esta, nos pensamos como capaces de originar una serie causal propia, independiente de la natural, somos autónomos.

El problema de la razón práctica es: cómo sostener la autonomía del ser humano si este vive y muere en un mundo sensible, o sea, cómo es posible una razón práctica, que se desenvuelva en la vida práctica, sensible, que sea determinada *a priori*, de una manera en que lo sensible no influya, no esclavice la Razón a la Sensibilidad, y así poder justificar que el ser humano pueda tener una voluntad libre, no determinada por la causalidad natural. Este problema es tan viejo como la filosofía y la tradición pide una solución.

La solución que Kant da a este problema muestra que había entendido mejor que todo otro filósofo moral anterior o coetáneo el núcleo de la Ilustración: la universalidad (universalización) de la razón “humana” (europea). Si la acción humana no está determinada por reglas universales no es universal. Pero uni-

versal significa para Kant por lo menos dos cosas: (1) lo obvio, que vale para toda la humanidad y, ya que la mayor parte de la humanidad parece decidirse por lo bueno sin saber nada de filosofía; (2) que no pueden ser reglas “filosóficas”, esto es, de especialistas. Ninguna moral de búsqueda de la felicidad habida hasta ese momento es universal, ya sea por su arraigo cultural o por su definición de “felicidad”. La razón práctica tiene la misma limitación que la razón teórica: la finitud humana, que para la razón práctica es la incurable falta de acuerdo entre la voluntad y la razón, que en una naturaleza infinita coincidirían.

Esta regla empero, para un ser en el cual la razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad, es un *imperativo*, es decir, una regla que es designada por un deber ser que expresa la necesidad objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla.” (Kant, 1788/1951a, 1.^a Parte, L. I, Cap. I, § 1, Observación, p. 24).

Cómo dar reglas de acción para situaciones concretas sin tener en cuenta un contenido concreto posible de esa acción o de las circunstancias; o cómo saber si las reglas de moral habidas hasta ahora, y en particular los imperativos del decálogo judeo-cristiano, siguen siendo válidas desde el punto de vista crítico. Se necesita un criterio. El criterio respondería a la cuestión de la razón práctica: cómo es posible una regla de moral, una máxima, que determine *a priori* la moralidad (la bondad) de una acción. La respuesta de Kant es que no es posible: toda máxima se refiere siempre a una situación concreta. La solución a este problema es, sin embargo, coherente con el punto de vista crítico (determinación de posibilidades *a priori*) y de una simplicidad e ingenio admirables: si reglas concretas no son posibles, usemos una *metaregla*, esto es, una regla que sirve para fabricar reglas. Si lo *a priori* en el sujeto es formal (las intuiciones puras, las categorías), una regla que no se refiera a ninguna circunstancia en particular, que no diga que tal o cual acción es buena o mala, será una regla que únicamente diga si la máxima que yo pueda pensar para esa acción es buena o mala.

Kant llama a esta metaregla *imperativo categórico*, por oposición a los imperativos *hipotéticos* de las demás morales. Un imperativo hipotético es una regla que sigue la estructura condicional de un juicio hipotético: *si* tal cosa,

tal otra; “si estudias, apruebas”, “si no matas, vas al Cielo”. El imperativo correspondiente dirá: “si quieres aprobar, ¡estudia!”, “si quieres ir al Cielo, ¡no mates!”; o sea, los imperativos hipotéticos se refieren siempre a una situación particular, de la cual hacen depender la conducta: son heterónomos. El imperativo categórico, en cambio, es general, y lo enuncia así: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (1785/1951c, cap. 2, p. 505).

El funcionamiento del imperativo categórico es: dada una situación en la que el individuo se hace una pregunta moral (¿es debido hacer tal cosa?), simplemente debe considerar si su máxima (hacer tal cosa es debido) puede valer como ley universal. ¿Cómo comprueba la validez universal? Aplicando el *principio de no-contradicción*: si la universalización de su máxima implica una contradicción práctica, esta no puede valer universalmente, por tanto lo que manda no es moralmente bueno. Por ejemplo, el talentoso pero perezoso, dice Kant, que

prefiere ir a la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivo sus dotes naturales se compece [. . .] con eso que se llaman el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre –como hace el habitante del mar del Sur– deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, al regocijo y la reproducción; en una palabra, al goce; pero no puede *querer* que esta sea una ley natural universal [. . .] Pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos. (1785/1951c, cap. 2, p. 506).

La clave es la palabra destacada por Kant: “Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal” (1785/1951c, cap. 2, p. 507); si eso no es posible, entonces la norma es contradictoria.

Tenemos aquí una voluntad que se da la ley de su acción a sí misma, dicho en griego: *autónoma*, no determinada por nada externo a ella, por tanto *libre*. El acatamiento de estas leyes autoimpuestas se llama *deber*, y la acción por deber (y *no* por inclinación sensible: amor, compasión, deseo, odio, temor, o por cualquier consideración egoísta o altruísta de los motivos o las consecuencias de sus actos) es lo único que hace a una voluntad *buen*a.

La causalidad libre de la razón práctica no agrega objetos posibles al conocimiento, porque libre significa aquí que no pertenece al ámbito de los fenómenos sino de los noúmenos, que no son conocimientos sino fines para la razón práctica, para la voluntad, para la acción. El móvil de la moral es el respeto por la santidad de la ley moral.

La moralidad humana es la de un ser finito, que puede tomar o no tomar lo que la razón le indica. El mal no es imposible para el ser humano, esa posibilidad está en su naturaleza, pero no en su naturaleza sensible (pasional, animal) ni tampoco en su naturaleza caída (cristianismo, judaísmo, orfismo), el mal es más *radical*, porque es *a priori*, porque proviene de la misma fuente que la autonomía: la capacidad de darnos reglas para el uso de la libertad (Kant, 1793/1981, 1.ª Parte, §3).

La felicidad es la finalidad del deseo, pero no la de la razón; la finalidad de la razón es la *dignidad*. A hacerse digno de sí mismo es empujado el ser humano por su “insociable sociabilidad” (Kant, 1784/1994, Cuarto Principio), que lo lleva inevitablemente a competir con los demás, sin notar que con ello es llevado hacia el desarrollo pleno de sus *disposiciones naturales* (a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad (Kant, 1793/1981, 1.ª Parte, §1).

Referencias

- Borowski, L. E. (1993). *Retrato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*. Tecnos. (Obra original publicada en 1804).
- Cavana, M. L. P. (1991). *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres: Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración. Ágora: Papeles de Filosofía 10*, 59-69.
- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas*. En R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos* (E. López, y M. Graña, trads.). Gredos. (Obra original publicada en 1641).
- Fischer, K. (1875-1876). Vida de Kant. *Revista Contemporánea 1*(1875), 98-120, *2*(1875), 233-241, *3*(1876), 370-382. (Obra original publicada en 1860).

- Galilei, G. (1981). *El Ensayador* (J. M. Revuelta, ed. y trad.). Aguilar. (Obra original publicada en 1623).
- Harkness, D. (2011-2014). *Todas las almas* (Vols. 1-3). De Bolsillo.
- Hume, D. (1977). *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional. (Obra original publicada en 1738).
- Kant, I. (1951a). *Crítica de la razón práctica* (E. Miñana y Villagrasa, y M. García Morente, trads.). En I. Kant, *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (pp. 5-223). El Ateneo. (Obra original publicada en 1788).
- Kant, I. (1951b). *Crítica del juicio* (M. García Morente, trad.). En I. Kant, *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (pp. 225-467). El Ateneo. (Obra original publicada en 1790).
- Kant, I. (1951c). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, trad.). En I. Kant, *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (pp. 469-538). El Ateneo. (Obra original publicada en 1785).
- Kant, I. (1974). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Aguilar. (Obra original publicada en 1783).
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1793).
- Kant, I. (1989). *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (C. Más-mela, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1786).
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático* (J. Gaos, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1797).
- Kant, I. (1994). “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, trads.). Tecnos. (Obra original publicada en 1784).
- Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* (R. Ceñal Lorente, trad.). Consejo Superior de

- Investigaciones Científicas. (Obra original publicada en 1770)
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, trad.). Colihue. (Obra original publicada en 1781 y 1787).
- Kuehn, M. (2003). *Kant: una biografía*. Las luces; Acento. (Obra original publicada en 2001).
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind* [Mujeres, fuego y cosas peligrosas. Lo que las categorías revelan sobre la mente]. The University of Chicago Press.
- Matheson, R. (1974). *Soy leyenda*. Minotauro. (Obra original publicada en 1954).
- Meyer, S. (2007). *Crepúsculo*. Alfaguara. (Obra original publicada en 2005).
- Naragon, S. (2006, agosto). *Kant in the classroom. Materials to aid the study of Kant's lectures* [Kant en el aula. Materiales de apoyo al estudio de los cursos de Kant]. <https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Home/index.htm>.
- Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de la filosofía natural* (A. Escohotado y M. Sáez de Heredia, trads.). Altaya. (Obra original publicada en 1687; 2.ª ed., 1713).
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos. (Obra original publicada en 1935).
- Reusch, C. F. (1848). *Kant und seine Tischgenossen: Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben* [Kant y sus convidados: a partir del legado del menor de ellos]. Tag & Koch.
- Stoker, B. (2014). *Drácula*. Reino de Cordelia. (Obra original publicada en 1897).
- Strieber, W. (2003). *El ansia*. La Factoría de Ideas. (Obra original publicada en 1981).
- Toulmin, S. y Goodfield J. (1971). *La trama de los cielos*. Eudeba. (Obra original publicada en 1961).
- Want, C. y Klimowski, A. (2004). *Kant para principiantes*. Era Naciente. (Obra original publicada en 1996).

5- Kant: Claves de lectura para el Prólogo de 1787 de la *Crítica de la Razón Pura*

Silvana Vignale

Luego de haber leído el capítulo, Kant, de la física matemática a la ética, nos disponemos aquí a ofrecerles algunas claves de lectura, que les permita una aproximación a los conceptos fundamentales del segundo Prólogo de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Abordaremos las nociones de “crítica”, “*a priori*”, “giro copernicano”, “fenómeno”, “*noumeno*” y “cosa en sí”.

Crítica

La noción de “crítica” alude a poder *determinar los límites y las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo*. En otras palabras, establecer cuáles son los límites del conocimiento, puesto que no todo es susceptible de ser conocido. En este punto, Kant manifiesta que hasta ahora la metafísica ha pretendido conocer objetos –como Dios, el alma o el mundo–, que podemos pensar, pero no conocer, y por eso sólo se ha conducido “por meros tanteos”, buscando extenderse “más allá de una experiencia posible”. Ha desconocido hasta ahora, de esta forma, cuáles son las *condiciones de posibilidad del conocimiento*. Esto es, que para que un objeto sea objeto de conocimiento, deben reunirse dos cosas: por un lado, una impresión sensible, un dato sensorial o material que es captado gracias a la *facultad de la sensibilidad* (que organiza ese dato en el espacio y el tiempo); por el otro, la capacidad de la *facultad del entendimiento* de conceptualizar ese dato, de brindarle un concepto, es decir, de organizar ese dato mediante categorías propias del entendimiento.

En síntesis, realizar una crítica a la razón teórica supone conocer cuáles son sus límites, cuáles son las condiciones de posibilidad para el conocimiento universal y objetivo, es decir, el conocimiento de los objetos. Se trata de una crítica *formal*, el cuanto se refiere a las condiciones formales del conocimiento, a la estructura de la facultad de conocer del *sujeto trascendental* (es decir, de un sujeto universal, que no coincide con el yo empírico o psicológico). Podríamos decirlo con palabras simples de esta manera: necesitamos saber qué es lo que podemos conocer, circunscribirnos a lo que podemos conocer de acuerdo a nuestra propia facultad de conocimiento, para no ir más allá de sus posibilidades; reconocer que, hasta ahora, si bien es posible pensar en ideas como las de “dios”, “alma” o “mundo”, en cuanto se ofrecen como ideas a la razón, no obstante, no podemos conocerlas. ¿Por qué? Simplemente porque no hay un correlato empírico de ellas. Y sin correlato empírico, sin ese dato que se ofrece a la sensibilidad y que se organiza en el espacio y el tiempo, no es posible conocer. Por lo tanto, es necesario conocer cómo conocemos. Y sólo esto es lo que puede garantizar haber emprendido, como dice Kant, “la marcha segura de una ciencia”.

A priori

Hemos dicho hasta aquí que es necesario *conocer cómo conocemos*. Kant utiliza un concepto, tomado del latín, que es el concepto de “*a priori*”. “*A priori*” quiere decir, en el marco del pensamiento de Kant, anterior e independiente de la experiencia. ¿Qué quiere decir esto? Tenemos que ir con cuidado allí. Kant hace referencia con esto justamente a la idea de que, *de modo previo a la experiencia*, podemos determinar qué cosas pueden realmente ser conocidas. Lo que es muy distinto a lo que él mismo denuncia de la metafísica: pretender un conocimiento con ideas de las que no tenemos experiencias. Vamos a ir de a poco en ese punto, para comprender la diferencia.

Kant sostiene que para que una ciencia sea ciencia –y, propiamente, la razón no tropiece ni se conduzca por meros tanteos, como lo ha hecho con la metafísica–, es necesario que en esa ciencia algo sea conocido *a priori*, lo que, en el caso del conocimiento teórico, sería poder “*determinar simplemente el objeto y su concepto*” (Kant, 2008, p. 12). Es decir, una ciencia para ser

ciencia, no necesita cada vez recurrir a la experiencia para saber si puede o no conocer, por ejemplo, a dios, al alma o al mundo. *A priori*, sin recurrir a la experiencia, de modo anticipado o previo a cualquier experiencia, conociendo la propia facultad de conocimiento, puede determinar si un objeto es posible o no de ser conocido por la razón ¿Cómo? Como lo dijimos en el párrafo dedicado a la crítica: sabiendo que las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento (cantidad, cualidad, relación y modalidad), son las formas puras *a priori* con las que el sujeto trascendental cuenta en su facultad del conocimiento, para poder conocer. Si ese objeto es posible ubicarlo en el espacio y el tiempo y conceptualizarlo, pues es posible de ser conocido.

Vamos a hacer una analogía: si somos pescadores, y contamos con una red para pescar, en la que cada cuadrado de la red mide “x” centímetros, *a priori* podemos conocer qué peces son los que pescaremos (peces que miden más de “x” centímetros). No necesitamos cada vez introducir la red para saber qué peces pescaremos. Conociendo nuestra red, podemos determinarlo *a priori*. Siguiendo con la metáfora, el resto de los peces, los que no pescamos con nuestra red, son peces “metafísicos”, en el sentido de que no podemos afirmar si existen o no, podemos pensar en ellos o suponerlos, pero no decir que los conocemos.²⁷ Es muy importante tener en cuenta entonces, que cuando Kant dice que para que la metafísica encuentre el camino seguro de una ciencia, y que eso podrá lograrlo en la medida en que tenga un conocimiento *a priori*, con ello no está diciendo que tenga que conocer independientemente de la experiencia, que es propiamente, la crítica que realiza a la metafísica: pretender fundar conocimiento de objetos como dios, alma y mundo, cuando de ellos no hay correlato empírico, lo que es fundamental para que se produzca el conocimiento (“dios”, “alma” y “mundo” serían, para la metáfora anterior, los “peces metafísicos”). Reiteramos entonces, que la metafísica y cualquier ciencia para ser ciencia, deba tener un conocimiento *a priori*, determinar *a priori* su objeto significa que, sin recurrir a la experiencia cada vez, de modo independiente o previo a ella, pueda determinar qué cosas pueden ser conocidas y qué cosas no. Eso es el conocimiento *a priori*.

27 La metáfora ha sido tomada y adaptada del libro de Ernesto Sábato *Uno y el universo*. Editorial Planeta, 1996, pp.44-45.

Con estos dos conceptos, el de “crítica” y el de “*a priori*”, nos aproximamos mejor a cómo es que se produce el conocimiento para Kant. La crítica es una tercera posición entre el racionalismo (que considera que conocemos mediante la razón, y que los sentidos son engañosos, como lo refiere Descartes) y el empirismo (que considera que lo hacemos mediante los sentidos, como lo puede sostener Hume). La crítica, para Kant, evita caer tanto en el dogmatismo, como en el escepticismo. Para Kant, el conocimiento se produce con la concurrencia de ambas cosas, tanto de los datos empíricos que se reciben y ordenan mediante la sensibilidad, como de los conceptos que brinda el entendimiento; mientras que la razón busca principios más generales a partir de los juicios que se elaboran gracias a aquella concurrencia. Por eso dice, hablando de los físicos, y propiamente de Galileo y Torricelli, que “comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo” (2008, p.13), es decir, no conoce más que por sus principios *a priori*, por su propia configuración o estructura. Es la estructura de la razón la que hace que conozcamos los objetos tal y como los conocemos. Para explicar esto, Kant utiliza el concepto de “fenómeno” en oposición a la idea de “*noumeno*”. Pero antes de ello, veamos a qué se refiere Kant cuando menciona que la metafísica tiene que realizar un “giro copernicano”.

Giro copernicano

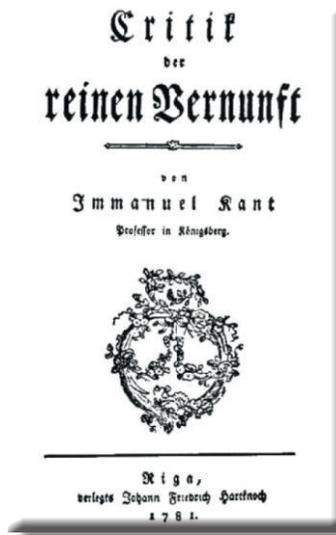
La idea de que la razón “no conoce más que lo que ella misma produce mediante su propio bosquejo” es definitoria para el pensamiento moderno a partir de Kant, en la medida en que demuestra que conocemos de acuerdo a nuestra propia configuración subjetiva y no por las determinaciones de los objetos, de allí la importancia de la noción de “sujeto trascendental”. Podríamos decir que el hecho de que cada ciencia tenga que determinar *a priori* su objeto, es prueba de que no son los objetos –como se pensaba hasta el momento– los que determinan al conocimiento, sino por el contrario, el mismo sujeto. Kant explica esto mediante una analogía respecto del giro copernicano.

Recordemos que Copérnico es quien demuestra que no es el Sol el que gira alrededor de la Tierra; sino inversamente, es el Sol el centro del sistema y la Tierra la que gira alrededor de él; acontecimiento en la astronomía que

cambió el rumbo de esa ciencia, en la medida en que permitió avanzar sobre el conocimiento más próximo de nuestro lugar en el cosmos. Pues bien, a partir de ello es que Kant expresa la necesidad de que la metafísica realice un “giro copernicano”:

Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados” (Kant, 2008, p. 14).

Como pueden ver en la cita, no solamente se aclara la idea de que es nuestra estructura de la facultad de conocer la que determina cómo es que conocemos; sino que, además, vuelve sobre la importancia de *conocer cómo conocemos*, lo que permite decir algo de los objetos antes o independientemente de que nos sean dados a la experiencia.



Tapa de la primera edición de la *Critica de la razón pura*.

Llegados a este punto, podemos entonces reconocer dos tipos de objetos, los que pueden ser sólo pensados, y los que, además, pueden ser conocidos; sobre

estos últimos, es necesario que haya una intuición sensible, un dato empírico o material proveniente del mundo. Por eso Kant dice:

En lo concerniente a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas (2008, p. 15).

“No conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos de ellas” (espacio, tiempo, categorías), nos remite ya a la definición y distinción de los conceptos de “fenómeno” y “*noumeno*”.

Fenómeno, *noumeno* y cosa en sí

La primera conclusión que podemos sacar respecto de la idea de que es el sujeto y no el objeto el que determina el conocimiento, y que en todo caso conocemos de las cosas lo que nosotros mismos “ponemos en ellas”, es que entonces no conocemos las cosas en sí mismas, sino que las conocemos sólo de acuerdo a nuestra forma de conocer. En el lenguaje de Kant, sería: sólo conocemos las cosas como fenómenos, no en sí mismas tal y como son. ¿Qué quiere decir esto?

En ninguna medida Kant niega la realidad o existencia de las cosas, sino que solamente podemos conocerlas en la forma en que nos son dadas o se nos aparecen a nosotros, de acuerdo a nuestra facultad de conocer. La cosa en sí –o como Kant la denomina, lo *incondicionado*–, es desconocida para nosotros, y en todo caso, podemos conocer las cosas sólo como fenómenos, es decir, en cuanto es posible situarlas en el espacio y en el tiempo. Por eso Kant sostiene “que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y por tanto solo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos”, y “que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto

como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno” (Kant, 2008, p. 18).

Sin embargo, como dijimos anteriormente, hay objetos que, a pesar de no poder ser conocidos, sí pueden ser pensados. Tales objetos son denominados “*noumenos*”. Respecto de esto es interesante la nota aclaratoria que realiza Kant:

Conocer un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora a priori por la razón). Pero pensar, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo” (2008, p. 18).

De cualquier forma, es importante comprender que, para Kant, el hecho de que esos objetos puedan ser sólo pensados y no conocidos, no por ello pasarían a ser irreales o a negar su existencia. No podemos ni afirmar ni negar su existencia, justamente, porque no podemos conocerlos.

Kant expresa que aquello que es *incondicionado*, y por lo tanto incognoscible en el ámbito teórico, sin embargo, tiene una función en el ámbito práctico de la razón, esto es, en el obrar humano. Lo que hace que, si bien la crítica de la razón pura sea negativa, en el sentido de que limita la sensibilidad, tenga una utilidad positiva, en cuanto amplía el uso práctico: las ideas de dios, alma y mundo, si bien no pueden ser conocidas, pueden pensarse, y en tal caso, son reguladoras del obrar, determinan la voluntad, es decir, tienen un uso *moral*.

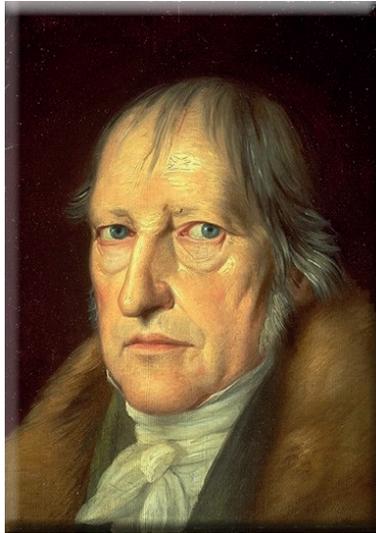
Para concluir: es importante como clave de lectura considerar la introducción de una revolución en el pensamiento moderno por parte de Kant, al demostrar, en su *Crítica de la razón pura*, que el conocimiento se encuentra determinado por el sujeto y no por los objetos; de manera que hay objetos que efectivamente pueden ser conocidos, de acuerdo y sólo de acuerdo a la estructura de la razón. Que sea el sujeto quien determina el conocimiento, no quiere decir que el conocimiento sea de cada quién: es un conocimiento universal. Por eso decíamos que cuando Kant habla del sujeto trascendental, no alude con ello a un sujeto singular, empírico y psicológico, sino a la forma en que universalmente conocemos, de acuerdo a lo que expresa en su trabajo.

Referencias

Kant, Immanuel (2008). Prólogo de la segunda edición, en el año 1787. En:
Crítica de la razón pura. México, Porrúa.

6- Hegel y la dialéctica del amo y el siervo

Mariano Maure



Jakob Schlesinger. *Bildnis des Philosophen George Wilhelm Friedrich Hegel* (1831). Alte nationalgalerie Berlin.

Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple.

George W. F. Hegel
Fenomenología del espíritu.

Es interesante recordarles que este apartado que estudiamos del libro de Hegel se lo conoce comúnmente como “Dialéctica del amo y del siervo” y que representa uno de los textos más estudiados y comentados de la filosofía moderna.

1- Algunos datos biográficos

Las epidemias

George Wilhelm Friedrich Hegel nace un 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, en la actual Alemania, y muere un 14 de noviembre de 1831, en Berlín. Voy a comenzar este breve recorrido por los datos biográficos de Hegel, por el final de su vida, a propósito del momento en que se escribe esta reflexión –en medio de la pandemia por Covid-19–. Hegel muere en Berlín a causa de las últimas manifestaciones de una epidemia de cólera que azotaba la ciudad. En ese momento, la gente se cuidaba mucho de salir, y como muchas otras, la familia Hegel, se refugió en el campo durante el verano, temiendo por la epidemia. En otoño, Hegel vuelve a sus clases cuando ya se creía derrotada la enfermedad. Sin embargo, un fin de semana de noviembre, se sintió indispuesto y “como el mal se agravaba llamaron a unos médicos que al comienzo se mostraron optimistas: no era cólera. No tardaron en cambiar de opinión, para diagnosticar enseguida el terrible mal” (D’Hondt, 2013, p.14) sólo dos días después Hegel expiró a la edad de 61 años. Podemos relacionar pues su muerte con una cuarentena suprimida antes de tiempo.

La relación de Hegel con las epidemias no se limita a ese episodio, sino que, como mucha gente de su tiempo, perdió a alguno de sus familiares más que-

ridos por las enfermedades que azotaban Europa. Su madre falleció de disentería cuando él era todavía un niño de once años. Por otra parte, su hermano falleció en la guerra y su hermana, después de una vida desdichada, se suicidó al año siguiente de su muerte.

Su familia y formación

El pastor protestante es el antepasado de la filosofía alemana, y el mismo protestantismo su pecado original. Basta pronunciar las palabras “seminario de Tubinga” para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana: una teología disimulada...

*Friedrich Nietzsche
El Anticristo.*

Hegel pertenece a una familia de la pequeña burguesía intelectual, propia de las ciudades alemanas de fines del siglo XVIII. Ni dedicados a la tierra, ni a la manufactura, sus antecesores se caracterizaban por dos rasgos principales: ser funcionarios y fieles luteranos (seguidores de la Reforma protestante de Martín Lutero). Hegel crecerá en un ambiente siempre proclive a servir y educar a los hijos de los nobles y la burguesía en ascenso. Como muchos otros filósofos de su tiempo, su formación protestante terminará siendo un antecedente importante para el desarrollo de una filosofía secular.

Su formación intelectual estará marcada por la religión y por su condición de alumno destacado. Tales condiciones le permitirán acceder, mediante una beca, al seminario de Tubinga, máxima institución educativa de Suabia para formar a los pastores protestantes, servidores de la nobleza gobernante. El *Stift*, como se conocía comúnmente a este seminario, brindará a Hegel una formación clásica, pero al mismo tiempo por sus monótonos y abundantes estudios de teología, lo irán persuadiendo de alejarse de su destino de pastor. Muy pronto el joven Hegel, junto a sus dos compañeros de estudios también posteriormente famosos, Friedrich Hölderlin y Friedrich Schelling, se apasionarán por la Revolución Francesa y serán máximos cultores de los autores de la Grecia antigua y de los más importantes autores de la filosofía moderna.

“Por una religión popular” (el preceptorado y los escritos teológicos)

Los últimos años del siglo XVIII encontrarán a Hegel terminando su formación, pero distanciándose de convertirse en pastor protestante. “Era común en aquella época que los jóvenes de Suabia que no se inclinaban por la carrera eclesiástica se colocaran como preceptores en casa de alguna familia aristocrática o pudiente de Suiza” (Vanasco, 1973, p.29). Hegel desarrolla sus actividades de preceptor en Berna entre 1793 y 1796, y en Frankfurt entre 1797 y 1800.

En estos años, Hegel siente que debe saldar cuentas con el problema religioso. Sus llamados “escritos teológicos de juventud” se refieren a la religión y desarrollan un intento de síntesis entre el cristianismo y las influencias de los autores ilustrados y románticos que él admiraba (principalmente Kant y Herder). Se pronuncia entonces por una religión racional libre de todo dogma y de toda ley escrita, encarnada directamente en el espíritu popular. También por esta misma época desarrolla algunos escritos políticos que muestran su fervor por la Revolución Francesa y su afán de ligar los principios liberales con el espíritu nacional. Estos escritos de juventud no son publicados y son conocidos recién hacia principios del siglo XX.

El periodo de Jena

Cuando termina el siglo XVIII, Hegel ya se ha convencido de su intención de dedicarse a la filosofía. Se cumple precisamente la mitad de su vida, y la herencia por la muerte de su padre le permite dejar el preceptorado, además de elegir dónde mudarse. La elección de Jena, donde se encontraba ya su amigo Schelling (más joven que él y ya reconocido filósofo) no es accidental, Jena es la segunda ciudad en importancia del gran ducado de Sajonia-Weimar, el cual concentra gran parte de la vida cultural alemana.

“Jena representa en muchos aspectos el momento más original y creador de la vida de Hegel” (D’Hondt, 2013 p.152). Fue allí donde forjó los conceptos filosóficos que lo distinguen y donde redactó su primera gran obra filosófica:

la *Fenomenología del Espíritu*, publicada a principios de 1807. Mediante las oportunas gestiones de Schelling presenta su tesis para obtener un lugar de *privat-dozent* en la Universidad. Se trataba de la posibilidad de dar cursos libres, que eran solventados en su mayor parte por los propios alumnos. No era lo que su ambición pretendía, sin embargo, significó para Hegel el impulso necesario para dedicarse activamente a la filosofía.

En Jena no sólo desarrolla su propio sistema filosófico, que comienza a exponer en las clases con sus alumnos, sino que también crea una revista de filosofía con Schelling, donde comienza a publicar algunos de sus textos. En 1802 ajusta cuentas con los filósofos más cercanos a su pensamiento y escribe *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. Este opúsculo es el antecedente más firme de la redacción de la *Fenomenología*.

Hegel termina de escribir la *Fenomenología del Espíritu* en el año 1806, en momentos de grandes penurias económicas y de importantes acontecimientos personales. El libro es impreso a principios de 1807, al mismo tiempo que nacía su hijo. Esta obra es el resultado de la gran cantidad de elaboraciones teóricas y conceptuales que Hegel pudo producir en Jena. Es el recorrido de una conciencia común para convertirse en verdaderamente filosófica. Por lo cual, es de algún modo aún dentro de su enorme grado de abstracción y dificultad, una evidencia y un testimonio del recorrido efectuado por el mismo Hegel por esos años.

También es testimonio de la conciencia del hombre de la modernidad, respecto de su propia situación histórica. Lo dice en una carta que ha pasado a ser uno de los grandes relatos de la historia de la filosofía:

Hoy he visto al Emperador (Napoleón) –esa alma del mundo– salir de la ciudad para efectuar un reconocimiento; es efectivamente una sensación maravillosa el ver a semejante hombre que, concentrado aquí en un punto, montado en su caballo, se extiende sobre el mundo, y lo domina (Carta a Hiethammer 13/10/1806. Citado por D’Hondt, p. 172, Correspondance, tomo I, Gallimard, 1962, p. 114-115).²⁸

28 La batalla de Jena tuvo lugar el 14 de octubre de 1806, y enfrentó al ejército francés bajo el mando de Napoleón, contra el segundo ejército prusiano comandado por Fede-

2- La construcción de su sistema filosófico

He elevado la mirada y he visto en toda la extensión del espacio un solo ser.

George W. F. Hegel
Enciclopedia de las ciencias filosóficas.

Obligado a dejar Jena por la devastación en la que había quedado la ciudad, Hegel va a recibir nuevamente la ayuda de su gran amigo Niethammer. Primero, por su intermediación se hará cargo de la dirección de un periódico en Bamberg (1807-1808), para luego –al año siguiente– aceptar el rectorado de un establecimiento secundario en Nüremberg. Permanecerá allí hasta 1816, cuando por fin pueda convertirse en profesor titular universitario de la cátedra de Filosofía, primero en la Universidad de Heidelberg (1816-1817), para luego arribar a la Universidad de Berlín, donde permanecerá hasta el final de su vida.

El periodo de Nüremberg será muy productivo para Hegel, tanto en términos intelectuales como personales. Allí podrá terminar de dar forma al esfuerzo por convertir sus ideas en un sistema filosófico. Así realizará el largo periplo que va de la conciencia individual a la conciencia filosófica, para finalizar en la autoconciencia del Espíritu. En 1812 se vuelve a repetir en su vida la confluencia entre un gran acontecimiento personal y la publicación de sus libros. Hegel contraerá casamiento a fines de 1811, y a los pocos meses saldrá publicada su *Ciencia de la Lógica* (1812), primera parte de su sistema filosófico.

La *Ciencia de la Lógica* constará de tres partes, que se irán publicando hasta 1816: I) La Lógica del Ser; II) La lógica de la esencia; y III) La lógica del concepto. Hegel desarrolla en esas páginas quizás su mayor influencia en la historia intelectual de la humanidad: el método dialéctico, en consonancia con el mismo progreso que según él, evidenciará luego la realidad misma, desde el puro Ser, pasando por la Naturaleza hasta elevarse en el Espíritu. Por

rico Guillermo III de Prusia. Esta batalla, junto a la batalla de Auerstadt, significó la derrota de Prusia y su salida de las Guerras Napoleónicas hasta 1813.

estos años también nacerán otros dos hijos varones más, Karl y Emanuel, que muestran la consolidación familiar que alcanza Hegel por esos años.

En Heidelberg, tendrá listo en pocos meses su tercer texto importante, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1816), con lo que terminará de completar su sistema filosófico. Luego de la lógica, en la Enciclopedia expone a Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, situando en este último el desarrollo de la humanidad hasta su consumación en el Espíritu Absoluto. La Enciclopedia se divide en tres partes:

- a. Lógica (ciencia de la idea en sí misma)
- b. Filosofía de la Naturaleza (ciencia de la idea en su existencia exterior)
- c. Filosofía del Espíritu (ciencia de la idea en sí y para sí).

A finales de 1817, las autoridades del Ministerio de Educación del Estado de Prusia ofrecen a Hegel la cátedra de Filosofía de la Universidad de Berlín, vacante desde 1814 por la muerte de Fichte. Nada podía halagar más a Hegel que su nombramiento en la capital prusiana. Desde principios de 1819, ocupa ese puesto en el cual ve la cumbre de su desarrollo intelectual. Se ha discutido mucho acerca de la filiación conservadora de la filosofía de Hegel en su identificación con el estado prusiano. Las cosas parecen ser más complejas; distintas fracciones se enfrentaban en el seno del gobierno prusiano y Hegel se encuentra siempre cercano a las posiciones más reformistas, en un contexto político reaccionario, luego de la derrota de Napoleón. Por esos años, Hegel sólo publica su *Filosofía del derecho y del Estado* (1821), aunque dicta también numerosas lecciones que serán publicadas luego de su muerte por sus discípulos.

La filosofía de Hegel

Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.

George W. F. Hegel
Fenomenología del Espíritu.

El romanticismo en Alemania

Así como en el caso de Descartes se lo nombra como el padre del racionalismo y a David Hume como un empirista, Hegel forma parte, junto con Friedrich Schelling y Johann Fichte, de lo que llamamos el romanticismo filosófico alemán. Si bien no es nuestra intención el afán por deslizar etiquetas que terminen convirtiéndose en una descripción cerrada que impida dar cuenta de los matices y diferencias que presenta cada filósofo, es importante identificar adecuadamente cuál es el espacio teórico en el cual puede ubicarse inicialmente determinado ejercicio histórico del pensamiento.

Como señala Nicolás Casullo, podemos hablar del romanticismo como “un movimiento estético, filosófico y político de crítica a muchos postulados, estrategias y concepciones de la razón como fuerza renovadora de la historia” (Casullo, 1996, p. 296). Se trata entonces, de un movimiento crítico de las debilidades del proyecto de la Ilustración (siglo XVIII), proyecto que había centrado todas sus expectativas en la actividad autónoma de la racionalidad humana. La crítica romántica está dirigida principalmente no a negar el protagonismo de esa racionalidad, sino a integrarla con otros aspectos olvidados de la actividad humana como los sentimientos, las pasiones, la nacionalidad y la historia.

El romanticismo nace en el campo estético, principalmente en el literario, pero rápidamente se va expandir en las últimas décadas del siglo XVIII hacia otras manifestaciones de la actividad humana. Se lo puede considerar un movimiento no sólo por esta amplitud de las actividades que abarca, sino también porque no presenta una unidad de concepciones entre todos sus defensores que permita hablar de una corriente teórica o una escuela de pensamiento. Además, sus características difieren mucho según los países europeos considerados, así como en cada región difiere su duración y su intensidad.

En el caso de Alemania, lo vamos a encontrar principalmente desarrollado en el ámbito de la filosofía, cosa que no sucede en otros lugares. Ya habíamos señalado cómo Hegel en sus tiempos de formación en Tubinga lee afanosamente a Schiller y a Herder. En el caso de este último, sus reflexiones en torno a las particularidades de cada pueblo, desarrolladas en términos históricos, y su postulación de la existencia de un *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*)

van a ejercer una notable influencia sobre las ideas filosóficas desarrolladas posteriormente por Hegel.

En conclusión, podemos sintetizar la pertenencia de Hegel al romanticismo en tres elementos principales presentes en su pensamiento. Primero, referido al sentido de la historia: a diferencia de la Ilustración, los autores románticos van a insistir sobre el carácter científico del saber histórico; en Hegel la conciencia filosófica sólo es tal mediada por la historia.

En segundo lugar, el reconocimiento de un sujeto colectivo: a diferencia también de los pensadores ilustrados, Hegel abandona el mero ámbito individual para identificar en la historia la autoconciencia de sujetos colectivos como la nación o el Estado.

Por último, la integración de las particularidades en un espíritu universal: un rasgo general de los autores románticos es la capacidad otorgada a la racionalidad de ir alcanzando síntesis cada vez más abarcadoras hasta consumir la intelección de la totalidad de lo real.

La crítica de la filosofía kantiana

Para entender el pensamiento hegeliano es fundamental comenzar reconociendo sus diferencias con las posturas del criticismo kantiano.

En primer lugar, Hegel, así como Kant había acusado a Descartes de quedarse en cierto racionalismo dogmático que no hacía avanzar el conocimiento científico, va a acusar a Kant de construir con su filosofía un mero formalismo abstracto que no tiene en cuenta la concreta experiencia de la conciencia.

Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto no es esto lo que se exige del saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina. Se trata más bien de un monótono formalismo. (Hegel, 2007, p. 14).

Como puede visualizarse, la primera gran diferencia entre Kant y Hegel es que, este último, sin dejar de creer en la prioridad del sujeto de conocimiento,

concretiza en una experiencia histórica la conformación de sus capacidades de conocer. De este modo, para él no hay ninguna posibilidad de conocimiento *a priori*; espacio y tiempo y categorías se van adquiriendo y transformando en el mismo proceso de conocimiento.

La segunda gran diferencia con Kant es respecto a su diferenciación entre fenómeno y cosa en sí. Para Kant, la cosa en sí era incognoscible para el sujeto, quien para desarrollar un conocimiento científico debe mantenerse en los estrictos límites de lo fenoménico. Hegel señala, por el contrario, que la cosa en sí no sólo es perfectamente cognoscible, sino que es un mero punto de partida en el progreso del conocimiento filosófico hacia la disolución de la diferencia entre sujeto y objeto, en el ámbito de la autoconciencia colectiva. De este modo, fenómeno y cosa en sí, apariencia y esencia, son sólo momentos en el desarrollo del conocimiento científico. Desde este punto de vista, Hegel rehabilita también la metafísica como una ciencia.

Ideas filosóficas principales

Concepción del saber científico y de lo verdadero

Así como Kant atribuía la marcha segura de una ciencia a que pudiera establecer sus conocimientos *a priori*, Hegel atribuye la certeza del conocimiento al recorrido de autoconocimiento que realiza la conciencia humana. El punto de partida del conocimiento científico se halla en comprender que la sustancia (todo lo que nos rodea) sólo se conoce en tanto proceso de elaboración humana. Podríamos decir que Hegel ha sustituido la idea del conocimiento científico como anticipación formal abstracta del fenómeno, por su concreción como desarrollo concreto histórico de la unidad de objeto y sujeto en el espíritu, de allí el nombre de “Fenomenología del Espíritu”.

De este modo, lo verdadero no es considerado algo fijo y dado de una sola vez, sino que sólo puede ser alcanzado mediante el devenir, como un proceso en espiral, cada vez más abarcativo y sin fin. La verdad como tal nunca es definitiva, y consiste en aquellos conocimientos que pueden mostrar una cantidad mayor de posiciones en su síntesis (por ejemplo, el conocimiento verdadero de la gravedad será aquella teoría que en cierto momento histórico

logre sintetizar de mejor modo todos los conocimientos que la humanidad tiene sobre el tema).

La subjetividad

Dice entonces Hegel que “el sujeto es la sustancia viva que es pura y simple negatividad” (2007, p. 16). Así como Descartes definía al ser humano sólo como una “cosa que piensa”, con Hegel decimos que, si hemos de definir ese sujeto que piensa, para ser sujeto hay que ejercer la negatividad, pensar es darle vida a lo negativo. En esto Hegel se comporta como un fiel exponente de la filosofía moderna, la subjetividad es el motor negativo de lo verdadero. Devenir y negatividad son las claves para Hegel del verdadero conocimiento.

Esa subjetividad conoce a través de su propia autoconciencia, conociendo lo otro se va conociendo a sí misma en figuras cada vez más complejas (de la certeza sensible al conocimiento reflexivo) y en unidades cada vez más abarcativas (del individuo a los estados, de los estados al espíritu universal). La autoconciencia se logra en Hegel más allá del sujeto individual, no hay progreso posible del conocimiento sin atender a la integración de la razón individual en una racionalidad común (el Estado, el Espíritu Absoluto).

El método dialéctico

Solamente él es lo especulativo real y sólo su expresión constituye la exposición especulativa, ese proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí.

*George, W. F. Hegel
Fenomenología del Espíritu.*

Si hay un elemento que caracteriza el pensamiento hegeliano es su método. El método dialéctico es la carta de presentación del sistema filosófico hegeliano. Hegel no inventa la dialéctica, que ya había sido evaluada de distintos modos por distintos pensadores (Platón, Aristóteles, Kant), pero es quien le da una forma particular y la convierte en un modo de identificar el desarrollo de la realidad y su conocimiento.

Como señala Émile Bréhier “su fin es la traducción de lo real en la forma del pensamiento” (Bréhier, 1956, p. 363). La tríada hegeliana es el movimiento de una realidad que, puesta primero en sí (primer momento del “en sí”), se desenvuelve luego fuera de sí (segundo momento del “para sí”, momento de lo otro como devenir), para volver luego a sí misma en forma más desarrollada y manifiesta (tercer momento, “en sí y para sí”). Hegel expresa a través de la dialéctica la igualación del mundo real con el mundo racional según su conocido principio de la *Filosofía del derecho*: “Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real”.

La dialéctica es un método que opera por sucesivas contradicciones que son asumidas cada vez en continuas síntesis. La gran proeza hegeliana es haber puesto en movimiento la identidad del ser a través del trabajo de lo negativo (a través del pensamiento), que va conociéndose a sí mismo cada vez a través de síntesis más logradas. Si Descartes quería captar la inmediatez del pensamiento como la definición más propia de la subjetividad, Hegel quiere encontrar esa misma subjetividad en su máximo despliegue.

La dialéctica opera así en la sucesión de tres momentos:

1. Afirmación (el “en sí”, el ser en su aparición inmediata)
2. Negación (el “para sí”, el ser en su despliegue)
3. Negación de la negación (el “en sí y “para sí”, el ser mismo en la reafirmación de su desarrollo).

El sistema hegeliano

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu.

George, W. F, Hegel
Fenomenología del espíritu.

La elaboración de un sistema filosófico, elaboración que alcanza a todas las áreas del conocimiento humano, no es en Hegel una cuestión de mera pretensión individual, sino que es una necesidad de su misma posición filosófica.

Si el saber humano es una elaboración del espíritu, y se va desarrollando en consonancia con la acumulación progresiva de esos saberes, ningún ámbito de la actividad del saber humano queda fuera del camino del espíritu hacia la verdad absoluta (“absoluto”: que no tiene trabas, ni condiciones, debe entenderse por tanto como la suma total del saber acumulado que no ata a la razón a alguna etapa anterior de su saber).

Por tanto, Hegel postula qué es el Espíritu Absoluto, como suma total de los conocimientos humanos en una época dada, el sujeto que atraviesa la historia en el progresivo desarrollo de su autoconciencia. La historia misma se identifica así con la libertad alcanzada por el Espíritu Absoluto, siendo la filosofía como cumbre de las ciencias, la que expresa en cada etapa la máxima síntesis de la actividad humana.

El sistema hegeliano:

A. Lógica o Idea en sí

1. Ser
2. Esencia
3. Concepto

B. Filosofía de la Naturaleza o Idea fuera de sí misma

1. Mecánica
2. Física
3. Orgánica

C. Filosofía del Espíritu o Idea que regresa a sí misma

1. Espíritu subjetivo:
 - a. Antropología
 - b. Fenomenología
 - c. Psicología
2. Espíritu objetivo:
 - a. Derecho
 - b. Moralidad
 - c. Eticidad (familia, sociedad civil, Estado).
3. Espíritu Absoluto:
 - a. Arte
 - b. Religión
 - c. Filosofía

3- El texto de la dialéctica del amo y del siervo

El coraje de la verdad, la fe en el poder del Espíritu son la primera condición de la filosofía.

George W. F. Hegel
Lección inaugural, Universidad de Berlín,
1818.

El texto “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”, forma parte de uno de los principales libros de Hegel, *Fenomenología del Espíritu (1807)*. Nos abocaremos a una lectura del apartado A del capítulo IV del libro, que forma parte a su vez del estudio dedicado a la Autoconciencia. Es importante recordar que las 3 partes generales en las que se divide la *Fenomenología del Espíritu* son:

- A. Conciencia
- B. Autoconciencia
- C. AA – Razón
BB – Espíritu

El título ya nos indica que se trata del sujeto humano en busca de la libertad de su autoconciencia. Podemos dividir el texto en 2 partes: Introducción (muy corta al principio del texto); y los tres momentos en que se desenvuelve la dialéctica del amo y del siervo:

1. La autoconciencia duplicada
2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas
3. Señor y siervo

Nos referiremos, para interpretar el texto, a cada una de ellas. Para ordenarnos, haremos 3 intervenciones por cada una de las partes del texto.

En primer lugar, es necesario referirse a la autoconciencia. El texto está ubicado en la segunda parte del libro que precisamente lleva ese nombre. La primera parte está dedicada a la conciencia. Podemos definir con Hegel a la au-

toconciencia como “la certeza de sí mismo” (Hegel, 2007, pág. 108). En esta experiencia que es la “Fenomenología del Espíritu” estamos en un momento decisivo, pues estamos pasando del ámbito de la certeza sensible al ámbito de la “certeza de sí mismo”. Hegel identifica así que ha dado un paso más allá de la mera relación sujeto-objeto (tan característica de la filosofía moderna), y se halla ahora en la relación del sujeto consigo mismo. Pero resulta que no se trata de una sino de muchas autoconciencias, por lo cual la relación consigo mismo va a depender de la relación con los otros. Dice Hegel “con la autoconciencia entramos pues, en el reino de la verdad” (Hegel, 2007, p.107), con lo cual afirma que la verdad no se resuelve en el ámbito de la certeza del objeto sino en el modo en que los seres humanos toman conciencia de sí mismos y de sus deseos.

La autoconciencia sólo puede alcanzar la certeza de sí misma mediante el reconocimiento de los otros. Como soy autoconciencia sería imposible alcanzar certeza de mí mismo sin que otros me proporcionen esa certeza, no tengo forma de saber quién soy sin el reconocimiento de los demás. De ese modo “una autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (Hegel, 2007, p. 112). Hegel ha identificado que aquello que al ser humano lo constituye como tal, fuera del objeto, en la certeza de sí mismo, es el deseo, deseo de ser reconocido. Por tanto, si en el ámbito de la conciencia estábamos en la esfera del conocimiento, con el devenir de la autoconciencia estamos inmersos en el deseo de reconocimiento.

Hemos dicho que la autoconciencia es poseer certeza de sí mismo, que tal certeza sólo se alcanza por el reconocimiento, ahora llegamos a la definición que nos dice que “la esencia de la autoconciencia consiste en ser infinita” (Hegel, 2007, p. 113). Hegel entiende lo infinito como “lo otro en sí mismo”. La autoconciencia consiste entonces en poder ser otra que sí misma, su unidad es alcanzada en su ser otro, es decir en el movimiento del reconocimiento. El reconocimiento realiza así la esencia de la autoconciencia.

La autoconciencia duplicada

Hay que explicar en qué consiste la duplicación como primer momento del reconocimiento. En este primer momento las dos autoconciencias sólo ven a la otra hacer lo mismo que cada una hace. La conciencia de sí es el término medio entre los dos extremos, así cada extremo se encuentra mediado y unido consigo mismo. La duplicación es la actividad del reconocer el reconocimiento mutuo.

La duplicación implica también que la autoconciencia reconoce un objeto diferente al de la actividad sensible, se trata de un objeto independiente. Un objeto que a su vez pone también al otro término en el lugar de objeto. El objeto de conocimiento es por primera vez un objeto activo, por eso de nada serviría actuar unilateralmente, tal cosa no garantizaría la realización de mi deseo. La duplicación no es sólo de las dos autoconciencias sino de la relación sujeto-objeto, en eso consiste el comienzo del reconocimiento.

Hay que tener en cuenta entonces que la duplicación implica entonces también una diferencia, cada autoconciencia ve en el otro un objeto viviente, no una autoconciencia igual a sí misma. La dialéctica del reconocimiento debe permitir superar esta diferencia, cada una debe manifestarse en la otra como si fuera sí misma. La unidad de este conocer duplicado es la realización del reconocimiento.

La lucha de las autoconciencias contrapuestas

“Conciencias hundidas en el ser de la vida”: la autoconciencia para reconocerse como tal necesita identificarse sólo como negatividad, este sería el momento del “para sí” de la autoconciencia. En el momento anterior, es decir en el “en sí” de la autoconciencia, ésta se había reconocido como algo diferente del objeto viviente, pero no ha dado todavía el paso de reconocerse sólo como negación de ese objeto. Se da entonces la paradoja que necesita negarse a sí misma como vida para reconocerse como pura autoconciencia, como pura negatividad. Y para realizarlo necesita además que la otra autoconciencia reconozca ese paso porque de lo contrario no habrá certeza de sí misma.

“La lucha a vida o muerte”: la única manera que tiene la autoconciencia de reconocerse en su pura negatividad es pues negándose como objeto viviente, es decir, mostrar que se está dispuesto a renegar de la vida misma para afirmarse como deseo. Este paso implica mi definitiva diferenciación del reino animal, pues me muestro capaz de desafiar mi propio instinto de conservación de la vida. Sólo arriesgando mi vida demuestro que soy una autoconciencia independiente. Del mismo modo, debo tender a la muerte del otro, que para reconocerse debe renegar de su certeza de sí y mantenerse sólo con su conciencia de vida, el siervo ha sido ganado por el temor de perder su propia vida.

“La lucha de las autoconciencias contrapuestas”: para Hegel de todos modos esta experiencia no está completa, la lucha a vida o muerte demuestra que todavía “para la autoconciencia la vida es tan esencial como la pura autoconciencia”, así no se ha logrado la unidad de la autoconciencia que queda todavía mediada por la contraposición entre el amo y el siervo.

Señor y siervo

“La verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil”: el señor ha demostrado su potencia respecto a la vida, pero al mismo tiempo su autoconciencia no puede desprenderse de su experiencia de la coseidad. La posición de amo se queda así detenida totalmente como una experiencia todavía abstracta de la conciencia de sí. Es una afirmación que no logra desligarse del goce y destrucción de las cosas mediante la intermediación del siervo. La autoconciencia sólo puede lograr su verdadera independencia desligándose de la contraposición amo-siervo y de un goce que dependa de las cosas. El siervo es quien da un paso más hacia la certeza de sí mismo mediante el trabajo, que le permite ser reconocido sin depender del amo para su goce y transformar la cosa sin eliminarla. La conciencia servil desliga así la conciencia de sí mismo de toda atadura externa y la convierte en lo que ella es, pura independencia.

“La conciencia que trabaja llega a la intuición del ser independiente como de sí misma”. “Es la conciencia servil la que realiza la independencia de verdad. Y la realiza en tres momentos: el del temor, el del servicio y el del trabajo” (Hyppolite, 1974, p.158). El trabajo permite al siervo sobreponerse al temor a la muerte. Mediante la total obediencia (afirmación de la conciencia servil) y

la formación que otorga el trabajo, el siervo se sobrepone al temor a la muerte y es capaz de separar su autoconciencia de la mera afirmación de la vida. La intuición del ser independiente que vive en la transformación de la cosa le permite afirmarse a sí mismo y desprenderse de sus temores y angustias.

“En esencia, la dialéctica del amo y del esclavo consiste en mostrar que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo” (Hyppolite, 1974, p.156). Tal conclusión permitirá a los pensadores posteriores desarrollar las consecuencias sociales de tal constatación. La autoconciencia como deseo de sí misma, sin ataduras ni dependencias, dará lugar para Hegel a la siguiente figura de la conciencia, la libertad en el estoicismo.

Referencias

- Brehier, Émile (1956). *Historia de la filosofía*. 3 tomos. Buenos Aires, Sudamericana.
- Casullo, Nicolás y otros (1996). *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- D'hondt, Jacques (2013). *Hegel*. Buenos Aires, Tusquets.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu* (2007). Trad. de Wenceslao Roces. Buenos Aires, FCE.
- Hyppolite, Jean (1998). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Barcelona, Península.
- Hottois, Gilbert. (1999) *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- Kojève, Alexander (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Trotta.
- Vanasco, Alberto (1973). *Vida y obra de Hegel*. Barcelona, Planeta.

7- Pensadores de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud

Silvana Vignale



Francisco de Goya. *El sueño de la razón produce monstruos* (1799).
Museo del Prado, Madrid.

Nos adentramos en este capítulo a la filosofía del siglo XIX, y con ello, a una crítica de la modernidad. La modernidad se ha expresado en la filosofía siguiendo al comienzo los ideales del progreso de la razón humana y en búsqueda de un método, análogo al de las ciencias físico-matemáticas, que permitiera brindar certezas respecto del conocimiento. Así es como Descartes argumenta que el *cogito* es el fundamento, “el punto fijo e indubitable”, garante del conocimiento, poniendo en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento por los sentidos. Su racionalismo acentúa –de una nueva manera– la tradición dualista en la que se considera al alma como un principio superior y al cuerpo subsumido a ella, entendido como “máquina”, considerando ambos como dos naturalezas diferentes.

Posteriormente, con Kant aparece la concepción de un sujeto trascendental o universal, para responder a aquellos mismos interrogantes sobre cómo conocemos y, en definitiva, cómo se funda el conocimiento científico. Para Kant, como vimos con anterioridad, es indispensable conocer cuáles son los límites de la razón, para evitar caer en cuestiones metafísicas de las que no podemos, efectivamente, tener conocimiento. A eso denomina él *crítica de la razón*, y para realizar esa crítica es necesario producir un “giro copernicano”, para demostrar cómo el conocimiento se rige por la estructura de la facultad de conocer del sujeto trascendental, y no por los objetos.

Hegel, por su parte, y ya dentro del ambiente del romanticismo, considera que la filosofía kantiana se circunscribe a cierto formalismo abstracto, y busca dinamizar la experiencia histórica de la conciencia. De forma tal, que es el camino del autoconocimiento de la conciencia lo que atribuye la certeza al conocimiento, por eso es una *fenomenología del espíritu*. Podríamos decir que, en materia filosófica, se tendió –sobre todo en la filosofía alemana– hacia la elaboración de sistemas filosóficos, que pudieran dar cuenta no sólo de lo relativo a la metafísica y al conocimiento, sino a otros ámbitos como el arte, la ciencia, la política y la historia, en afán de totalizar lo humano. En otras palabras, la confianza en la razón y en el *hombre* se expresó también, y de este modo, en la filosofía.

En el ámbito de la filosofía política, las teorías clásicas de la soberanía buscan justificar la constitución del Estado a partir de hipótesis que van de un *estado de naturaleza* del ser humano, a la constitución de la *sociedad civil*, mediante un contrato en el que los individuos ceden su voluntad individual

a una voluntad común, representada por la figura del soberano. Se trata de un pacto racional entre iguales, por lo que podemos ver cómo esa confianza en la razón se traslada al ámbito de lo político, favoreciendo los procesos de secularización o de separación del poder político del poder religioso (aunque claro está, sin embargo, pervive una relación estrecha entre ambos, sobre todo en relación a cómo los valores morales son determinantes para el gobierno de los seres humanos). Es el momento en el que Kant también responde a cómo los individuos pueden alcanzar el camino de la Ilustración: mediante la salida de su estado de minoría de edad en el su entendimiento se encontraba guiado por el dogma religioso. La libertad de pensamiento adquiere entonces importancia, y eso queda expresado por Kant en la posibilidad de hacer un uso *público* de la razón, y en atreverse a pensar por sí mismos, siempre y cuando haya obediencia desde el punto de vista político, a la figura del soberano. Es muy importante tener en cuenta que mientras se están elaborando las teorías contractuales y los debates en torno a la Ilustración, en paralelo se transforman los modos de producción: del feudalismo se pasa al capitalismo, justificado teóricamente por la economía política y el pensamiento liberal, mediante conceptos –por ejemplo– como el de “apropiación industrial”, que busca dar justificación al nacimiento de la propiedad privada (más adelante, veremos la crítica que realiza Foucault al momento de la Ilustración, al mostrar que son las mismas luces de la Ilustración que descubrieron las libertades, las que inventaron el poder disciplinario; es decir, mientras se comenzó a bregar por las libertades individuales, aparecen al mismo tiempo nuevas formas de obediencia en contextos de encierro como las prisiones, los hospitales, las escuelas, etc.).

1- Los pensadores de la sospecha

Dentro de la filosofía del siglo XIX se encuentra ya en buena medida una crítica de los procesos de la modernidad, sobre todo a los excesos de idealismo y confianza en la razón. Esta línea se encuentra representada por tres pensadores que marcaron el rumbo del pensamiento contemporáneo, y que fueron denominados como “maestros de la sospecha”. La expresión fue acuñada por el filósofo francés Paul Ricoeur en 1965, en su *libro Freud: una interpretación de la cultura* (1970), para referirse a los tres pensadores del siglo XIX

que desenmascaran la falsedad escondida bajo los valores ilustrados de racionalidad y verdad: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Sigmund Freud (1856-1939).

¿Qué tienen en común? Fundamentalmente, los tres expresan la crisis de la filosofía de la modernidad y la insuficiencia de la noción de sujeto. Marx desenmascara la ideología como falsa conciencia o conciencia invertida; Nietzsche cuestiona la existencia de valores morales occidentales, mostrando su origen histórico y la genealogía de nuestra conciencia moral relacionada a ellos; Freud pone al descubierto la existencia de pulsiones que son inconscientes. El triple desenmascaramiento que ofrecen estos autores pone en cuestión los ideales ilustrados de la racionalidad humana, de la búsqueda de la felicidad y de la búsqueda de la verdad, determinando en gran medida el pensamiento del siglo XX.

Hay muchas coincidencias que pueden registrarse en una lectura atenta de sus textos. Como ejemplo, las referidas a una crítica de la religión: mientras Marx sostenía que “la religión es el opio de los pueblos”, encontraremos en nuestra lectura de *La genealogía de la moral* de Nietzsche cómo toda la moral occidental se asienta sobre la idea de una moral sacerdotal reactiva, a partir de la cual se *domestica* al hombre, pero también a partir de la cual es posible la justificación de una existencia que niega la vida en favor de un *más allá* como explicación del dolor y la culpa. También lo leeremos con Freud en *El malestar de la cultura*: cómo la religión (idea que en el texto surge a partir del concepto de “sentimiento oceánico”) es un lenitivo o soporífero para calmar la angustia ante la existencia.

Otro tanto puede decirse respecto de cómo Nietzsche piensa la *interiorización de los instintos*, instintos que, si no se desahogan hacia afuera, *se vuelven hacia adentro*, constituyendo aquello que llamamos “conciencia”; y luego la descripción de Freud –en términos muy similares–, respecto de la constitución del súper-yo o conciencia moral (Freud reconoce haber leído a Nietzsche y la influencia que el mismo ejerció, por ejemplo, respecto de su noción de “ello”).

En todo caso, los tres –Marx, Nietzsche y Freud–, han mostrado desde diferentes puntos de vista que el ser humano no puede simplemente comprenderse como un sujeto reducido a su pensamiento o a la conciencia, y han

señalado cómo en la base de esta concepción se esconden una serie de elementos morales, históricos, económicos e ideológicos; a partir de los que se puede determinar cómo intervienen las condiciones materiales de existencia, cómo opera una moralidad que es recibida y engendrada a partir de un resentimiento contra la vida, y cómo el inconsciente rige los actos de la conciencia. De esta manera, el sujeto es expresión de condicionantes históricos, sociales, morales y psíquicos. La noción de “consciencia”, pues, pierde su pretendido carácter regulador, y se hace patente la necesidad de reconsiderar la noción clásica de *interpretación* (en términos de Nietzsche, veremos más adelante, se trata de que no existen hechos en sí mismos, sino las interpretaciones que hacemos de ellos). La interpretación permite abordar la noción de “sujeto” desde los elementos que lo instituyen: la historia, la moral y la estructura psíquica inconsciente, jaqueando a la tradición moderna de esta noción, de carácter absoluto y universal, que pretendía hacer del sujeto una instancia anterior o independiente de la historia (como fue expuesto respecto de la filosofía de la modernidad, desde Descartes a Hegel).

Abordaremos un análisis del ejercicio de la sospecha a partir de dos filósofos contemporáneos, que buscaron comprender las transformaciones de aquellos pensadores. Nos referimos a Paul Ricoeur, a quien ya mencionamos, y a Michel Foucault. A partir de sus análisis podremos vislumbrar cómo Marx, Nietzsche y Freud contribuyen a un diagnóstico de nuestro presente. No obstante, desde nuestro punto de vista, esto no se restringe a una cuestión meramente teórica, sino que también posibilitan transformaciones de orden práctico, lo que supone que con el ejercicio de la sospecha no se trata sólo de la cuestión del sentido, sino también a la incorporación de la experiencia ética y política: la de lucha de clases, la de la experiencia de sí y la de la experiencia analítica.

2- Ricoeur y la sospecha como desmitificación del sentido

Ricoeur presenta el ejercicio de la sospecha como una hermenéutica de la *desmitificación del sentido*, por oposición a la idea de una hermenéutica de la *restauración de un sentido originario*. ¿Qué significa esto? En pocas palabras, que el ejercicio de la sospecha devela que no hay un sentido originario respecto de los hechos de la realidad, sino que ese sentido se encuentra

construido en función de diversas *historias*: Marx muestra que hay un origen histórico de la propiedad privada, relacionado al trabajo enajenado; Nietzsche que los valores *bueno* y *malo* no son valores absolutos, sino que responden a un modo de valorar que triunfó en Occidente; Freud que hay un proceso inconsciente en el que se cifra el psiquismo.

Para Ricoeur, encontramos la decisión de considerar a la conciencia como conciencia *falsa*, en cuanto retoman, cada uno a su modo, el problema de la duda cartesiana: René Descartes puso en duda que las cosas fuesen tal y como aparecen, pero no dudó de que la conciencia fuese tal y como se aparece a sí misma; cosa que cuestionan Nietzsche, Marx y Freud.

Estos pensadores introducen la “invención de un arte de interpretar” (Ricoeur, 1970, p. 33), en el que buscar el sentido no es “deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus* expresiones”. ¿Qué quiere decir esto? Que, desde un ejercicio de la sospecha, la interpretación no es develar un sentido oculto, como si fuera una verdad absoluta que hay que mostrar, sino que lo que hay que manifestar es el carácter de *simulación* que un sentido tiene: quitar los disfraces del sentido, como si hubiera un trabajo inconsciente de cifrado, que cada uno atribuye al ser social, a la voluntad de poder y al psiquismo inconsciente. Desde esta idea de *conciencia falsa*, la conciencia se enmascara, según Marx, por intereses económicos; según Nietzsche por cómo se le presentan los valores en relación a la voluntad de poder; según Freud por la represión del inconsciente.

Lo que quiere Marx es alcanzar la liberación por una *praxis* que haya desmascarado a la ideología burguesa, que es inseparable de una *toma de conciencia*. Nietzsche, por su parte, pretende la restauración de la potencia del hombre por la superación del resentimiento, y una transvaloración que acabe con el peso de la tradición y permita al hombre crear valores nuevos. Freud busca una cura por la conciencia y la aceptación del principio de realidad. Lo que los tres han intentado “es hacer coincidir sus métodos «conscientes» de desciframiento con el trabajo «inconsciente» de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente” (Ricoeur, 1970, p. 34). Por eso, lo que hay que destacar es relativo a una forma de interpretar el sentido.

Respecto a lo referido a Freud, el libro del filósofo francés se encuentra guiado por una preocupación filosófica: que es la de considerar al psicoanálisis como una interpretación de la cultura, lo que lo inscribe en el debate contemporáneo sobre el lenguaje. Desde este punto de vista, lo que sostiene Ricoeur es que “Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje” (Ricoeur, 1970, p. 9), lo que quiere decir que no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el relato del sueño, de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro. Si bien no entraremos aquí de lleno en el texto de Ricoeur, lo que buscamos destacar es que encuentra una ruptura del concepto tradicional de “interpretación” (representada por Aristóteles y por la tradición de la exégesis bíblica) respecto del concepto de “hermenéutica”, y donde entra en juego el problema de la validez objetiva.

*

Al comienzo de este volumen, presentamos una reconstrucción de la historia del pensamiento a partir de la historia de las relaciones entre sujeto y verdad, donde Foucault presenta analíticamente dos momentos, el de la Antigüedad Clásica, donde el sujeto se transformaba para acceder a la verdad –y en gran medida eso supone una concepción de verdad que es relativa al modo de apropiación y a la transformación de ese sujeto–, y la Modernidad, como el momento en el que se separa la filosofía de la espiritualidad, y la verdad se reduce a una verdad del conocimiento objetivo: la verdad ya no transforma al sujeto, la sola facultad de la razón permite acceder a una verdad de carácter universal.

Ahora bien, podríamos sostener, entonces, que Marx, Nietzsche y Freud son un tercer momento respecto de esas relaciones entre sujeto y verdad, en la medida en que ya no se trata del problema de la validez objetiva –que permanece en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia–, sino de la *interpretación*, como sospecha y lucha contra las máscaras de lo que se presenta como objetivo, en el sentido de válido universalmente, cuando en realidad es fruto o producto de distintos *velos*. Y, como sugeriremos más adelante, eso supone no sólo una cuestión teórica, sino práctica, en la medida en que se introducen transformaciones subjetivas en ese ejercicio de la sospecha. Tal vez convenga recordar aquí la famosa expresión de Marx en las *Tesis de Feuerbach*: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, lo cual no

quiere decir que haya que abolir la interpretación, sino que la interpretación tiene que servir como guía de una *praxis* transformadora de la realidad y de las condiciones de esa realidad.

3- Foucault y la sospecha como cambio de la forma en que el signo es interpretado

Michel Foucault, en una conferencia que es contemporánea al texto de Ricoeur, “Marx, Nietzsche, Freud” (1964), sitúa el pensamiento de la sospecha también en relación a la interpretación, para remarcar que desde el siglo XIX ya no se puede continuar pensando que los discursos y los mismos hechos son simples objetos que hay que descifrar, sino que son propiamente *interpretaciones*, es decir, sentidos que se han fijado de una determinada manera. En esta dirección, no se trata de descubrir algo que se encuentra oculto, sino, una vez más y como ya dijimos antes, de evidenciar el carácter ficcional de lo que establecemos como hechos. O en todo caso –como lo dice en otro de sus textos sobre Nietzsche, *Nietzsche, la genealogía, la historia* – recobrar las capas y velos que constituyeron a las cosas, mostrarlas en su contingencia y recuperar cada una de las fuerzas que se apoderaron de ellas, rechazando la búsqueda de una esencia o identidad de las cosas:

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponer una dirección (...) entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones (Foucault, 2008, p. 42).

Por lo tanto, desde esta perspectiva, interpretar no es encontrar una *esencia oculta*. Sino descubrir que “detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2008, p. 18).

En la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault comienza por mostrar la reaparición en el siglo XIX de dos sospechas que vienen de la Antigüedad

Clásica. Una de ellas es que el lenguaje “no dice exactamente lo que dice”, esto es, que siempre detrás de lo que se dice, hay algo no manifiesto, de carácter encubridor, que podríamos relacionarlo con lo que citábamos anteriormente respecto de las piezas que constituyen a la esencia de las cosas. La segunda, es que el lenguaje desborda su forma propiamente verbal, y que hay muchas otras cosas en el mundo que hablan y que no son, propiamente, lenguaje: “la naturaleza, el mar, el murmullo de los árboles, los animales, los rostros, las máscaras, los cuchillos en cruz, hablan” (Foucault, 1995, p. 34).

Marx, Nietzsche y Freud, según Foucault, nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación. Una interpretación que nos incómoda, en la medida que con estas técnicas de interpretación nos interpretamos a nosotros mismos; ejemplo de ello son los títulos de obras como *El capital* (Marx), *La genealogía de la moral* (Nietzsche) y *La interpretación de los sueños* (Freud), lecturas obligadas para quienes quieren comprender cómo hemos llegado a ser los que somos en nuestra actualidad.

Sobre esto último, Foucault recuerda lo que dice Freud respecto de las tres grandes heridas narcisistas de la cultura occidental: la causada por Copérnico al sostener que es el Sol y no la Tierra el centro del sistema, la de Darwin, al decir que el hombre desciende del mono y la que provoca el mismo Freud al decir que la conciencia reposaba en el inconsciente. Y reflexiona si no son los tres, Marx, Nietzsche y Freud, espejos en donde podemos ver reflejadas las imágenes de nuestro narcisismo hoy en día, al mostrar que la interpretación siempre se refiere a otra interpretación, y que en ese sentido no hay un final de la interpretación.

No hay nada absolutamente primero que interpretar, porque ya todo es interpretación. Para Foucault este nuevo modo de interpretar no se debe a que estos tres pensadores hayan dado “un nuevo sentido a cosas que no lo tenían”, sino que “han cambiado la naturaleza del signo, el modo en que el signo podía ser interpretado” (1995, p. 38). De esta forma, Marx no se limita a interpretar la sociedad burguesa, sino a la interpretación que la burguesía hace de la sociedad. Freud no interpreta el sueño, sino el relato que el paciente hace del sueño. Nietzsche no interpreta a la moral de Occidente, sino al discurso que Occidente ha hecho de la moral. Para Nietzsche, las palabras no tienen un significado en sí mismo, sino que ellas mismas imponen una interpretación

con el significado. Lo que se interpreta son siempre ya interpretaciones, y la interpretación se encuentra siempre ante la tarea de interpretar al infinito.

A nuestro juicio, aquello que Foucault señala como “cambiar la naturaleza del signo” no implica solamente una nueva manera de interpretar, sino también de *intervenir* en la realidad que se interpreta. Podemos decir que Marx, Nietzsche y Freud introducen efectos de orden práctico: la revolución del proletariado, la transvaloración de los valores, la modificación de la posición del sujeto mediante el análisis. De esta forma, es posible pensar el ejercicio de la sospecha no sólo mediante el sentido –cuestión a la que Ricoeur reduce este ejercicio–, sino también mediante el juego de las fuerzas. Incorporando la experiencia, que en Marx pasa por una experiencia de la lucha de clases, en Nietzsche por la experiencia de sí –mediante una estética de la existencia–, y en Freud por la experiencia analítica.

Llegados a este punto, y teniendo en cuenta que el ejercicio de la sospecha, tanto para Ricoeur como para Foucault, consiste en un cambio respecto de la interpretación, en un contexto contemporáneo de caída de las verdades absolutas (algo de esto es lo que Nietzsche anticipa con la idea de “muerte de dios”), tendríamos que concluir que, de lo que se trata en la cultura, es de la lucha por las interpretaciones: quiénes fijan el sentido, cómo se determina lo que una cosa o hecho significa. Más adelante, podremos poner esto en perspectiva con Michel Foucault, y las relaciones entre saber y poder. Pero entretanto, queremos destacar entonces este tercer momento en las relaciones entre sujeto y verdad, que es el de la caída de las máscaras, pero también el de restituir –por supuesto que de otro modo y bajo otras condiciones históricas, puesto que nada en la historia se repite– la transformación del sujeto y de una experiencia posible –en sentido histórico, y no formal como en Kant–, a partir de una relación con la verdad. Habíamos referido la idea de Marx sobre que la interpretación debe conducir a una transformación de las condiciones de la experiencia histórica a la que pertenecemos. Con Nietzsche y la experiencia del nihilismo, se hace necesaria una transvaloración de los valores morales. En el caso del psicoanálisis, la interpretación es una intervención que modifica la posición del sujeto, o, en otras palabras, la relación del sujeto consigo mismo y con su propio relato e historia. En todos los casos, el combate por el sentido y las interpretaciones empuja a una transformación, en cuanto no hay un sujeto fundador ni una identidad o naturaleza humana, sino sujetos

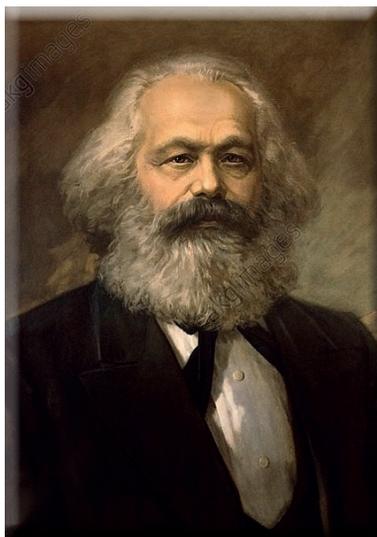
sociales que se constituyen históricamente, y en cuanto se trata, entonces, de darle al sentido, a los sentidos, una *dirección*.

Referencias

- Foucault, Michel (1995). *Marx, Nietzsche, Freud*. Buenos Aires, El cielo por asalto. Trad. Carlos Rincón.
- Foucault, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Barcelona, Pre-textos. Trad. José Vázquez Pérez.
- Ricoeur, Paul (2008). *El conflicto de las interpretaciones; ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.

8- Marx y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. La filosofía como crítica de la economía política

Mariano Maure y Silvana Vignale



John Jabez Edwin Mayall. Retrato de Karl Marx (1875).
International Institute of Social History, Netherlands.

Karl Heinrich Marx nació en Tréveris, en la actual Alemania, un 5 de mayo de 1818, y murió en Londres un 14 de marzo de 1883. Junto a Émile Durkheim y Max Weber, es considerado precursor de la ciencia social, con grandes aportes a la filosofía, la ciencia política, la economía y la sociología. Él y su amigo Friedrich Engels son los fundadores del socialismo científico y materialismo histórico. Se lo ubicó en la historia del pensamiento, junto a Friedrich Nietzsche y a Sigmund Freud, como uno de los pensadores de la sospecha, tal como vimos en el capítulo anterior.

En su juventud, junto a otros filósofos como David Strauss, Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach, fue considerado como hegeliano de izquierda. Los jóvenes hegelianos de izquierda retoman algunos de los conceptos principales del pensador alemán, aunque criticándolos y reformulándolos sobre nuevas perspectivas. En el caso de Marx, su adopción del método dialéctico de Hegel es una constante de su elaboración teórica, aunque para Marx el desenvolvimiento de las sucesivas contradicciones propias de este método, no está regido por las ideas del espíritu, sino por la actividad humana sensible. Marx utiliza la lógica hegeliana para demostrar el modo en que el capital subordina las fuerzas sociales en vistas a su propio desarrollo y también a su propia destrucción.

En función de contribuir a ese desplome del sistema capitalista, Marx nunca abandonó sus actividades militantes, reconociendo periodos de su vida en las que estas alcanzaban una mayor intensidad y preponderancia. Así, por ejemplo, en 1864 y luego de otros intentos fallidos, se funda la Asociación Internacional de Trabajadores (luego conocida como Primera Internacional) con sede en Londres, donde es elegido para conducirla. A partir de los sucesos revolucionarios de 1871, conocidos como la “Comuna de París”, y aunque no tuvo una participación directa, la figura de Marx alcanza gran notoriedad, al ser acusado por varios gobiernos europeos de tener vinculación con ellos. Más allá de estas falsas acusaciones, Marx se convierte en los últimos años de su vida en un factor fundamental del crecimiento del movimiento obrero a escala internacional, siendo hasta sus últimos días una referencia constante para las organizaciones obreras en todo el mundo.

1- Los *Manuscritos* y el Salario

(Por Mariano Maure)

¡El 44!

En los primeros años de la década de 1840, Marx espía su futuro frecuentando los círculos que conforman los jóvenes hegelianos de izquierda. Estos jóvenes elaboran sus concepciones filosóficas de la religión, la sociedad y el estado a partir de un desarrollo crítico de diversos aspectos de la filosofía hegeliana. Durante 1841, mientras frecuenta esos círculos intelectuales, termina su tesis doctoral en Filosofía: “Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro”, y se acerca a la posibilidad de enseñar en las universidades de los distintos principados alemanes. Sin embargo, sus planes pronto se verán frustrados cuando, su principal compañero de ruta, Bruno Bauer sea expulsado definitivamente de la posibilidad de enseñar por el gobierno prusiano, dadas sus expresiones ateas y revolucionarias.

En ese contexto ya marcado por sus dificultades económicas (situación con la que lidia en forma dramática gran parte de su vida), Marx intenta llevar adelante una práctica periodística que logra combinarse con sus ya marcadas expectativas revolucionarias. Comienza a escribir en “La Gaceta del Rin”, periódico de tendencias liberales, que irá radicalizando sus posturas al calor de los aportes de los jóvenes hegelianos. Durante ese año de 1842, se convierte en redactor en jefe del periódico, pero, al mismo tiempo, su interés por mantener un equilibrio entre las posturas reformistas y la censura de la monarquía prusiana, se vuelve una empresa imposible.

Perseguido por el gobierno conservador y reaccionario, y sin posibilidades de desarrollo en Alemania, Marx se embarca en un nuevo proyecto periodístico (como co-director y financiado por disidentes y exiliados alemanes) que lo lleva a instalarse en París, lo que se presenta como el comienzo de un largo periplo por distintas ciudades europeas, que culmina recién con su exilio de-

finitivo en Inglaterra en el año 1849. Antes de viajar a París, se instala unos meses en Kreuznach (Alemania), en la casa de su suegra, lugar donde contrae matrimonio con quien fue su compañera toda su vida, Jenny von Westphalen. Allí también tendrá oportunidad de escribir un primer manuscrito sobre la filosofía del derecho de Hegel (*Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, publicada recién en 1927), y de comenzar a estudiar ávidamente la economía política inglesa y la historia de la revolución francesa.

Los llamados “Anales Franco-Alemanes” publican su primer y único número en febrero de 1844. Desavenencias internas y distintos problemas económicos y políticos formalizaron el fin de la revista, hecho que marca para Marx la definitiva ruptura con el círculo de los jóvenes hegelianos y la búsqueda de nuevos rumbos políticos y filosóficos. Anclado pues en París, se acerca definitivamente a quién fue su compañero de ruta durante todo el resto de su vida, Friedrich Engels. Con él comparte, principalmente, la perspectiva de que la transformación real de la sociedad sólo puede provenir de la clase más postergada de la misma, el proletariado.

En los Anales, publica dos artículos muy importantes, pues son los antecedentes directos del rumbo filosófico que se verá plasmado en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Por un lado, la *Introducción a una crítica de la filosofía del derecho en Hegel* y *Sobre la cuestión judía*, como comentario a dos trabajos de Bruno Bauer. Como señala Franz Merhing (primer biógrafo de Marx), “a pesar de la gran diferencia de tema, estos dos artículos guardan entre sí, por su contenido de ideas, una gran afinidad” (Merhing, 2013, p. 84). Es que en ambos Marx rescata el concepto de “sociedad civil” como principal escenario de la lucha de clases; en un caso, para mostrar que el Estado no subsume ese teatro como pretendía Hegel, sino que éste es sólo la instrumentación jurídica de la dominación de una clase sobre otra. Y en el otro, para mostrar que la emancipación del género humano no gira principalmente alrededor del libre ejercicio de las creencias religiosas, sino que depende de terminar con el divorcio provocado por la burguesía entre sociedad civil y sociedad política.

Así es que, en 1844, entre abril y agosto, Marx redacta sus *Manuscritos Económico-Filosóficos* también conocidos como “Manuscritos de París”, los cuales no son publicados hasta 1932. Jacobo Muñoz señala que “el Marx de 1844 es el primer Marx temáticamente completo. Aparecen en él lo que Lenin llamaría después las “fuentes y partes” del marxismo: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y la política revolucionaria francesa” (Muñoz, 2012, p. XXI). Llegados pues a 1844, confluyen en Marx la crítica de Hegel como análisis de la lucha de clases y la emancipación de la humanidad como liberación del proletariado. La filosofía termina de conformarse así, como una *crítica de la economía política*.

Como dice José Aricó, quizás el más destacado de los intelectuales marxistas argentinos:

El itinerario intelectual que siguió Marx desde el comienzo de su pensamiento hasta *La ideología alemana* es, entonces, muy nítido: de la crítica de la filosofía a la crítica del estado, de la crítica del estado a la crítica de la sociedad y de la economía política como ciencia que analiza esa sociedad, de la crítica de la economía política a la crítica de la propiedad, de la propiedad privada (Aricó, 2011, p.19).

En *La ideología alemana*, libro publicado en conjunto por Marx y Engels, ambos terminan de saldar cuentas con la filosofía alemana de su tiempo, denunciando la construcción de sus teoremas idealistas por sobre la importancia de considerar las contradicciones materiales como el motor principal que mueve cualquier sociedad. De este modo, en los *Manuscritos de 1844*, con su indagación acerca del concepto de “propiedad privada”, concurren ya los elementos que convierten su crítica de la economía política en una necesaria elucidación de los cimientos principales sobre los que funciona el capitalismo como modo de producción y las condiciones para su posible superación.

Por tanto, en ese año 1844, a través de ese impulso irrefrenable que mueve a Marx a desarrollar esos escritos –los cuales plasman sus propios logros en la clarificación de los temas y siempre también pretenden ser parte de alguna publicación futura–, se genera una novedosa síntesis entre filosofía y economía, un ejercicio de la filosofía como crítica de la economía política

que constituye el primer paso de aquello que, en el siglo siguiente, distintos autores van a denominar como “filosofía de la sospecha”. En los *Manuscritos* ya aparece claramente delineada esa operación filosófica decisiva para la ruptura de los cánones propios de la filosofía tradicional, que consiste en anteponer ciertas condiciones –en este caso sociales y económicas– al ejercicio de la racionalidad fundante. La lucha de clases, materializada en los conceptos de “salario” y “propiedad privada”, es fijada por Marx como una condición primaria al ejercicio de las definiciones filosóficas, la misma filosofía ya sólo puede llevarse adelante como indagación y puesta en evidencia de las condiciones reales que intenta encubrir la misma economía política, ponerlas en evidencia será la labor prioritaria que Marx encara en los *Manuscritos*.

Paradójicamente, también en el año 1844 nace otro de los grandes filósofos de la sospecha, Friedrich Nietzsche. Puede consignarse, por tanto, hasta la muerte de Freud en 1939, una etapa de punzante demolición del sujeto racional moderno, desarrollada en función de conquistar una nueva subjetividad cuyo motivo fundante no sea el ejercicio de la verdad como dominio sobre los otros.

Queda por aclarar que, si bien en este 1844 ya tenemos todos los elementos que configuran después el Marx maduro, estamos todavía ante un filósofo que se encuentra, tal como dice Enrique Dussel, en una etapa preparatoria de su pensamiento (Dussel, 1985, p.12). El descubrimiento de sus conceptos fundamentales en la caracterización del modo de producción capitalista y la búsqueda de su concatenación final sucederán más de una década después, luego de su definitivo exilio en Londres a partir de 1849, con la redacción de otros manuscritos, en los cuadernos que escribe en 1857, conocidos posteriormente como *Grundrisse* (escritos que luego de varias reelaboraciones darán lugar a la publicación del primer tomo de *El Capital* en 1867). Desde esta perspectiva es posible leer hoy los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, primer paso del ejercicio de la sospecha para la historia de la filosofía, anticipación reveladora del Marx maduro.

Los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*

En el pensamiento de Marx siempre es muy importante atender al plan general que guía su exposición, porque responde al modo en que se despliegan las categorías en su propia concepción filosófica. Aunque se trate de uno de sus primeros escritos y de una obra inconclusa (los manuscritos que Marx escribirá durante toda su vida son principalmente modos de estudiar y clarificar los temas que podían o no servir como base para futuras publicaciones), ya se halla presente en estos *Manuscritos* la reveladora importancia del plan de trabajo y de la ubicación en la exposición de cada uno de los temas abordados.

Los *Manuscritos Económico-Filosóficos* son claramente una indagación sobre el concepto de “propiedad privada”, como categoría central de la economía política y como expresión principal de la alienación total que sufre el género humano en el modo capitalista de producción. La lucha de clases y la explotación del hombre por el hombre se manifiestan en el sistema capitalista principalmente a través de ese concepto.

Esta obra está dividida en tres manuscritos que desarrollan pues el despliegue en la explicación de este concepto:

1. El Primer Manuscrito: se dedica a estudiar la propiedad privada expresada en los tres componentes que determina la economía política inglesa (más precisamente Adam Smith), para comprender su valor: salario, beneficios y renta. La primera parte del Manuscrito, escrita a tres columnas, es la crítica de estos conceptos desde el punto de vista del proletariado. La segunda parte, referido al trabajo enajenado, se concentra en explicar la esencia de la propiedad privada como presupuesto fundamental que la economía política utiliza, pero verdaderamente no explica en sus causas reales.
2. El Segundo Manuscrito: La exposición de Marx aquí se desliga de la economía política y estudia la situación de la propiedad privada en general recogiendo los resultados del primer manuscrito.²⁹
3. El Tercer Manuscrito: en este último, Marx se dedica principalmente a señalar las relaciones que mantiene la propiedad privada con el trabajo. Se desarrolla así el papel de la división del trabajo

²⁹ De este manuscrito solo se han conservado las cuatro páginas finales.

y del dinero como sus funciones principales. También se presentan en dos apéndices iniciales las visiones que la economía política y el comunismo poseen sobre el trabajo. Por último, hay una larga confrontación con la filosofía hegeliana que Marx mismo aconsejó considerarla en forma independiente al desarrollo de este manuscrito.

El prólogo

Puede señalarse respecto del prólogo que originalmente Marx lo ubicó como introducción al Tercer Manuscrito. Sin embargo, existen indicaciones del mismo Marx sobre considerarlo como comentario inicial del conjunto de estos Manuscritos, por eso es publicado en el siglo XX, al comienzo de la obra.

Con respecto al contenido temático del mismo, Marx se preocupa por transmitir dos intenciones principales al escribir estos manuscritos, relacionadas entre sí: por un lado, ocuparse de la Economía Nacional (denominación que utiliza Adam Smith en sus escritos y que en poco tiempo será reemplazada por la noción de “Economía Política”). Es decir, que convierte su filosofía centralmente en una indagación crítica de aquello que el mismo Adam Smith había definido como “ciencia de la riqueza de las naciones”. No habrá pues realización de una filosofía que quiera provocar transformaciones reales en la sociedad sin ocuparse de la alienación económica que sufre el ser humano en el sistema capitalista (acta de nacimiento por consiguiente del pensamiento de la sospecha).

Por otro lado, mostrar sus diferencias con el conjunto de la filosofía alemana de su tiempo, elemento fundamental e indispensable si se quiere fundamentar el paso de la crítica de la filosofía a la crítica de la economía política. En este horizonte, Marx se diferencia de la *crítica teológica* emprendida por los jóvenes hegelianos, con quienes ha compartido el rumbo hasta hace muy poco tiempo. Señala que por ese camino no se termina de realizar una verdadera rendición de cuentas con la filosofía de Hegel. Es necesario recordar que tal tarea la terminará de realizar en *La ideología alemana*, libro que publicará con Engels al año siguiente.

El Primer Manuscrito: la parte del salario

El punto de partida

Marx inicia la crítica remitiendo la cuestión del salario a la problemática esencial que guía la explicación de las causas reales de la propiedad privada: la lucha de clases. El salario es visto de este modo no como la remuneración justa y necesaria para quién desarrolla un trabajo, sino como el instrumento clave que muestra la dominación ejercida por los capitalistas sobre los trabajadores. Por tanto, la separación necesaria entre capital, renta y trabajo responde no a un esquema natural de apropiación de la riqueza por parte de una nación determinada, sino a la explotación de los trabajadores por parte de los propietarios de la riqueza.

El trabajo como mercancía

El salario como realización de la explotación, muestra esencialmente la consideración del ser humano como una mercancía. Dice Marx “la existencia del obrero está reducida pues a la condición de existencia de cualquier otra mercancía” (2001, p. 52). Por eso, para el capitalista, se halla sometido a las mismas leyes de la oferta y la demanda. Como señala Rubin, “Marx no sólo muestra que las relaciones humanas quedan veladas por las relaciones entre las cosas, sino también que en la economía mercantil, las relaciones sociales de producción inevitablemente adoptan la forma de cosas” (Rubin, 1987, p. 54). Prefiguración pues aquí de la famosa teoría de Marx sobre el *fetichismo de la mercancía* que aparecerá posteriormente en *El Capital*: lo que es en realidad una relación entre hombres aparece como una relación entre cosas (Marx, 2002, p. 89).

El salario es el precio del trabajo como mercancía

Inmediatamente después de haber identificado el salario como instrumento de la lucha de clases y al trabajo como mercancía, Marx desarrolla las consecuencias que tiene para los trabajadores considerar el trabajo como un precio de venta. Muestra así que en cualquier caso el beneficiado es el capitalista. “Precio de mercado” o “precio de venta” y “precio natural” son

categorías que toma de Adam Smith y que muestran que Marx ha identificado ya la dominación que ejerce el sistema capitalista sobre los trabajadores, en este caso, a través de la teoría de los precios –pero todavía no ha dado con las categorías centrales de una teoría del valor (“valor de uso”, “valor de cambio”, “plusvalor”)–. Sin embargo, el esquema categorial propuesto aquí: salario-mercancía-precio prefigura ya el esquema de *El Capital*: valor-mercancía-dinero-capital.

El análisis de la riqueza de la sociedad

El objetivo de Adam Smith es mostrar cómo se produce la riqueza de las naciones a partir del papel del trabajo; Marx se ocupa en el siguiente punto de este apartado en contradecir esta afirmación demostrando que, en todos los casos, ya sea que la riqueza de la sociedad aumente o disminuya, el trabajador igual pierde. Así, aunque la sociedad aumente su riqueza, esto sólo significa mayor explotación sobre el trabajo y mayor competencia entre los trabajadores,

la consecuencia necesaria... es exceso de trabajo y muerte prematura, degradación a la condición de máquina, de esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él, renovada competencia, muerte por inanición o mendicidad de una parte de los obreros (Marx, 2001, p. 56).

El punto de vista del trabajador

En la última parte del texto, Marx se ocupa de rebatir uno a uno los puntos de vista que desarrolla la economía política sobre el papel del trabajo en la sociedad:

el trabajo mismo no sólo en las condiciones actuales, sino en general, en cuanto su finalidad, es simplemente el incremento de la riqueza; que el trabajo mismo, es nocivo y funesto, es cosa que se deduce sin que el economista lo sepa, de sus propias exposiciones (2001, pp. 58-59).

Para terminar con esta parte del Salario del Primer Manuscrito, Marx se mide con los socialistas de su tiempo, como Proudhon, que pretenden reformar la

sociedad elevando o igualando los salarios. Marx demuestra que el salario es parte inescindible de la explotación capitalista, y por tanto es imposible basarse en él para promover la revolución social.

2- El trabajo enajenado

(Por Silvana Vignale)

Es necesario resaltar que el joven Marx de los escritos de 1844 presenta ciertos rasgos humanistas, en relación a la idea de un destino revolucionario que exprese su específica esencia humana. A pesar de ese humanismo, que hoy podemos juzgar con ojo crítico, es posible realizar una lectura que enuncie la potencia que todavía hoy puede ejercer en el pensamiento. Por ejemplo, la cosmovisión en la que las categorías económicas se enclavan: nos referimos a la relación entre el hombre y la naturaleza, asunto que nos interpela hoy directamente por sus ya insoslayables consecuencias; o el mismo ejercicio de la sospecha respecto de los principios que se presentan a la economía política como universales y eternos.

Debiéramos contextualizar los *Manuscritos* junto a dos artículos, también de 1844, “Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción” y “Acerca de la cuestión judía”.

En el primero de ellos, es posible encontrar la crítica a Hegel respecto de cómo hipostasias al Estado, al considerarlo como una realidad independiente de los seres humanos concretos. Esto da lugar a presentar los intereses de la burguesía prusiana como si fueran los del pueblo. Por eso, como lo sostiene Miguel Vedita en la Introducción a los *Manuscritos*, “la realidad que Marx denuncia (y la que Hegel legitima) es la de un Estado que, convertido en fin en sí mismo, carece de relación con las necesidades e intereses de la mayoría de sus ciudadanos” (2010, p. XV).

En “Acerca de la cuestión judía”, es posible encontrar aspectos también de la crítica al liberalismo, en razón de su limitación a una emancipación política, que mantiene las relaciones de sojuzgamiento de la sociedad burguesa, en

cuanto se trata de una libertad formal. Así, manifiesta que el hombre lleva una *vida doble*: una, es la vida en la comunidad política, la que como individuo lo hace parte del Estado; la otra, la vida de la sociedad burguesa, que es su realidad inmediata, en la que se reduce a ser un medio y queda rebajado a mercancía. “El Estado político se comporta con la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo con la tierra. Se encuentra respecto de ella en la misma oposición, triunfa de ella del mismo modo que la religión triunfa del mundo profano” (Marx, 2005, p. 23). Así,

los creyentes se ven inducidos a creer en la ficción de un paraíso celeste a fin de disimular la imperfección de la realidad terrena, así también se ven incitados los individuos, bajo la sociedad burguesa, a construir la imagen de un Estado en el que la corrupción privada se transfigura en virtudes públicas (Vedda, 2010, p. XVI).

Incluso, Marx hace referencia a que los llamados derechos del hombre son los derechos de quien es miembro de la sociedad burguesa, los derechos del *hombre egoísta*, separado de la comunidad, en la medida en que el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer arbitrariamente de su riqueza, sin atender a los demás hombres. Marx llama “hombre egoísta” a aquel que como miembro de la sociedad burguesa, se encuentra replegado sobre sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad, y por lo tanto, lejos de la concepción de un *ser genérico* (Marx, 2005, pp. 37-41). Para Marx, se trata de ir más allá de una emancipación política, hacia una *emancipación humana*, que supere la antítesis abstracta entre individuo y sociedad.

Como vemos al comienzo del apartado sobre el trabajo enajenado, en el Primer Manuscrito, Marx asume una perspectiva crítica respecto de la economía política, que es la de mostrar que hasta ahora ella ha dado por supuestas la propiedad privada, la separación de trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra, así como la división del trabajo. Podemos ver en esta perspectiva crítica de Marx la misma desconfianza y escepticismo de Nietzsche respecto de lo que se presenta como universal y abstracto (como en el caso del lenguaje y la formación de los conceptos): se hace de ello una ley y se olvidan las condiciones históricas a partir de las que surgieron determinadas cosas. Pero con ello, al mismo tiempo, muestra las deficientes y contradictorias interpretaciones de los economistas clásicos,

como Adam Smith o David Ricardo, y la legitimación ideológica que hacen al presentar las leyes de la propiedad privada como principios universales y eternos.

La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no la explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de *ley* (Marx, 2001, p. 104).

Y asume como fundamento, por ejemplo, el interés del capitalista en la división de trabajo y capital, es decir que parte de aquello que en realidad debería explicar. Concibe la propiedad privada como si fuera un hecho natural, regido por sus propias leyes, cuando en realidad es el producto y el resultado, la consecuencia necesaria, del trabajo enajenado. La perspectiva crítica del joven Marx desbarata la naturalización con que se presenta la propiedad privada para el sentido común, e historiza su origen, fundado en un modo de producción que somete a los hombres a un trabajo forzado para su supervivencia.

La propiedad privada tiene una historia. Y no es la historia de la libertad de los artesanos y de los comerciantes respecto del yugo feudal y medieval, como suele presentarse. La explicación de la disolución del mundo feudal de producción gracias a la emancipación del trabajador obscurece la “transformación del modo feudal de explotación en el modo capitalista de explotación” (Marx, 2011, 893).³⁰ Marx, a diferencia de aquella explicación, muestra que la acumulación originaria del capital es la que da origen a la propiedad privada, que ella es el resultado de la enajenación de los trabajadores, y que aquel proceso de liberación del modelo feudal no fue tal, sino un violento despojo de los campesinos de las tierras, cuya data es el siglo XVI. El proceso hace referencia a los momentos “en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado del trabajo” (Marx, 2011, p. 895).

³⁰ Respecto de la aparición del capital, el discurso de la desaparición del feudalismo –cuyas clases eran la nobleza y los siervos–, por la conformación de la burguesía como aquella clase que comienza a adquirir poder económico, y a partir de la que surge el mercado de intercambio de bienes y el surgimiento de un nuevo sistema económico y político, es una explicación ideológica, en cuanto sigue dentro de los límites de la sociedad burguesa y enmascara los intereses de clase.

Los economistas clásicos, al hacer de la propiedad privada como principio elemental sin ofrecer su fundamentación, se olvidaron de aquello que Marx rescata en los *Manuscritos*, a saber, que detrás de las cosas, se encuentra el hombre. Siendo así, el análisis marxiano parte de hombres *reales* y de un hecho económico, *actual*, que es que *el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce* y que el trabajador se convierte en una mercancía más barata mientras más mercancías produce.

La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (Marx, 2001, p. 106).

De allí que la crítica a la economía política de Marx sea la de mostrar que no se trata de una ciencia del ser humano, sino de el ser humano rebajado a un medio, ofreciendo las características no del trabajo en general, sino del trabajo enajenado, aquel que no solo duplica la vida del hombre en la sociedad burguesa, como lo sosteníamos antes, no solo lo empobrece en términos económicos, sino humanos –arrebataando a los hombres su ser genérico–; convirtiéndolo en una mercancía, es decir en algo que se compra y se vende: su fuerza de trabajo. En consecuencia, el trabajo, que debiera ser un medio de realización del hombre, se convierte en *desrealización* del mismo.

El concepto de “enajenación” o “alienación” es decisivo en el marxismo, no solo en el Marx joven, sino también en las obras de madurez. Si bien es un concepto esencial en el idealismo hegeliano,

Marx lo reconoce como funcionamiento de lo real y lo transforma en instrumento crítico de la sociedad capitalista trasladándolo a un campo de análisis *totalmente distinto* al hegeliano: de concepto ideológico que ha borrado lo real pasa a convertirse en concepto crítico de lo real (Del Barco, 2008, p. 192)

El Manuscrito ofrece cuatro determinaciones respecto del trabajo enajenado: la enajenación respecto del producto, la enajenación respecto de la producción o la actividad del trabajo, la enajenación respecto de sí mismo o de la vida genérica y la enajenación respecto del otro hombre.

La enajenación respecto del producto

El producto del trabajo es el trabajo que se ha realizado sobre un objeto, que lo ha convertido en una cosa particular, gracias al trabajo que se le ha impreso. Así, Marx llama “objetivación” a ese producto del trabajo. En la Economía Política, el producto de su trabajo se le presenta al ser humano como algo extraño, independiente de quien es su productor. De manera tal que aparece una *desrealización* del trabajador y la objetivación como pérdida del producto y servidumbre a él. La pérdida del objeto hace que incluso el trabajador se vea privado de los objetos más necesarios para la vida y el trabajo. Aparece en el texto la relación con la naturaleza que ya mencionamos: la naturaleza ofrece al trabajo medios de vida, pero también víveres para la subsistencia.

Que el trabajador se convierta en siervo del objeto que produce, conduce a que solo en cuanto trabajador se mantiene como sujeto físico.

La enajenación respecto de la producción o de la actividad del trabajo

El trabajador no solo está enajenado respecto del objeto que produce, sino de la misma actividad de la producción, se trata de una enajenación activa. Esta enajenación del trabajo lo es, en primer lugar, porque

el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser, en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (Marx, 2001, p. 109).

La razón de ello es que su trabajo no es voluntario, sino forzado. Es *trabajo forzado*, en cuanto no es la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer necesidades fuera del trabajo, en la medida en que no le pertenece a él: trabaja para otro. Como actividad, al pertenecer a otro su trabajo, es la pérdida de sí mismo. Por eso Marx expresa que el hombre del trabajo enajenado “solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en

sus funciones humanas se siente animal” (2001, p. 110). Esto se encuentra en directa relación con la tercera determinación.

La enajenación respecto de sí mismo o de la vida genérica

El concepto de ser genérico (*Gattungssein*) hace referencia a la vida auténticamente humana, que se encuentra frustrada por el orden de la sociedad burguesa. Como lo señala Vedda, este concepto cumple una función central en los *Manuscritos*, en la medida en que Marx lo utiliza para oponerse a quienes presentan la sociedad como una abstracción contrapuesta de individuos (2010, p. XXV). La función del concepto aquí, que ya había sido usado en los otros artículos del año 1844, no es ya solamente desbaratar la distinción liberal entre emancipación política y humana, sino reencaminar las relaciones sociales a fin de que la humanidad pueda dar con la realización de su vida genérica. El hombre es para Marx un ser genérico en cuanto se relaciona consigo mismo como un *ser universal* y, por eso, *libre*.

No menos importante, para terminar de definir el concepto de “ser genérico”, es el intercambio material entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza no se presenta como algo exterior a la esencia del hombre. Para Marx el hombre no produce, como el animal, solamente bajo la urgencia de la supervivencia física, sino que lo hace libremente. La naturaleza no es lo que se le opone, sino su propia esencia. De allí la definición, que podemos encontrar en el apartado del Trabajo enajenado, de la naturaleza como cuerpo *inorgánico* del hombre (Marx, 2001, p. 112). Y lo es en cuanto medio de vida inmediato para el hombre, y porque es la materia e instrumento de su actividad vital.

A casi doscientos años de los *Manuscritos*, la concepción del hombre y de la naturaleza que no se presentan como el enfrentamiento moderno entre sujeto y objeto, hace que Marx nos interpele directamente con aquello que formaba parte de su ambicioso objetivo: la abolición de la enajenación conduce también a dejar de contemplar a la naturaleza como aquello que es explotado por el hombre.

“Que el hombre *vive* de la naturaleza, quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir” (Marx, 2001, p. 112). Y si bien es cierto que el animal también produce, lo

hace para satisfacciones inmediatas, a diferencia del hombre que, como ser consciente, produce un *mundo objetivo*, relacionándose de este modo con su propia esencia, produciendo libre incluso de sus necesidades físicas. Por eso dice que Marx que el objeto del trabajo es la “*objetivación de la vida genérica del hombre*”, y puede contemplarse a sí mismo en un mundo creado por él.

Pero el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno a él, y lo hace ajeno de sí mismo, en cuanto su actividad vital se reduce a ser un medio de satisfacción de necesidades para asegurar y mantener la existencia física, de manera que no es libre en su actividad.

O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia* (Marx, 2001, p. 113).

El trabajo enajenado le arranca al hombre su vida genérica, viéndose privado de su cuerpo inorgánico, presentándosele la naturaleza como ajena a él.

La enajenación respecto del otro hombre

Por último, si hay una enajenación respecto de sí mismo y de la relación de sí mismo con el trabajo, también es una enajenación respecto del *otro* hombre y del trabajo del otro.

El apartado termina con preguntas que conducen a responder lo que inicialmente se presentaba sobre el hecho de que la economía política parte de la propiedad privada, pero no la explica. Marx se pregunta entonces:

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?

Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?

A un ser *otro* que yo.

¿Quién es ese ser? (...)

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador (2001, p. 115).

Ese *otro hombre* es el capitalista, el dueño del objeto que el trabajador ha producido, objeto del que se ve privado por la misma actividad del trabajo enajenado, que supone vender la fuerza de trabajo, lo que se traduce en tiempo de vida al servicio de otro. De forma tal que en el trabajo enajenado no solo se produce el objeto, sino también la relación consigo mismo y con los otros hombres. La relación del trabajador con el trabajo engendra entonces la relación del trabajador con el capitalista. Así, “la *propiedad privada* es pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (Marx, 2001, p. 117).

Con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, podemos ver que Marx reconoce a Hegel, desde un punto de vista teórico, que el trabajo es aquello que lleva al hombre a su realización, en términos de auto-producirse, de producir su propia esencia, y toma de él su método dialéctico. Aunque precisamente allí, como lo hemos mencionado, radique también su principal embate, que también dirige a los economistas clásicos: quedarse en el plano de la abstracción del espíritu, en la perspectiva idealista que no hace sino mantener el orden burgués, mediante el enmascaramiento de los fundamentos del origen material de la propiedad privada, que es el trabajo enajenado. Por otro lado, efectúa una crítica a la relación del hombre y la historia como si esta última utilizara a los seres humanos para auto-cumplirse, en una suerte de teleología intrínseca a la historia misma –lo que es acorde a la idea de la *mano invisible* que conduce los destinos económicos según Adam Smith–. Por el contrario, para Marx es el hombre protagonista de la posibilidad de revolucionar la historia, en términos de una emancipación humana y de una sociedad que dé por terminado el sometimiento de una clase a otra, del hombre solamente como un medio para el sostén del orden burgués. A la filosofía del espíritu opone una filosofía de la praxis. Al idealismo, un materialismo; por eso su trabajo es nombrado como un *materialismo histórico* o *dialéctica materialista*. De ahí la importancia de la conciencia de clase para efectuar las transformaciones necesarias para otra sociedad: la revolución, en los términos en que presentamos anteriormente las relaciones entre sujeto y verdad, no es sino la

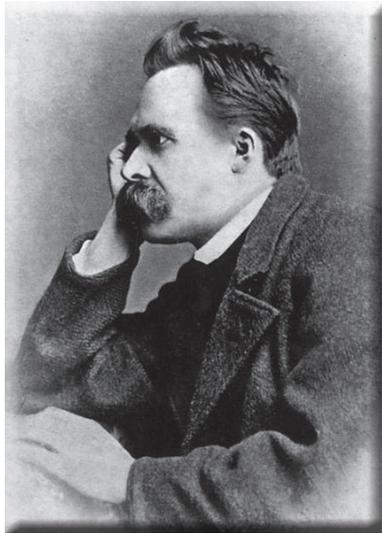
condición y al mismo tiempo la consecuencia de la intervención del factor subjetivo en la historia, lo que hace que una verdad (la conciencia de clase) produzca la transformación del sujeto (la vida genérica).

Referencias

- Aricó, José (2012). *Nueve lecciones sobre economía política en el marxismo*. México, FCE.
- Del Barco, Oscar (2008). *El Otro Marx*. Argentina, mirena caserola.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México, Siglo XXI.
- Marx, Karl (1974). *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- Marx, Karl (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial. “Primer Manuscrito” (Salario y Trabajo enajenado), pp. 51-63 y 104-120.
- Marx, Karl (2002). *El capital*. Tomo I, Volumen 1. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, Karl (2011). *El capital*. Tomo I, Volumen 3. Libro Primero El proceso de la producción del capital. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, Karl (2005). *La cuestión judía*. Buenos Aires, Nuestra América.
- Marx, Karl (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI.
- Mehring, Franz (2017). *Marx. Historia de su vida*. Buenos Aires, Marat.
- Muñoz, Jacobo (2012). *Karl Marx: razón y emancipación*. Madrid, Gredos.
- Rubin, Isaac (1987). *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI.
- Vedda, Miguel (2010). Introducción. En: Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.

9- Nietzsche: nihilismo y voluntad de verdad

Silvana Vignale



Gustav Schultze. Portät Friedrich Nietzsches (1882).

Fuente: *Nietzsche* by Walter Kaufmann, Princeton Paperbacks, Fourth Edition.

1- Breve presentación de Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche no ha sido modesto respecto de su legado, pues como él mismo lo refería, su escritura es *para todos y para nadie*. Nació en 1844, en Röcken, Prusia. De familia de pastores luteranos, su padre muere cuando todavía es muy pequeño. Crece en Naumburg con su madre y su hermana Elizabeth. Desde pequeño comenzó a ensayar escritos sobre el tema del mal y de dios, así como a componer música. Estudió filología en Bonn y Leipzig. Dio clases de filología clásica en Basilea, desde 1869 a 1879. Se acerca a la filosofía gracias a la lectura de Schopenhauer, maestro al que luego abandona. Entabla amistad con Richard Wagner. Durante la guerra franco-prusiana de 1870, formó parte del servicio de ambulancias, donde pierde definitivamente su simpatía por el nacionalismo y es el comienzo de sus críticas a la cultura y el Estado. Su desprecio por Alemania puede leerse en varios de sus trabajos, de modo que puede echarse por tierra la lectura que se hizo de Nietzsche como profeta del nacionalsocialismo, incentivada por su hermana Elizabeth, quien tergiversó sus escritos.³¹

En 1872 escribe *El origen de la tragedia*, y a partir de allí comienza su distanciamiento respecto de Wagner y de Schopenhauer, y se vuelve más solitario. Su salud comienza a deteriorarse y a sufrir dolores de cabeza y de estómago. Renuncia a su nacionalidad y comienza a vivir de modo nómada, gracias a una pensión que obtiene en Basilea, viviendo dos o tres meses en cada ciudad (Sils-Maria en Suiza, Génova, Rapallo y Turín en Italia, Niza en Francia) alquilando habitaciones, buscando un clima favorable para su robustez. Sin embargo, sus estados de salud no le impiden realizar caminatas de varias horas, donde anota en su cuaderno parte de lo que luego va desarrollando para la escritura de sus libros. Entre los principales de esa época se encuentran *Humano, demasiado humano* (1878) y *La gaya ciencia* (1882). La enfermedad es para Nietzsche un punto de vista sobre la salud. La *gran salud*, como le llama, se desprende del análisis y reflexión de sus propios estados, y tiene como punto de partida reconocer que la filosofía ha sido hasta ahora “una

31 Su hermana, creadora del *Nietzsche-Archiv*, promovió directamente la falsificación de los textos (incluso textos antisemitas escritos por su marido hechos pasar por el nombre de Nietzsche) y fue responsable de poner la obra del pensador al servicio de la propaganda nacionalsocialista. Desde 1958, Colli y Montinari se ocuparon de una edición crítica de toda la obra de Nietzsche, gracias a la cual puede volver a leerse los textos originales.

interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*” (Nietzsche, 2001, p.35). Conoce a Lou Salomé, con quien entabla una amistad, y encandilado por la inteligencia de la joven rusa, se enamora, pero no es correspondido (su hermana también hace lo imposible para alejarlo de la joven).

En 1881, en Sils-Maria, en el lago de Silvaplana, tiene la revelación del eterno retorno, que inspira su obra *sui generis*, *Así habló Zaratustra* (1883-1885). En 1886 escribe *Más allá del bien y del mal*, y en 1887 *La genealogía de la moral*; en 1888 *El crepúsculo de los ídolos*, *El caso Wagner*, *El anticristo* y *Ecce Homo*. Para ese entonces, su salud se encuentra cada vez más deteriorada, y estos últimos libros, de gran ímpetu, son un brillo antes de su hundimiento: cuando sus amigos y familia comienzan a notar en la correspondencia extraños mensajes en los que forma como Dionisio o “el crucificado”. Se extravía para siempre en Turín, donde lo rescata su amigo Overbeck. Se le diagnostica una parálisis progresiva, de la que se piensa que puede haber sido fruto o bien de una infección sifilítica mal curada, o bien de una difteria contraída en la guerra. Desde 1890, con apenas 46 años y hasta 1900, cuando muere, permanece en silencio, ausente completamente, todavía con el impulso de escribir en su mano, haciendo garabatos en un papel.

Tal vez la mejor presentación de Nietzsche, sea la que él hace de sí mismo:

Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, –de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita (1996, p. 123).

Se suele considerar a Nietzsche como un pensador asistemático. Su escritura es aforística, si bien puede reconocerse en cada libro un tema general sobre el que versa. En ese sentido, es muy útil contar con una presentación de sus conceptos fundamentales para sumergirse en su lectura. Los presentaremos en dos tiempos: en este capítulo, y a partir de abordar *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, nos ocuparemos como clave de lectura de explicitar el trasfondo del nihilismo en su obra y su denuncia a la relación entre la ciencia, la metafísica y la moral. En el próximo capítulo, nos abocaremos a *La genealogía de la moral*, mediante un recorrido por los conceptos de “muerte

de dios”, “superhombre”, “voluntad de poder” y “eterno retorno”. Estas presentaciones nos permitirán comprender de modo general el ejercicio de la sospecha, y de modo particular, ofrecer una llave para la lectura de algunos de sus libros.

2- Nihilismo

Es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina.

*Friedrich Nietzsche
Así habló Zaratustra.*

Nietzsche realiza un diagnóstico de la modernidad signado por el *nihilismo* como horizonte cultural de nuestro tiempo. La palabra “nihilismo” (del latín *nihil*, “nada”) alude a cierta actitud respecto del mundo en el que no se acepta ninguna creencia o sentido último. Si bien es una corriente que tuvo su presencia ya en la antigüedad clásica, tanto en Grecia como en Persia –por ejemplo–, es Nietzsche quien vuelve sobre esa concepción de la existencia donde no habría un principio superior regente de la historia, ni un *más allá* que justifique nuestra existencia dolorosa. Se encuentra más asociado a las ideas del devenir y el cambio de Heráclito, que a la búsqueda de la identidad y la permanencia parmenídea.

Para Nietzsche, el *nihilismo* es un acontecimiento histórico fundamental, que surge a partir de la pérdida de la fuerza normativa de los valores modernos. Se considera a sí mismo como el anunciador de la consumación de la modernidad, en cuanto cree ser testigo del derrumbe de valores y las verdades que desde la filosofía griega han funcionado como fundamento de nuestra cultura. A partir de ese diagnóstico es posible comprender por qué él polariza entre la *voluntad de verdad* y la *voluntad de vida*, en relación a una determinada *interpretación del mundo*, que es la que desencadena el nihilismo.

¿Cuál es esa interpretación del mundo? La interpretación *metafísica*, que se impuso con la postulación de un *más allá* trascendente, que permite justificar

nuestra existencia dolorosa, mediante el rechazo y desprecio por la vida corporal y concreta.

La degeneración de la filosofía –dice Deleuze– aparece claramente con Sócrates. Si se define la metafísica por la distinción de dos mundos, por la oposición entre la esencia y la apariencia, lo verdadero y lo falso, lo inteligible y lo sensible, es preciso decir que Sócrates inventa la metafísica: hace de la vida algo que debe ser juzgado (2019, p. 22).

Para Nietzsche, lo insoportable no es el sufrimiento en sí mismo, sino el no poder darle sentido a por qué sufrimos –algo que veremos que se reitera en el texto que trabajaremos de Sigmund Freud–. En este sentido, ese “más allá” –sea el mundo inteligible platónico o la vida después de la muerte, como para el cristianismo–, funcionan como calmantes de ese sin-sentido insoportable. El ser humano, dice Nietzsche,

continúa prefiriendo siempre un puñado de «certeza» a toda una carrera de hermosas posibilidades; acaso existan fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto. Pero esto es nihilismo e indicio de un alma desesperada, mortalmente cansada: y ello, aunque los gestos de tal virtud puedan parecer muy valientes (1997b, pp. 29-30).

Esa *nada segura* es el *más allá* en el que las religiones y la metafísica se han refugiado.

A este mismo ideal metafísico, a la búsqueda de un fundamento trascendente (es decir, más allá de nuestra realidad empírica y sensible) e inmutable (o sea, a-histórico, permanente), pertenece el *optimismo cognoscitivo* de la ciencia, la *fe* en la razón: “la fe inquebrantable en que el pensamiento llega a los últimos abismos del ser” (Pardo, 2000, p. 185). Es una creencia dogmática en el conocimiento y, fundamentalmente, en la verdad como *valor* absoluto. ¿Cómo? ¿*La verdad es un valor?*, podría preguntar irónicamente Nietzsche. Y es que lo que busca mostrar es que detrás de esa pretendida búsqueda de la verdad –lo que él denomina como “voluntad de verdad”– hay una forma de valorar, una *moral* –la moral judeo-cristiana que Occidente tiene incorporada–.

El hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, *afirma con ello otro mundo distinto* de la vida,

de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese 'otro mundo', ¿cómo? ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, *nuestro* mundo?... Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una *fe metafísica* –también nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*... ¿Pero cómo es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez más increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira –si Dios mismo se revela como nuestra *más larga mentira*? (Nietzsche, 1998c, pp. 174-175).

Para decir a continuación:

Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno –ya di a entender esto–: a saber, sobre la misma fe en la *inestimabilidad*, *incriticabilidad* de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados (...). También consideradas las cosas desde este punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto *empobrecimiento de la vida* constituye, tanto en un caso como en otro, su presupuesto (Nietzsche, 1998c, p. 176).

Es así como aquella *voluntad de verdad*, aquella fe en la verdad como versión de un ideal ascético, depotencia la vida. Porque “al elevar al rango de «verdadera realidad» la instancia de un fundamental último, trascendente, inmutable y necesario, niega la vida, subvalora el mundo” (Pardo, 2000, p. 187). Nietzsche por eso habla del hombre como un animal *enfermizo*:

su problema *no* era el sufrimiento mismo, sino el que le faltase la respuesta al grito de la pregunta «¿para qué sufrir?». El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento, lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento (Nietzsche, 1998c, p. 185).

Para decir a continuación que fue el ideal ascético –un ideal que suprime todo aquello vinculado a la vida y al cuerpo– el que ofreció a la humanidad este sentido. Se trata de la transmutación del odio contra lo humano, lo material, contra los sentidos, transmutados en una *voluntad*:

–¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer*... (Nietzsche, 1998c, p. 186).

Además, Nietzsche muestra que aquel proceso de secularización que lleva a entronar a la razón en lugar de dios, no es sino un desplazamiento del lugar de lo absoluto. La razón ocupa el lugar de dios. Pero, en cualquier caso, se mantiene la creencia en un punto de vista único y unificador: el lugar de las verdades absolutas, algo que, traducido al lenguaje científico, se encuentra asociado a la pretensión de objetividad. Y es este el origen de la separación entre la verdad y la historicidad: desde Platón y hasta la modernidad, el postulado de las leyes científicas se apoya en una verdad a-temporal, a-histórica y universal. Solamente una epistemología crítica –comprometida con la historia y con el presente– da cuenta del entramado de intereses en la producción de la verdad, y cómo las ciencias y disciplinas se constituyen históricamente, y sus estudios y saberes responden también a las fuerzas en juego en un determinado campo político. Nietzsche mismo sostiene que todo el aparato del conocimiento es de abstracción y simplificación, no para el conocimiento mismo, sino para la dominación de las cosas.

Ahora bien, el triunfo de este ideal metafísico y de esta interpretación del mundo conlleva una repugnancia por el devenir, por el cambio, por el caos. Hay una profunda negación de la vida y subvaloración del mundo, en cuanto a la vida le es inherente ese devenir, la contingencia, la finitud, el error. De modo que aquella *voluntad de verdad* atenta directamente contra la *voluntad de vida*.

Las causas del nihilismo son la negación de la vida, la aversión al devenir, la huida de la finitud y del cambio; las consecuencias, el derumbe de los fundamentos, la ausencia de valores y de metas, la caída en el sinsentido. Volcado todo en una sola expresión: «Dios ha muerto». (Pardo, 2000, p. 189).

Ante esto, Nietzsche ofrece *otra* interpretación: ya no la del mundo trascendente, sino la del mundo como pluralidad de fuerzas, como *voluntad de poder*. Y frente a la voluntad de verdad, despliega el *perspectivismo*, donde

la interpretación y la invención son condiciones ineludibles de la vida; de allí aquella frase conocida: “no existen hechos, sólo interpretaciones”. Para Nietzsche, conocer es interpretar y, por lo tanto, otorga el carácter de interpretativo, ficcional y provisorio al conocimiento. Siempre además comprendemos desde *una perspectiva*, lo que en sí mismo confronta con aquella idea de la objetividad absoluta y neutralidad valorativa. Foucault decía sobre el perspectivismo nietzscheano lo siguiente:

El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto. En lugar de simular un discreto anulamiento ante lo que mira, en lugar de buscar un a ley y de someter a ella cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe desde donde mira y lo que mira (Foucault, 2008, p.54).

El perspectivismo es ficcional en cuanto no hay “una” verdad, sino la apropiación de un sentido, su creación. De ahí su carácter creador que afirma la vida.

3- Sobre verdad y mentira

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral es un escrito que Nietzsche escribió en 1873 y que, sin embargo, no publicó en vida. Este escrito póstumo nos revela la necesidad de la ilusión para la vida, y logra expresar la distancia que hay entre las palabras y las cosas, o –dicho de otra manera– cómo el lenguaje también es una invención que nos permite no sólo la comunicación, sino también la supervivencia.

El texto comienza diciendo:

En un rincón apartado del universo, donde titilan innumerables estrellas centelleantes, hubo una vez un astro en el cual unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más soberbio y falaz de la «historia universal», pero sólo un minuto. Después de unos pocos respiros de la naturaleza ese astro se heló, y los animales inteli-

gentes debieron morir. Alguien podría haber inventado una fábula así y sin embargo no habría ilustrado lo suficiente el estado lamentable, sombrío y fugaz, carente de sentido y caprichoso en que se muestra el intelecto humano en la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existió, y cuando desaparezca no habrá pasado nada (Nietzsche, 2009, p. 25).

Como ya lo hemos anticipado, Nietzsche muestra cierto carácter *ficcional* respecto del conocimiento. Pero también cómo el ser humano se ha erigido en el centro de la naturaleza y pone en perspectiva esa *soberbia* y ese *capricho* que en la modernidad cobra una gran fuerza a partir del desarrollo del método científico y de la confianza en la razón –como hemos visto en capítulos anteriores–. ¿Qué nos pone por encima de los demás seres, qué nos hace creer que somos amos y señores de la naturaleza? Nuestra vanidad y la *fe* en la razón, ese sentido moral y metafísico que le otorgamos a la búsqueda de la verdad, tal y como se ha entendido y desarrollado en Occidente: reducida al conocimiento (para esto sería interesante tener en cuenta que esa *voluntad de verdad*, o esa búsqueda de la verdad, coincide más con la verdad que se ha separado de la espiritualidad –como lo analizamos en el primer capítulo, a partir de *La hermenéutica del sujeto*–, con aquella que se ha independizado del precepto de la inquietud de sí, y se enarbola como mero conocimiento, es decir, sin implicancias en la transformación subjetiva).

Ahora bien, esa búsqueda de la verdad es revelada por Nietzsche como un “impulso” por mantenerse en una relación social pacífica con los otros, “conservarse frente a otros individuos” y “que desaparezca de su mundo por lo menos lo más grosero de la guerra de todos contra todos” (Nietzsche, 2009, p. 28). El intelecto así tiene por función *engañar*, en el sentido en que fija de ahí en adelante lo que será “verdad”. “Es decir, se inventará una designación de las cosas válida en general y obligatoria, y la legislación del lenguaje da también las primeras leyes de la verdad” (Nietzsche, 2009, p. 28).

En este punto, y como expresión de ese carácter ficcional del conocimiento, es que se expone que el nacimiento de todo acto de conocimiento es la *metáfora*, y no la adecuación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Sujeto y objeto son para Nietzsche dos esferas completamente distintas, donde no existe la causalidad. En todo caso, y apenas, una actitud de traducción balbuceante, un puente ilusorio creado por el lenguaje. Por eso dice: “¿Qué es

una palabra? La copia en sonidos de un estímulo nervioso. Pero deducir de un estímulo nervioso que tiene una causa fuera de nosotros es ya el resultado de un uso falso del principio de razón (...)” (Nietzsche, 2009, p. 30).

Así, la *cosa en sí* es incognoscible. Es el lenguaje lo que designa las relaciones de las cosas con los seres humanos, y para expresar esas relaciones, es que se hace uso de metáforas. Recordemos que las metáforas son figuras retóricas a partir de las cuales se expresan un desplazamiento de significado entre dos términos, con una finalidad estética. Por ejemplo, si leemos en un poema que “el cielo llora”, entenderemos que lo que se nos quiere transmitir es que “llueve”. Ahora bien, para Nietzsche todo acto de lenguaje tiene una conducta estética, en cuanto, precisamente, para nombrar algo es necesario recurrir al uso de metáforas.

en primer lugar ¡un estímulo nervioso transpuesto en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen a su vez transformada en un sonido! Segunda metáfora. Y todas las veces se salta de una esfera a otra totalmente diferente y nueva. (...) Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores; y sin embargo tenemos sólo metáforas de las cosas, que de ningún modo se corresponden con su carácter natural (Nietzsche, 2009, p.30).

Con esto, Nietzsche está mostrando que no hay una relación esencial entre las palabras y las cosas, sino que esa relación es arbitraria. La palabra es ya en sí misma una generalización que no se corresponde con ninguna de las cosas a las que designa, en cuanto esas cosas son absolutamente singulares, singularidad que la palabra no puede transmitir, sino que la borra. La formación de los conceptos no es otra cosa que esa “igualación de lo no igual”:

Toda palabra –dice Nietzsche– se convierte en concepto tan pronto como deja de servir para recordar la experiencia única, totalmente individual a la que debe su aparición, y en cambio debe ajustarse a innumerables casos más o menos parecidos, en sentido estricto nunca iguales, es decir, sólo desiguales. Todo concepto surge mediante la igualación de lo no igual (2009, p. 33).

Una hoja de árbol jamás es igual a otra: el concepto borra las diferencias individuales, y aún más, despierta también la idea de que –además de las hojas de los árboles– existiría “la hoja”, en un sentido platónico, como una realidad

ideal con la que la multiplicidad y singularidad de las hojas materiales se encontrarían en relación.

La *cosa en sí*, tal como la concebía Immanuel Kant, también es para Nietzsche un “X” inaccesible. Si bien ya Kant expresaba que para que haya conocimiento el sujeto *pone* algo en relación a la estructura de su facultad de conocer, Nietzsche evita usar la palabra “fenómeno”, puesto que no cree que el ser de las cosas se manifieste en el mundo empírico y, por lo tanto, va más allá de Kant al darle al conocimiento un carácter ficticio, y otorgarle a la verdad una característica convencional, en cuanto es *fijada* por una serie de metáforas a partir de las cuales surgen los conceptos. “¿Qué es, entonces, la verdad?” Se pregunta. Un antropomorfismo, algo hecho a imagen y semejanza del ser humano:

Un flexible ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en breve, una suma de relaciones humanas que, reforzadas, transmitidas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un uso prolongado le parecieron a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias. Las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son tales, metáforas que han sido desgastadas y han perdido fuerza, monedas que han perdido su figura y ahora son consideradas como metal, no ya como monedas (Nietzsche, 2009, pp. 33-34).

Sobre el carácter *antropomórfico* de esa verdad, Nietzsche lo explica con un ejemplo:

Si alguien esconde una cosa detrás de un arbusto, y justo allí busca y encuentra, no hay mucho que alabar en este buscar y encontrar; y sin embargo eso sucede en el buscar y encontrar la «verdad» dentro del ámbito de la razón. Si hago la definición de mamífero y luego declaro, tras la inspección de un camello: «mira: un mamífero», con ello ciertamente se manifiesta una verdad, pero de valor limitado, quiero decir que es antropomórfica y no contienen un solo punto que sea «verdadero en sí», real y válido universalmente, independientemente del hombre (2009, pp. 36-37).

El carácter moral de esa verdad se relaciona con la obligación social de usar esas metáforas corrientes. Y, por otro lado, se olvida como sujeto que crea

artísticamente. Así, el ser humano miente de modo no consciente, involuntariamente, porque se ha olvidado que el lenguaje y la designación de las cosas son metáforas. Por ese olvido es que se llega al sentimiento de la verdad.

El segundo párrafo del texto se refiere a la protección que otorga la ciencia y la verdad, en cuanto ha posibilitado la construcción de un mundo regular; pero también a un arte metafórico que no tiene como objetivo el conocimiento. De esta manera, establece la diferencia entre dos tipos de hombres: el *hombre racional* y el *hombre intuitivo*. Uno, angustiado por la intuición y poco artista; el segundo burlándose de las abstracciones e irracional. Ambos, sin embargo, desean dominar la vida: el hombre racional, mediante la previsión, la prudencia y la regularidad que le otorga el conocimiento científico; el hombre intuitivo en relación a lo que se ajusta a la apariencia y a la belleza, es decir, a la vida como existencia estética.

Pero quizás, se nos revele una ética en este segundo párrafo, cuando Nietzsche expresa que el hombre racional, guiado por sus conceptos y abstracciones “sólo evita la infelicidad con ellos, sin ganarse de la felicidad, mientras trata, lo más posible, de evitar los dolores” (2009, pp. 46-47), a diferencia del hombre intuitivo, además de evitar los males, tiene una animación y libertad que fluyen continuamente. Y si bien sufre más a menudo, porque no sabe aprender de la experiencia, “es tan irracional en el dolor como en la dicha” (Nietzsche, 2009, p. 47).

4- Conceptos introductorios: la “muerte de dios”, la “voluntad de poder”, el “superhombre” y el “eterno retorno”

Hay cuatro conceptos fundamentales alrededor de los cuales podemos nuclear el pensamiento de Friedrich Nietzsche: *la muerte de dios*, *la voluntad de poder*, *el superhombre* y *el eterno retorno*. Estas cuatro figuras podemos encontrarlas en uno de los textos más célebres de *Así habló Zaratustra*: “De las tres transformaciones”, en el que se relatan tres metamorfosis: “cómo el espíritu se convierte en camello, cómo el camello se convierte en león, y cómo

el león, por fin, se convierte en niño” (Nietzsche, 1998a, p. 53). Mientras el camello, en cuanto animal de carga, simboliza el peso de la tradición, de la cultura y la moral, de los valores establecidos, el león es la imagen de la crítica de esos valores. El niño, por su parte, es el juego y el azar, la posibilidad de un nuevo comienzo, de crear nuevos valores, favorables a la vida.

La *muerte de dios* se encuentra simbolizada por la metamorfosis en ese león que dice “no”, y afirma la *voluntad de poder*; en la medida en que se enfrenta a un dragón –figura de los viejos valores, que son presentados como una quimera– y dice “yo quiero”, frente al “tú debes” del dragón. Esta libertad del león es una liberación de los valores establecidos, pero todavía no puede crear valores nuevos. Para eso será necesaria la figura del niño, que simboliza al *superhombre*. La cuarta figura, la del *eterno retorno*, puede encontrarse en “De la visión y del enigma”, también del *Zarathustra*, para quienes sientan la curiosidad por una escritura no convencional en filosofía, rodeada de elementos alegóricos y poéticos.

La muerte de dios

Volvamos al primero de los conceptos que mencionamos: ¿qué es la *muerte de dios*? Nietzsche elige en *La gaya ciencia* un relato para presentar el concepto:

El hombre loco. ¿No habéis oído de aquél hombre loco que una luminosa mañana encendió un farol, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: «¡Estoy buscando a Dios!, ¡estoy buscando a Dios!»? Justo allí se habían juntado muchos de los que no creían en Dios, por lo que levantó grandes carcajadas. ¿Acaso se te ha extraviado?, dijo uno. ¿Se ha perdido como un niño?, dijo otro. ¿O es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado?, ¿habrá emigrado?: así gritaban y se reían todos a la vez. El hombre loco se puso de un salto en medio de ellos y los taladró con sus miradas. «¿Adónde se ha marchado Dios?», exclamó, «¡os lo voy a decir! *Lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! (Nietzsche, 2001, p.85).

No es el anuncio de la muerte de dios *literalmente*. La *muerte de dios* significa que el ser humano no puede continuar rigiendo su voluntad mediante

un fundamento trascendente, mediante la ilusión de un más allá que justifica nuestra existencia. Es el anuncio del hundimiento de toda verdad y todo valor absoluto. En este sentido, la *muerte de dios* se encuentra relacionada con el *nihilismo*, en cuanto los valores del cristianismo y de la metafísica han sido funcionales a la desvalorización y el rechazo de la vida concreta. El nihilismo, en su faceta negativa, es una reacción de fuga ante la vida real, concreta y sensible, debido a que la humanidad es débil y enfermiza y no soporta la existencia encarnada en el placer y el sufrimiento. El hombre se crea de esta manera refugios imaginarios, postulando otro mundo u otra vida, más allá de ésta. Se trata de un comportamiento nihilista porque quienes quedan presos de esta huida del placer y del dolor, niegan y rechazan la vida, esgrimiendo que aquel otro mundo es lo verdadero. La conciencia de la *muerte de dios* debiera conducirnos a la creación de nuevos valores.

En cuanto Nietzsche rechaza toda idea de universal y absoluto, de la misma manera se opone a la idea unitaria de “yo”. En “De los despreciadores del cuerpo”, Zarathustra dice que el *despierto*, el sapiente, es quien dice

(...) cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Nietzsche, 1998a, p. 64).

La pequeña razón no es otra cosa que un instrumento del cuerpo. A aquél *yo* opone el *sí mismo*, que habita el cuerpo, que es el cuerpo; descartando la idea de un yo reducido a la conciencia, que reproduce el dualismo y el desprecio por el cuerpo. De modo semejante a Freud, Nietzsche considera que el pensamiento surge de los instintos, de una instancia inconsciente cuya profundidad y oscuridad no puede reducirse al pensar consciente. El yo no sería más que la unificación de las fuerzas en un momento dado, agrupación con la cual nos identificamos. Pero se trata de una ficción, dado que “nuestro cuerpo, en efecto, no es más una estructura social de muchas almas” (Nietzsche, 1997b, p. 41). El *sí mismo* nietzscheano, en oposición al yo cartesiano, es concebido como un sujeto múltiple, como una pluralidad de fuerzas, como *voluntad de poder*.

La voluntad de poder y el superhombre

Que el hombre es una pluralidad de fuerzas que se encuentran en una jerarquía, de tal manera que hay mandatarios; pero que también el que manda tiene que crear para el que acata todo lo que éste necesita para su conservación, en la medida en que aquél se halla *condicionado* por la existencia de éste. Todos estos seres vivientes tienen que ser de tipo familiar, sino no podrían servirse y obedecerse unos a otros: los que sirven tienen que ser, en algún sentido, también obedientes y en casos sutiles, el papel desempeñado tiene que alternarse transitoriamente entre ellos, y el que por lo general manda ha de obedecer alguna vez. El concepto «individuo» es errado. Estos seres no existen aisladamente: lo que más pesa, aquello en lo que recae el énfasis, es algo cambiante; la constante *producción* de células, etc., deriva en un cambio constante del número de estos seres. Y no se logra nada con *sumar*. Nuestra aritmética es algo demasiado tosco para estas condiciones y constituye apenas una aritmética de lo individual (Nietzsche, 1997c, pp. 129-130).

La *voluntad de poder* es una constelación de fuerzas en permanente tensión y lucha. El mundo es *voluntad de poder*, un universo de fuerzas que luchan, donde cada una trata de imponerse, de afirmarse, de dominar. Pero es también un universo de potencialidades, un reservorio de virtualidades que tratan de expresarse o actualizarse.

¿Y sabéis también qué es para mí «el mundo»? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, (...) como fuerza, está presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», acumulándose aquí y disminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente (...) bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de regresar eternamente, como un devenir que no conoce ni saciedad ni hastío ni cansancio: este mi mundo *dionisiaco* del crearse-a-sí-mismo-eternamente, del destruirse-eternamente-a-sí-mismo, este mundo-misterio de los deleites dobles, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, a menos que se encuentre en la dicha del círculo, sin voluntad, a menos que un anillo tenga una buena vo-

luntad para consigo mismo.- ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos los enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles, los más de medianoche? ¡*Este mundo es la voluntad de poder -y nada más!* ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder -y nada más! (Nietzsche, 1997a, pp. 138-139).

La *voluntad de poder* es contraria a la idea de “voluntad libre”, que se resumiría en la creencia de que “soy yo quien quiero esto”. Aquello que quiero, aquello que pienso no es sino fruto del predominio de unas fuerzas sobre otras. En este sentido, cabe aclarar que “voluntad de poder” no significa “condicionar”, sino que es algo más bien relacionado a la *creación*. En todo caso, la idea de *voluntad de poder* transmite la relación que hay entre las fuerzas; que hay fuerzas que *actúan* y otras que *reaccionan* (unas son fuerzas *activas*, las otras *reactivas*). Por eso, el *superhombre* es quien es capaz de pensar y vivir el movimiento incesante y múltiple de la voluntad de poder.

Como lo señala Andrés Sánchez Pascual, traductor al español de la obra de Nietzsche, cada parte del Zarathustra habla de uno de los conceptos fundamentales que aquí nombramos. El *superhombre* es uno de los anuncios que Zarathustra hace a todos (mientras la *voluntad de poder* y la *muerte de dios* son anunciadas a unos pocos discípulos y amigos, y la idea del *eterno retorno* es sólo para sí).³² Así, Zarathustra le dice al pueblo reunido en el mercado:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre,
-una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso
mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en
el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*. (Nietzsche,
1998a, p. 38).

Decíamos que sólo el *superhombre* es capaz de entregarse a la multiplicidad y al movimiento incesante de la *voluntad de poder*. De pensar y de vivir como un creador y un artista de sí mismo. Y es el hombre lo suficientemente fuerte para aceptar la terrible verdad del *eterno retorno*.

32 Cfr. Introducción de Andrés Sánchez Pascual. En: Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Buenos Aires, Alianza, 1998, p. 20.

El eterno retorno

Nietzsche formula esta idea del *eterno retorno*, imaginando lo siguiente:

Qué sucedería si un día, o una noche, un genio te fuese siguiendo hasta adentrarse subrepticamente en tu más solitaria soledad y te dijese: «Esta vida, tal y como tú ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más; y no habrá en ella nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer, y todo pensamiento y suspiro, y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y secuencia, e igualmente esta araña y esta luz de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una vez y otra, ¡y a ti con él polvillo del polvo!». ¿No te arrojarías al suelo, y harías rechinar tus dientes y maldecirías al genio que hablase así? ¿O acaso has experimentado alguna vez un instante enorme en el que respondieses: «¿eres un dios y nunca he oído nada más divino?»». Si aquél pensamiento cobrase poder sobre ti, transformaría al que ahora eres y quizá te despedazaría; la pregunta «¿quieres esto una vez más, e incontables veces más?», referida a todo y a todos, ¡gravitaría sobre tu actuar con el peso más abrumador! Pues ¿cómo podrías llegar a ver la vida, y a ti mismo, con tan buenos ojos que *no deseases otra cosa* que esa confirmación y ese sello últimos y eternos? (Nietzsche, 2001, pp. 287-288).

Para Nietzsche, la idea del *eterno retorno* es la más difícil y la más terrible. La idea de que el tiempo es infinito, precipita a pensar que todo –las constelaciones de fuerzas y formas, todas las configuraciones espacio-temporales, todas las alegrías y todos los sufrimientos– volverán y volverán una cantidad infinita de veces, eternamente. Pero el retorno no es siempre el retorno de lo mismo, en cuanto puede introducirse la posibilidad de una diferencia. De allí la importancia de la doctrina ética de lo que para Nietzsche fue su pensamiento más terrible: *¿Quieres esto aun una vez más y un número infinito de veces?* Se trata de la posibilidad de prescribirnos una regla a nuestra propia voluntad, que se sintetiza en el siguiente precepto: *lo que quieres, quíerelo de tal manera, que quieras con ello también su eterno retorno.*

La máxima del *eterno retorno* invita a que pensemos cada momento y cada acto a la luz de nuestro más alto querer. *¿Queremos esta vida de tal modo que*

queremos que retorne eternamente? Si no es así, se está viviendo de manera mediocre, de manera conformista; con un querer-a-medias, que sólo conduce a pequeños placeres y pequeños dolores, que reduce la superficie de nuestras pasiones y la intensidad de la vida. Una tontería, una bajeza, una cobardía, una maldad ¿querrían su eterno retorno? El *eterno retorno* hace del querer una creación, en la medida en que la voluntad de poder quiere que lo que quiere retorne eternamente. Y si logramos pensarlo así, y queremos nuestra vida de tal manera que queremos también que todo en ella retorne eternamente, pues ya no somos los mismos que éramos (a propósito de una relación entre sujeto y verdad de la cual se sale transformado).

Un concepto relacionado, que permite comprender la afirmación del instante y de este querer las cosas de tal modo como para que retornen eternamente, es el de *amor fati*. Podemos servirnos de la interpretación de Gilles Deleuze respecto de algo que aparece como imagen en el pensamiento nietzscheano, en el Zaratustra: el lanzamiento de dados.

El juego de dados tiene dos momentos: el momento en que se lanzan, y el momento en que caen. Como lo señala Deleuze, cada uno de estos momentos afirman el devenir, y el ser del devenir.

Los dados lanzados una vez son la afirmación del *azar*, la combinación que afirman al caer es la afirmación de la *necesidad*. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple (Deleuze, 2008, p. 41).

Nietzsche identifica el azar a la multiplicidad, el caos, el devenir, los fragmentos, y lo afirma. Lo afirma conociendo que es el azar quien produce la *necesidad*, en el sentido de la fatalidad. La fatalidad no es sino la combinación del azar: habiendo casi infinitas posibilidades, el número de los dados al caer es fatal y necesario. De allí que Deleuze sostenga que sólo el mal jugador confía en varias tiradas, disponiendo de la probabilidad para conseguir la combinación deseada, pero es entonces un mal jugador: un jugador que no afirma el azar, que busca, podríamos decir, certezas en lugar de incertidumbre, seguridad, en lugar de la novedad. Es síntoma de una moral del resentimiento, de venganza y la mala conciencia de afirmar y creer en las finalidades, en lugar de lo azaroso. A este mal jugador se opone “la combinación fatal, fatal y amada, el *amor fati*; no el retorno de una combinación por el

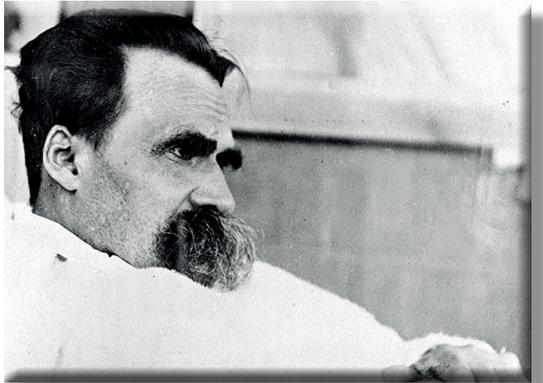
número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido” (Deleuze, 2008, p. 43). Por eso el eterno retorno es el segundo momento del juego de dados, cuando los dados caen y afirman la necesidad: es la repetición de la afirmación del azar.

Referencias

- Deleuze, Gilles (2019). *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus. Trad. Pablo Ariel Ires.
- Deleuze, Gilles (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos. Trad. José Vázquez Pérez.
- Nietzsche, Friedrich (1998a). *Así habla Zaratustra*. Buenos Aires, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Ecce homo*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, Friedrich (1998b). *El nihilismo*. Barcelona, Península.
- Nietzsche, Friedrich (1997a). *Fragmentos póstumos*. Bobotá, Norma.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *La gaya ciencia*. Madrid, EDAF. Trad. José Carlos Mardomingo.
- Nietzsche, Friedrich (1998c). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, Friedrich (1997b). *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, Friedrich (2009). *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Miluno. Trad. Alfredo Tzveibel.
- Pardo, Rubén (2000). “Nietzsche y el redescubrimiento de la historicidad”. En: Díaz, Esther (ed.) *La posciencia*. Buenos Aires, Biblos.

10- Nietzsche y *La genealogía de la moral*: deuda, culpa y pena en el origen de la conciencia

Silvana Vignale



Hans Olde, *Friedrich Nietzsche*, 1899.

En el capítulo anterior, realizamos una breve introducción al tema del nihilismo en Nietzsche, para abordar la oposición en su pensamiento entre *voluntad de verdad* y *voluntad de vida*. Según él, tal y como se configuró esa búsqueda de la verdad en occidente, a partir del cristianismo y con su apogeo en la modernidad, el conocimiento se volvió aliado de la metafísica y de la moral, asociando el *bien* a la *verdad*, pero también creándose una serie de ilusiones o errores a partir de los cuales se da por sentado un mundo verdadero en la figura de un más allá, o de una vida más allá de la vida, a partir del cual se niega la única y maravillosa existencia que tenemos en la Tierra. A eso él llama “nihilismo”, a la creencia en una *nada* que es referida como un *más allá*. Para Nietzsche es a partir de este nihilismo que en occidente se han creado valores contrarios a la vida, contrarios al mundo, contrarios a los instintos y a toda posibilidad de goce.

En lo siguiente, nos introduciremos en cómo se ha producido esta creación de valores, mediante algunas claves de lectura para *La genealogía de la moral*.

1- Claves de lectura para *La genealogía de la moral*



Firma de Nietzsche

¿Qué es “genealogía”? Nietzsche rechaza la búsqueda del origen como posibilidad de recoger la esencia o identidad de las cosas. Por el contrario, busca determinar cómo lo que es se constituyó en el tiempo, bajo las modalidades de la interpretación. De lo que se trata con la genealogía es de recobrar los velos y las capas que fueron superponiéndose hasta constituir una *esencia* que, en cualquier caso, para Nietzsche, es histórica y no metafísica.

En *La genealogía de la moral*, el filósofo opone al azul del cielo de los historiadores (que se amparan en la idealidad del origen como analogía del mundo de las ideas platónico), el gris de la genealogía; y dice:

¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana! (1998, p. 24).

En este sentido, la genealogía busca localizar la singularidad de los acontecimientos, oponiéndose al despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y a la búsqueda de finalidades. Pero, además, la genealogía se contrapone al origen en cuanto éste sería el lugar de la verdad, algo que para la metafísica es anterior a todo conocimiento. Michel Foucault, se pregunta “¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen?”, a lo que responde:

si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas «hay otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella (2008, pp. 17-18).

*

Nietzsche hace filosofía a contrapelo de lo que ha sido la historia del pensamiento metafísico, ya lo hemos dicho, y de toda pretensión de sistema. La degeneración de la filosofía acaso comenzó para él con Sócrates, y con la distinción de dos mundos del platonismo, junto a los dualismos de esencia y apariencia, verdadero y falso, etc. Contrario a ello, protagoniza la figura de un *filósofo del porvenir*, cuya tarea es la de criticar los valores establecidos y crear nuevos valores, valores favorables a la vida.

La genealogía de la moral fue publicada en 1887. Nuestra lectura se concentrará en dos de los tres tratados del libro. En primer lugar, el “Tratado primero: «Bueno y malvado», «bueno y malo»”, donde se explican dos modos

diferentes de valorar, y el triunfo de la *moral del resentimiento*. Luego, el “Tratado segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares”, donde se explica la génesis de la conciencia por la culpa o interiorización de los instintos agresivos, y la genealogía de lo social no mediante el pacto o contrato —como en la tradición de la filosofía política clásica y del liberalismo—, sino por las relaciones de acreedor-deudor.

Tratado Primero

Comenzaremos por intentar definir a qué se refiere Nietzsche con “moral del resentimiento”, la moral que ha triunfado en occidente. En primer lugar, el filósofo alemán desnuda el hecho de que los valores *bueno* y *malo* no son valores en sí mismos, sino el producto de cómo determinadas fuerzas y valoraciones se apoderaron de estos términos en un momento. Por eso es preciso realizar una genealogía de los valores, para mostrar cómo es que surgieron, a qué se le denominó “bueno” y “malo” en un determinado momento, a partir del cual se constituyeron más tarde en valores con la apariencia de absolutos.

Para Nietzsche hubo al menos dos orígenes para los conceptos “bueno” y “malo”: un origen *activo*, que Nietzsche llama “noble”, y supone la posibilidad de una afirmación de sí mismo sin necesidad de un otro. La moral *noble* llama “bueno” a todo aquello que eleva su sentimiento de fortaleza y de poder, una valoración de la propia fortaleza. Este origen de la palabra “bueno” Nietzsche lo rastrea en diversas lenguas mediante un análisis filológico, y ellas coinciden en el nombre que se le da a lo que es de índole *elevada*, en contraposición de lo *vulgar*, que es lo que es considerado por esta forma de valorar como “malo”.

Por otro lado, hay un origen *reactivo*, que Nietzsche llama de los “esclavos”, “plebeyo” o “bajo”, atribuido a la casta sacerdotal, que está caracterizado por el resentimiento, y su punto de partida es el rechazo a todo aquello que exterioriza o manifiesta su fuerza. Es una valoración que necesita en primer lugar negar al otro para poder luego afirmarse. Dicho de otra manera, se trata de aquellos quienes, para poder afirmarse a sí mismos como *buenos*, antes

deben reconocer en el otro un *malvado*. Por eso, no es de extrañar –como dice Nietzsche– que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces; lo que tiene que ver con el problema de cómo han imaginado lo bueno y lo malvado los hombres del resentimiento: los corderitos dicen entre sí “estas aves de rapiña son malvadas”, si un corderito es su antítesis, éste “–¿no debería ser bueno? –” (Nietzsche, 1998, p. 51). Es una inversión de la mirada, dado que el resentimiento mismo se vuelve creador de valores. Dicho de modo más explícito:

Mientras toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, –su acción es de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto sólo para decirse a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, –su concepto negativo, lo «bajo», lo «vulgar», «malo» es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, los buenos, los felices!» (Nietzsche, 1998, p.43).

Nos hemos referido a los términos “activo” y “reactivo”, los cuales se relacionan con la *voluntad de poder*, en cuanto en todo fenómeno pueden distinguirse dos tipos de fuerzas: “fuerzas activas, primarias, de conquista y de subyugación, y fuerzas reactivas, secundarias de adaptación y de regulación” (Deleuze, 2019, p. 24). Como lo sostiene Gilles Deleuze, esta distinción no es cuantitativa, sino cualitativa. Esa es la explicación sobre cómo, en la historia de la moral de occidente, finalmente triunfó no la moral de los *fuertes*, sino la de los *débiles*: es la moral del *resentimiento* la que finalmente se impuso, lo que hace que la historia nos ponga en presencia “del fenómeno más extraño: ¡las fuerzas reactivas triunfan, la negación prevalece en la voluntad de poder!” (Deleuze, 2019, p. 25). ¿Cómo es esto posible? ¿Cuál es la razón por la cual triunfa la moral del *resentimiento*? Gracias a *la fe en el sujeto*; a que se constituye el *sujeto* como un dogma. Dice Nietzsche:

El sujeto (o, hablando de modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquél sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así cómo *mérito* (1998, p. 53).

El resentimiento se encuentra relacionado con las fuerzas reactivas: una fuerza deviene reactiva cuando se la separa de lo que ella *puede*, cuando se la neutraliza y se la pone a los fines de la conservación, de la adaptación. El autoengaño al que se refiere Nietzsche en el párrafo anterior, que da lugar al triunfo de la moral del resentimiento, es la idea de un *sujeto libre*, dueño de exteriorizar o no su fuerza. El engaño consiste en llamar “libertad” a lo que en realidad es *debilidad*: no exteriorizar la fuerza, separar a la fuerza de lo que la fuerza puede. Se muestra así lo absurdo del cordero de exigir a la fortaleza que no sea un *querer-dominar*, y de cómo la libertad es en realidad la libertad de volvernó *impotentes*. El sujeto, dice Nietzsche, *–el alma–* es el dogma o el credo que nos permite interpretar la debilidad como una forma de libertad: que la exteriorización o no de la fuerza dependa *de la voluntad de un sujeto*, esa es la génesis del valor de lo bueno desde la perspectiva del resentimiento. Por eso dice: “los oprimidos, los pisoteados los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos» (...), conviene que no hagamos nada *para lo cual no seamos bastante fuertes*” (Nietzsche, 1998, 52-53), como si su debilidad “fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una acción, un *mérito*” (adviértase la posibilidad de que la meritocracia, tal como hoy la conocemos, tenga sus orígenes en una concepción moral como la que Nietzsche desarrolla mediante su genealogía, y que deviene en la ética protestante).

Sin lugar a dudas, lo que quizás nos resulta difícil haciendo estas lecturas es –¡propiamente! – no moralizar esta idea, la de ser dueños de exteriorizar o no la fuerza. El problema radica en que somos producto de aquellos modos de subjetivación, y de la moral que los acompaña; y por lo mismo, damos por sentado el dogma del sujeto y de la voluntad libre. Lo que tenemos que comprender de este primer tratado es cómo la vida se vuelve adaptativa y reguladora a partir de la preeminencia del *no* sobre el *sí*; y, en definitiva, cómo

eso es lo que da lugar al nihilismo: el triunfo de las fuerzas reactivas y de la voluntad de negar.

Antes de pasar al Tratado Segundo, queremos reforzar la idea de que los débiles, los esclavos, no triunfan por adición de sus fuerzas, sino por sustracción de la del otro. En este punto, es necesario tener en cuenta aquello que muy bien expresa Deleuze respecto de la interpretación de este texto de Nietzsche: hay que evitar los contrasentidos sobre los términos nietzscheanos “fuerte” y “débil”, “amo” y “esclavo”: “es evidente que el esclavo no deja de ser esclavo al tomar el poder, ni el débil un débil. Las fuerzas reactivas al vencer no dejan de ser reactivas” (2019, p. 26). Esta acertada lectura rebate uno de los principales prejuicios sobre el pensamiento de Nietzsche en relación a un supuesto antisemitismo, en parte introducidos mediante la falsificación de los textos por parte de su hermana, pero que vale para cualquier otra interpretación de lo que hoy consideramos como los *amos* del mundo (los poderosos, el capitalismo, etc.):

Nietzsche describe los Estados modernos como hormigueos, donde los jefes y los poderosos prevalecen por su bajeza, por el contagio de esta bajeza y de esta bufonería. Sea cual fuere la complejidad de Nietzsche, el lector adivina con facilidad en qué categoría –es decir, en qué tipo– hubiera alineado a la raza de los “amos” concebida por los nazis. Cuando el nihilismo triunfa, entonces y solo entonces la voluntad de poder deja de querer decir “crear”, para significar: querer el poder, desear dominar (por lo tanto, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder...). Ahora bien, esa voluntad de poder es, precisamente, la del esclavo, es la manera en que el esclavo o el impotente concibe el poder, la idea que se hace de él, y que *aplica cuando triunfa* (Deleuze, 2019, p. 27).

La inversión del nihilismo consiste propiamente en eso: los esclavos se llaman “amos”, los débiles, “fuertes”. Volviendo a la metáfora del camello, de las tres transformaciones del espíritu: el camello se llama “fuerte” por cargar el peso de los valores establecidos, de los valores que niegan la vida.

Tratado Segundo

El “Tratado segundo: ‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares” aborda tres temas importantes para una genealogía de la moral: en primer lugar, cómo se constituye al individuo responsable, cómo se crea en el sujeto el sentimiento de responsabilidad a partir de la promesa. Segundo, la aparición de la conciencia moral y la mala conciencia, a partir de la interiorización de la culpa. Por último, las relaciones acreedor-deudor, no sólo como instrumento de domesticación moral y obediencia política, sino también como primer engranaje de la constitución de las penas y el castigo.

“Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*”, ese el comienzo de este segundo apartado. La promesa es siempre una promesa de *pago*, y va acompañada de la culpa por haber contraído una deuda. La promesa dispone anticipadamente del futuro,³³ es un instrumento para garantizar cómo procederá un individuo. Para Nietzsche la historia de la procedencia de la *responsabilidad* comienza por esa facultad de hacer promesas, por esa creación de una *memoria de la voluntad*, que vuelve al ser humano *calculable, regular, necesario*, para “poder responderse a sí mismo de su propia representación, ¡para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche, 1998, p. 67).

Esa *responsabilidad de sí mismo* es el último eslabón de lo que Nietzsche expone respecto de una génesis de la responsabilidad.

El auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano –dice–, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido (...): con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable (1998, p. 67).

El final de este proceso es el *individuo soberano*, el individuo *responsable*, ése al que le es lícito hacer promesas, el individuo de la voluntad *libre*, que se constituye en un dogma o engaño para *domesticar* la voluntad, para hacer al individuo gobernable. Recordemos lo expuesto en el apartado anterior: la

33 Y contrapuesta a otra fuerza, que Nietzsche considera una forma de salud y de vigor: la capacidad de olvido, lo que hace que el hombre pueda digerir sus vivencias, y no se vuelva un dispéptico (Nietzsche, 1998, p. 66).

configuración de un sujeto *débil* –impotente– que se auto-engaña, haciendo pasar por libertad la exteriorización o no de su fuerza, cuando en realidad es debilidad e impotencia: esa es la génesis del valor de *lo bueno* para una moral del resentimiento. Ya podemos avizorar que las libertades de las que creemos gozar no son sino la contracara de nuestras formas de obediencia –como veremos más adelante en el texto de Foucault, *Vigilar y castigar*, el que puede considerarse continuador de la genealogía de la moral nietzscheana–.

Con ese desarrollo de la responsabilidad, es que aparece la *mala conciencia*: mediante la interiorización de la culpa. Nietzsche lo denomina como el trabajo de la «eticidad de la costumbre», a partir del que se le crea al ser humano la “camisa de fuerza social” que lo hace realmente *calculable*. Ese trabajo del hombre sobre sí mismo es el del repliegue de los instintos, el surgimiento de la conciencia moral como *mala conciencia*.

Nietzsche llama “mala conciencia” a la profunda dolencia a la que sucumbió el hombre al quedar encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz (1998: 95), la mutación que tuvo que dar el hombre para sobrevivir, una suerte de adaptación de los instintos a la conciencia, que los redujo a *pensar, razonar, calcular*. Citamos *in extenso* a continuación, para dar cuenta de todos los elementos que se encuentran presentes en el origen de la conciencia, a fin de mostrar una mejor articulación con la cuestión de la deuda y la de la culpa:

Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, –¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos, y por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* –esto es lo que yo llamo *interiorización del hombre*: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad – las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones– hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad,

el placer de la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, –todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la «mala conciencia» (Nietzsche, 1998, p. 96).

Nietzsche expresa en este párrafo, y en pocas palabras, un acontecimiento clave para nuestro modo de ser sujetos: la constitución de lo que llamamos nuestra “interioridad”, la *conciencia moral*, el momento en que los instintos se volvieron contra sí y cambiaron drásticamente nuestras condiciones de existencia; el instante en que sucumbimos a aquel dogma que nos convence de la posibilidad de intervenir voluntariamente en la exteriorización o no de la fuerza. Esa interiorización, esos instintos vueltos contra el hombre mismo, desarrollan la *culpa*. Sin lugar a dudas, encontraremos resonancias en la lectura de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud, respecto de la explicación que da el padre del psicoanálisis sobre la sublimación de los instintos en nuevos recorridos libidinales, y sobre los principios de *eros* y *thánatos* como origen de la cultura. Estos elementos permiten exponer el desarrollo de la conciencia moral o *superyó*, lo que consideramos que son ecos de lo que puede haber sido la lectura inspiradora de Nietzsche para Freud³⁴

Freud utiliza la misma expresión “mala conciencia” para esa instancia que nos hace sentir culpables no sólo por hacer algo malo sino sólo por tener la intención de hacerlo, y se encuentra relacionado con el miedo a la pérdida del amor, uno de los principales motivos de la culpa.

¿Qué le ha sucedido para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo la

34 Hay un reconocimiento por lo menos parcial de la influencia de Nietzsche por parte Freud: en una carta que envía a W. Fliess, el primero de febrero de 1900, se refiere a la figura de Nietzsche diciendo: “Ahora me he procurado a Nietzsche, en quien espero encontrar las palabras para lo mucho de lo que permanece mudo en mí, pero no lo he abierto todavía. Provisionalmente demasiado inerte”. Cfr. Freud, Sigmund (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 437.

calificamos de sentimiento de culpabilidad, se manifiesta en la forma de necesidad de castigo (Freud, 2007, p. 83).

Como vemos, la génesis del superyó se encuentra asociada a la introyección de una autoridad paternal, y miedo a dios en el último de los casos. En lo que refiere a Nietzsche, esto es explicado por cómo se transforman las relaciones entre acreedor y deudor: si bien la deuda es en primer término con la stirpe, con los antepasados, con la comunidad, el temor adquiere proporciones tan gigantescas que el antepasado acaba por transfigurarse en un *dios*. El ser humano inventa un dios a fin de justificar el crecimiento del sentimiento de culpa.

Antes de dar paso a las relaciones entre acreedor-deudor, y a cómo aparece la cuestión de la pena en ese marco, conviene decir, junto con Deleuze, que esta explicación de la *interiorización del hombre* se trata de la segunda etapa del triunfo del nihilismo: si la primera es el *resentimiento* (la culpa es del otro, por exteriorizar su fuerza, la culpa es del otro si soy débil), en este segundo momento del nihilismo las fuerzas reactivas se introyectan con la aparición de la responsabilidad y de la *mala conciencia* (es mi culpa, las fuerzas reactivas se vuelven contra sí mismo). Un tercer momento, está vinculado al ideal ascético, sobre cómo son creados los valores de la nada (Deleuze, 2019, pp. 27-28).

¿Cómo se introduce aquí lo que ya hemos anticipado respecto de las relaciones entre acreedor y deudor? ¿Qué relación hay entre la promesa, la culpa y la deuda? El análisis filológico es explícito: “¿Se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral de «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)?” (Nietzsche, 1998, p. 71). Lejos de mostrar una coincidencia lingüística, lo que Nietzsche muestra es que la *culpa* y la *deuda* son parte del mismo dispositivo de la aparición de la *mala conciencia*. Y lo relevante es que lo social no se funda, para el filósofo alemán, en las relaciones de igualdad del pacto social –como lo sostiene la filosofía política clásica–, sino en las relaciones absolutamente desequilibradas entre acreedor y deudor, en un diferencial de poder.

El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como

una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía «posee», otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo, su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida (Nietzsche, 1998, p. 73).

El párrafo establece la relación entre las deudas y la culpa: la culpa no sería otra cosa que reconocer cierta obligación contraída, cierto deber de restituir o para el caso, compensar, la deuda. Y esa compensación, en caso de que la deuda no se pague, consiste en cierto *derecho a la crueldad* –por parte del acreedor–, es decir, es la aparición de la idea de “pena” como retribución a una deuda impaga. Que la comunidad se funde en la relación acreedor-deudor hace que emerja la figura del delincuente, como aquél que no paga sus deudas o, en otras palabras, no cumple con sus promesas. Y en este sentido, el delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que atenta contra su acreedor (Nietzsche, 1998, pp. 81-82). Que todo tenga su precio es lo que Nietzsche considera “el más antiguo canon de la justicia”.

Las relaciones entre acreedores y deudores se introducen una vez más en las comunidades primitivas en la relación del hombre actual con sus antepasados, reconociendo una obligación jurídica con la estirpe fundadora, reinando “el convencimiento de que la estirpe subsiste gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, –y que esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una deuda (*Schuld*)” (Nietzsche, 1998, p. 101). Deuda que se expía en algún momento, mediante un “rescate global”, una “indemnización del acreedor”, como puede ser con el sacrificio del primogénito.

Así, la conciencia fue la manera de hacerle una memoria al animal-hombre, pero una memoria no para conservar lo valioso del pasado, sino una memoria para que funcione en el futuro, una memoria que asocie el perjuicio al dolor, que se grabe a fuego. De acuerdo con Nietzsche, las penas y castigos más crueles han surgido con ayuda de imágenes y procedimientos para “retener en la memoria cinco o seis «no quiero» respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad” (1998, p. 71). Este es el uso duradero de la pena: ser ejemplificador, domesticador. Por eso dice

lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias: y así la pena *domestica* al hombre, pero no lo hace «mejor» (Nietzsche, 1998, p. 95).

Si bien la deuda es en primer término con la estirpe, con los antepasados, con la comunidad, el temor adquiere proporciones tan gigantescas que el antepasado acaba por transfigurarse en un *dios*. El ser humano inventa un dios a fin de justificar el crecimiento del sentimiento de culpa. Ahora bien, con la moralización de los conceptos de “culpa” y “deuda”, éstos se vuelven, en algún momento, impagables: el ser humano se encuentra culpable al punto de resultar imposible su expiación, castigado sin que la pena pueda ser nunca equivalente a la culpa. La culpa con dios es inexpiable. No sólo la deuda y la culpa se vuelven entonces contra el deudor, sino contra el mismo acreedor: frente a ello, es que Nietzsche dice que nos encontramos ante el espantoso recurso de la martirizada humanidad, para un momentáneo alivio: “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo” (1998, p. 105).

2- Nietzsche, el cuerpo, la salud, la vida

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

*Friedrich Nietzsche
Así habló Zaratustra.*

En el capítulo anterior, nos aproximamos a la idea de que la *voluntad de poder* es una constelación de lucha de fuerzas. La voluntad de poder *quiere*, y como querer, quiere la vida, y quiere dar libre curso a su fuerza, mientras la voluntad de verdad, en cuanto persigue la unidad de lo espiritual, pese a volver al hombre más inteligente, aplaca el dinamismo de las fuerzas, debilita al ser humano, en cuanto al oficiar de calmante de la angustia provocada por la incertidumbre y el devenir, lo somete, cosifica el cuerpo, desprecia la vida.

Ahora bien, el posicionamiento de Nietzsche respecto del cuerpo, incluso cuando cuestiona la tradición dualista que ha acarreado el desprecio del cuerpo y de la vida, no supone la reducción a su pura materialidad. Nuestro autor se desplaza fuera del idealismo, pero no recae por eso en un burdo materialismo. El hombre para Nietzsche, entendido como individuo corpóreo no es materia ni espíritu, ni ninguna entidad o forma substancial (Barrenechea, 2014, pp. 127-139).

No obstante, es necesario aclarar para lo último, que hay dos vocablos en alemán con los que denomina al cuerpo: “*Körper*” y “*Lieb*”. Mientras el primero insinúa al cuerpo desde su dimensión anatómica y fisiológica –orgánica–, el segundo término se adecúa mejor a la noción de *voluntad de poder*. *Lieb* designa

al ser humano como cuerpo viviente, donde opera el sentir, imaginar, necesitar, desear, construir ideas, recordar, olvidar. La separación entre estos ámbitos es aleatoria, fugaz, ambigua e inestable. El hombre se configura en el devenir de fuerzas, y éste no admite cortes ni separaciones estancas. Lo que los sentidos y el intelecto perciben son fijaciones momentáneas de la fuerza (Molina, 2017, p. 270).

Como lo vimos en un pasaje de los *Fragmentos Póstumos* citados, el ser humano es una pluralidad de fuerzas, en permanente dinamismo, tensión y transformación, lo que Nietzsche llama “voluntad de poder”. *Wille zur Macht* es la expresión que utiliza. Como lo señala Leticia Molina, *Macht* es fuerza, potencia de vida, de modo que es necesario comprender que el *poder* de la voluntad de poder no hace referencia sólo a la intensidad de la fuerza, el “poder es posibilidad, potencia intrínseca de la fuerza en cualquiera de los ámbitos en que se manifiesta; que crece, se conserva o disminuye” (Molina, 2017, p. 43).

En este punto debemos decir que no se trata solamente del *conatus* de Spinoza, aquel principio según el cual toda cosa busca perseverar en su ser. Para Nietzsche, el *conatus* se circunscribiría a la mera auto-preservación. Tampoco debería asociarse al principio darwinista de la adaptación de la especie, o a la supervivencia de quienes mejor se adaptan a las condiciones de vida; pues allí Nietzsche encuentra un signo de sumisión y de docilidad, de *rebaño*. Como anticipamos, para él el triunfo de las fuerzas no es necesariamente el de

las fuerzas activas: la moral de Occidente ha demostrado cómo la debilidad puede triunfar y crear valores. Por lo tanto, ni spinozismo, ni darwinismo; en para Nietzsche, la vida no busca sólo conservarse, sino *acrecentarse*. La vida quiere más, quiere acrecentar su poder. El poder de la vida tiene su anclaje en el cuerpo, por eso es la vida y el cuerpo lo que se depotencia si se los separa, como lo hace la vieja tradición del dualismo entre cuerpo y alma. Esto último, como hemos visto, tiene consecuencias políticas en cuanto a la constitución de modos de subjetivación y formas de vida. La separación del alma y el cuerpo conduce a la idea del cuerpo como algo que *se tiene*, al orden de la posesión o de la propiedad.

Esta es la razón por la que el pensamiento de Nietzsche otorgue un estatuto tan importante al cuerpo y lo considere como *hilo conductor*:

A través del hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como una pluralidad de seres animados, que, en parte, luchando entre sí y, en parte, subordinados entre sí, al afirmar su ser singular involuntariamente afirman también el todo. Entre esos seres vivientes hay aquellos que en una alta medida son más bien dominantes que obedientes, y entre estos hay nuevamente lucha y victoria (Fragmento 27 [27], de 1884, extraído de *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Cit. por Molina, 2017, p. 233).

El fragmento expresa la concepción del cuerpo como pluralidad y dinamismo de fuerzas, como voluntad de poder, y como un ser viviente que no puede reducirse al conjunto de órganos que lo conforman. Por eso su tesis del cuerpo como *hilo conductor* se contrapone al dualismo y a la idea del cuerpo como *cárcel del alma*, que tiene un correlato en una ética de la culpa y la tristeza (Barrenechea, 2014, p.130).

En otro Fragmento Póstumo, señala: “Tomando el cuerpo como hilo conductor se nos muestra una inmensa *multiplicidad*, es metódicamente legítimo utilizar el fenómeno que mejor cabe estudiar y que más *rico* se muestra como hilo conductor para la comprensión del más pobre” (Fragmento 2 [91], de entre 1885-1886. Cit. por Molina, 2017, p. 234). Es decir que el cuerpo, como hilo conductor, es el fenómeno que nos permite aproximarnos a una mejor comprensión de *lo que somos*, no espíritu, no sustancia, sino multiplicidad de fuerzas, estructura social de muchas almas, dinamismo de los afectos, juego pulsional. Nos coloca frente a una nueva realidad que no es la de un más allá,

sino la de la comprensión de que *somos cuerpo* en cuanto transitamos identidades provisorias, en cuanto lo que caracteriza el tránsito es la transformación, el dinamismo la mutabilidad. Por eso Nietzsche habla del hombre como el “animal no fijado” (Nietzsche, 1997, p. 88), no definido, *indefinible*.

Tomándolo desde el punto de vista de la contraposición voluntad de verdad –voluntad de vida, puede también entenderse como la contraposición de dos éticas: una ética de la tristeza y una ética de la alegría y de la afirmación de la vida. No sólo en cuanto el cuerpo como hilo conductor desplaza el punto de vista teórico, desfundando la separación de un mundo material y un mundo espiritual, sino en cuanto tiene consecuencias prácticas y morales, en torno a la posibilidad de crear valores nuevos. Una tal *comprensión* del cuerpo puede sensibilizarnos respecto de nuevos sentidos, sentidos y afectos no percibidos con anterioridad, no sólo respecto de nosotros mismos –de nuestra mal llamada “interioridad”–, sino también de las relaciones que entablamos con los otros. De allí que “la ética nietzscheana de la alegría, del cuerpo redescubierto, permite afirmar el dolor propio como fuente creación” (Barrenechea, 2014, p. 133).

Hay muchos pasajes en los que Nietzsche utiliza metáforas digestivas –con alusión directa a los intestinos, a las vísceras y sus procesos–, muchas veces para equiparar la conciencia a un órgano desarrollado por el hombre para la supervivencia. Busca con ello *desidealizar* procesos concebidos como espirituales o intelectuales, e interpretarlos desde el punto de vista del cuerpo. Como lo señala en un pasaje de *La genealogía de la moral*:

Quando alguien no se libra de un «dolor anímico», esto *no* depende, para decirlo con tosquedad, de su «alma»; es más probable que dependa de su vientre (hablando con tosquedad, como he dicho: con lo cual no manifiesto en modo alguno el deseo de que también se me oiga con tosquedad, se me entienda toscamente...). Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados. Cuando «no acaba» con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra (Nietzsche, 1998, p. 150).

Nos adentraremos brevemente en lo que sigue al mapeo de algunos prólogos, en los que Nietzsche da cuenta de los propios estados de salud-enfermedad-salud que atraviesa.

*

El prefacio de *Humano, demasiado humano* comienza con la confesión de que le han dicho que sus escritos son una constante e inadvertida incitación a la subversión de las valoraciones habituales.

Un paso más en la convalecencia, y el espíritu libre se aproxima de nuevo a la vida, lentamente por cierto, casi recalitrantemente, casi con desconfianza. (...). Casi siente como si los ojos se le abriesen ahora por vez primera a lo *próximo*. (...). Y hablando en serio: es una *cura* a fondo contra todo pesimismo (la gangrena de los viejos idealistas y héroes de la mentira, como es sabido) enfermar a la manera de estos espíritus libres, permanecer enfermo un buen lapso de tiempo y luego recobrar la salud por un periodo cada vez más largo, quiero decir, volverse «más sano». Hay sabiduría, sabiduría de la vida, en eso de recetarse a sí mismo por mucho tiempo la salud sólo en pequeñas dosis (Nietzsche, 2007, pp. 38-39).

El prólogo de *La gaya ciencia* parte del agradecimiento de un *convaleciente*: “un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la que versa sobre las relaciones entre salud y filosofía, y cuando él mismo enferma aplica toda su curiosidad científica a su enfermedad” (Nietzsche, 2001, p. 33). Nietzsche expresa dos modos diferentes de esas relaciones, en uno, los defectos lo llevan a filosofar, en el otro sus riquezas y capacidades. El primero, es el de los pensadores enfermos, que predominan en la historia de la filosofía, que filosofan por necesidad. Por eso dice:

toda filosofía que ponga la paz por encima de la guerra, toda ética que tenga una concepción negativa de la noción de felicidad, toda metafísica y toda física que conozcan un último acorde sinfónico, un estado final del tipo que sea, todo anhelo predominantemente estético o religioso de un «aparte», «más allá», «fuera de», «por encima de», permite preguntar si no habrá sido la enfermedad lo que ha servido de inspiración al filósofo (Nietzsche, 2001, p.35).

Y a continuación: “y no pocas veces me he preguntado si la filosofía no habrá sido hasta ahora una interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*”. En cuanto todas las postulaciones metafísicas, el valor que le ha otorgado a la

existencia, el desprecio por la vida, pueden considerarse *síntomas del cuerpo*. Y profiere unas palabras que aún hoy nos retumban como tambor batiente:

Espero aún que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la primera palabra –uno que haya de ir tras el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, del género humano– tenga alguna vez la valentía de llevar hasta el final mi sospecha y de atreverse a sentar este principio: de lo que se trataba hasta ahora en todo filosofar no era en modo alguno de la «verdad», sino de otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida... (Nietzsche, 2001, p. 35).

Luego dice que un filósofo que ha recorrido muchas saludes, ha atravesado por varias filosofías, lo cual lo transforma, pues la filosofía es un “arte de la transfiguración”. No somos ranas pensantes, ni aparatos de objetivar, sino que “tenemos que dar a luz constantemente nuestros pensamientos desde nuestro dolor”.

Vivir: esto significa para nosotros transformar constantemente en luz y llama todo lo que somos, también todo lo que nos afecta, y no *podemos* en modo alguno hacer otra cosa. Y en lo que concierne a la enfermedad, ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si podemos siquiera prescindir de ella? (Nietzsche, 2001, p. 36).

Solo el gran dolor es el liberador último del espíritu, dice. “Dudo que un dolor como ese haga «mejorar», pero sé que nos *profundiza*”. Para decir finalmente:

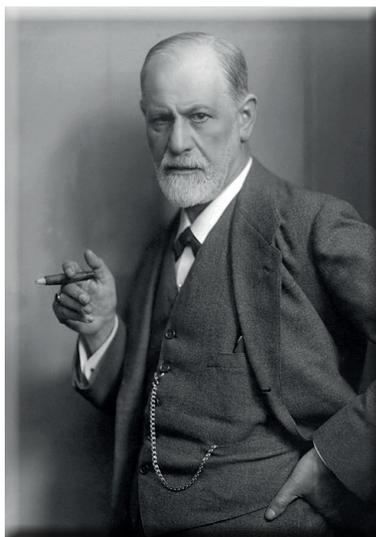
de esos abismos, de esas graves dolencias, también de la dolencia de la grave sospecha, se vuelve *renacido*, con una nueva piel, más sensible a cualquier cosquilleo, más malvado, con un gusto más sutil para la alegría, con una lengua más delicada para todas las cosas buenas, con sentidos más jocundos, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría (Nietzsche, 2001, p. 38).

Referencias

- Barrenechea, Miguel Ángel (2014). “La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche”. En: Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el devenir de la vida*. Chile, FCE.
- Deleuze, Gilles (2019). *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus. Trad. Pablo Ariel Ires.
- Foucault, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos. Trad. José Vázquez Pérez.
- Freud, Sigmund (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (2007). *El malestar de la cultura*, Barcelona, Folio. Trad. Luis López-Ballesteros.
- Molina, S. Leticia (2017). *El cuerpo y el devenir de las fuerzas en Nietzsche*. Buenos Aires, Biblos.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *La gaya ciencia*. Madrid, EDAF. Trad. José Carlos Mardomingo.
- Nietzsche, Friedrich (1998). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal. Trad. Alfredo Brotons Muñoz.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Vignale, Silvana (2020). Deuda, promesa y responsabilidad ¿Es posible una desobediencia al neoliberalismo? En: Anacronismo e irrupción. Revista de Filosofía política clásica y moderna. Vol. 10. Núm. 19 (2020). Pp. 229-254. ISSN/ISSN-L: 2250-4982.

11- Freud y *El Malestar en la cultura*: el sujeto entre las tendencias agresivas y la renuncia pulsional

Mariano Maure



Max Halberstadt. *Retrato de Sigmund Freud*
(circa 1921).

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo.

(Si no puedo doblegar a los dioses supremos, moveré el Aqueronte –los infiernos–).

Virgilio

Eneida.

1- Algunos datos biográficos

Freud tuvo una larga e intensa vida. Nació en Príbor (actual República Checa), un 6 de mayo de 1856 y murió en Londres un 23 de septiembre de 1939. Fue el mayor de seis hermanos (cinco mujeres y un varón). Tenía además dos hermanastros de uno de los dos matrimonios anteriores de su padre. En 1860, cuando contaba con tres años de edad, su familia se trasladó a Viena, esperando el padre recobrar la prosperidad perdida de su negocio de lanas. Aunque de ingresos modestos, sus padres realizaron grandes esfuerzos para pagar los estudios del joven Sigmund. De familia judía, nunca fue educado en la práctica religiosa, ni adhirió a los preceptos religiosos del judaísmo. Según sus propias palabras, “fue educado sin religión y permaneció incrédulo” (Freud, 1996, p.263).

Podemos dividir la vida de Freud en tres grandes periodos, principalmente a los efectos de ubicar en su trayectoria intelectual el texto *El malestar en la cultura* (1930). Uno de los criterios que puede utilizarse para periodizar su vida es su relación con el campo científico que él mismo constituyó, y a cuya práctica dedicó la mayor parte de su vida. Si es posible periodizar una vida a partir de los avatares en la concreción de los deseos de un individuo, el persistente y continuo deseo de Freud, manifestado en sus actividades principales durante casi cuatro décadas, fue sin duda conformar una ciencia alrededor del estudio de los fenómenos psíquicos, en particular alrededor de su descubrimiento esencial: las fuerzas del inconsciente.

Periodo previo a la constitución del psicoanálisis (1856-1895)

En mi juventud me sentí muy atraído por la especulación filosófica, pero me aparté valerosamente de ella.

Ernst Jones

Vida y obra de Sigmund Freud.

Este es, por supuesto, el periodo de su formación académica. Es importante tener en cuenta que fue el primero en el linaje de su familia en acceder a otra carrera que no sea la de comerciante. Se acercaba así sin saberlo a la burguesía comercial judía del Imperio austrohúngaro, obligados a despojarse de su judaísmo para ser intelectuales o científicos. Ya vimos que en el caso de Freud esto no fue un problema, porque no practicó nunca el judaísmo. Ingresó en 1873, a los diecisiete años, a la Universidad de Viena para realizar estudios científicos: anatomía, biología, fisiología, medicina. Tal decisión no deja de estar impregnada de valor para nosotros porque, hasta último momento, su inclinación mayor eran los estudios filosóficos. Admirador del materialismo de Feuerbach y del naturalismo darwiniano, encuentra en los estudios biológicos una vía para reemplazar el pensamiento especulativo que tanto lo atraía. Al mismo tiempo, su decisión no estaba tampoco reñida con las necesidades económicas familiares. Por otro lado, la Universidad de Viena era una referencia europea en los estudios de ciencias naturales; Freud va a corroborar tal prestigio acercándose a las investigaciones en fisiología. Como dice Roudinesco, “para el joven Freud ese compromiso con la fisiología y el evolucionismo perpetuaba su adhesión a la filosofía materialista” (Roudinesco, 2015, p. 41).

Fue entonces en el laboratorio de fisiología donde Freud se inició en las tareas científicas, rodeado de grandes maestros, tales como Ernst von Brücke y Josef Breuer (quien se interesaba ya por las enfermedades nerviosas). En 1881, Freud finaliza sus estudios y es nombrado preparador asistente en el Instituto de Fisiología. A pesar de sus cualidades como investigador, decide inclinarse por su carrera de médico. Entre 1884 y 1887 se desempeña como asistente en el Hospital General de Viena. Recién en 1883 se acerca definitivamente al estudio de las enfermedades mentales, en relación con la

influencia del psiquiatra vienés Theodor Meynert. Al año siguiente, y de la mano de su antiguo maestro en fisiología Breuer, recibe su primera paciente, Bertha Pappenheim, afectada de graves síntomas histéricos.

En 1885, Freud logra una beca para estudiar seis meses en el Hospital de la Salpêtrière en París, con quien era considerado el gran especialista en histeria del momento Jean Martin Charcot. Allí pudo acercarse a una concepción funcional de la enfermedad histérica en relación con la problemática de la sexualidad y a su comprobación mediante la utilización de la hipnosis. Al año siguiente, se casa con Martha Bernays, su compañera de toda la vida, con quien tuvo seis hijos, tres varones y tres mujeres, entre enero de 1887 y diciembre de 1895. En 1889, Freud visita al mentor de la escuela psiquiátrica rival de Charcot, Hypolite Bernheim, donde reconoce la importancia ejercida por la sugestión de la palabra en la terapia de las neurosis.

En 1887 conoce a Wilhelm Fliess, un médico berlinés, con quien contrae una gran amistad que se extiende hasta los primeros años del siglo siguiente. Fliess representa para Freud la posibilidad de confrontar sus prácticas y sus ideas más allá del estrecho círculo vienés, principalmente a través de un intenso intercambio epistolar; cartas que pasarán a la historia como el primer documento escrito donde se expone la dinámica del inconsciente humano. Como señala Elizabeth Roudinesco, “el contacto con Fliess lo llevó a separarse de la neurología, a enemistarse definitivamente con Breuer, a inventar el tratamiento psicoanalítico, a renunciar a la teoría de la seducción” (Roudinesco, 2015, p. 73), fue el intermediario necesario para que Freud se lanzara a la aventura del psicoanálisis.

En 1895, publica su única obra de este periodo referida a las enfermedades mentales. Se trata de una recopilación de investigaciones conjuntas, referidas a las manifestaciones histéricas, realizadas junto a su maestro Josef Breuer. En el mismo libro quedan ya plasmadas las diferencias que separaban a Breuer y Freud sobre la etiología de los síntomas histéricos, las cuales los llevarían a una pronta ruptura. Breuer priorizaba una causalidad fisiológica de la enfermedad. Freud, por el contrario, en una posición a la que no renunciaría en toda su vida, ligaba directamente los síntomas histéricos a deseos sexuales reprimidos.

Periodo de la constitución del psicoanálisis (1895-1914)

Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo así...

Sigmund Freud

Carta a Fliess, 15 de octubre de 1897.

En los últimos años del siglo XIX, Freud se dedicó a desarrollar y pulir la práctica de aquello que ya en 1896 llamaba “psicoanálisis”, como un método nuevo de exploración del inconsciente, principalmente basado en la escucha de la palabra del paciente y en la determinación de sus traumas sexuales infantiles. En ese camino de delimitación de la práctica del psicoanálisis fueron surgiendo poco a poco y en base a la experimentación activa con sus pacientes, los distintos conceptos fundamentales y el conjunto de técnicas terapéuticas, que Freud delimitaría como una verdadera *ciencia del inconsciente*.

En este camino, es la publicación de *La interpretación de los sueños* lo que marca un verdadero punto de inflexión en la constitución de la práctica psicoanalítica. Publicada al comenzar un nuevo siglo, Freud la concibió como un manifiesto de presentación del método interpretativo propio del psicoanálisis. Al mismo tiempo, realiza en este libro algunos avances teóricos notables respecto a la interpretación de los fenómenos oníricos, inaugurando conceptos que tuvieron una enorme influencia no sólo respecto al psicoanálisis, sino también en el abanico completo de las ciencias sociales. Sus distinciones entre contenido manifiesto y latente del sueño, su delimitación de las dos grandes operaciones de la retórica del sueño –el desplazamiento y la condensación–, y principalmente el fundamental capítulo VII final del libro, en el cual detalla el funcionamiento de las fuerzas del inconsciente y una primera tópica del aparato psíquico, son sólo los ejemplos más notables de esta gran elaboración teórica.

Posteriormente, Freud confirma con la publicación de dos obras más en esos primeros años del siglo, la imbricación plena de los fenómenos inconscientes con la vida cotidiana de cada individuo. Surgirán así *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905). Para esa época, Freud ya se daba cuenta del impacto del psicoanálisis en la

vida social del nuevo siglo, por lo que siente la necesidad de explicitar su concepción respecto de la sexualidad humana en general, y en particular de la sexualidad infantil. Con la publicación en 1905 de *Tres ensayos de teoría sexual*, explicita las características principales que forman parte de la sexualidad humana.

Hacia esta misma época (1902), comienza a reunirse con un grupo de seguidores que entienden como él la necesidad de extender la práctica del psicoanálisis, tanto en el ámbito científico como en la tarea terapéutica a nivel social. Pero es efectivamente en 1907 que Freud constituye la primera gran institución del psicoanálisis, la Asociación Psicoanalítica Vienesa, en la cual se incorporan sus discípulos más renombrados fuera del círculo de Viena: Max Eitington, Sándor Ferenczi, Karl Abraham, Carl Gustav Jung y Ernst Jones. Se trata en suma de comenzar a dotar de instituciones dinámicas y creíbles a la ciencia del inconsciente. Con tal fin, inmediatamente traslada ese modelo de su grupo de Viena a la formación de grupos en otras importantes ciudades europeas. Tal actividad dará como resultado la conformación en 1910 de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

El crecimiento del psicoanálisis no estuvo exento de disputas teóricas, cuando no de celos o grandes egoísmos. La disidencia más renombrada iba a surgir de quien Freud consideraba uno de sus más notables discípulos, Carl Jung, a quien él mismo había encargado en un principio la titularidad de su primera gran Asociación Psicoanalítica. Como en otros momentos de la historia de Freud, la disidencia iba a tener su manifestación teórica en disputas alrededor del alcance de la primacía de la pulsión sexual en los fenómenos inconscientes. Mientras Jung se inclinaba por una concepción ampliada de la libido como energía vital, Freud lo acusaba de llevar la práctica psicoanalítica hacia un peligroso oscurantismo. La ruptura definitiva se produjo en 1913 alimentada por celos y disputas personales.³⁵

35 Definición de “libido”: energía postulada por Freud como sustrato de las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto, en cuanto al fin y en cuanto a la fuente de la excitación sexual. En Jung el concepto de libido se amplía para designar la energía psíquica en general. El término “libido” en latín significa deseo, ganas (Laplanché y Pontalis, 2001, p. 210).

Definición de “pulsión”: *“Proceso dinámico consistente en un “empuje” (carga energética) que hace tender el organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina*

La confirmación del crecimiento del psicoanálisis a escala internacional se produce cuando Freud es invitado en setiembre de 1909 a dar una serie de conferencias en Estados Unidos. Por más que enuncia a Jung su famosa frase al llegar “si tan sólo supieran lo que les traemos...”, (Roudinesco, 2015, p.170), la presentación consiguió aquello que todavía era muy difícil en tierras europeas: reconocimiento intelectual y social. El propio Freud fue tratado como una verdadera eminencia, y recibió el título de doctor *honoris causa* de la Clark University. Además, entre los miembros de su auditorio se encontraban verdaderas personalidades del medio intelectual norteamericano, tales como William James, Franz Boas o Ernest Rutherford. Como el mismo Freud señaló posteriormente, luego del viaje a Estados Unidos el psicoanálisis pasó su prueba de realidad, y él mismo salió del confinamiento intelectual al que se lo sometía en Europa.

Por esos años, también Freud había cobrado pronta conciencia del valor que tenía la aplicación de los conceptos psicoanalíticos a estudios y prácticas que excedían largamente la relación con los pacientes y sus trastornos mentales. La perspectiva aplicada por los conceptos elaborados por el psicoanálisis a la interpretación de obras literarias, a la biografía de grandes artistas o al estudio de las sociedades primitivas permitía echar nueva luz sobre aspectos hasta ese momento ignorados en esos ámbitos. En 1909, Freud publica un ensayo sobre la vida de Leonardo da Vinci en el marco histórico de su admirado Renacimiento. Y entre 1911 y 1913, escribe los cuatro artículos que componen esa gran incursión en los temas de la antropología cultural (de moda por esos momentos) que se conocerá como *Tótem y tabú*. Si bien en esta última obra mostraba un excesivo apego a las tesis evolucionistas, desarrolla allí sus ideas fundamentales referidas al asesinato del padre en las hordas primitivas y la explicación del papel jugado por la prohibición del incesto. En resumen, estas obras no sólo implicaban una ampliación en la posible aplicación de los con-

en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin” (Laplanche y Pontalis, 2001, p.324). Desde el punto de vista terminológico, el término “pulsión” fue introducido en las traducciones de Freud como equivalente del alemán “*Trieb*”. Las traducciones francesas utilizan la palabra para evitar las implicaciones de términos como “instinto” o “tendencia”. En lengua alemana existen dos palabras “*Instinkt*” y “*Trieb*”. En este último, el acento recae menos en una finalidad previa que en una orientación general. En Freud se encuentran ambos términos con acepciones claramente distintas. Cuando Freud habla de “*Instinkt*” es para calificar un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto.

ceptos psicoanalíticos, sino también la posibilidad de probarlos y consolidarlos en su capacidad interpretativa.

Sin embargo, no todas eran buenas nuevas para el psicoanálisis. Las disidencias internas no sólo ponen de manifiesto las disputas por el protagonismo dentro del movimiento psicoanalítico, sino también la necesidad del psicoanálisis de esclarecer distintos fenómenos psíquicos que no habían sido hasta ese momento tratados directamente por Freud. En esa línea se inscribe su trabajo sobre las *Memorias del presidente Schreber (Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente -caso Schreber-, 1911)*, donde aplica los conceptos psicoanalíticos a la interpretación de las psicosis y su *Introducción al narcisismo* (1914), último artículo importante antes del comienzo de la Primera Guerra Mundial, donde Freud revisa su originaria división pulsional entre instintos del yo e instintos libidinales a partir de reconocer los fenómenos que invisten el propio yo como objeto sexual. La guerra introducirá un paréntesis dramático en la vida de Freud antes que pueda retomar estos desarrollos teóricos dirigidos a consolidar definitivamente la práctica psicoanalítica.

Periodo de la consolidación del psicoanálisis (1918-1939)

Nos agregaríamos gustosos a una teoría filosófica o psicológica que supiera decirnos cuál es la significación de las sensaciones de placer y displacer...pero desgraciadamente, no existe ninguna teoría de ese género que sea totalmente admisible.

Sigmund Freud
Más allá del principio del placer.

En setiembre de 1918, se celebró en Budapest un nuevo congreso de la internacional del psicoanálisis fundada por Freud con la presencia de más de cuarenta psicoanalistas de diversas naciones. Por primera vez había un número importante de mujeres. Había finalizado la guerra y el psicoanálisis mostraba signos de extraordinaria vitalidad, mezclando participantes de las potencias vencedoras y de las vencidas (Freud mismo era parte de un imperio derrotado). La consolidación definitiva del psicoanálisis estaba en marcha y él mostraba rápidamente cuál debía ser su papel a partir de ese momento: dejar

avanzar las cuestiones institucionales de la mano de sus discípulos más directos (con su supervisión), y dedicarse principalmente a profundizar la labor teórica sobre los aspectos más problemáticos de la ciencia psicoanalítica, que tanto le atraían.

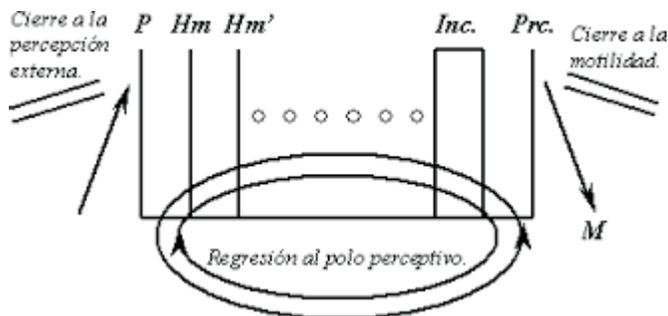
Entre 1919 y 1923, Freud produce algunos de sus textos más notables referidos a la siempre problemática teoría de las pulsiones, a la posibilidad de desarrollar los conceptos del psicoanálisis también como una psicología social, y a reestructurar su esquema del aparato psíquico. Se diría que después de una primera etapa de presentación y de exposición de los primeros desarrollos teóricos del psicoanálisis, buscaba ahora dotar definitivamente a su nueva ciencia de las herramientas necesarias para convertirse en el modelo científico del siglo.

En 1920, publica su notable ensayo *Más allá del principio del placer*, quizás su más destacado esfuerzo teórico en el ámbito de la metapsicología (es interesante tener en cuenta que Freud considera la metapsicología como una indagación científica en los principios de funcionamiento psíquico que se hallan más allá de los fenómenos conscientes, y también como el modo de postular el tratamiento científico del inconsciente como instancia de superación de la debilidad especulativa propia de los planteos metafísicos). Allí Freud por primera vez desliza su teoría de las pulsiones hacia el enfrentamiento en los seres humanos entre *pulsión de vida* y *pulsión de muerte*. A diferencia de lo que sucederá después en *El Malestar en la cultura*, la “pulsión de muerte” es aquí identificada con la *compulsión de repetición*, es decir, es el factor autónomo inconsciente que lleva al sujeto a repetir situaciones penosas sin recordarlas particularmente. La pulsión de muerte opera, así, como un principio operante en la vida de todos los individuos, que tiende a llevar al principio del placer hacia la quietud propia de los estados inorgánicos.

Freud continúa este decisivo periplo teórico de su vida publicando su enfoque referido a la aplicación de los conceptos psicoanalíticos al ámbito de la psicología social. Quizás por primera vez el fundador del psicoanálisis siente que su muerte está cerca y que su tarea principal pasa directamente por ampliar la capacidad teórica del psicoanálisis, desarrollando los temas no abordados y estableciendo más firmes pautas teóricas para su práctica clínica. Publica entonces en 1921 *Psicología de las masas y análisis del yo*, un análisis que propone que toda psicología individual es siempre simultáneamente una psi-

cología social, por lo cual el análisis de los vínculos sociales pasa a ser muy importante para revisar las identificaciones propias del sujeto individual. Según el filósofo argentino Ernesto Laclau, Freud cambia decisivamente con este libro el campo de los estudios en psicología social al “apelar a la libido como categoría clave para explicar la naturaleza del vínculo social” (Laclau, 2005, p. 76). Tal avance reconoce entonces por primera vez la implicancia del sujeto de deseo como instancia imbricada directamente en las relaciones sociales, cuestiones que según Freud deben superar su estudio en forma paralela o aislada. Se abría de este modo un campo muy promisorio de análisis que iba a ser decisivo durante todo el siglo XX.

En 1923 Freud se atreve todavía a dar el paso decisivo de modificar su tónica de análisis del aparato psíquico. En *El Yo y el Ello* Freud cambia su famosa tónica en peine, articulada ya en *La interpretación de los sueños*, que establece los niveles consciente, preconsciente e inconsciente entre los estímulos de la percepción y los sistemas de movilidad del sujeto. Así los estímulos externos se procesan según distintas huellas mnémicas, en las que actúan los niveles preconsciente e inconsciente, fundamentalmente este último condicionando nuestras respuestas y su efectividad. En 1923, Freud llama “ello” (en una acepción que se hará famosa) al polo pulsional de la personalidad que se disputa con el **súper**-yo (instancia que juzga y critica, internalización de las prohibiciones parentales), ese campo de lucha que termina siendo el Yo, como representante principal de los intereses narcisistas de la persona.



Primera tónica del aparato psíquico en
La interpretación de los sueños.

Al reformular el esquema del aparato psíquico, Freud pretende principalmente poner de manifiesto una visión más amplia y dinámica de los conflictos por los que atraviesa el individuo, teniendo en cuenta principalmente sus relaciones intersubjetivas y el modo en que articula sus identificaciones con los ideales que impone la sociedad y la cultura. La incorporación del super-yó y una visión más amplia del papel del inconsciente en la vida del sujeto, son pues algunas de las ventajas de la nueva tópica freudiana para el tratamiento de los trastornos mentales. Resulta indispensable agregar que él no concibe este paso de la primera a la segunda tópica como un reemplazo total de una por otra, sino como una superposición necesaria que completa la consideración del aparato psíquico.

En ese mismo año Freud recibe la noticia de la presencia de un cáncer en su paladar, mal que en adelante condiciona decisivamente el desarrollo de sus actividades, a causa de los fuertes dolores que le provocan las prótesis y las dificultades suscitadas por las sucesivas operaciones a las que es sometido. Además, en esos últimos años ha perdido a dos de sus seres más queridos, su hija Sophie, a causa de la epidemia de gripe española de 1920, y posteriormente su pequeño nieto Heinz (hijo de Sophie) que murió de tuberculosis en 1923.

Estos sucesos, sin lugar a dudas, minaron las fuerzas de Freud que en 1923 ya tenía 67 años. A partir de esta fecha, progresivamente sus escritos y su presencia en el movimiento psicoanalítico comienzan a ser más esporádicos. Se dedica principalmente a terminar intervenciones teóricas sobre temas que lo apasionan y sobre los que siente que ha contraído una deuda intelectual que debe saldar antes de morir. En ese estricto sentido, los temas de la religión y la cultura son abordados por Freud con el objetivo de dejar sentada su posición y la del psicoanálisis en general en relación a estos fenómenos tan importantes para la vida social.

Así es que en 1927 Freud publica *El porvenir de una ilusión*, texto en el que explicita la posición teórica que tiene el psicoanálisis respecto de las creencias religiosas, a las que califica directamente de constituir una regresión a estadios psíquicos infantiles que deben ser superados. Concretamente, se preocupa en este texto por dejar sentada una diferencia absoluta entre el tratamiento psicoanalítico y las prácticas religiosas. Sin embargo, el tema lo lleva directamente a la necesidad de enmarcar esta problemática en el contexto más

amplio de los fenómenos de la cultura en el ser humano. *El porvenir de una ilusión* se convierte en ese sentido en una antesala de la necesidad del psicoanálisis de establecer con claridad su concepción del papel de la cultura en el ser humano.

Freud escribe *El malestar en la cultura* en el verano de 1929. El texto se publica al año siguiente. El maestro vienés sabe que está en el ocaso de su vida y pretende, a través del esclarecimiento de la concepción que tiene el psicoanálisis de los fenómenos culturales, presentar un verdadero programa de acción para el logro de la felicidad humana. Puede decirse entonces que el texto constituye un verdadero manifiesto ético del fundador del psicoanálisis, en el que propone desarrollar un modo de vida centrado en el dominio de las pulsiones y su derivación hacia las actividades intelectuales superiores, como ejercicio necesario para que la humanidad progrese y se acerque lo más posible a la felicidad. *El malestar en la cultura* es el texto que más acerca a Freud a la filosofía, aun cuando su elección desde muy joven haya sido mantenerse siempre más cercano a la verificación científica que a la mera dinámica reflexiva.

En los últimos años de su vida, publica todavía algunos textos importantes, siempre relacionados con sus obsesiones más persistentes: entre 1934 y 1938 escribe tres ensayos, publicados en 1939 bajo el título *Moisés y la religión monoteísta (última publicación en vida) en los que ensaya explicaciones sobre el origen del monoteísmo, el lugar del pueblo judío en la historia universal y la historia de Moisés; por último en 1938 escribe Esquema del psicoanálisis* (será publicado en 1940), libro cuyo valor es presentar una última síntesis de los principios fundamentales del psicoanálisis, tanto de sus conceptos teóricos principales (inconsciente, aparato psíquico, pulsiones, etc.) como de los lineamientos generales de la técnica psicoanalítica.

Freud en los últimos años de su vida se enfrentó, además, junto con gran parte del movimiento psicoanalítico, al problema del avance de los nazis primero sobre Alemania y luego sobre el resto de Europa. Particularmente Freud se resistió hasta último momento a abandonar su hogar vienés, hasta que la situación se hizo insostenible poniendo en grave riesgo su vida y la de su familia, por su condición de judíos. Recién en 1938 y frente a la anexión de Austria por parte de las fuerzas hitlerianas, se convence junto a sus colaboradores más cercanos (Ernst Jones y Marie Bonaparte) de la necesidad de partir

hacia el exilio. En un operativo de alcances verdaderamente internacionales destinado a salvar la vida del fundador del psicoanálisis, primero es llevado a atravesar la frontera hacia Francia para instalarse días después en su residencia final en Londres. Ya cercado por el avance del cáncer desde hacía varios años, enfermedad que lo fue consumiendo lentamente, Freud sólo vive un año en su residencia londinense para morir un sábado 23 de setiembre de 1939.

2. El texto de *El malestar en la cultura*

Como ya dijimos este texto fue escrito en el verano de 1929, y publicado por primera vez en 1930 en la editorial de la Internacional del Psicoanálisis. A esa altura Freud contaba con un amplio reconocimiento intelectual internacional por lo cual el libro fue desde el principio un éxito de ventas, por lo cual fue rápidamente reeditado y traducido a varios idiomas. En un principio, pensó en darle otro título (“La infelicidad en la cultura”) pero se decidió finalmente por utilizar el término “malestar” (*Das Unbehagen in der Kultur*). Una última aclaración a tener en cuenta es que Freud utiliza indistintamente los términos “cultura” y “civilización”, adhiriendo así a la vieja tradición ilustrada que identificaba las diferentes creencias y tradiciones con una única razón universal para toda la humanidad.

El texto cuenta con ocho capítulos o apartados. A nuestro entender, Freud desarrolla y pretende transmitir principalmente en este texto tres planteos principales. Primero, que las respuestas culturales en el sujeto humano nacen de la renuncia libidinal. No son el resultado en forma prioritaria del ejercicio racional, sino que tienen su origen en la capacidad del sujeto para efectuar dolorosas negaciones pulsionales. Por tal motivo la cultura genera malestar, y es tan difícil desarrollar una cultura universal basada en la armonía y la cooperación.

En segundo lugar, el sentimiento de culpabilidad es señalado como el verdadero origen de la conciencia moral en el ser humano. Es ubicado por tanto como el operador principal del que se vale la cultura para provocar las renunciaciones libidinales necesarias para su ejercicio. El incremento excesivo de

este sentimiento remite directamente a las dificultades del ser humano para dominar sus pulsiones agresivas.

Por último, las tendencias agresivas reconocidas como pulsión de muerte representan el polo opuesto de las tendencias armónicas y amorosas en el ser humano, enfrentamiento a partir del cual queda reformulada la teoría de las pulsiones en el ámbito del psicoanálisis. El componente principal del instinto de muerte son estas tendencias agresivas que al encontrar obstáculos para su descarga en las relaciones sociales se convierten directamente en tendencias autodestructivas.

Primer apartado

El primer apartado se refiere a la explicación freudiana del *sentimiento oceánico*, como pretendido origen de las creencias religiosas. Al comenzar por este tema, Freud establece cierta continuidad con su anterior ensayo *El porvenir de una ilusión* (1927), tanto para reafirmar la divisoria de aguas insalvable que separa al psicoanálisis de la religión como para sentar los fundamentos de una discusión que permita ampliar la consideración desde la particularidad de los fenómenos religiosos a las prácticas culturales en general.

El sentimiento oceánico se refiere a la sensación que experimentamos frente a ciertas manifestaciones de la naturaleza que no parecen tener límites ni barreras, y que nos provocan una sensación de unidad con el mundo exterior, una sensación de eternidad que sería la fuente de la religiosidad humana. Podemos decir que lo más importante de este párrafo son las dos explicaciones a las que recurre Freud para desentrañar los fundamentos psíquicos de este sentimiento: la conformación del sentido yoico y la conservación de los restos mnémicos en el aparato psíquico. Por tanto, las explicaciones terminan por ser mucho más importantes que lo explicado, pues Freud aporta valiosas apreciaciones acerca de la naturaleza de nuestro aparato psíquico.

Con respecto al primer tema, explica cómo el ser humano, a partir de las sensaciones de placer/displacer, desprende el mundo exterior de su sentido del yo. El sentido yoico primitivo mantiene pues una relación de comunión con

el *todo* que se asemeja al sentimiento oceánico. Allí necesita complementar esta explicación con el principio referido a que todo lo acontecido en la vida psíquica se conserva de algún modo, por lo cual restos de sentimientos primitivos pueden resurgir según circunstancias favorables, mediante una magnífica comparación del aparato psíquico con la ciudad de Roma (considerado posteriormente como uno de sus textos más logrados), donde demuestra que “sólo en el terreno psíquico es posible la persistencia de todos los estadios previos junto a la forma definitiva” (Freud, 1955, p. 20).

La conclusión nos lleva a aceptar que el sentimiento oceánico es sólo una fase temprana del sentido yoico, que suele reaparecer en determinadas situaciones. Luego de descartar entonces esta explicación de las necesidades religiosas, Freud reafirma su concepción de la religión como un *infantilismo psíquico*, basado en la angustia suscitada por la reaparición recurrente del desamparo infantil y la nostalgia por el padre (Freud, 1955, p. 20).

Segundo apartado

El segundo apartado se refiere al programa del principio del placer para alcanzar la felicidad. La religión se muestra como un poderoso paliativo para soportar las miserias humanas, pero al precio de mantener al hombre en una poderosa fijación infantil. Amplía pues Freud su mirada y se pregunta por los modos que tiene el ser humano para alcanzar el objetivo vital de la felicidad. El programa mínimo del principio del placer consiste en “experimentar intensamente el placer y evitar el dolor” (Freud, 1955, p. 24). Enumera los métodos del ser humano para conquistar la felicidad y alejar el sufrimiento. Pasa revista a las satisfacciones sustitutivas como el arte o la sublimación (reorientación de la energía psíquica hacia las actividades intelectuales y artísticas) de las pulsiones. También analiza los narcóticos que nos hacen insensibles al dolor. Por último, se refiere a distracciones poderosas como el amor o la belleza. Luego del análisis realizado, Freud estima que el objetivo de la felicidad impuesto por el principio del placer es irrealizable, pero no por eso deben ser abandonados sus intentos de realización.

Tercer apartado

El tercer apartado se refiere a una evaluación de la cultura como medio para prevenir y evitar el sufrimiento y el displacer. Con este apartado queda claro el desarrollo explicativo que lleva a Freud desde el análisis de los problemas religiosos al análisis del papel de la cultura en el ser humano: el análisis de las creencias religiosas lo lleva a preguntarse por los modos que tienen los hombres de alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento y, a partir de allí, se pregunta por el papel que cumple la cultura en el cumplimiento de tal objetivo.

En el desarrollo de este capítulo, Freud va de la formulación de la definición de cultura a la relación que mantiene esta última con la satisfacción de los impulsos pulsionales. Con respecto al primer punto, opta por una definición amplia de cultura distinguiendo tres elementos: a) es la suma de producciones e instituciones del ser humano; b) la cultura nos diferencia de nuestros antecesores animales; y c) la cultura tiene dos fines: proteger al hombre de la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.

Luego de ir analizando los elementos de esta definición, Freud relaciona la evolución cultural con la satisfacción de las pulsiones en el ser humano. Así, luego de referirse a cierta analogía entre la evolución libidinal del individuo y su adquisición de respuestas culturales y de volver a insistir sobre el notable papel de la sublimación para la civilización humana, llega a su famosa formulación respecto de los fenómenos culturales: “la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones pulsionales” (Freud, 1955, p. 43). La condición previa de la cultura es pues el malestar que provoca en el individuo la insatisfacción de sus deseos más poderosos.

Cuarto apartado

El cuarto apartado se refiere a las relaciones que mantiene el amor con las exigencias culturales. Freud se ve en la necesidad de profundizar las indagaciones sobre las fuertes afirmaciones que ha realizado en el apartado anterior y establece en primer lugar que la vida de los hombres en común está regida tanto por las obligaciones del trabajo que impone la necesidad como por el poderío de las relaciones sexuales. *Eros* y *Ananké* se convierten pues en el doble fundamento de la cultura humana.

Sin embargo, las relaciones entre el amor y la cultura lejos están de ser armónicas. Mientras que el primero pretende continuamente sobreponerse a las exigencias culturales, la segunda somete al amor a fuertes restricciones con el objetivo de permitir la vida en común. Ni el trabajo, ámbito de desmedidas sobrecargas, ni el amor garantizan la felicidad humana.

Quinto apartado

El quinto apartado se refiere a las aspiraciones de la cultura por reforzar los vínculos amistosos entre los seres humanos. Se trata para este fin de apostar a la máxima cantidad posible de libido de fin inhibido, es decir, libido que no esté dirigida directamente a la vida sexual.

Freud analiza en este apartado los dos más grandes esfuerzos que se han realizado en las relaciones humanas por reforzar estos vínculos. Primero, el cristianismo y su precepto “amarás al prójimo como a ti mismo”, el cual fracasa y nos da a conocer el gran protagonista que está buscando como causa de la discordia humana: las tendencias agresivas presentes en todo ser humano. El segundo gran intento que analiza es el comunismo, al que reconoce haber encontrado un camino hacia la mitigación de las tendencias agresivas: la eliminación de la propiedad privada.

Sin embargo, Freud se manifiesta muy pesimista respecto al éxito final de esta tentativa, no cree que el comunismo signifique la renuncia a la satisfacción de las disposiciones agresivas, el ser humano está siempre inclinado a la búsqueda de nuevos enemigos.

Sexto apartado

El sexto apartado se refiere a los distintos momentos por los que atravesó la teoría psicoanalítica de las pulsiones. En este punto Freud ingresa en la parte más importante de la obra. Realiza una pequeña historia de las distintas formulaciones que alcanzó la teoría de las pulsiones en psicoanálisis.

Distingue tres momentos anteriores en ese desarrollo para concluir en la formulación presentada en *El malestar en la cultura*. Primera teoría: se distingue entre pulsiones del yo (destinadas a la conservación de la vida) y pulsiones libidinales (dirigida a los objetos amorosos).

Con la introducción del narcisismo pierde validez la división anterior, demostrándose que también el yo está investido con energías libidinales. En este momento las pulsiones quedan divididas en *libido narcisista* y *libido objetal* (diferencia con Jung que postula una libido identificada con la energía pulsional sin especificidad sexual).

Freud reformula, después de la primera guerra mundial, la teoría de las pulsiones, identificando las energías dirigidas hacia el yo también como destructivas. Se confronta así la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Aunque en este momento (1920) la pulsión de muerte es identificada de forma antagónica al *Eros* (pulsión de vida) y sus actividades tienen que ver con la desintegración y el retorno de la vida a su estado inorgánico.

En *El malestar en la cultura* son las tendencias agresivas las que explican la pulsión de muerte y adquieren autonomía desde el mismo nacimiento del ser humano. Queda definida la última teoría de las pulsiones elaborada por Freud con el enfrentamiento en el ser humano de *Eros* y *Tánatos*. Esta última pulsión de muerte representa para Freud el mayor obstáculo con el que se encuentra la cultura.

Séptimo apartado

El séptimo apartado se refiere al origen y función del sentimiento de culpabilidad en relación con las tendencias agresivas del ser humano. El primer análisis de los métodos a los que apela la cultura para mitigar las pulsiones agresivas deriva de la historia evolutiva del individuo. En un primer momento la autoridad es externa al individuo y el sujeto aprende a discernir entre lo bueno y lo malo por miedo a la pérdida del amor. En una segunda fase evolutiva se produce el cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada y

se establece un super-yó. Allí aparece propiamente la conciencia moral en el individuo y en consecuencia el sentimiento de culpabilidad.

Por consiguiente, se reconocen dos orígenes en el individuo del sentimiento de culpabilidad: primero, miedo a la autoridad que obliga a renunciar a la satisfacción pulsional y luego, temor al super-yó, que impulsa directamente al castigo. Vemos así cómo el surgimiento del sentimiento de culpa excede a la mera renuncia pulsional. La consecuencia es una gran desventaja para la vida del individuo: “El individuo ha trocado una catástrofe exterior amenazante por una desgracia interior permanente” (Freud, 1955, p.72).

Freud entonces arriesga la tesis más importante para la filosofía de todo este trabajo: es la renuncia a las pulsiones la que crea la conciencia moral y no al revés (algo que, como se dijo anteriormente en este volumen, evoca en cierta medida la genealogía de la moral en Nietzsche). El sujeto racional es así la consecuencia y no la causa de la renuncia a la satisfacción de los deseos. Por este cuestionamiento de las capacidades del sujeto racional es que podemos considerar a Freud un pensador de la sospecha.

Sin embargo, esta explicación es diferente a la secuencia cronológica evolutiva del individuo que presenta Freud al principio del apartado. Para comprobar cuál de las dos hipótesis es la verdadera Freud pasa del análisis de la historia individual, a la historia evolutiva de la especie humana. Regresa así al estudio del comportamiento de la *horda primitiva* como origen de la sociedad (ya presentada en 1912 en *Tótem y tabú*). En este caso, muestra cómo el sentimiento de culpabilidad proviene de la ambivalencia afectiva que provocó el asesinato del “protopadre”. Una vez satisfecho el odio por la agresión, sobrevino el remordimiento y la culpa, erigiendo el super-yó por identificación con el padre. La conclusión es que es el sentimiento de culpabilidad aquello que está en el origen de la conciencia moral y de la mitigación de las tendencias agresivas. La cultura está ligada directamente entonces a la exaltación del sentimiento de culpabilidad.

Octavo apartado

El octavo apartado relaciona el progreso de la civilización y la cultura con el malestar provocado por el aumento del sentimiento de culpa. Freud en este apartado desarrolla las conclusiones generales a las que ha llegado con esta elaboración teórica. La progresión que establece entonces es: sentimiento de culpa – renuncia pulsional – pérdida de felicidad o malestar – progreso de la cultura. “El precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad” (Freud, 1955, p. 79).

Freud arriba además a otras dos conclusiones importantes. La primera tiene que ver directamente con la utilización de los resultados de este estudio para la práctica analítica. Señala que cuando una pulsión sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas y sus componentes agresivos en sentimiento de culpabilidad.

La otra conclusión cumple casi el papel de una profecía respecto a los sucesos terribles que se iban a producir en el mundo en los siguientes años: “el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de hasta qué punto el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas de la tendencia de agresión y autodestrucción” (Freud, 1955, p.89).

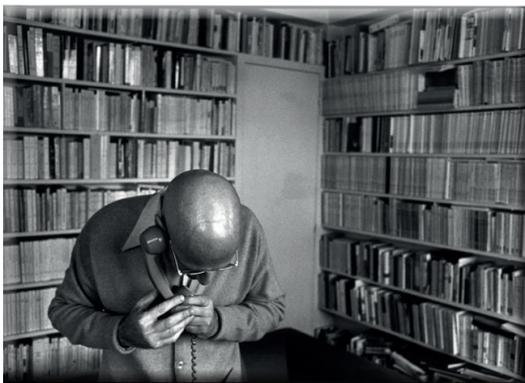
Referencias

- Freud, Sigmund (1952). *La interpretación de los sueños*. Obras Completas, Tomos VI y VII, trad. Ludovico Rosenthal. Buenos Aires, Santiago Rueda editor.
- Freud, Sigmund (1952). *Más allá del principio del placer*. Obras Completas. Tomo II, trad. Ludovico Rosenthal. Buenos Aires, Santiago Rueda editor.
- Freud, Sigmund (1955). *El malestar en la cultura*. Obras Completas, tomo XIX, trad. de Ludovico Rosenthal. Buenos Aires, Santiago Rueda editor.

- Freud, Sigmund (1996). *Obras Completas*, tomo XX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gay, Peter (2010). *Freud. Vida y legado de un precursor*. Buenos Aires, Paidós.
- Jones, Ernst (2006). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona, Anagrama.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, FCE.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (2001). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Roudinesco, Elizabeth (2015). *Freud. En su tiempo y en el nuestro*. Buenos Aires, Debate.

12- Foucault y el poder disciplinario

Silvana Vignale



Martine Franck, *Michel Foucault en su casa*.
1978. Magnum Photos.

Las luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas.

Michel Foucault
Vigilar y castigar.

1- Un análisis de la producción de la individualidad por las prácticas sociales

La modernidad es una bisagra que demarca históricamente un antes y un después. La razón es el nuevo fundamento, y ha ocupado el lugar que dios deja vacante con los procesos de secularización, aunque en verdad sólo se ha desplazado el lugar del absoluto. La categoría de “sujeto” aparece con fuerza en la filosofía del conocimiento, pero también la de individuo como titular de derechos en la filosofía política, dado que es también la época de la constitución de los Estados Nación.

Nuestro epígrafe pertenece a Michel Foucault. El filósofo destaca el pasaje de un poder de soberanía –negativo, de prohibición– cuyo lema del rey era “hacer morir o dejar vivir” a un poder productivo de nuevas formas de ser sujeto. Se trata de un ejercicio de doble dimensión, un anátomo-poder, que surge en las sociedades disciplinarias a partir del siglo XVIII, y un biopoder, cuyo lema es “hacer vivir o dejar morir”. Nos ocuparemos en este momento de dilucidar el primero de ellos, el anátomo-poder o poder disciplinario.

Contrariamente a las teorías políticas clásicas –como el contractualismo o teorías del pacto social– que parten del individuo aislado como dato previo, y que mediante un contrato o pacto racional constituyen las sociedades y el Estado, Foucault sostiene que el individuo es fabricado minuciosamente, producto de las prácticas sociales. El esquema sería el siguiente: las prácticas sociales generan dominios de saber que a su vez producen objetos, conceptos, técnicas, valores que constituyen a los nuevos sujetos. O para decirlo de otro modo, es el poder que da origen a un campo de saber –que ocupa el lugar de los discursos verdaderos–, que constituye a su vez determinados modos de

ser sujetos. En una conferencia que pronunció en Río de Janeiro, titulada “La verdad y las formas jurídicas”, Foucault decía:

Mi objetivo será mostrarles cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento. El propio sujeto de conocimiento también tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene historia (Foucault, 2010, p. 488).

Para decir a continuación que lo que quiere es

mostrar cómo se pudo formar en el siglo XIX un determinado saber sobre el hombre, un saber sobre la individualidad, sobre el individuo normal o anormal, dentro o fuera de la norma, un saber que, en realidad, nació de las prácticas sociales de control y de vigilancia” (Foucault, 2010, p. 488).

Con ello, queda de manifiesto que las ciencias sociales y las humanidades nacen en el siglo XIX –y, por ende, también las disciplinas “psi”– no precisamente para la búsqueda de una verdad, aunque el humanismo propio de la época haya justificado de ese modo las prácticas infligidas a locos, criminales, etc. Sino que se originan como efecto de prácticas que efectivamente se dan de hecho, para justificarlas de modo racional. Foucault pone blanco sobre negro al expresar que ese saber sobre el hombre se engendró en los últimos siglos a partir de prácticas sociales de control y vigilancia, y que está centrado en su individualidad, concretamente en su normalidad o anormalidad.

Para demostrar el modo en que Foucault comprende la constitución de las subjetividades a partir de determinado ejercicio del poder y correlativamente de los discursos de saber que lo acompañan, podemos recurrir a las primeras clases de su curso *El Poder Psiquiátrico* (1973-1974), donde es posible ver cómo invierte la idea de que son las verdades científicas las que dan lugar a las prácticas (médicas, judiciales, etc.), y al ejercicio de un determinado poder. Por le contrario, el poder médico es, desde la perspectiva de Foucault, anterior a los discursos que en realidad luego surgen para justificarlo.

Así, mientras la psiquiatría clásica explica su nacimiento a partir de la consideración de un discurso que ella considera como verdadero, y desde el que se deduce la necesidad de la institución asilar, Foucault plantea una perspectiva inversa. Es una determinada práctica basada en relaciones de poder, la que da lugar a un discurso verdadero en torno a la psiquiatría (y a la necesidad de sus instituciones), a partir de lo que surge y se justifica la distinción entre individuos “normales” y “anormales”. Dicho de otra forma, los individuos “normales”, tanto como los “anormales”, son el producto de determinado ejercicio del poder que *fabrica* esa normalidad mediante normas y discursos: la instancia médica “funciona como un poder mucho antes de funcionar como un saber” (Foucault, 2008a, p.18).

Foucault llega a este último planteo desde el análisis del pasaje de un poder de soberanía (centralizado en la figura del soberano, restrictivo, negativo) a un poder disciplinario, un poder centralizado en la individualidad, con la captura total del cuerpo, el control y la situación de observación constante y la clasificación de los elementos. Este poder dio lugar a nuevas instituciones (hospitales, cárceles, escuelas) que constituyen a los sujetos *normales*. Todo lo que escape a esa *normalidad* (a esa vigilancia, a la clasificación) se lo considera un residuo; lo irreductible, lo inclasificable, lo inasimilable.

El desertor, por ejemplo, no existía antes de los ejércitos disciplinados (...). De la misma manera, desde el momento en que hay disciplina escolar, vemos surgir al débil mental. El irreductible a la disciplina escolar sólo puede existir con respecto a esa disciplina; quien no aprende a leer y escribir sólo puede manifestarse como problema, como límite, a partir del momento en que la escuela sigue el esquema disciplinario (Foucault, 2008a, pp.75-76).

Como el mismo Foucault lo ha expresado, su trabajo siempre parte de un ejercicio sistemático de escepticismo respecto de todos los universales antropológicos, para interrogarlos desde su constitución histórica. Y como estrategia complementaria del análisis, orienta el dominio de análisis a las *prácticas*; es decir, a abordar el trabajo por lo que “se hacía” (con los locos, con los enfermos, con los criminales, con los niños). Porque desde las prácticas se llega a una clave de inteligibilidad que demuestra la constitución correlativa de sujeto y objeto.

A continuación, veremos algunas de las precauciones de método que Foucault mismo elabora para explicar su modo de abordar la constitución de los sujetos.

2- Precauciones de método respecto de un análisis del poder

Abordaremos lo que Foucault llama *precauciones de método* para un análisis del poder, teniendo en cuenta, en primer lugar, que su trabajo no se trata de elaborar una teoría del poder: él *no dice* lo que el poder *es*. Sino que busca analizar cómo se ejerce el poder en distintas épocas. Para nuestra lectura es importante disipar cuestiones de sentido común respecto del poder, que nos alejan de la perspectiva que Foucault nos ofrece. Cotidianamente se habla del poder como algo que *se tiene*, como si fuera algo del orden de la propiedad, pero también asociado a la dominación –solamente–; suele concedérsele cierta direccionalidad *de arriba hacia abajo*, que hace suponer que quien tiene el poder es quien se encuentra arriba o por encima de quienes lo sufren o padecen. Este modo de concebir el poder no sólo desemboca en una moralización respecto del ejercicio de poder y distorsión respecto de la praxis política, sino que también obtura la comprensión de diversos modos de relacionarnos entre nosotras y nosotros.

En segundo lugar, es necesario comprender cómo interviene históricamente el poder, desde hace más de dos siglos, en nuestra forma de ser sujetos y, fundamentalmente, cómo incide eso en la producción de cuerpos sujetos. Si de lo que se trata es de realizar una investigación histórica que nos permita saber *cómo hemos llegado a ser los que somos*, la labor genealógica es indispensable en cuanto atañe al cuerpo. Recordaremos lo que decíamos en el capítulo de este volumen, dedicado a los pensadores de la sospecha: Foucault aborda la genealogía de Nietzsche como un rechazo por la búsqueda del origen, o de la esencia o identidad de las cosas. El cuerpo mismo es el lugar donde quedan registradas las marcas de los discursos de las ciencias y los ejercicios del poder. El meticuloso trabajo foucaulteano lo ha mostrado en sus análisis sobre la anátomo-política y la disciplina: hay una constitución del cuerpo que es producto del plegamiento de fuerzas históricas y políticas. Hay un cuerpo

que es efecto de las disciplinas, por eso podemos decir que toda constitución del cuerpo y de lo que somos es política.

Entre las precauciones de método, Foucault dice que el poder no es algo que *se tiene*, sino que *se ejerce*; es decir, no se da ni se intercambia, sólo existe en acto. No se encuentra localizado en un centro desde donde se irradiaría toda su potencia (cuya imagen es la de la cabeza del rey); por el contrario, muestra su capilaridad: no está ni aquí ni allá específicamente, funciona en red, se encuentra en todos los puntos de un tejido. De manera que el propósito no es –como en la vieja teoría de la soberanía– explicar cómo se constituye el estado soberano, sino determinar cómo se constituyen los sujetos, captar la instancia material de la constitución de los súbditos. No es un análisis descendente, sino microfísico, en el sentido de que se trata de múltiples relaciones de fuerzas que se dirigen hacia todos lados, y no sólo de arriba hacia abajo.

El poder es algo que circula, que funciona en cadena, que no se localiza aquí o allá. Si bien no puede ejercerse sin intencionalidad, eso no significa que resulte de la decisión de un sujeto individual. Funciona, se ejerce en red. Cuando Foucault dice que el individuo es un efecto del poder, es importante comprender que no sólo lo sufre, sino que también lo ejerce. En este punto es claro que se distancia de las teorías contractuales que conciben el individuo como una especie de núcleo elemental o átomo primitivo, cuya agrupación constituiría la sociedad. El individuo no es quien está enfrente del poder, a quien se aplica el poder, a quien somete el poder, sino su efecto primero. Decíamos que el poder de soberanía se recortaba sobre la forma de la ley y, por lo tanto, de un poder negativo cuyos efectos son la opresión y la represión. Por el contrario, la nueva forma de poder, el poder disciplinario, es eminentemente productiva, produce individuos, crea formas de ser sujetos.

Los mecanismos de poder son una parte intrínseca de todas las relaciones, y no un agregado a las relaciones de producción, a las relaciones familiares o a las relaciones sexuales. En lugar de recortarse por la ley, adquieren una gran importancia *las normas*: de allí que una de los principales efectos del poder disciplinario es establecer la distinción entre normal y anormal, como ya dijimos (no es casual que las escuelas surjan como “escuelas normales”).

¿Cuál es la diferencia entre ley y norma? Mientras la ley comporta una concepción negativa, fundada en un modelo jurídico de exclusión y dando lugar a

la división entre lo permitido y lo prohibido, la norma, por el contrario, parte de una concepción cuyo centro de gravedad se encuentra en su productividad, y cuya división es la de lo normal y lo anormal. De allí que el poder disciplinario sea denominado también como poder de normalización. Para Foucault es importante resituar el análisis de las ciencias humanas en una comprensión del poder de normalización que se impuso a finales del siglo XVIII, a través de una serie de tecnologías disciplinarias. La distinción entre lo normal y lo patológico, de acuerdo con el registro de vigilancia permanente del cuerpo social, se convierte en el producto mismo de las sociedades disciplinarias cuyo sentido ya no es expresado por la ley, sino por la norma que jerarquiza a los individuos y descalifica aquellos que no son susceptibles en un primer momento de ser normalizados, para “corregirlos”.

En síntesis, para Foucault, la invención de la normalidad se da en ese registro disciplinario, y las ciencias humanas se originan en esa necesidad de jerarquizar y clasificar a los individuos.

3- *Vigilar y castigar* y la disciplina como tecnología política del cuerpo

En una palabra podemos decir que el poder disciplinario –y ésta es sin duda su propiedad fundamental– fabrica cuerpos sujetos, fija con toda exactitud la función sujeto al cuerpo; sólo es individualizante en el sentido que el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujeto.

Michel Foucault
Vigilar y castigar.

Vigilar y castigar (1975) comienza con una escena cruenta: el suplicio de Damians. Foucault parte de este suceso para mostrar la transformación que se produce en el modo de ejercer el poder a partir del siglo XVIII, propiamente, en relación al castigo. Si bien el cuerpo no sale de escena, su posición en la economía del castigo moderno cambia y deja de ser el blanco mayor del ejercicio punitivo. Una nueva relación castigo-cuerpo emerge a final del siglo XVIII y principios del siglo XIX, y con ella, un nuevo dominio de ob-

jetos a castigar: el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones, las pasiones, los instintos, las perversiones; son objetos de otra cualidad, de otra naturaleza, de otra substancia que el cuerpo mortificado, desollado, desmembrado de Damians. Se trata de una *penalidad incorporal*, en cuanto desaparece el espectáculo y el dolor y aparece el encierro del cuerpo. Foucault busca mostrar la genealogía del alma moderna de modo correlativo a un nuevo poder de juzgar y castigar –que busca quitarlo de la ilusión de que la penalidad es una forma de reprimir delitos–, y como efecto de aquella tecnología política del cuerpo. “El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Foucault, 2008b, p. 39).

Abordaremos la tercera parte del libro, dedicado a caracterizar la disciplina.

Los cuerpos dóciles

“Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder” (Foucault, 2008b, p. 158), dice Foucault en el inicio del capítulo “Los cuerpos dóciles” de *Vigilar y castigar*. Aparece una especial atención “al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican” (2008b, p. 158).

Como metáfora de cómo hay una producción de la individualidad, Foucault dice que el gran libro del hombre máquina se ha escrito simultáneamente en dos registros: un registro anátomo-metafísico, que es el de los filósofos, médicos y juristas, que buscaban responder a la pregunta por la naturaleza del hombre y comprender la anatomía del cuerpo humano o a la conformación del Estado a partir de la reunión de las voluntades políticas de los individuos; y por otro lado, un registro técnico-político, que ha sido el que –mediante reglamentos militares, hospitalarios, escolares– se ocupó de formar, controlar o corregir las operaciones del cuerpo. El cruce de estos registros es lo que favorece la obtención de *cuerpos dóciles* o *cuerpos útiles*. Con esto quiere mostrar que, para una historia del cuerpo, no solamente deben considerarse los conocimientos biológicos sobre el mismo, sino los relativos al cuerpo como territorio político, en cuanto a su utilización económica. Habría una

aparición paralela del poder de disciplina y del capitalismo, que nos permite comprender a la vez el aporte de Marx y el de Foucault:

el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción, pero, en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla inmerso en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido (Foucault, 2008b, p.35).

El cuerpo es un campo político. Esta formulación nos interpela con respecto a residuos naturalistas que nos hacen pensarlo como un todo orgánico, solamente comprensible a partir un estudio relativo a la ciencia de su funcionamiento biológico. El cuerpo, desde la perspectiva que exponemos, no debe entenderse simplemente como algo del orden de lo natural, sino también atravesado por relaciones de poder en cuanto todo lo que a él respecta –sus gestos, su modo de habitar el espacio, sus marcas, sus posibilidades, sus relaciones con otros cuerpos, su historia–. Dice Foucault:

puede existir un «saber» del cuerpo, que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo (Foucault, 2008b, p.35).

Es ese doble registro, anátomo-metafísico por un lado, y técnico-político por otro, lo que constituye la docilidad de los cuerpos. Foucault llama “disciplinas” a “esos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (2008b, p. 159). Se trata de la forma general de dominación que aparece entre el siglo XVII y XVIII, diferente a la esclavitud y de la servidumbre. Es una *anatomía política*, una nueva mecánica del poder, distinta al poder de soberanía que se presenta como forma de dominación global. Esta anatomía política actúa convirtiendo a los individuos útiles y obedientes. ¿Cómo opera la disciplina a nivel de lo corpóreo?



N. Andry. *La ortopedia o el arte de prevenir y de corregir en los niños las deformidades corporales* (1749). En: Foucault, 2008b, Lámina 30).

Así, “la disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política). En una palabra disocia el poder del cuerpo” (Foucault, 2008b, 160), convirtiendo la relación en una relación de sujeción. En cierto sentido, la disciplina es el arte de la composición y descomposición de las fuerzas.

Podemos comprender esta última idea a partir de la noción de voluntad de poder de Nietzsche, a quien Foucault tuvo como referencia teórica. Recordemos que en los capítulos dedicados a Nietzsche mostramos la descripción de dos tipos de fuerzas: activas y reactivas. Mientras las primeras son plásticas, capaces de transformación e invención de nuevas formas, las fuerzas reactivas son las que buscan la conservación y regulación, el *statu quo*, y se identifican con el modo de valoración del rebaño, del resentimiento o de los débiles. Sin embargo, las fuerzas reactivas pueden triunfar sobre las activas, pese a ser ellas las fuerzas débiles. Su triunfo se debe a su capacidad de descomposición: separar a las fuerzas activas de lo que esas fuerzas pueden. Un ejemplo de esto lo encontramos en *La genealogía de la moral*, donde muestra el triunfo del judeo-cristianismo en Occidente en las figuras del re-

sentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético sacerdotal, y en el que puede encontrarse una genealogía de la penalidad que es continuada por Foucault en *Vigilar y castigar*.³⁶

De manera que lo que Foucault expresa de la disciplina bajo la expresión de que ésta “disocia el poder del cuerpo”, es una relación de sujeción que no sería otra cosa que el devenir reactivo de las fuerzas del cuerpo como campo político. Las fuerzas del cuerpo vueltas contra sí mismas, retrógradas, separadas de su potencia, reprimidas, fijadas a la función de sumisión y docilidad. En términos nietzscheanos, podríamos aventurarnos a decir que hay una producción del cuerpo humano y del alma humana en cuanto se los vuelve contra sí mismos: es la extracción de sus fuerzas y la neutralización de su potencialidad. Y yendo más allá, extraer sus fuerzas es separarlo de lo vital: la sujeción es posible en tanto se separa el cuerpo de la vida. Y separar el cuerpo de la vida no necesariamente es matar, como lo demuestran las definiciones biopolíticas de Foucault: una forma de ejercicio del poder sobre la población, en el que hay un *hacer vivir* con el objetivo de acrecentar y extraer las fuerzas de los cuerpos, siempre en su justa medida, no para matar, sino para neutralizar en ellos, en esos cuerpos, cierta potencialidad que pudiera habilitar una resistencia, logrando así la mayor fuerza productiva y la mayor sujeción. Por eso no es necesario llegar a recurrir a la violencia, en la medida en que lo que importa es una *física* del poder.

Foucault se refiere a un “poder que es en apariencia tanto menos «corporal» cuanto que es más sabiamente «físico»” (2008b, p. 207). Se trata de uno más de los desplazamientos de la época clásica: del suplicio a la pena (in)corporal, de lo corpóreo a lo físico, aludiendo con esto último el acento puesto no tanto en el cuerpo, como en las fuerzas del cuerpo y a las nociones que Foucault usa para referirse a este ámbito de lo físico: movimientos múltiples, fuerzas heterogéneas, relaciones espaciales, composición de las fuerzas (dentro de las cuatro formas en que se constituyen los cuerpos dóciles: arquitectura, anatomía, mecánica y economía del cuerpo disciplinario; es decir, por el espacio, por las actividades, por el tiempo y propiamente, por la composición de las fuerzas).

36 Sobre la continuidad del trabajo comenzado por Nietzsche en *La genealogía de la moral* en *Vigilar y castigar*, cfr. Prólogo de Fernando Álvarez Uría a la edición del curso de Foucault *La hermenéutica del sujeto* (Madrid, La piqueta, 1987).

De esta forma, Foucault propone un esquema invertido a la hipótesis de surgimiento del individuo contractual: no es un individuo anterior y aislado que mediante el pacto constituye la sociedad, sino por el contrario, una tecnología política del cuerpo, mediante una microfísica del poder que los transita, que constituye la individualidad. El individuo es el producto de una tecnología política del cuerpo, de una *física* de lo corpóreo. Por ello, hacia el final del capítulo “Los cuerpos dóciles”, dice:

Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en un contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivas, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática (Foucault, 2008b, p. 197).

Para cerrar diciendo:

mientras los juristas o los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o la reconstrucción del cuerpo social, los militares, y con ellos los técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos (Foucault, 2008b, p. 197).

Los medios del buen encauzamiento

Nos referiremos a algunos tópicos centrales de este capítulo, sobre todo a la idea de que la disciplina es un microsistema de penalidad que funciona en todas las instituciones: en el hospital, en la prisión, en la fábrica, en la escuela, en el ejército, y cuyo fin es *normalizar*, es decir, que todos se asemejen.

En este sentido, lo *normal* no es algo *a priori* ni constitutivo, sino el producto o el efecto del poder disciplinario. La disciplina o poder de normalización *produce la normalidad*. O, dicho en otras palabras: aquello que llamamos “normalidad” no es sino el fruto de determinados discursos de saber y de

determinadas prácticas sobre el cuerpo. Por eso Foucault dice que la penalidad perfecta compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye, en una palabra, *normaliza*.

La división entre lo normal y lo anormal no responde, por tanto, a algo relativo a una naturaleza humana, sino a una fabricación de un estándar individual para ajustarse a los requerimientos productivos y de obediencia que aparecen en el siglo XVIII. Todo aquello que no se ajuste a la obediencia y docilidad estandarizada, es considerado anormal, como se expresó antes respecto del desertor o de la aparición de la psiquiatría, y cuyos ejemplos podemos multiplicar, por ejemplo, en relación a la adaptación escolar: hay en el ámbito de la salud mental debates profundos en torno a la medicalización de niños y niñas con síndrome de déficit atencional, para mencionar un ejemplo concreto.

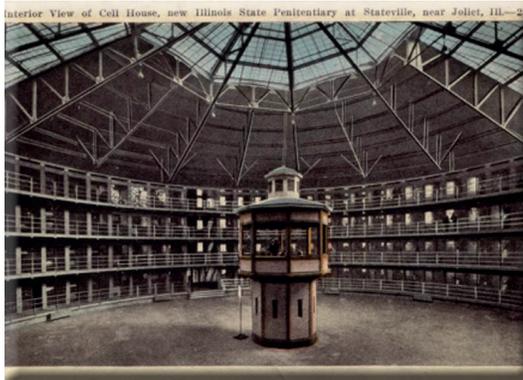
“La disciplina «fabrica» individuos”, dice Foucault (2008b, p. 199). Y es esta la diferencia con una concepción negativa del poder que sólo podría pensarlo mediante lo que reprime o confisca. La nueva mecánica del poder, por el contrario, *produce*, y produce individualidad. El individuo se encuentra cuidadosamente *fabricado* por la disciplina. Por eso Foucault expresa que el poder disciplinario tiene como función principal “enderezar conductas”. La anatomía política, explicada en *Vigilar y castigar*, muestra cómo se da un desplazamiento en relación a la forma gubernamental de la soberanía, fundada en la obediencia de la ley, hacia prácticas disciplinarias que tienen un papel positivo mediante *las normas* (en la medida en que son productoras de individuos, incrementando su utilidad) y ya no negativo (el poder represivo, de la prohibición).

El éxito del poder disciplinario se debe, según Foucault, a tres instrumentos: la *vigilancia jerárquica*, la *sanción normalizadora* y el *examen*. A partir de su descripción es posible comprender por qué en un régimen disciplinario, la individualización no es ascendente como en el poder soberano (en el que lo que se individualiza es la cabeza del rey, el lugar desde donde se irradia el poder), sino descendente: “a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados” (Foucault, 2008b, p. 224). Son mecanismos científico-disciplinarios que dieron lugar a las ciencias humanas.

Nuevamente, al final de este apartado, Foucault muestra la distancia con la hipótesis del contrato social, diciendo que se trata de un modelo jurídico abstracto que supone los individuos como elementos constitutivos, cuestión a la que obedece la teoría política de los siglos XVII y XVIII. Frente a ello, Foucault recuerda que

ha existido en la misma época una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo es sin dudas el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder, llamada “disciplina”. Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción (2008b, p. 225).

El panoptismo



Panóptico

La vigilancia se impone mediante el juego de las miradas, miradas que deben ver sin ser vistas, de allí el éxito de la arquitectura panóptica en las prisiones, con una torre en el centro que genera la sensación de una perpetua vigilancia

sobre los prisioneros en las celdas, aún cuando no haya ningún centinela. El poder ya no es aquello que *se tiene* (como se creía en el caso de las monarquías, que el poder era cedido por Dios y se heredaba de padres a hijos) sino que la disciplina es este poder múltiple, automático y anónimo, que funciona como una maquinaria y se reproduce.

En el capítulo dedicado al panoptismo, Foucault describe un reglamento de fines del siglo XVIII dedicado a las medidas que se adoptan al declarar la peste o cuarentena en una ciudad. “El registro de lo patológico debe ser constante y centralizado. La relación de cada uno con su enfermedad y su muerte pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas la someten y las decisiones que toman” (2008b, p. 229), dice. Si bien no todas las condiciones de experiencia histórica de nuestro presente coinciden con las de hace dos siglos, sí podemos decir que el paso de sociedades disciplinarias a sociedades de control no ha hecho desaparecer formas de aquel ejercicio del poder disciplinario. En aquella descripción del reglamento de cuarentena, que Foucault expone para mostrar un registro disciplinario a propósito de una epidemia, se refiere la estricta división espacial, al cierre de la ciudad, la prohibición de salir, la vigilancia en las calles; al acopio de provisiones en cada hogar; a la necesidad de salir de las casas por turnos, evitando todo encuentro. Un encierro que establece el papel de cada uno de los vecinos. La inspección funciona sin cesar. La mirada está por doquier en movimiento, y es una mirada de registro permanente, que anticipa la del panoptismo, con la diferencia que, con la aparición de la arquitectura panóptica, la vigilancia se localiza en la figura central desde donde es posible mirar sin ser mirado. Y donde ya no es siquiera necesaria la presencia del que vigila.

Este espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que el trabajo de escritura ininterrumpido une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo a una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado, distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos, todo esto constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario. A la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se transmite cuando los cuerpos se mezclan; la del mal que se multiplica

cuando el miedo y la muerte borran las prohibiciones. Prescribe a cada uno su lugar, a cada quien su cuerpo, a cada cual su enfermedad y su muerte, a cada cual su bien, por el efecto de un poder omnipresente y omnisciente que se subdivide a sí mismo de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo (Foucault, 2008b, p. 229).

Foucault diferencia el llamado “gran encierro” de los leprosorios, de los siglos anteriores, al tipo de vigilancia que aparece en una sociedad disciplinada de “buen encauzamiento de la conducta”, de modo que el siglo XIX ya se caracterizaría por aplicar el espacio de exclusión –cuyo habitante simbólico era el leproso, los mendigos y vagabundos, los locos, las prostitutas– a todo el espacio reticulado por las técnicas disciplinarias: aparición del asilo psiquiátrico, la escuela, la prisión. Mediante esta técnica se establece entonces una división binaria y marcación entre lo normal y lo anormal (loco/no-loco, peligroso/inofensivo) y una asignación coercitiva, de distribución diferencial que dice dónde tiene que estar cada uno, cómo caracterizarlo, cómo ejercer sobre él una vigilancia individual y constante. De esta manera Foucault muestra que

La división constante de lo normal y lo anormal, a la que todo individuo está sometido, prolonga hasta nosotros y aplicándolos a objetos distintos la marcación binaria y el exilio del leproso; la existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuyen tanto a medir, controlar y corregir a los anormales, pone en funcionamiento los dispositivos disciplinarios a los que apelaba el miedo de la peste (2008b, p. 231).

El Panóptico de Bentham es la figura arquitectónica por excelencia de las técnicas del poder disciplinario. Se trata de la torre central que se encuentra en las prisiones, alrededor de la cual se distribuyen las celdas de los prisioneros, cada uno en su lugar, permanentemente visto por el vigilante. Es visto, pero él no ve, porque los muros laterales le impiden ver a sus compañeros. El mayor efecto del Panóptico es el de “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 2008b, p. 233), lo que hace que funcione incluso sin que haya ningún vigilante, puesto que no puede saber si se encuentra o no en la torre de vigilancia. Es, según Foucault, una máquina de crear y ejercer una relación de poder independientemente de aquél que lo ejerce, y un laboratorio

y lugar privilegiado para experimentar sobre los hombres, por la eficacia de vigilancia y control al que los somete.

La importancia de la descripción del poder disciplinario a partir de la figura del panoptismo, es que con ello Foucault logra mostrar cómo el panóptico es un modelo generalizable de funcionamiento de la vida cotidiana –aunque no se encuentre permanentemente su arquitectura–. Las sociedades disciplinares son sociedades panópticas, respecto de la permanente vigilancia y control sobre los sujetos, incluso hoy podemos pensar cómo las nuevas tecnologías y *big data* colaboran a esa constante vigilancia e individualización de quiénes somos, cuáles son nuestros intereses, con quiénes nos relacionamos, qué lugares frecuentamos, etc. Por eso es importante lo que nos recuerda de la disciplina: que no puede identificarse con una institución o un aparato (como el aparato estatal), sino que es un tipo de poder que implica todo un conjunto de instrumentos, técnicas y procedimientos; es una física o una anatomía del poder (2008b, p. 248). Se encuentra en las instituciones ya mencionadas, pero también en la familia, en cuanto reorganiza las relaciones (padres/hijos; pareja, etc.).

Promediando el final de este capítulo, insistiremos una vez más en algo que hemos mencionado a lo largo del mismo, y sobre lo que Foucault ha insistido a lo largo de *Vigilar y castigar*: que es que las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas, y que el contrato (en referencia al contrato social) podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político, mientras el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción (Foucault, 2008b, p. 255). Por eso remata: “Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008b, p. 255). Y reforzando la idea de los dos registros en los que se escribe el libro del hombre máquina: “en tanto que los sistemas jurídicos califican a los sujetos de derecho según normas universales, las disciplinas caracterizan, clasifican, especializan” (2008b, p. 256).

Referencias

- Foucault, Michel (2008a). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Trad. Horacio Pons.
- Foucault, Michel (2010). “La verdad y las formas jurídicas”. En: *Obras completas*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- Foucault, Michel (2008b). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Aurelio Garzón del Camino.
- Vignale, Silvana, Luciana Alvarez, Emiliano Jacky, Franco Palermo. *Vigilar y castigar en clave biopolítica: lo incorpóreo como guía de lectura*. REVISTA QUAESTIO IURIS. | journal-article. Vol. 12, n°4, Río de Janeiro, 2019. Pp. 373-392.

Sobre los autores

Silvana Vignale



Es Doctora en Filosofía e Investigadora de CONICET. Estudió el profesorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires. Su tesis *Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault* (2014) fue dirigida por la Doctora Esther Díaz. Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET, donde luego

ingresó como Investigadora. Se desempeña como Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito el libro *Filosofía Profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (2021), y es autora de numerosos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Ha dictado seminarios y cursos de posgrado y dirigido proyectos de investigación en el Instituto de Investigaciones de la FPsi y el Centro de Investigaciones de la Universidad del Aconcagua, desde el año 2012. Actualmente es Directora del Proyecto de Investigación Plurianual en CONICET «Gubernamentalidad neoliberal y procesos de subjetivación: hacia una ontología crítica del presente», y trabaja en torno a una genealogía moral de la deuda y de la pena, como parte de la caracterización de los sujetos del presente. Insiste en mencionar el encuentro con los gatos, con la lluvia y con Nietzsche, como parte de un *curriculum profano*.

Mariano Maure



Es Profesor y Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se encuentra realizando su Doctorado en Ciencias Sociales, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UN-Cuyo. Es Profesor Titular en las materias Filosofía y Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Aconcagua. Allí se ha desempeñado como investigador en proyectos del Centro

de Investigaciones de la UDA. También es Profesor de Filosofía en la enseñanza media. Ha publicado artículos y capítulos de libros, relacionados con la ética práctica del sujeto latinoamericano, particularmente en relación con los escritos del jurista y filósofo Juan Bautista Alberdi. Fue becario de CONICET y se ha dedicado gran parte de su vida a la militancia social y política y movimientos y agrupaciones del campo nacional y popular, lo que lo ha llevado a ocupar cargos en la administración pública en lo referido al trabajo legislativo. Actualmente, su tema de investigación es “Toni Negri y la elaboración de una ontología política de la multitud como respuesta crítica a los procesos de producción de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo”, con el que obtendrá, en lo próximo, su título de Doctor.

Daniel Rossi



Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Profundizó estudios en Semántica Formal como becario del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del Centro Científico Tecnológico de Mendoza (CCT; entonces CRICYT), y en el Instituto de Procesamiento Com-

putarizado del Lenguaje Natural (IMS) de la Universidad de Stuttgart, Alemania. Ha sido profesor titular de Lógica Formal y Simbólica en la ex Facultad de Ciencias Físicas, Químicas y Matemáticas de la Universidad Juan Agustín Maza, y de Lógica, Ética y Filosofía en colegios de la Provincia y de la UNCuyo. Es profesor adjunto de Filosofía Social y Política y de Problemática Filosófica en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo; profesor adjunto de Historia de las Ideas Políticas en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza; adjunto de Filosofía en la Facultad de Psicología, de la Universidad del Aconcagua (UDA), y titular de Lógica y Computabilidad, y Epistemología e Historia de la Matemática en el Ciclo de Licenciaturas “San Pedro Nolasco”, en convenio con la UDA. Participa como docente investigador en proyectos de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Uncuyo, y ha colaborado como autor, coautor y editor en revistas especializadas, libros y materiales de cátedra.



Filosofía

un ejercicio crítico del pensamiento

La filosofía es una práctica racional, afectiva y crítica, que contribuye al análisis de los procesos de subjetivación en nuestro presente. La lectura de textos filosóficos –como los aquí convocados, de Platón, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Freud y Foucault– requiere un especial ejercicio que influye en la propia conformación subjetiva y no solamente en nuestra formación profesional universitaria, en cuanto la relación con los textos que leemos interviene y transforma lo que somos.

El presente volumen reúne claves para la iniciación en la lectura de textos filosóficos, que sirven como reflexión para los fundamentos teóricos y prácticos de la psicología y otras ciencias humanas y sociales; e invita a un compromiso con la propia formación subjetiva en el pensamiento crítico, en cuanto hace a una forma de vida.



UNIVERSIDAD DEL
ACONCAGUA

ISBN 978-987-4971-29-6



9 789874 971296