

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates



Año II, N° 2 – Septiembre 2014

ISSN N° 2344-9292

(publicación anual)

EL ARCO Y LA LIRA. *Tensiones y Debates* (ISSN N° 2344-9292) es una publicación periódica anual editada por el GAC. Su principal objetivo es fomentar un espacio de producción y debate filosóficos abierto a todas las orientaciones y temáticas como así también al diálogo e intercambio con otras disciplinas teóricas. Está destinada a la comunidad académica de investigadores y estudiosos del área de la filosofía. La revista publica artículos en castellano y portugués que aporten avances en el conocimiento de los temas abordados y que contribuyan al debate sobre los problemas de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al mismo tiempo, la revista publica notas e intervenciones en torno a diversos autores e intérpretes. El contenido de la publicación resulta pertinente para la totalidad de la comunidad académica, pero también para un público más amplio interesado en la filosofía.

Las opiniones vertidas en los trabajos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

El arco y la lira. Tensiones y Debates
Alfredo Colmo 3787
(1437) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

e.mail: contacto@revistaarcoylira.com.ar

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates

ISSN N° 2344-9292

Directora

Patricia Carina Dip (Conicet - UNGS)

Comité Académico

Fernando Bahr (Conicet - UNL)

Alcira Bonilla (Conicet - UBA)

Jorge Dottí (Conicet - UBA)

Marcio Gimenez de Paula (Universidade de Brasília - Brasil)

Mario Gomez Pedrido (UBA)

Elias Palti (Conicet - UBA)

Oscar Parcerro Oubiña (Universidad de Santiago de Compostela - España)

Dolors Perarnau Vidal (Universidad de Santiago de Compostela - España)

Jon Stewart (Universidad de Copenhague - Dinamarca)

Alvaro Montenegro Valls (Unisinos - Brasil)

Comité Editorial

Andrea Noel Paul (UNGS)

Pablo Uriel Rodríguez (UM)

Indice

Artículos

p.11 - Patricia C. Dip

Filosofía, política y religión: las “ambigüedades” de Benedetto Croce

Dossier

p.33 - Iván Gabriel Dalmau

Crítica política del saber y diagnóstico del presente

Reflexiones epistemológicas y ontológico – políticas en torno a la discursividad foucaultiana.

p.49 - Claudio Cormick

Una vez más sobre la crítica de la crítica de la ideología. La renuncia al “desenmascaramiento” y el estatuto del discurso foucaultiano

p.65 - Rodrigo Steimberg

Althusser y la inmanencia de la verdad.

Notas

p.79 - Luis Lorenzo

Narración y construcción histórica en Walter Benjamin.

p.93 - Juan Pablo Esperón

Deleuze y la muerte de la sustancia.

p.103 - François Picavet

(Traductor: Juan Manuel Spinelli)

Plotino y los misterios de Eleusis

p.118 - *Reseñas*

p.132 - Normas para la publicación

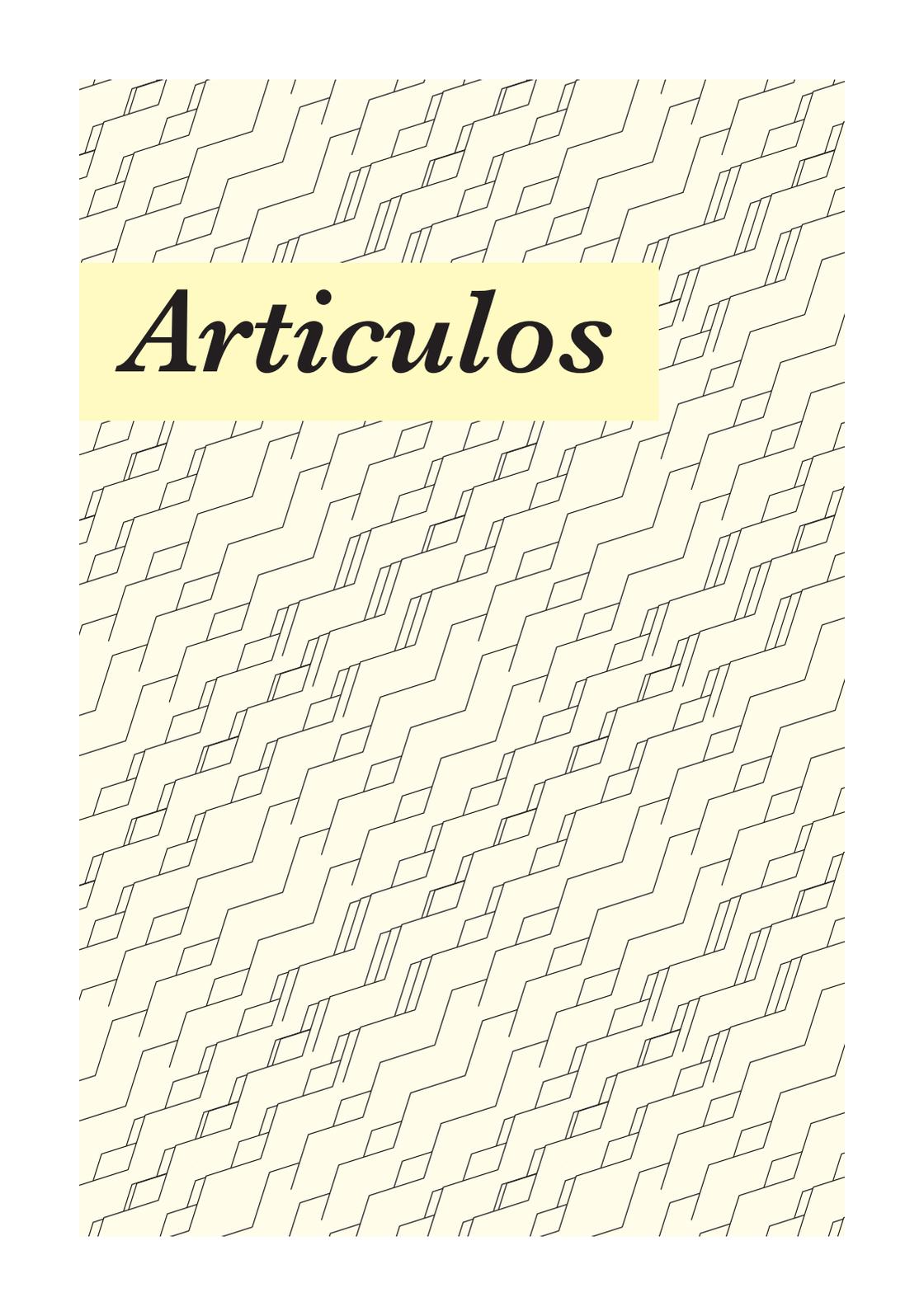
Editorial

El arco y la lira

Tensiones y Debates

El arco y la lira. Tensiones y Debates se complace en organizar un espacio de producción filosófica concentrado en dos cuestiones primordiales, por un lado, el intento de concebir la filosofía en relación con otras disciplinas en el seno de la sociedad en la que surge y, por el otro, la necesidad de contemplar los problemas que la historia del pensamiento presenta desde una perspectiva contemporánea de análisis. En este marco, los intereses más específicos de la publicación giran en torno a discusiones históricas y epistemológicas relativas al historicismo, el materialismo histórico y el multiculturalismo. En una época dominada en muchos aspectos por el escepticismo, deseamos recuperar el valor de la palabra y de la acción, tanto en el ámbito moral como en el político. Desestimamos la naturalización del modelo capitalista global y creemos que el mundo habiendo sido ya suficientemente interpretado, exige ser transformado.

Comité editorial



Articulos

Filosofía, política y religión: las “ambigüedades” de Benedetto Croce

Patricia C. Dip
(UNGS - Conicet)



Abstract

Benedetto Croce's work has been fundamental to the discussion of the development of Hegelianism in the twentieth century. It has been analyzed from different perspectives and in this paper we are concerned to distinguish two broad lines which have given rise to three dissimilar interpretations. On the one hand, there is the “continuist” line of Bobbio, who analyzes Croce from the theoretical perspective of the “progressive formation of liberalism”. On the other, the “rupturist” line of Rossi, Lynch and Gramsci, which concentrates on the analysis of observable contradictions in Croce's theoretical project, whether within its own historicism, or in the light of the political positions Croce adopted within the Ministry of Public Education and his ambiguous relationship with Italian neo-scholasticism.

Keywords: Croce, Gramsci, Liberalism, Historicism

Resumen

La obra de Benedetto Croce ha sido fundamental en lo que respecta a la discusión en torno al desarrollo del hegelianismo en el siglo XX. Fue recepcionada desde diversas perspectivas. En este artículo nos ocupamos de distinguir dos líneas generales que dan como resultado tres interpretaciones disímiles. Por un lado, la línea continuista de Bobbio, que piensa a Croce a partir del marco teórico de la “progresiva formulación del liberalismo”. Por el otro, la línea rupturista de Rossi, Lynch y Gramsci, que se concentran en el análisis de las contradicciones observables en el proyecto teórico de Croce, o bien en el interior de su propio historicismo, o bien a la luz de sus posiciones políticas en el Ministerio de Instrucción Pública y de sus ambiguas relaciones con la neoescolástica italiana.

Palabras claves: Croce, Gramsci, Liberalismo, Historicismo

Datos del Autor

- Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires.
- Investigadora Docente de la Universidad Nacional General Sarmiento (Instituto de Ciencias)
- Investigadora del CONICET
- Directora de diversos proyectos grupales de investigación en torno al pensamiento posthegeliano y sus derivaciones en el siglo XX.
- E-mail de contacto: patadip@yahoo.com.ar

Introducción

En la primera mitad del siglo XX, Benedetto Croce ocupó un lugar preponderante en el campo intelectual italiano. Desde muy temprano se opuso al positivismo, coqueteó con el materialismo histórico, retomó la discusión en torno al idealismo hegeliano en el desarrollo de su «historicismo absoluto», defendió la autonomía del arte y la neutralidad de los intelectuales antes de la gran guerra, ocupó un ministerio en 1920 y mantuvo complacientes relaciones con la neoescolástica, a la que se oponía teóricamente aun cuando la apoyó prácticamente con su decisión de fomentar la enseñanza elemental confesional. Fundó el partido liberal y produjo una prolífica obra. Ésta ha sido concebida desde diferentes perspectivas de análisis. Para algunos, representa la progresiva constitución de una « filosofía de la libertad », en cuyo seno se distingue el *liberalismo* como categoría ético-política y el *liberismo* como categoría exclusivamente económica. Para otros, en cambio, su falta de determinación en el rechazo al catolicismo italiano lo acerca más al régimen de lo que él mismo hubiera sospechado. Por otra parte, en el marco de la crítica ideológico-cultural de la década del 30, Gramsci concibe el rol intelectual de Croce como la antítesis de la figura del «filósofo democrático», que la *filosofía de la praxis* defiende. Dos interrogantes animan nuestra reconstrucción del recorrido intelectual del filósofo. ¿Quién fue, en verdad, Benedetto Croce, un fariseo del idealismo, un liberal sin haberlo notado o un filósofo de la praxis sin saberlo? ¿El paradigma del intelectual opositor o un acomodaticio escritor piadoso? Nuestro segundo interrogante es el siguiente: ¿Por qué en los *Quaderni del carcere* Gramsci se ocupa de pensar desde la perspectiva ideológica del Anti-Croce y no desde la del Anti-Gentile? ¿Por qué no elige como blanco de su crítica al intelectual educador del fascismo? ¿Qué aspectos del pensamiento de Croce atraen a Gramsci al punto tal de dedicarse a su «deconstrucción» antes que a la de Gentile?

En lo que respecta al primer interrogante, las diferentes interpretaciones de la obra de Croce cubren un abanico cuyo punto de partida es la conformación de una filosofía de la libertad y su punto de llegada la implícita defensa del régimen fascista. En este amplio registro de lectura es necesario distinguir dos perspectivas de análisis que dan como resultado tres interpretaciones disímiles. En primer lugar, la perspectiva «continuista» de Bobbio, que entiende el pensamiento de Croce como una progresiva formulación filosófica del liberalismo, donde no se advierten, o al menos no se subrayan, grandes contradicciones. En segundo lugar, las lecturas que se detienen a analizar las contradicciones del pensamiento de Croce. En este segundo grupo debemos distinguir entre quienes conciben la contradicción en términos de falta de adecuación entre la teoría y la práctica y quienes la piensan de manera «endógena» como resultado del propio historicismo de Croce.

En este marco, la única lectura que defiende el tránsito del conservadurismo al liberalismo es la de Bobbio. Incluso Chiocchetti, como señala Barreda Lynch, se queja de que Croce no se haya vinculado más directamente con la tradición conservadora.

Gramsci y Lynch ven la dificultad de defender el historicismo absoluto entendido como filosofía inmanentista y apoyar la enseñanza confesional elemental desde el ministerio de instrucción en 1920. Es decir, destacan la incompatibilidad entre la teoría y la práctica. Pietro Rossi, que analiza el rol del historicismo en la filosofía contemporánea, ve la contradicción de Croce en el seno de su propio historicismo, absoluto, por un lado, esto es, dependiente de un principio espiritual que determina la acción humana y, metodológico, por el otro, concentrándose en la libre acción del hombre. Es decir, determinista y electivo al mismo tiempo. En suma, para Bobbio hay una continuidad desde el conservadurismo al liberalismo en el desarrollo intelectual de Croce, que no implica contradicción alguna, pues el pensador italiano había sido liberal sin saberlo. Para Gramsci, Lynch y Rossi existe contradicción por diferentes razones. Para Rossi, la contradicción es de carácter teórico, interna a su propio historicismo y para Gramsci y Lynch la contradicción surge de la inadecuación entre lo que Croce defiende teóricamente y lo que apoya en la práctica, es decir, se trata de una contradicción de carácter «político». Para quienes conciben la obra croceana en la arena política, las contradicciones de su posición se ponen en evidencia al considerar su particular modo de relación con la neoescolástica italiana.

En lo que respecta al segundo interrogante, si tenemos que analizar los motivos que influyeron en la construcción de un Anti-Croce antes que en la de un Anti-Gentile en la escritura de los *Cuadernos de la cárcel*, no podemos obviar ni las cuestiones ideológicas ni las personales. Evidentemente, en la selección del opositor entran en juego razones diversas; las ideológicas tienen que ver con el hecho de que Giovanni Gentile, defensor del idealismo actual y educador del régimen, no hubiera podido ser seducido por la causa de la reforma intelectual y moral. Croce, en cambio, quien en su juventud se sintió atraído por la figura de Labriola, habría podido cumplir otro rol en la *Kulturkampf*. Por otra parte, entre Croce y Gramsci se evidencia un lazo afectivo que permitió que ambos pensadores se sintieran inclinados por intentar llevar al otro a su propio terreno de acción. Además, no hay que desestimar el hecho de que en su juventud, Gramsci fue efectivamente influido por el pensamiento de Croce, habiendo heredado de su maestro el tratamiento de múltiples cuestiones.

1. Croce y el historicismo

En *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Rossi¹ presenta la obra de Croce en relación con el problema del origen del historicismo contemporáneo. Su lectura se organiza a partir de dos hipótesis: la fecundidad del historicismo no depende de la profundización de la línea iniciada por el idealismo postkantiano y Hegel, sino más bien de la disolución de la escuela hegeliana; sin embargo, el principio hegeliano de identidad entre racionalidad y realidad es el momento clave de la revolución

1. Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, Lerici editori, 1960.

historicista y el centro de la interpretación croceana de la historia². Con este esquema teórico *in mente*, Rossi concluye que existe cierta ambigüedad en el proyecto de Croce, manifiesta en el seno de su propio historicismo, que pretende ser absoluto y metodológico a la vez. El conflicto se daría entre el determinismo de la perspectiva «absolutista» de la historia y la libertad de elección que implica asumir el historicismo como una suerte de historia de la libertad.

En el capítulo primero, Rossi sostiene que Croce entiende el historicismo como la afirmación de que la vida y la realidad son «historia». Se reconoce el carácter histórico de cada aspecto de lo real. Croce critica a Meinecke pues contrapone el historicismo al racionalismo abstracto que pretende evaluar el desarrollo histórico en base a criterios racionales «metahistóricos». Para Croce y Meinecke el historicismo supone reconocer la individualidad de cada fenómeno histórico y la irreductibilidad a criterios racionales, pero para Meinecke el reconocimiento de la individualidad implica la imposibilidad de reducir historia a razón y para Croce la racionalidad es inmanente al desarrollo histórico, concebido en términos de proceso de realización dialéctica del espíritu. El origen del historicismo de Meinecke se encuentra en la dirección trazada por Moser, Herder y Goethe mientras que el origen del historicismo de Croce en el idealismo postkantiano y Hegel.

A diferencia del historicismo alemán, que de la mano de Meinecke, Dilthey y Weber se esfuerza por separarse de la filosofía de la historia en busca del análisis crítico de disciplinas histórico-sociales, Croce, busca reducir el conocimiento histórico a la única forma de conocimiento a través de la cual se puede determinar la estructura del mundo humano en su fundamental historicidad. Este proceder se desentiende de la dimensión «crítica» kantiana presente en la propuesta alemana, que busca establecer las condiciones de validez de un grupo de disciplinas independientes de la ciencia natural para poder penetrar la estructura objetiva del mundo. Croce, por el contrario, parte de presupuestos hegelianos, en busca de la restauración de la concepción romántica de la historia. Esta diferencia genética posee consecuencias epistemológicas en lo que se refiere a la relación entre la historia y la filosofía, la primera entendida como paradigma del «conocimiento» y la segunda como momento «metodológico» de la historiografía.

En el desarrollo del «historicismo absoluto», definido por Rossi como una *teología de la historia de base inmanentista*³, intervienen diferentes filósofos. En su juventud, Croce piensa su concepción de la historia a partir del materialismo histórico heredado de Labriola, recogiendo la enseñanza de Marx, en su *Filosofía della pratica*.

2. Según Gramsci, la historiografía croceana es la resurrección de la historiografía de la Restauración adaptada a la coyuntura actual. Croce continuaría la línea de la escuela neogüelfa anterior a 1848. “Esta historiografía es un hegelianismo degenerado y mutilado, porque su preocupación fundamental es un temor pánico ante los movimientos jacobinos y ante toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico.” Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p.192.

3. Esta misma cuestión es planteada por Gramsci en términos del problema de la «calidad» del historicismo de Croce, quien pretende librarse de todo resto de trascendencia, teología y metafísica pero, no lo logra. (Cfr. Gramsci A., *op. cit.*, pp. 222-223).

Il materialismo storico si presentava, negli anni dal 1895 al 1900, come uno sforzo di analisi delle condizioni materiali di vita degli uomini che costituiscono il presupposto del loro operare nella storia, e che essi non possono cancellare, ma solo trasformare e migliorare⁴

A partir de 1900, se produce un giro hacia el espiritualismo debido a la influencia de Gentile y al proclamado anti-positivismo croceano, manifiesto en la publicación de *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, en 1906. En este período, el escritor italiano busca «reivindicar» la autonomía de la actividad humana oponiéndose a los esquemas naturalistas utilizados por los positivistas para comprenderla. De allí que crea que es necesario liquidar al materialismo histórico, debido a su alejamiento de Hegel. En 1911, contrapone Vico a Hegel y defiende el carácter viquiano de su filosofía, aunque el Vico del que habla Croce no sea el histórico sino un Vico traducido a términos inmanentistas, entendido como el precursor del mundo cultural romántico. Primero contrapone Marx a Hegel, luego abandona a Marx y finalmente contrapone Vico a Hegel.

Estas operaciones teóricas son explicadas a partir de la idea de que el historicismo de Croce se mueve en dos direcciones, junto al historicismo alemán y contra el positivismo. El largo camino que recorre el autor hasta afirmar el conocimiento histórico como el «único válido» puede ser comprendido a partir de la descripción de dos aspectos de una misma cuestión de carácter «epistemológico». La historiografía es colocada en el marco de una «teoría general del conocimiento» desarrollada sistemáticamente en una filosofía del espíritu. Para el joven Croce, (1893) *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, la actividad teórica posee dos formas fundamentales, a saber: la ciencia y el arte. Dado que la ciencia, definida a partir de la elaboración de conceptos y la determinación de leyes, se reduce a la «ciencia natural», se niega cualquier relación entre ésta y la historiografía para pensar esta última desde la perspectiva del arte. “Da questa formulazione a quella, propria del Croce maturo, della storiografia come sola forma legittima di conoscenza, e perciò identica con la filosofia, vi sarà un lungo cammino, del quale egli vorrà piú tardi, e a ragione, rivendicare la coerenza”⁵.

Contra las percepciones del joven Croce, el historicismo alemán se desarrolla sobre la base de dos supuestos íntimamente relacionados, por un lado su relación inmediata con la ciencia, en lugar de la contraposición entre ésta y el arte, y por el otro, la afirmación de una diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, heredada de la distinción kantiana entre las leyes de la naturaleza y el mundo de la libertad. A la base del historicismo alemán encontramos una serie de discusiones epistemológicas que el historicismo de Croce desestimó debido a sus raíces romántico-hegelianas.

Por otra parte, con el objeto de alejarse del idealismo actual de Gentile, que intentaba absorber la praxis marxiana en su actualismo, Croce se ve forzado a realizar una

4. Rossi P, *op. cit.*, p. 299.

5. *Ibid.*, p. 295.

lectura distinta del idealismo.

Croce era costretto ad una "lettura" dei testi hegeliani, dalla quale potesse risultare un'altra interpretazione dell'idealismo, conciliabile con la rivendicazione della distinzione tra le forme spirituali. Nel saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel (1906)* questa interpretazione viene per la prima volta formulata...⁶

a través de una profundización del aspecto vital de la filosofía de Hegel contra el sistemático. En su crítica a Hegel, Croce asume el presupuesto hegeliano de la identidad entre lo finito y lo infinito manifiesto en la fórmula de la racionalidad de lo real.

Questo presupposto è per Croce la grande scoperta di Hegel -la scoperta della dialettica, con cui lo spirito è riconosciuto immanente alla realtà, e coincidente con il processo della storia. "dove l'infinito e il finito son fusi in uno, e il bene e il male costituiscono un unico processo, la storia è la realtà stessa dell'idea e appartiene all'organismo concreto dell'idea: in Hegel, tutta la storia diventa storia sacra".

En Hegel, toda la historia deviene historia sacra. Croce refuta que la idea sea anterior al espíritu y refuta la jerarquía de las categorías, llevando el pensamiento hegeliano a una dimensión humanística. Pero la identidad entre espíritu e historia tiene otro significado. El espíritu es el principio del que proceden las relaciones humanas, y así el principio del que procede toda la realidad. El sujeto de la historia es para Croce el «espíritu absoluto», es decir, la humanidad, entendida como un ente infinito, y por lo tanto, idéntico con el espíritu. En este horizonte, la teoría de los distintos⁸ se transforma en las determinaciones de las formas necesarias del proceso de realización del espíritu. En *Filosofia della pratica*, Croce enunció los presupuestos de su concepción de la historia, que se convertirán luego en el fundamento de su historicismo absoluto. En 1911, sostendrá que la historia la hacen los individuos, pero la individualidad es la concretez misma del universal y toda acción individual, por ser individual es «supraindividual». Afirma el carácter viquiano de su filosofía y reduce la naturaleza al espíritu. "Risolta la natura nello spirito, ogni fatto si presenta come spirituale, e perciò come storico; e la conoscenza sarà sempre, perciò, conoscenza storica."⁹

Croce va definiendo los presupuestos de su «historicismo absoluto» en los años que van desde la publicación de *Teoria e storia della storiografia*, hasta 1938, cuando aparece *La storia come pensiero e come azione*. En *Teoría e historia de la historiografía*, se defiende la identidad entre espíritu y desarrollo histórico formulada a fines de

6. *Ibid.*, p. 302.

7. *Ibid.*, p. 303.

8. Según Rossi, los presupuestos de origen hegeliano explican la dimensión metafísico-gnoseológica del historicismo absoluto, en su esfuerzo de restauración de la concepción histórica romántica, que había entrado en crisis con la disolución de la escuela hegeliana; esfuerzo llevado adelante a través de una filosofía del espíritu centrada en la teoría de los distintos.

9. Rossi P., *op. cit.*, p. 306.

1906 y se encuentra definido el ritmo dialéctico de la «realización del espíritu». El espíritu es desenvolvimiento, desarrollo, progreso, y cada uno de sus movimientos posee valor positivo. El sujeto del desarrollo histórico es el espíritu «eternamente individualizable» y no ya el individuo, que es un ente irreal. “Ma l’individualità, di cui Croce qui parla, non è piú individualità dell’uomo, ma è l’individualità dell’atto con il quale lo spirito si realizza, e dell’opera a qui questo atto approda.”¹⁰

Estas ideas son enunciadas en uno de los textos croceanos de más marcada entonación teológica: *Frammenti di etica* (1922), luego recogidos en *Etica e politica* (1931). Allí el individuo es definido como «institución» social o histórica.

La relazione costitutiva dello sviluppo storico si presenta quindi in forma di un rapporto non tra lo spirito e gli individui umani, bensí tra lo spirito e l’individualità delle opere -esse sole veramente reali, mentre l’individuo è un’astrazione dagli atti dello spirito e sente la propria identità col Tutto...¹¹

El resultado es bien claro, se trata de una providencia que rige las cosas humanas y gobierna la historia. El tono «providencialístico» de los enunciados revela el carácter romántico-hegeliano de este historicismo y la polémica reiterada de Croce contra la cultura iluminista. En el transcurso de la Primera Guerra Mundial esta polémica aparece en primer plano en la defensa del pensamiento alemán contra la cultura anglo-francesa. La libertad que el italiano tiene *in mente* coincide con la necesidad interna al desarrollo del espíritu.

La libertà, in quanto è propria non degli individui ma dello spirito assoluto, diventa una qualificazione del suo necessario processo di realizzazzione; essa esprime non la scelta condizionata tra possibilità diverse, ma l’auto-determinazione dello spirito in ogni momento del proprio sviluppo¹²

Esta tesis fue elaborada por Croce en la tentativa de formulación de los principios de un liberalismo vinculado con los presupuestos históricos de la tradición liberal, presupuestos de raigambre iluminista, presentados como concepción «metapolítica», esto es, como corolario de la interpretación «inmanentista» de la vida. Lo que Rossi entiende como concepción «metapolítica» es lo que Gramsci lee en términos ideológicos; de allí que le dispute a Croce la idea de que el liberalismo sea efectivamente expresión de la verdadera inmanencia, representada en la filosofía moderna, por el idealismo, al que Croce convierte en «religión de la libertad». Por el contrario, para el pensador sardo, ésta sólo la expresa justamente la *filosofía de la praxis*, presentada como «momento culminante» de la filosofía moderna. En el punto en el que Rossi y Bobbio coinciden, al analizar a Croce como filósofo de la libertad, Gramsci disiente. Esto explica que no describa la *Historia de Europa*¹³ como el itinerario de la libertad

10. *Ibid.*, pp. 308-309.

11. *Ibid.*, p. 309.

12. *Ibid.*, pp. 310-311.

13. “La Storia d’Europa è la storia dell’affermarsi della “religione della libertà”, cioè dell’avanzare dell’ideale liberale come fondamento e criterio di interpretazione delle vicende europee dell’Ottocento.” (Rossi P., op. cit., p. 313).

sino como la neutralización de la crisis en la historia política italiana.

A diferencia de Rossi, Gramsci no analiza los aspectos epistemológicos del historicismo croceano sino que lo pone en diálogo con la tradición política italiana para definir la posición de Croce como un «moderantismo reformista». Esta lectura de carácter político busca justamente poner en escena a la *filosofía de la praxis* como único antídoto contra la tradición conservadora-moderada italiana, saldando cuentas con su representante más destacado.

El historicismo de Croce no sería, por consiguiente, otra cosa que un moderantismo político, que plantea como único método de acción política aquel en el cual el progreso, el desarrollo histórico, resulta de la dialéctica de conservación e innovación. En el lenguaje moderno esta concepción se llama reformismo. La contemporación de conservación y de innovación constituyen justamente el «clasicismo nacional» de Gioberti, así como constituyen el clasicismo literario y artístico de la última estética de Croce¹⁴.

Según Gramsci, el historicismo de Croce no se identifica con una filosofía de la libertad, sino que supone la resurrección de la historiografía de la Restauración adaptada a las necesidades del tiempo presente. Es la continuación de la escuela neogüelfa de antes de 1848, “que fue robustecida por el hegelianismo de los moderados, que después de 1848 continuaron la corriente neogüelfa”¹⁵. Esta historiografía es un hegelianismo degenerado que le teme a los movimientos jacobinos y a la participación activa de las masas populares en el progreso histórico. Hay cierta coincidencia entre Rossi y Bobbio en lo que respecta a la formulación de una «filosofía de la libertad». Sin embargo, Bobbio no problematiza el concepto y Rossi pareciera que sí, en lo que respecta a detectar el núcleo teológico del historicismo, heredero de la filosofía de la historia de Hegel. A su vez, ni Bobbio ni Rossi llegan tan lejos como Gramsci cuando afirma que el historicismo de Croce se vuelve funcional a los intereses del régimen. Para Rossi,

Allorché, rompendo con il fascismo, Croce lasciò cadere l'accento non piú sulla distinzione tra le forme spirituali, e sull'autonomia della politica rispetto all'etica, ma sul rapporto di circolarità che congiunge le forme tra loro, il valore fondamentale della sfera della vita morale fu da lui individuato nella libertà; e la rivendicazione della libertà divenne la base di una teoria filosofica del liberalismo¹⁶

Sin embargo, a pesar de enfrentarse al fascismo, el historicismo de base espiritualista obliga a Croce a concebir el fenómeno como un «momento necesario» del desarrollo del espíritu.

Croce ha potuto giustificare fenomeni come il fascismo e il nazismo –contro i quali pur aveva strenuamente lottato– ed è pervenuto a riconoscere la razionalità della guerra e della

14. Gramsci A., *op. cit.*, p. 227.

15. *Ibid.*, p. 192.

16. Rossi P., *op. cit.*, p.311.

distruzione, in quanto costituiscono una tappa necessaria nel processo di realizzazione dello spirito come libertà¹⁷

En el segundo conflicto mundial, la fe croceana en la providencia histórica sufre un momento de duda, manifiesto en el ensayo “La fine della civiltà” (1946). “Il decadere della civiltà appare qui non già un momento provvisorio, una fase inserita nella dialettica della storia, ma un fatto definitivo e irreparabile, una perdita senza speranza”¹⁸. Frente a la guerra, el postulado de la racionalidad de la historia pierde consistencia, pues Croce había comprendido que no era posible hacer coincidir la justificación del desarrollo histórico que exigía el historicismo absoluto con la legitimación ética. Ya en *La storia come pensiero e come azione*, Croce había formulado la diferencia entre racionalidad histórica y racionalidad moral. En la «racionalidad histórica» ser y deber ser coinciden, en la racionalidad moral cae esta identidad.

...poiché la direzione in cui, di fatto, la storia si muove in una fase determinata può divergere dalla direzione che la coscienza morale prescrive. Al limite, certo, razionalità storica e razionalità morale dovranno pur sempre coincidere, e riportarsi l'una all'altra; ma nello sviluppo storico, in relazione alla situazione concreta dell'uomo, esse entrano in contrasto – e questo contrasto assume l'aspetto di una dualità tra “essere” e “dover essere”, che non trova più posto entro il quadro romantico-hegeliano dello storicismo “assoluto”¹⁹

En el último Croce, el historicismo absoluto sólo se mantenía mediante soluciones ficticias. Junto a este historicismo, Croce formuló las líneas de un historicismo metodológico, que no dependía del cuadro romántico-hegeliano, sino que implicaba una crítica de éste. La doble herencia de la enseñanza de Croce, basada en la divergencia interna entre ambos «historicismos», muestra el carácter bivalente de su función cultural. Mientras el historicismo absoluto supone la defensa del carácter romántico-hegeliano de la historia, entendida a partir del concepto de espíritu como principio activo que determina la acción humana, el segundo presupone una crítica al historicismo absoluto y la asunción de la identidad entre historia e historia de la libertad, que convierte al hombre en artífice de su propio destino por medio de la elección. Según Rossi, el historicismo absoluto representa un estancamiento porque rechaza otras formas de análisis del pensamiento contemporáneo como el marxismo y el existencialismo, mientras que el historicismo metodológico es capaz de entrar en diálogo con otras escuelas filosóficas. Es decir, Rossi es partidario de rechazar la influencia romántico hegeliana de Croce con el objeto de hacer hincapié en el historicismo metodológico.

17. *Ibid.*, p. 325.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 327.

2. Croce, fariseo del idealismo

Julio Barreda Lynch se propone estudiar la formación del idealismo hegeliano en Italia a través de Croce y Gentile, tomando en consideración las circunstancias políticas que influyeron sobre su orientación ideológica y la relación con la nueva escolástica católica, que primero celebró los progresos de Croce y Gentile y luego los atacó. Adelanta, en 1923, ideas que defenderá una década más tarde Gramsci en los *Quaderni del carcere*. Define su discusión en términos de «política filosófica». Su tesis central es la siguiente: cuando a la neoescolástica le son útiles las filosofías de Croce y Gentile para oponerse al positivismo y el liberalismo, hace uso de ellas, para luego criticarlas sin empacho cuando ya no las necesita. En este marco, utiliza el idealismo como metodología de «renovación intelectual», aunque esta utilización no es más que instrumental. El Padre Chiocchetti²⁰, destacado representante de la neoescolástica italiana, se lamenta de que Croce no vinculara más su pensamiento con la tradición italiana de la mitad del siglo pasado: Galuppi, Rosmini, Gioberti. Estos se mantuvieron en una prudente conformidad con la política restauradora (1815 a 1848), más o menos adicta “al trono y al altar”, como por entonces se decía²¹. Si bien Lynch se ocupa del *modus operandi* de la neoescolástica antes que de la responsabilidad que podría adjudicársele al propio Croce, a quien confiesa admirar tanto como a Gentile, ello no le impide sostener que “ni unos ni otros pueden mostrar las manos limpias en este turbio negocio espiritual.”²² Gramsci, sin embargo, al analizar el mismo problema, critica a Croce, quien

debería explicar por qué la concepción del mundo de la libertad jamás pudo llegar a ser elemento pedagógico de la enseñanza en las escuelas elementales, y por qué él mismo, siendo ministro, introdujo en ellas la enseñanza de la religión confesional. Esta ausencia de “expansividad” entre las grandes masas es el testimonio del carácter restringido, inmediateamente práctico, de la filosofía de la libertad²³

En lo que respecta a la evolución intelectual y a la posición teórica de Croce, Lynch sostiene que en el italiano se observa un progresivo giro a la derecha tanto en el pensamiento como en la política y la defensa de un falaz idealismo que en la práctica no se diferencia de las tesis realistas. “Su evolución filosófica coincidió con su evolución política, sensiblemente; y así como fue deslizándose hacia la derecha

20. Mientras Chiocchetti se lamenta de que Croce no se relacionara más con la tradición conservadora italiana, Bobbio afirma la existencia de una estrecha vinculación con esta tradición. Resulta llamativo que los neoescolásticos no vean la conexión que Bobbio describe. Veremos más adelante en qué términos entiende Bobbio el conservadurismo de Croce.

21. Julio Barreda Lynch, “Croce y Gentile, fariseos del idealismo”, *Revista de Filosofía*, año 8, número 2, marzo de 1923, pp. 161-198, UNQ, 1999, pp. 415-447, pp. 426-427.

22. *Ibid.*, p. 438. “Contaron sus enemigos que no se apartó del socialismo por razones doctrinarias, sino por vulgares obstáculos puestos a sus anhelos políticos por los dirigentes del partido, y especialmente por la camarilla de Enrique Ferri, que en esa época mangoneaba en contraposición con la de Felipe Turati” (Lynch J., *op. cit.*, p. 417).

23. Gramsci A., *op. cit.*, p. 203.

política, se deslizó también hacia la derecha filosófica, aunque en la práctica mucho más de lo que se reflejaba, en su doctrina²⁴.

Frente al liberalismo positivista de fines de siglo, la defensa de posiciones idealistas se presentaba como un momento regresivo.

¿Hegel no había sido el filósofo preferido por las izquierdas a mediados del pasado siglo? ¿No había sido un hombre de izquierda Bertrando Spaventa? Eso era exacto, con relación a los filósofos tradicionalistas resurgidos durante la Restauración y bajo la tiranía espiritual de la Santa Alianza. ¿Pero seguía siendo exacto a fines del siglo, frente al liberalismo positivista que parecía predominar sobre su tradicional adversario católico? Las escuelas positivistas eran simpáticas a las izquierdas políticas, mientras las escuelas espiritualistas e idealistas eran simpáticas a las derechas reaccionaria²⁵

Como se puede observar, a diferencia de Rossi, quien sigue a Bobbio en este punto, Lynch no piensa el desarrollo intelectual de Croce en el marco de la progresiva formulación de una «filosofía de la libertad». Por el contrario, más cerca de Gramsci, revela los aspectos incongruentes de la filosofía de la libertad que defiende los intereses de la religión de la autoridad. Por otro lado, pone en cuestión el aparente idealismo de Croce²⁶. Si bien al principio dejó decir que era neohegeliano, está claro que no lo era al escribir su *Estética*, pensada bajo el influjo herbartiano que recibiera de Labriola. Cuando escribió la *Lógica* intentó definirse más contrario que favorable a Hegel y aunque salvaba algunos principios cardinales, sacrificaba muchos en *Ciò che é vivo e ciò che é morto della filosofia di Hegel* (1906). En 1912,

Croce, en verdad, comenzaba ya a ser otro Croce. Senador del reino, por designación ajena al sufragio popular, era ya un personaje influyente en la política; intervenía en todos los asuntos educacionales y universitarios, empujando a sus amigos y atajando a los que no lo eran, a punto de que en vísperas de la guerra se lo consideraba en Italia la “eminencia gris” de la Instrucción Pública. ¿Tanta importancia no había limado las garras del ya no joven polemista? ¿Y su mismo volumen no lo constituía en fácil blanco de los novicios tiradores inexpertos?²⁷

Los neoescolásticos primero lo aceptan y luego critican a Croce, pues sostienen haberse equivocado y no entendido su idealismo ateo. Lynch cree que en realidad son unos cínicos²⁸ pues aun criticándolo esperan de Croce la defensa de sus intereses en el ministerio de instrucción por medio del apoyo a la «libertad de enseñanza».

24. Lynch J., *op. cit.*, p. 418.

25. *Ibid.*

26. “En primer lugar, Croce, el paladín del idealismo, no nos resulta idealista nunca, aunque siempre lo repite; su idealismo es una actitud de polemista contra el positivismo, pero él no tiene la mentalidad de un verdadero idealista. A cada paso piensa y habla como un realista; a menudo da la impresión de estar defendiendo, con innegable valentía, una bandera que no es la suya. Croce ha conservado en su mentalidad rastros profundos del realismo naturalista que aprendió en cierta época de su juventud...” (Lynch J., *op. cit.*, p. 420).

27. Lynch J., *op. cit.*, p. 421.

28. “...ante Croce influyente y jupiterino, todos los católicos se inclinaban con calculado respeto, adulándolo aun cuando se propusieran criticarlo.” (Lynch J., *op. cit.*, p. 429).

Croce, pues, aunque esencialmente ateo -como todos los panteístas- tuvo que soportar la interesada simpatía de los partidarios de la escolástica católica, encantados de tener tan descollante aliado contra el positivismo, que en la vida política real representaba liberalismo, difusión del espíritu científico y laicismo en la enseñanza pública²⁹

Lynch describe el libro de Chiocetti sobre Croce concentrándose en la estrategia política de la nueva escolástica. Sin embargo, no pone suficientemente de relieve que ésta es la misma estrategia que utiliza Croce cuando en su lucha contra el positivismo establece alianzas circunstanciales con el materialismo histórico y el irracionalismo.

Pero, aunque flojo de contenido y desarmónico en la composición, el libro escolástico tiene un valor histórico y sintomático: define la posición de la nueva escolástica frente al espiritualismo absoluto de Croce, mostrando la eficaz política de los católicos, que saben usar a cada uno de sus enemigos contra los demás, sin perjuicio de intentar destruirlos a todos por turno, sucesivamente³⁰

Croce, en su breve paso por el ministerio de instrucción pública presentó un proyecto de ley que favorecía al catolicismo. Más tarde, se lamenta Lynch,

Cosas verdes y, en verdad, nos tocaba, a los que admirábamos a Croce y a Gentile, verlas más extrañas al poco tiempo cuando en el primer Ministerio del fascismo italiano se confió la misma cartera de Instrucción Pública al otro hegeliano, al más inmanentista y ateo de los dos, según Chiocchetti; a Giovanni Gentile³¹

3. Croce, de polemista antidemocrático a filósofo de la libertad

A diferencia de Lynch, Bobbio lee a Croce como un «polemista», cuyo desarrollo intelectual concluye en la defensa de una «filosofía de la libertad». Mientras el primero piensa la evolución del italiano desde la izquierda hacia la derecha, desde el joven heredero de Labriola hasta el ministro que asume medidas educativas afines a la neoescolástica, de los dos capítulos de Bobbio dedicados a Croce en *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*³²; se desprende que su evolución intelectual supone un desarrollo desde el conservadurismo antidemocrático de la primera guerra hacia el liberalismo. La tesis fuerte de Bobbio, apoyada en la idea del mismo Croce de “haber sido liberal sin saberlo”, es que mientras la libertad no fue efectivamente amenazada existió en Croce una suerte de liberalismo latente que despertó con el régimen, en el que se convirtió en la “conciencia moral del antifascismo italiano”.

Mientras la libertad no fue amenazada, el liberalismo de tradición y de temperamento

29. *Ibíd.*, p. 422.

30. *Ibíd.*, p. 428.

31. *Ibíd.*, p. 444.

32. Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1989.

que dominaba en él se había limitado a dar algunas señales de vida, como con ocasión de su memorable ataque contra los nacionalistas. Instaurada la dictadura, la inspiración o el sentimiento liberal se transformó poco a poco en una teoría del liberalismo, dando lugar a una verdadera concepción de la historia como historia de la libertad³³.

Bobbio comienza la descripción del posicionamiento teórico de Croce sosteniendo que, aunque en su ataque al positivismo tuvo como aliados tanto al materialismo histórico como al irracionalismo, éstos fueron simplemente “adversarios laterales o secundarios”³⁴ de los que se sirvió para desarrollar su vena de «antagonista», manifiesta en la defensa del «renacimiento del idealismo», entendido como “una obra de reforma radical, de oposición total, de inversión”³⁵. Con respecto al materialismo histórico, gustó presentarse como corrector, es decir, como historicista, sí pero que ve guiado al hombre por sus «ideas»; y con respecto a los irracionalistas compartió la actitud general anti-intelectualista pero quiso distinguirse por una nueva concepción de la razón inmanente a la historia que no era el intelecto abstracto de los positivistas pero tampoco la ciega irracionalidad de los adoradores de la fuerza. En lo que respecta a la oposición positivismo-idealismo,

la victoria de Croce fue arrasadora. La reacción idealista contra el positivismo cambió no sólo la concepción general de la filosofía, sino el gusto, el estilo, las aficiones y los disgustos, de toda una época cultural. El positivismo había hecho de la ciencia, y en especial de la ciencia natural, el abanderado de toda forma de saber humano: el idealismo volvió a ponerla en las filas³⁶

La oposición de Croce al positivismo viene de la mano de la tradición conservadora y de su desprecio por la democracia. Ello explica su simpatía por Alfredo Oriani, quien defendiera un programa político nacionalista, autoritario e imperialista, como queda asentado en el volumen VII de *La crítica* de 1909.

Que Croce no se sintiera turbado ante la imagen que Oriani se había hecho del presente y del futuro de Italia no debe sorprendernos. Esa imagen coincidía en gran parte, por lo menos en la cara negativa, con la suya. También en Croce el antipositivismo y la admiración por Hegel y por la filosofía clásica alemana estuvieron estrechamente vinculados con un profundo sentimiento de desconfianza, que llegaba a la reacción y al aristocrático desprecio, hacia la democracia³⁷.

Bobbio no encuentra ninguna contradicción en el pasaje del conservadurismo al liberalismo sino que lo explica a partir del establecimiento del régimen fascista en una línea de continuidad sin fracturas. Al mismo tiempo, también concibe a Croce

33. Bobbio N., *op. cit.*, p. 226.

34. *Ibid.*, pp. 120-121.

35. *Ibid.*, p. 121.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 126.

en la línea de un conservadurismo que la misma neoescolástica no llega a percibir. En este marco cree que Croce no sólo tuvo ímpetus de «conservador» como señala en la pág. 45 de *Cultura y vida moral* al oponerse al positivismo, sino que “fue, en el sentido más amplio y menos estrecho de la palabra, conservador”³⁸.

Igual que Gaetano Mosca, por quien sentía gran estima, expresó en sus escritos políticos algunos motivos característicos de la gran tradición del pensamiento conservador, o, si queremos referirnos a nuestra historia en sus términos, de la tradición moderada: el realismo histórico que se burla de la charla de los profetas desarmados; el sentimiento de la santidad de la tradición, del valor de la continuidad histórica, de la prescripción en sentido burkeano, de la «positividad» (en el sentido de no-negatividad) de aquello que ha ocurrido por el solo hecho de ocurrir (y por lo tanto, según la máxima de que lo que es real es racional, debía ocurrir); la desconfianza hacia el progreso irresistible e incontentible, unida al amor por el pasado...³⁹

A su vez,

La consonancia de los temas croceanos con esa obra maestra de la teorización de la «razón conservadora» que son las Consideraciones de un impolítico de Thomas Mann, que contraponen la profundidad de la Kultur alemana a la superficialidad de la civilisation francesa, son sorprendentes; y fueron advertidas además por el propio Croce, quien anunció el libro apenas publicado “para los pocos que aman todavía pensar y que gustan de los libros bien escritos”⁴⁰

Una vez que la obra pone de manifiesto la contraposición entre el vulgo y la aristocracia, se dedica a acrecentar la «conciencia» de esta última. El magisterio de Croce comienza subrayando el idealismo, la neutralidad del intelectual en la guerra y la conciencia de la aristocracia para pasar luego a una segunda fase en la que se distingue el ideal moral liberal, en el sentido de una totalidad que explica el mundo, del mero liberismo económico. En este punto, la explicación de Bobbio se opone diametralmente a la de Gramsci. Éste último considera que si se piensa la historia de Europa de la mano de Hegel, como la historia de la libertad, entonces es necesario subrayar que en el siglo XIX aparece en Europa una conciencia crítica que no existía previamente y por lo tanto la historia de la libertad es consciente de serlo. En este período la acepción del término «liberal» en Italia ha sido muy extensa.

En los Annali d'Italia de Pietro Vigo son liberales todos los no clericales, todos los adversarios del partido de Silabus; por lo tanto, el liberalismo comprende también a los internacionalistas. Pero se ha constituido una corriente y un partido que se llama específicamente liberal, que de la posición especulativa y contemplativa de la filosofía hegeliana ha hecho una ideología política inmediata, un instrumento práctico de dominio y de hegemonía social [...] Había nacido un nuevo partido conservador, se había constituido una nueva posición de autoridad, y este nuevo partido tendía precisamente a fundirse con el de Silabus. Y a esta coalición se

38. *Ibid.*, p. 127

39. *Ibid.*, pp. 127-128.

40. *Ibid.*, p. 128.

la llamaría partido de la libertad⁴¹

Gramsci lleva su análisis al extremo de considerar que en las «circunstancias actuales» el movimiento correspondiente al liberalismo moderado y conservador es el fascismo⁴². Bobbio, sin embargo, cree que Croce quiere resucitar el viejo mundo «idealizado» del *Risorgimento* italiano, comprendido como “reacción contra la orientación francesa, jacobina, masónica”⁴³. Ese mundo era como una edad positiva entre dos momentos negativos, el iluminismo igualitario y el positivismo, distorsionador de la política y la moral.

Croce participó con profunda convicción en la reacción anti-democrática de todas las corrientes del “despertar”, hasta tomar posición durante la primera Guerra Mundial contra la propaganda bélica de los Aliados en nombre de la superior concepción política e histórica de los Imperios, portadores de la tradición de pensamiento para la cual la política es fuerza y de la idea del Estado-potencia, “un universal principio directivo, igualmente útil para todos los Estados, y que a todos los Estados aconseja la “potencia” y no la “impotencia”⁴⁴

A diferencia de Gramsci, Croce contraponía política y cultura y defiende la autonomía de los intelectuales. Esto explica que durante la guerra sostuviera que lo mejor que éstos podían hacer era continuar realizando su labor teórica.

En realidad, Croce, convencido como estaba que la política era una actividad necesaria pero inferior, dio forma filosófica a esa convicción resolviendo el momento político en el momento económico, disolviendo el Estado ético en el Estado-potencia. Si era necesaria una renovación, debía ocurrir principalmente en la vida del espíritu⁴⁵

Sin embargo, en la segunda época del magisterio de Croce, entre 1925 y 1940, pareciera producirse un tránsito de la vida del espíritu a la política, que convierte a Croce en “conciencia moral del antifascismo italiano”⁴⁶. En este contexto, Bobbio distingue las etapas del itinerario hacia una filosofía de la libertad que Gramsci critica por “ocultar el momento de la lucha”: “*Storia d’Italia dal 1871 al 1915* (1928), la *Storia d’Europa nel sec. XIX* (1932), *La storia como pensiero e come azione* (1938). En 1939 se publica el ensayo “Principio, ideale, teoria; a proposito della teoria filosofica della libertà”⁴⁷.

El primer error que debía enfrentar Croce era la pretensión de los gentilianos de

41. Gramsci A, *op. cit.*, pp. 201-202.

42. *Ibid.*, p. 199.

43. Bobbio N., *op. cit.*, p. 130.

44. *Ibid.*, p. 130.

45. *Ibid.*, p. 137.

46. “Croce fue el guía espiritual de los jóvenes intelectuales antifascistas para los cuales la oposición al régimen nació de un impulso moral y fue política en el sentido en que es político el acto de rebelión contra el abuso, la negativa a obedecer al tirano.” (Bobbio N., *op. cit.*, p. 237).

47. *Ibid.*, p. 227.

identificar el fascismo con el verdadero liberalismo. A eso se dedica en *Storia d'Italia* y *Storia d'Europa*. En la primera demostró que el período denominado «la pequeña Italia» suponía la consolidación del Estado italiano surgido del *Risorgimento*, en que el mayor bienestar coincidía con los ideales liberales. En la segunda, adhirió al siglo del romanticismo –que había sustituido las religiones tradicionales por la religión de la libertad– y le contrapuso los movimientos irracionalistas de la primera década del nuevo siglo que condujeron a la guerra y el fascismo. El segundo error que enfrentó fue la concepción gentiliana del Estado ético, distorsión de la concepción hegeliana, útil para los italianos autoritarios y reaccionarios. Para refutarlo distinguió entre moral y política. El momento del Estado y la política es un momento necesario y eterno pero no es el todo, la conciencia y la actividad moral es el otro momento.

El tercer error, más grave, era a la vez teórico e historiográfico: los defensores del nuevo Estado andaban declarando que el liberalismo ya había muerto como producto de las corrientes filosóficas utilitaristas, materialistas e individualistas de los siglos XVIII y XIX, que ya habían cumplido su ciclo. En la refutación de ese error Croce se elevó a una visión global de la historia en que el liberalismo no es ya una ideología entre otras ideologías, sino el último punto de llegada del pensamiento moderno que ofrece a la historiografía un criterio de interpretación histórica -el progreso de la historia coincide con el avance de la libertad-...⁴⁸

Además, una vez entendido el liberalismo no como ideología sino como concepción total de la historia, o más bien como la concepción finalmente descubierta de la historia que permite comprender el sentido y la dirección del proceso histórico, estaban sentadas las premisas para una comparación entre el liberalismo y las otras ideologías, para un discurso político propiamente dicho, que debería preparar y alimentar la futura batalla de las ideas⁴⁹

El liberalismo se opone a las concepciones autoritarias, que valorizan la unidad en lugar de la distinción, la paz en lugar de la lucha, anhelan sociedades imposibles. De éstas dos fueron y seguían siendo las más influyentes: el catolicismo y el socialismo. Contra la realización histórica de este último en la Unión Soviética se opuso férreamente. Y estableció además una distinción entre el liberismo «económico» y el liberalismo como un modelo de comprensión integral de la historia que no se desentendía de la moral. Realizó una batalla en tres frentes: contra el liberismo, el socialismo y el democratismo, colocando al liberalismo en una pretendida posición metapolítica neutral al tiempo que “ese liberalismo, que se colocaba fuera de la competencia históricamente condicionada de las ideologías opuestas, servía a la perfección como punto de convergencia de las varias formas y modos como se iba articulando la oposición al fascismo”⁵⁰.

48. *Ibid.*, pp. 229-230

49. *Ibid.*, p. 231.

50. *Ibid.*, p. 236.

4. Croce y la cultura italiana

Junto a la de Lynch, la lectura de Gramsci es la más crítica. Coincide con la del primero en lo referente al análisis de los vínculos establecidos entre el pensador italiano y el catolicismo de su época. A diferencia de Lynch y de Bobbio, profundiza en las consecuencias que desprende de la narración de la historia de Italia y de Europa, pues acusa a Croce de haber «neutralizado» el momento de la lucha en su historiografía. Por otra parte, le disputa en el terreno ideológico la hegemonía del liberalismo a partir de una perspectiva de lectura que, desde el punto de vista filosófico, se apoya en el problema de la «disolución del hegelianismo», problema del que se ocupara en Italia, Franco Lombardi. Desde esta línea de análisis, Croce se presenta como heredero «crítico» de Hegel, pues su «historicismo absoluto» implicaría una suerte de «correctivo» del idealismo y, en última instancia, la necesidad de pensar el «liberalismo» como una operación político-filosófica a partir de la cual dar cuenta del futuro político y cultural de la Italia de entreguerras. En el armado de esta operación Croce vuelve al liberalismo una categoría neutral o, en términos de Rossi, «metapolítica». Gramsci ataca esta pretensión y presenta a la filosofía de la praxis como único proyecto verdaderamente «inmanentista» capaz de ir más allá del camino trazado por el hegelianismo, haciendo hincapié en la necesidad de organizar una cultura de base popular, que tanto la filosofía moderna, aristocratizante a los ojos del pensador sardo, y el pensamiento de Croce, habían desestimado.

Sin embargo, Gramsci no deja de reconocer el valor ideológico y cultural del pensamiento de Croce y desde este punto de partida busca confrontarlo. Elige como blanco de su ataque al líder del liberalismo que coqueteó con el materialismo histórico por razones político-ideológicas, a saber: el carácter internacional que adquiere su figura y la pretensión de universalismo del proyecto croceano. Sin embargo, ello no supone desentenderse completamente del «educador del régimen», como parece desprenderse de los interrogantes que nos formulábamos al comenzar este trabajo. En la empresa de desciframiento del sentido político del idealismo filosófico en Italia, también es incluido Gentile.

Es necesario que la herencia de la filosofía clásica alemana sea, no solo inventariada, sino convertida en vida activa; por ello es necesario arreglar cuentas con la filosofía de Croce, puesto que para nosotros, italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana, que representaba el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana»⁵¹

Un trabajo de este género es concebido en analogía con el significado que tuvo el *Anti-Dühring* para la generación precedente a la guerra mundial,

La filosofía de Croce no puede, sin embargo, ser examinada independientemente de la de

51. Gramsci A., *op. cit.*, p. 206.

Gentile. Un Anti-Croce debe ser también un Anti-Gentile; el actualismo gentiliano dará los efectos de claro-oscuro al cuadro, efectos éstos que son necesarios para dar mayor relieve al mismo⁵²

El sentido ético-político de la historia en Croce, como reacción al economicismo y el mecanicismo fatalista, debe ser rescatado aun cuando se presente como superación de la *filosofía de la praxis*. Gramsci rescata el «valor instrumental» del pensamiento de Croce.

Así, puede decirse que ha llamado enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y el Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consentimiento como forma necesaria del bloque histórico concreto⁵³

Que el sentido ético-político de la historia en Croce no es fútil está demostrado por el hecho de que contemporáneamente a él, Lenin, el teórico más grande de la filosofía de la praxis, desarrolla una teoría de la hegemonía en oposición a las tendencias economicistas y revalorando la cuestión de la «lucha cultural». En este sentido, aunque política e ideológicamente Croce represente los intereses del liberalismo italiano e indirectamente sea funcional al catolicismo, es importante destacarlo desde el punto de vista «cultural» y brindarle batalla en este terreno. ¿Quién es en verdad Benedetto Croce? El teórico del liberalismo que tiene proyección internacional y a quien hay que disputarle la hegemonía pues no defiende los intereses de la clase obrera sino los de la clase dirigente.

El partido liberal después de 1876 fue un orden disperso de fracciones y grupos nacionales y regionales.

Croce fue el teórico de lo que todos estos grupos y grupitos, camarillas y bandas tenían de común: era el jefe de una oficina central de propaganda de la cual se beneficiaban y se servían todos estos grupos, el leader nacional de los movimientos de cultura que nacían para renovar las viejas formas políticas⁵⁴

5. Observaciones finales

Mientras Bobbio describe la evolución intelectual de Croce desde la perspectiva de la continuidad, Rossi y Lynch la evalúan haciendo hincapié en la ambigüedad. Para Rossi la ambigüedad de Croce es interna, puesto que es consecuencia de su propio

52. *Ibíd.*, p. 206.

53. *Ibíd.*, p. 207.

54. *Ibíd.*, p. 182. “De este oficio de *leader* nacional del liberalismo es preciso partir para comprender cómo amplió Croce el ámbito de su influencia directriz fuera de Italia, sobre la base de un elemento de su “propaganda”: el revisionismo.” (Gramsci A., *op. cit.*, p. 182).

historicismo y para Lynch surge de la imposibilidad de conciliar la teoría y la práctica, es decir, no es doctrinal o filosófica sino política. La lectura de Gramsci parece estar más cerca de la de Lynch que de la de Rossi, aunque por motivos distintos. Gramsci le reprocha a Croce no haber creado un movimiento de *Kulturkampf* permitiendo indulgentemente la victoria de la neoescolástica sobre la *filosofía de la praxis*. Es decir, Gramsci le reprocha el que no se haya convertido en “uno de los nuestros” al tiempo que le disputa la hegemonía repensando la historia de Europa desde la perspectiva del obrerismo.

En lo que a mí respecta, considero el «caso Croce» como un ejemplo de hermenéutica filosófica apropiado para poner en evidencia las ambigüedades a las que se enfrenta todo proyecto filosófico. Éstas pueden ser internas o externas, pero a la hora de ser juzgadas por la historia, son las del segundo tipo las que cuentan. Es decir, las que se ponen de manifiesto en la arena política. El problema de la filosofía no se resuelve en la formulación de sistemas teóricos para explicar el mundo, sino en las consecuencias que se derivan de los mismos cuando se ponen en relación con la práctica.

A su vez, en una coyuntura histórica en la que contemplamos con confesa perplejidad el inesperado renacimiento del jesuitismo, consideramos importante tomar nota de las observaciones de Lynch respecto al *modus operandi* de la nueva escolástica, cuya política de alianzas ocasionales sólo tiene como objeto la progresiva destrucción de todos y cada uno de sus enemigos...

Fecha de Recepción: 22/11/2013

Fecha de Aprobación: 06/02/2014

Dossier



Crítica de la ideología o crítica política del saber. Michel Foucault y el marxismo

Presentación

El Dossier que presentamos aquí es producto de la reelaboración —antes que de un mero reflejo— de los problemas discutidos por los autores de los trabajos en el marco de su mesa de debate de las II Jornadas Posthegelianas organizadas por el Grupo Acción y Concepto en la Universidad Nacional de General Sarmiento en el año 2013. Bajo perspectivas diferentes pero conectadas y articuladas entre sí, los respectivos trabajos apuntaron a analizar una serie de formas, tesis y argumentos que ha cobrado, en el espacio de interlocución que se despliega desde la Ideologiekritik marxista (y Althusser en particular) hasta Foucault, la pretensión filosófica de desarrollar, a modo de proyecto sistemático, un discurso “de segundo orden” respecto de la ciencia, la filosofía y/o la “ideología”.

Perspectivas diferentes, decimos, puesto que la problemática de estos “metadiscursos” filosóficos significa, en el caso de Michel Foucault que es objeto de la reconstrucción de Iván Dalmau (UBA-CONICET-UNSAM), algo completamente distinto a las pretensiones tradicionales de una “teoría del conocimiento” que buscarse legislar, con pretensiones fundacionalistas, sobre el conjunto de los discursos con pretensiones cognitivas. El trabajo de Dalmau busca, en esta perspectiva, precisar el rol de la dimensión epistemológica del discurso foucaultiano, dimensión que aparece como indisociable de una preocupación ontológico-política, por la vía de reconstruir la propuesta de una “crítica política del saber”, tal como aparece bosquejada en el curso Naissance de la biopolitique. Más en particular, el artículo se detiene en señalar cómo la empresa de una “crítica de la ideología”, de la cual Foucault se delimita explícitamente, no resultaría factible por fuera del marco de una teoría general de fundamentación de la ciencia, teoría de la cual la Ideologiekritik no sería más que el cómplice secreto.

También a la obra de Foucault, y nuevamente considerando sus relaciones con la “crítica de la ideología” se refiere el trabajo de Claudi Cormick (UBA-CONICET). En este caso, no obstante, la recusación foucaultiana de esta empresa marxista no es abordada según el problema de la aceptación o rechazo de algún tipo de fundacionalismo, sino a partir del problema, más básico, de si es posible llevar adelante un “desenmascaramiento” —como el típicamente propuesto por la Ideologiekritik— de discursos socialmente vigentes, pero que el análisis revele como falsos. La línea interpretativa particular bajo la cual, en este caso, es analizado Foucault es aquella según la cual, precisamente, la “circulación discursiva” sería para el filósofo francés criterio de verdad, y la pretensión de oponer la verdad misma a un mero “pasar por verdadero” resultaría por lo tanto. El artículo intenta replicar por qué esta “positivización” del concepto de verdad — prima facie, normativo y no descriptivo— no puede llegar a buen puerto.

Por su parte, el trabajo de Rodrigo Steimberg (UBA-CONICET) vuelve sobre la tradición marxista centrándose en uno de sus exponentes más preocupados por el problema de la posibilidad de una teoría general del conocimiento científico: Louis Althusser. Centrándose en el Althusser posterior a la “autocrítica” de las posiciones de Para leer El Capital, Steimberg reconstruye el modo en que el filósofo francés arriba a un cuestionamiento radical de las pretensiones de la filosofía de legislar sobre la verdad y el error científico, y en que desemboca, correlativamente, a la tesis de que es la ciencia misma la que “produce lo verdadero”. Sin embargo, esta tesis misma —que desde un discurso no científico epistemológico busca atribuir a la ciencia el monopolio de lo que quepa caracterizar como “verdadero”— plantea según Steimberg problemas de autorreferencialidad no satisfactoriamente resueltos por Althusser.

Mario Martín Gómez Pedrido

Crítica política del saber y diagnóstico del presente

Reflexiones epistemológicas y ontológico – políticas en torno a la discursividad foucaulteana

Iván Gabriel Dalmau
(Conicet – UNSAM – UBA)



Abstract

The aim of this work is to analyze the epistemological and ontological-political complexity on Foucault's discourse on political critique of knowledge that he presented during 1978-1979 while dictating the course "Naissance de la Biopolitique" in the Collège de France. To do this we are going to consider part of his work published before the dictation of the course above mentioned as a way to assess the influence of some of his "tools" on the notion of political criticism of knowledge.

Resumen

En el presente artículo se pretende indagar respecto de las densidad epistemológica y ontológico – política que encierra la propuesta foucaulteana de puesta en práctica de una crítica política del saber, tal como la misma se encuentra esbozada en las primeras clases del curso dictado en el Collège de France durante el ciclo lectivo 1978 – 1979, bajo el título "Naissance de la Biopolitique". Nuestra estrategia de abordaje de dicha problemática consistirá en la relectura de diversos fragmentos de la producción foucaulteana previa al dictado de dicho curso, intentando entrever en qué medida la noción de crítica política del saber encierra y recupera críticamente parte del instrumental construido por el propio Foucault en los años precedentes.

Keywords: Foucault, Veridiction, Knowledge, Criticism.

Palabras claves: Foucault, Verdicción, Saber, Crítica.

Datos del Autor

- Profesor y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires.
- Doctorando en Ciencias Sociales (UBA)
- Becario doctoral del CONICET
- Jefe de Trabajos Prácticos de Epistemología de las Ciencias Sociales en la UNSAM
- Investigación: formación del discurso en las ciencias sociales y biopolítica.
- E-Mail de contacto: ivandalmau@yahoo.com.ar

1. A modo de introducción

“El pensamiento de Michel Foucault parte de la crisis del papel fundador de la filosofía. Un cambio de rumbo definitivo vendría dado por la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía dejó de ser un proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad para afrontar una tarea parcial. Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La matriz de este tipo de reflexión es kantiana, pero, para Foucault, su expresión más radical es nietzscheana.”¹

Julián Sauquillo

El presente artículo se enmarca en una serie de discusiones suscitadas en torno a la producción filosófica foucaultea, específicamente respecto del modo en que Foucault *problematiza* nociones tales como “verdad”, “saber”, “ciencias humanas”, en el marco de su puesta en práctica de una *crítica política del saber*; estrategia de interrogación de la que se valdrá Foucault en el curso dictado en el Collège de France durante el ciclo lectivo 1978 – 1979, titulado “Naissance de la Biopolitique”, remarcando allí que ésta no consistía en una “crítica de la ideología”. Sin embargo, en franca consonancia con su estilo de trabajo, no podemos decir que Foucault se haya ocupado en las clases del 10 y 17 de Enero de 1979 de explicitar de manera minuciosa dicha distinción, ni encontramos en la versión publicada de dichas lecciones algo así como un estudio “crítico” detenido de la noción marxista de “ideología”, con sus derivas, declinaciones y tensiones. Por lo tanto, a lo largo de líneas que constituyen al presente escrito, no pretendemos evaluar la pertinencia o no de un inexistente estudio pormenorizado realizado por Foucault respecto de la noción de “ideología” y del proyecto marxista de su “crítica”. En ese sentido, sería pertinente destacar que someramente lo que pretendemos es visitar una serie de pasajes foucaulteanos como una forma de desentrañar la complejidad epistemológica y ontológico – política que la propuesta metodológica de realización de una *crítica política del saber* trae aparejada, al tiempo que – sin perder de vista los señalamientos realizados en las líneas precedentes – no podemos dejar de lado el hecho de que Foucault presenta a la misma en explícita contraposición con la “crítica de la ideología”.

2. ¿En qué consiste una crítica política del saber?

“Lo que hay en la obra de Foucault, es un esfuerzo considerable por sostener y demostrar como ciertas prácticas sociales de poder – saber desembocaron, construyeron y legitimaron la configuración de las formas modernas de la subjetividad, de su continente social y de la verdad, bajo el paradigma central y conclusivo del bio – poder o poder sobre la vida (...). Hay también allí una recusación fortísima de la idea socrático – platónica de la verdad como verdad única y excluyente, una apelación a la historicidad pero no ya en términos dialécticos,

1. Sauquillo, J., *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 17.

materialistas, situacionistas o fenomenológicos sino en la dinámica anárquica del micro – enfrentamiento y un sesudo y riguroso trabajo de archivo. Las ideas que Foucault desarrolla comienzan y terminan en el espacio de la modernidad, no hay posibilidad de predicaciones a – históricas ni de teorizaciones con pretensión de universalidad”²

Marcelo Raffin

Comenzamos este párrafo tomándonos el atrevimiento de incluir como encabezado del mismo una extensa cita al filósofo argentino Marcelo Raffin puesto que consideramos que las reflexiones condensadas en la misma, si bien tuvieron lugar en el contexto de una línea de interrogación divergente a la que nos encontramos desarrollando, pueden funcionar perfectamente como marco interpretativo a partir del cual construir nuestra lectura de la “obra” de Foucault. Básicamente encontramos allí, en unas pocas líneas, un señalamiento respecto de la imbricación que la *problematización* de los *modos de producción de la verdad* posee con la preocupación *ontológico – política* foucaultea respecto de la *producción de las formas modernas de la subjetividad*, preocupación que, como veremos luego, aparecerá explicitada de diferentes maneras, entre las que se destaca la clásica pregunta respecto del surgimiento del “alma moderna” que Foucault pretende abordar en “Surveiller et Punir”.

Habiendo realizado dicha aclaración, nos abocamos ahora al abordaje del interrogante que opera como disparador del presente apartado, es decir la pregunta respecto de la noción de *crítica política del saber* en los trabajos foucaulteanos. Sin más preámbulos, nos centraremos entonces en el modo en que Foucault presenta a dicha noción hacia el comienzo de su célebre curso dictado en el Collège de France en el ciclo lectivo 1978 – 1979, bajo el título de “Naissance de la Biopolitique” (Foucault, 2007). A la hora de presentar las “cuestiones de método” sobre las que el mismo se sostiene, en las clases del 10 y del 17 de Enero de 1979, Foucault introdujo la noción de *crítica política del saber*, en torno a la cual sostuvo que la misma no debe ocuparse de señalar los “errores” y las “falsedades” que serían producto de la injerencia de cierta “ideología” que habría nublado a la “razón”; “razón”, que ahora despojada de dicho influjo perturbador, habría llegado a su cenit y podría señalar científicamente dichos “errores”. No se trata entonces, del fácil lugar de aceptar las “verdades” del presente, y desde dicha posición señalar las “falsedades”, los “errores” y las “ilusiones” del pasado; por el contrario, en términos del propio Foucault:

“La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. Por ejemplo cuando digo que la crítica consistiría en determinar las condiciones y los efectos del ejercicio de una veridicción, podrán ver con claridad que el problema no pasa entonces por decir: miren qué opresiva es la psiquiatría, puesto que es falsa. Y ni siquiera pasaría por ser un poco más sofisticado y decir: vean qué opresiva es, puesto que es verdadera. Consistiría en decir que el problema es poner de relieve

2. Raffin, M., *Formaciones discursivas y relaciones de poder – saber: Michel Foucault y la hermenéutica en cuestión*, Buenos aires, (s/f), p.2.

las condiciones que debieron cumplirse para poder pronunciar sobre la locura – pero sería lo mismo sobre la delincuencia, y sería lo mismo sobre el sexo – los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión o a la psicología, poco importa, o al psicoanálisis (...). Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción.³

De lo que se trata, entonces, es de indagar respecto de las *condiciones que hicieron posible* que se produjese una articulación entre una *serie de prácticas* y un *régimen de veridicción*, cuyos efectos serían que algo que no existía, siguiese sin existir pero, sin embargo se inscribiese en “lo real”. Ahora bien, buscando tornar inteligibles dichas elaboraciones foucaulteanas, consideramos que debemos ocuparnos de señalar de qué manera en el marco de sus investigaciones *genealógicas* Foucault recupera críticamente algunas de sus hipótesis de trabajo constituidas durante los años `60 - dentro de lo que los comentaristas dieron en llamar la “etapa arqueológica” de sus investigaciones. ¿Podemos plantear que la realización de una *crítica política del saber* implica la necesidad de puesta en práctica de una labor *genealógica* que se valga del método *arqueológico* y se ocupe de dar cuenta de la *formación discursiva* de ciertos *objetos* como así también de su articulación con *prácticas extradiscursivas*, intentando tornar *inteligibles* los modos en que a partir de esta imbricación dichos *objetos* cobraron *consistencia*, es decir, nuevamente, se inscribieron en “lo real”?

3. Del abordaje arqueológico de los saberes al proyecto genealógico de constitución de una morfología de la voluntad de saber

“En suma, el interrogante que atraviesa la etapa arqueológica podría expresarse de la siguiente manera: ¿Cómo han sido posibles determinados enunciados?, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad de determinados discursos?(...) La genealogía es un concepto que Foucault toma de Nietzsche, como tantos otros. Con él pretende rebatir la idea, enquistada en el concepto de la Historia moderna, de un origen primero y causal. A él contrapone la lucha y el olvido, la “procedencia-emergencia” de los acontecimientos”⁴
Marcelo Raffin.

Buscando resolver el problema que hemos dejado planteado en las últimas líneas del párrafo anterior, nos centraremos ahora en el abordaje de ciertos *enunciados* que constituyen a la *caja de herramientas* foucaulteanas, específicamente en lo que respecta al trabajo *arqueológico* sobre los *discursos* tal como Foucault lo planteara en su clásico libro publicado en 1969 bajo el título “L’Archéologie du Savoir”, el cual puede ser leído como un trabajo de sistematización, corrección y recuperación crítica

3. Foucault, M., *Nacimiento de la Biopolítica*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 54 – 55.

4. Raffin, M., “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en: *Lecciones y Ensayos*, N° 85 (2008), p. 33.

del instrumental desarrollado a lo largo de sus investigaciones precedentes. En dicho trabajo sostendrá Foucault respecto del análisis *arqueológico* de los *discursos* que:

“Pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia. En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de las “cosas”: “Des – presentificarlas” (...). Sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión.”⁵

Retomando la extensa y rica cita, nos encontramos entonces con una propuesta metodológica de trabajo sobre los *discursos* que, centrándose en el *discurso* como *práctica*, nos permite escindirnos tanto del “subjetivismo” metafísico de las “ideas” como del “objetivismo” vulgar de las “cosas”; sin por ello abandonar el trabajo epistemológico en pos de una suerte de indagación lingüística; como aclarara el propio Foucault en relación al análisis *arqueológico* de la *formación de los objetos*:

“Tarea que consiste en no tratar – en dejar de tratar - los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir.”⁶

De lo que se trata entonces, es del trabajo *archivístico* sobre los *discursos* que, al abordarlos en tanto *prácticas*, dé cuenta de sus *condiciones de posibilidad*, permitiendo establecer históricamente los modos de constitución de ciertas *positividades*, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. Como ya había sostenido tres años antes el propio Foucault en el prefacio de “Les mots et les choses”:

“No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.”⁷

5. Foucault, M., *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008a, pp. 66-67.

6. *Ibid.*, p. 68.

7. Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008b, p. 15.

Razón por la cual, a partir de la puesta en cuestión de las *unidades de discurso* comúnmente aceptadas en el ámbito de la denominada “historia de las ideas”- o sea de la realización de un *trabajo negativo* que implica la puesta entre paréntesis de nociones tales como “tradicción”, “libro”, “autor”, “mentalidad”, “espíritu de época”- el trabajo epistemológico a realizar, siguiendo el método *arqueológico*, se desplegará en base a la labor paciente y sistemática sobre *documentos*; a los cuales se tratará como *monumentos*. Ahora bien, la contracara del *trabajo negativo* puesto en práctica por la *arqueología* es la realización de un *trabajo positivo*, en torno a lo cual las nociones de *a priori histórico* y *formación discursiva* poseen una importancia fundamental. No podemos dejar, entonces, de incluir la siguiente cita:

“Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un a priori histórico. Yuxtapuestos estos dos términos hacen un efecto un tanto detonante; entiendo designar con ello un a priori que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados (...). La razón de utilizar este término un poco bárbaro es que este a priori debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su remplazo recíproco; en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno (...). Además, este a priori no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviere inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable”⁸

Por otra parte, resulta fundamental la inclusión de la definición dada por Foucault respecto de las *formaciones discursivas* en el capítulo segundo de la primera parte de “L`Archéologie du savoir”:

“En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una formación discursiva, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como “ciencia”, o “ideología”, o “teoría”, o “dominio de objetividad”. Se llamarán reglas de formación a las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y

8. Foucault, M. *op. cit.*, 2008a, pp. 167 – 168.

de desaparición) en una repartición discursiva determinada.”⁹

En íntima ligazón con lo antedicho, hacia el final del citado libro, específicamente en el último capítulo titulado “Ciencia y saber” Foucault sostuvo que:

“En este nivel, la cientificidad no sirve de norma: lo que se intenta dejar al desnudo en esta historia arqueológica son las prácticas discursivas en la medida que dan lugar a un saber y en que ese saber toma el estatuto y el papel de ciencia (...). En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe”¹⁰

Sin embargo, buscando disipar cualquier sospecha de reduccionismo en torno de la propuesta foucaultea, no podemos dejar de remitirnos a su artículo publicado en 1968, “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’Épistémologie”, en el cual planteó lo siguiente:

“En consecuencia, lo que la arqueología del saber deja de lado no es la posibilidad de las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico: es más bien el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su inseparable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida; es un juego de formas que se anticipan a todos los contenidos, en la medida en que ya los hacen posibles; es un campo de contenidos originarios que esbozan en silencio las formas a través de las cuales podremos leerlos; es la extraña instauración de lo formal en un orden sucesivo que es el de las génesis psicológicas o históricas, pero es el ordenamiento de lo empírico por una forma que le impone su teleología. El conocimiento confía a la experiencia la tarea de explicar la existencia concreta de la ciencia, y a la cientificidad, la de explicar el surgimiento histórico de las formas y el sistema a los cuales ella obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber.”¹¹

Como hemos mencionado previamente, en las citas precedentes encontramos condensadas una serie de reflexiones que Foucault sintetiza a partir de la relectura crítica de sus trabajos previos. Justamente, tras haber puesto en cuestión las citadas *unidades de discurso*, como “autor”, “tradicción” y “obra” entre otras, Foucault se dispone a encontrar otros principios que permitan agruparlos. Será volviendo sobre problemas abordados en “Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique”, “Le naissances de la clinique” y “Les mots et les choses” que Foucault presentará la noción de *formación discursiva*, a partir de señalar - en relación a los *discursos* abordados en los libros mencionados - el fracaso concerniente en buscar el principio de unidad de los *discursos* en el “objeto” al que presuntamente refieren, “el modo de enunciación” que monolíticamente los caracterizaría, “los conceptos” y “el tema” que unitariamente les darían forma. Por el contrario, y en tanto contracara de cada una de estas

9. Foucault, M. *op. cit.*, 2008a, p. 55.

10. *Ibid.*, pp. 248 – 250.

11. Foucault, M., “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”, en: *¿Qué es usted Profesor Foucault?*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013, pp. 263 – 264.

alternativas fallidas, propondrá Foucault la noción de *formación discursiva*, en torno a la cual el *discurso* es susceptible de ser analizado en tanto conjunto de *prácticas* que se encuentran atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la *función enunciativa*. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los *enunciados* que efectivamente tuvieron lugar. Retomando un señalamiento que hemos realizado al pasar al comienzo de este apartado debemos añadir que es en torno a dicho modo de abordaje del *discurso* que la *arqueología* foucaultea se erige como una herramienta filosófica que permite prescindir de toda referencia a algo así como un *sujeto fundador* sin por ello recaer en un rancio *empirismo cientificista* que hiciese de “las cosas” la ley muda que los *discursos* pretenderían “reflejar”, las *prácticas discursivas* no son ni el “reflejo” de las “cosas” ni la “expresión” de las “ideas”.

Por lo tanto, la *arqueología* permite aproximarse a los *discursos* en tanto *prácticas* que forman regularmente los *objetos* que sólo en ella tienen lugar, al tiempo que *posibilitan* la *emergencia* de *formas de subjetividad* que, como la del “médico clínico”, *dice y mira* de determinada manera. El “médico clínico” y las “patologías” de que se ocupa pueden ser pensados, entonces, como los *emergentes* de determinado *acontecimiento discursivo*. Desplazándonos unos años en la producción foucaultea, podemos decir que el presunto “sujeto universal de conocimiento” y la determinada “patología” cuya “verdad” éste habría “descubierto”, no son más que partes constitutivas de un *acontecimiento* que dio lugar a cierta forma de *producción de la verdad*, respecto de determinados *objetos* a partir de cierta “calificación del individuo”. Vemos entonces, que la *problematización* de la “verdad descubrimiento” como una forma adoptada por la “verdad acontecimiento” tal como lo planteara Foucault a comienzos de 1974, en el curso dictado en el Collège de France bajo el título “Le pouvoir psychiatrique”, no excluye sino que supone estas reflexiones que Foucault ha condensado hacia fines de los años ‘60. En dicho curso, sostuvo que:

“Lo que quería hacer, y lo intenté los años anteriores, es una historia de la verdad a partir de la otra serie; es decir, tratar de privilegiar esta tecnología, ahora fundamentalmente rechazada, encubierta, desechada, esta tecnología de la verdad acontecimiento, la verdad ritual, la verdad relación de poder, frente a y contra la verdad descubrimiento, la verdad método, la verdad relación de conocimiento, la verdad que, por lo tanto, supone y se sitúa dentro de la relación sujeto – objeto (...) Mostrar que la demostración científica sólo es, en sustancia, un ritual, mostrar que el presunto sujeto universal del conocimiento no es, en realidad, más que un individuo históricamente calificado según una serie de modalidades, mostrar que el descubrimiento de la verdad es de hecho cierta modalidad de producción de la verdad; reducir así lo que se presenta como verdad de constatación o verdad de demostración al basamento de los rituales, el basamento de las calificaciones del individuo cognoscente, el sistema de la verdad acontecimiento: eso es lo que llamaré arqueología del saber.”¹²

No puede perderse de vista entonces que este modo de *problematización* de los *saberes*

12. Foucault, M., *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973 – 1974)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 273 – 274.

en tanto *prácticas discursivas* permitirá luego a Foucault plantear la oposición entre la “teoría del conocimiento”, que pretende dar cuenta de la relación entre “sujeto y objeto”, y la *arqueología del saber* que se coloca por fuera de dicha relación, dando cuenta de la *formación* de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la *función enunciativa*. No pretendemos negar las enormes diferencias y las riquezas y matices de los diferentes modos en que la relación “sujeto – objeto” fue problematizada a lo largo de la historia de la filosofía occidental, sin embargo retomando las citas de los especialistas Marcelo Raffin y Julián Sauquillo que hemos colocado como epígrafes del presente escrito, la apuesta foucaultea radica en la *problematización del saber* como un modo alternativo a la construcción de una “teoría del conocimiento”; puesto que no se trata de *problematizar* los términos de dicha relación sino de colocarse por fuera de la relación misma, dando lugar a la problemática del *saber* en oposición a la del “conocimiento”. Es decir, que de lo que se trata es de colocarse en otro zócalo de interrogación, dirigiendo el análisis al substrato *arqueológico* de la *emergencia* de las *formas de subjetividad* y de los *objetos*. Por ello, volviendo sobre los aportes de Raffin es que distinguimos a los trabajos foucaulteaños de las formas de *problematización* del “sujeto cognoscente”, tanto fenomenológicas como marxistas, al tiempo que en función del señalamiento introducido por Julián Sauquillo consideramos que una diferencia no menor entre Foucault y ambas corrientes filosóficas la constituye el hecho de que él no busca construir una “teoría del conocimiento”, es decir que no busca fundamentar el cómo debe o puede ser practicado el mismo.

En la “Lección sobre Nietzsche” dictada en Montreal en 1971, Foucault retomará la propuesta nietzscheana de realización de una *historia de la verdad que no se apoye en la verdad*, distinguiéndola de la historia comtiana de la verdad:

“En esta historia positivista, la verdad no está dada al inicio. El conocimiento la busca durante largo tiempo: ciego, a tientas. La verdad se da como el resultado de una historia. Pero esa relación finalmente establecida entre la verdad y el conocimiento es una relación de derecho que se postula al comienzo. El conocimiento está hecho para ser conocimiento de la verdad. Hay una copertenencia de origen entre la verdad y el conocimiento (...). El descaro de Nietzsche radica en haber disuelto esas implicaciones. Y en haber dicho: la verdad sobreviene en el conocimiento, sin que éste esté destinado a la verdad, sin que ella sea la esencia del conocer.”¹³

A su vez, de dicha lección no podemos dejar de incluir la siguiente cita, la cual nos permite retomar el hilo de nuestro análisis:

“(...) pensar el conocimiento como un proceso histórico anterior a toda problemática de la verdad, y de manera más fundamental que en la relación sujeto – objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto – objeto es el saber.”¹⁴

13. Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970 – 1971)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 229 – 230.

14. *Ibid.*, p. 236.

Como hemos señalado previamente, la *problematización del saber* se sitúa en el substrato *arqueológico* que opera como *condición de posibilidad* de la constitución de *objetos* y de *formas de subjetividad*, colocándose por la tanto por fuera de la “relación cognoscitiva” entre “sujeto y objeto” en cuyo seno *emerge* la problemática de la *verdad*. Pensar nietzscheanamente el “conocimiento” como un proceso previo a toda problemática de la “verdad” no es más que trocar la “teoría del conocimiento” en una *arqueología del saber*, la cual es susceptible de dar cuenta de la *emergencia* de los distintos *acontecimientos* que configuraron la historia de la verdad en Occidente, dando lugar al surgimiento de la *voluntad de verdad* que no es más que una configuración histórica de la *voluntad de saber* pero cuya propia conformación la coloca al abrigo de su *contingencia* y de su *historicidad*, es decir de su carácter de *acontecimiento* y por ende de su *politicidad*¹⁵. *Voluntad de verdad* que en su anonimato se cierne todavía sobre nosotros y que permite elidir el carácter *acontecimental* de la denominada “verdad descubrimiento” que de una u otra manera ha permeado a la “teoría del conocimiento” y a las ciencias. En el resumen del curso dictado durante el ciclo lectivo 1970 – 71 en el Collège de France bajo el título “Leçons sur la volonté de savoir”, Foucault hizo explícita la ligazón entre el trabajo a realizar, que se encontrará atravesado por dicha línea de *problematización*, y los aportes *arqueológicos*:

“Los principios de exclusión y de elección, cuya presencia es múltiple, cuya eficacia cobra cuerpo en prácticas y cuyas transformaciones son relativamente autónomas, no remiten a un sujeto de conocimiento (histórico o trascendental) que los invente de manera sucesiva o los funde en un nivel originario; designan antes bien una voluntad de saber anónima y polimorfa, pasible de transformaciones regulares y contenida en un juego de dependencia identificable. (...) Estudios referidos a la psicopatología, la medicina clínica, la historia natural, etc., permitieron aislar el nivel de las prácticas discursivas. Los caracteres generales de estas prácticas y los métodos aptos para analizarlas se inventariaron bajo el nombre de arqueología. Las investigaciones emprendidas con referencia a la voluntad de saber deberían ahora estar en condiciones de dar a ese conjunto una justificación teórica. Por el momento se puede indicar de manera muy general en qué manera tendrá que avanzar ésta: distinción entre saber y conocimiento; diferencia entre voluntad de saber y voluntad de verdad¹⁶; posición del y de los sujetos con respecto a esa voluntad.”¹⁷

15. *Ibid.*

16. En la primera lección de dicho curso, publicada de manera independiente bajo el título de “L’Ordre du discours”, Foucault se ocupó, entre otras cuestiones, de los distintos sistemas de exclusión por medio de los cuales se busca conjurar los riesgos que encierra el *discurso* en tanto *acontecimiento aleatorio*, destacando entre dichos sistemas de exclusión a la denominada *voluntad de verdad*; a la cual caracteriza como una de las *morfologías* que adopta la *voluntad de saber* (a la que finalmente somete). Además señalará Foucault que esta *voluntad de verdad* se sostiene sobre la separación de “lo verdadero y lo falso”, como así también sobre la elisión del *deseo* y el *poder* que dicha *voluntad* trae aparejada. Por último restará decir entonces que dicha mutación de la *voluntad de saber* que terminó subsumida a la naciente *voluntad de verdad* se encuentra ligada al *acontecimiento* de surgimiento de la filosofía socrático – platónica y aristotélica, con las respectivas exclusiones de los artistas y de los sofistas por parte Platón y de la técnica sofística llevada a cabo por Aristóteles, en cuya filosofía se consuma la *mutación morfológica* de la *voluntad de saber*.

17. Foucault, M. *op. cit.*, 2012, p. 248.

A modo de cierre del presente apartado, podemos señalar que a través de la lectura detenida de ciertos *enunciados* que integran a la discursividad foucaultea hemos intentado desentrañar no sólo la complejidad inherente a su *arqueología* sino que a su vez buscamos mostrar cómo Foucault hace explícita su recuperación de los aportes de la *arqueología* en el *pliegue* de sus investigaciones *genealógicas*. No podemos dejar de encontrar sorprendente la siguiente aseveración que François Ewald y Alessandro Fontana colocaron en la “Advertencia” que se encuentra al comienzo de la edición impresa de cada uno de los cursos dictados por Foucault en el Collège de France, en la misma los autores plantearon que:

“(…) los cursos dictados en el Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo aunque haya temas comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los actos filosóficos efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber / poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al programa de una arqueología de las formaciones discursivas hasta entonces predominante.”¹⁸

Como decíamos, resulta más que sorprendente que dichos especialistas pasen por alto la trama compleja de matices que distinguen y ligan a la *arqueología* y la *genealogía* foucaultea. Sobre todo llama la atención puesto que la última referencia a Foucault que acabamos de citar se encuentra en el “Resumen del curso”, el cual se encontraba publicado en el Anuario del Collège de France tras el dictado del mismo, es decir mucho antes de que los cursos de Foucault empezaran a ser publicados en forma completa. De hecho, dichos resúmenes se encuentran además disponibles en los “Dits et Écrits”, compilación que fue editada en 1994, es decir antes del comienzo de la publicación de los cursos.

Ahora bien, retomando nuestra línea de problematización, un nuevo interrogante se torna acuciante, a saber: ¿en qué medida se liga la *genealogía* foucaultea con la noción de *crítica política del saber*?

4. Genealogía y crítica política del saber

Hemos mencionado en más de una ocasión el término “genealogía”, sin embargo, no nos hemos detenido aún en el artículo de Michel Foucault publicado en 1971 bajo el título: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, el cual constituye una referencia ineludible si pretendemos dar cuenta de en qué consiste la metodología *genealógica* foucaultea. En dicho artículo, a partir de la realización de una lectura de Nietzsche, Foucault retoma la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de “origen” y “surgimiento” respectivamente, por lo tanto, en

18. Ewald, F y Fontana, A., “Advertencia”, en: Foucault, *op. cit.*, 2012, p. 11.

la interpretación foucaultiana, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de “origen fuente”, de “origen transhistórico”, mientras *Erfindung* se liga a la problemática concreta de la *procedencia* (*Herkunft*) y de las *condiciones de posibilidad* para la *emergencia* (*Entstehung*) de las *prácticas*. En términos del propio Foucault, la búsqueda de la *procedencia* se encuentra íntimamente imbricada con la articulación entre el *cuerpo* y la *historia*:

“el cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (...), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo.”¹⁹

A su vez, sostuvo Foucault que:

“no hay nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas – o al contrario los retornos completos -, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.”²⁰

Nos encontramos nuevamente con la necesidad de poner en cuestión una concepción teleológica de la historia, haciendo a un lado el carácter “evidente” de *universales* como “verdad” y “ser”. En contraposición, sería pertinente destacar que prescindiendo del teleologismo historiográfico, el análisis de la *emergencia* (es decir la indagación respecto de las denominadas *condiciones de posibilidad* de la misma), permite según Foucault la introducción de las fuerzas y sus correlaciones en la historia:

“(...) Entstehung designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. (...) La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas.”²¹

En “Surveiller et Punir”, publicado cuatro años más tarde, Foucault realiza una puesta en *práctica* del *método genealógico*; en dicho trabajo pretende dar cuenta del modo en que las *relaciones de saber – poder* constituyeron al “alma moderna”, cuestión indisoluble justamente de la *emergencia* de ciertos *dominios de saber*. Es decir que se trata de llevar a cabo una *ontología histórica* de lo que conocemos y de los que somos, en lugar de tomar como evidencia y punto de partida aquellos *universales* que serían la “verdad” y el “ser”. No se trata, entonces, de colocarse en el nivel de las

19. Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992, p.15.

20. *Ibid.*, p. 13.

21. Foucault, M., *op. cit.*, 1992, pp. 15 – 16.

ciencias humanas y de la consecuente realización de una investigación sociológica e historiográfica que dé cuenta de cómo las ciencias “evolucionaron” hasta “descubrir la verdad” respecto del “ser” del “delincuente”, logrando a su vez dar mayor “racionalidad” y “humanidad” al sistema penal al impregnarlo con sus “descubrimientos”; sino que por el contrario, Foucault pone en práctica el *método genealógico*, dando cuenta entonces del *acontecimiento de surgimiento* de ciertos *saberes* en su imbricación con formas de ejercicio del *poder*, las cuales dieron lugar a ese *objeto de saber y blanco de intervención política* que es el denominado “delincuente”. Podemos encontrar en dicho trabajo cómo la *problematización* de las *relaciones de saber – poder* no elide sino que, por el contrario, recupera y enriquece los aportes realizados por la *arqueología del saber*. A modo de ejemplo, incluimos la siguiente cita:

“Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución relativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder. Estas relaciones de “poder – saber” no pueden analizarse a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder – saber y sus transformaciones históricas.”²²

Podemos encontrar en dicha cita una recuperación desde la nueva *grilla analítica* de los aportes desarrollados durante la década del '60, de hecho la enumeración que se encuentra en el párrafo citado respecto de la constitución de los *saberes* en su imbricación con las *relaciones de poder*, se halla profundamente ligada con lo señalado por Foucault respecto de las *formaciones discursivas*, es decir con el tipo de *regularidades en la dispersión de los enunciados* que las caracteriza. Obviamente no es equivalente la puesta en práctica de una *analítica del poder* que tenga por *objeto* a los *dispositivos* que una *arqueología del saber* que se ocupe de las *epistemes* y las *formaciones discursivas*; sin embargo ello no quita que pueda plantearse que los aportes previos no se abandonaron sino que por el contrario fueron retomados desde una renovada perspectiva de análisis²³.

En ese sentido, volviendo sobre el modo en que Foucault define en qué consiste una *crítica política del saber*, consideramos ineludible la remisión a la siguiente autocrítica manifestada por nuestro “autor” en una entrevista que le hicieron en 1976:

“Pienso que en ese Orden del discurso he mezclado dos concepciones o, mejor dicho, he

22. Foucault, M., *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 37.

23. La relación entre “prácticas de internamiento” y “conciencia de la locura” en “Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique”, como así también las reflexiones condensadas hacia el final “L’Archéologie du Savoir” en el apartado titulado “Otras arqueologías”, deben ser mencionadas para evitar una lectura esquemática que nos conduciría a sostener que la *problematización* del poder y de lo “extradiscursivo” aparecerían *ex nihilo* a comienzo de los años '70 en los trabajos de Foucault.

propuesto una respuesta inadecuada a una cuestión que creo legítima (la articulación de los derechos del discurso sobre los mecanismos de poder). Este es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, aquello que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción (...). De modo que abandonaré gustoso todo aquello que en el Orden del discurso puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.”²⁴

¿No puede plantearse, entonces, que en el contexto de la estilización de sus herramientas de análisis *genealógico* la contracara de la *problematización* del concepto de *gubernamentalidad* - como grilla para pensar las relaciones entre *saber, poder y subjetividad* - se encuentra constituida justamente por las nociones de *crítica política del saber* y de *régimen de veridicción*, de las que Foucault se valdría para reformular las problemáticas esbozadas en “L’Ordre du discours”?

5. A modo de conclusión

“Todo el proyecto filosófico de Foucault puede ser descrito en términos de una genealogía que constaría de tres ejes: una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo en que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral (el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos)”²⁵

Edgardo Castro

Buscando dar cierre al presente trabajo, consideramos sumamente pertinente la realización de una serie de señalamientos. En primer lugar, no creemos haber agotado el tratamiento del interrogante con el que dimos apertura al parágrafo inicial de este artículo; por otra parte, debemos recordar que no son los interrogantes propios del historiador de la filosofía contemporánea los que jalonaron nuestras lecturas de sendos pasajes de la “obra” de Michel Foucault, y por lo tanto no es en dicho campo problemático que pretendemos dar inscripción a nuestra labor investigativa. Retornando sobre aspectos fundamentales que hemos intentado abordar a lo largo de las líneas que constituyen el presente escrito, no podemos dejar de detenernos nuevamente en la contraposición entre *crítica política del saber*, que recoge los aportes de la *arqueología*, y la “crítica de la ideología”, en tanto contracara de una “teoría del conocimiento”. A partir de las lecturas realizadas, puede plantarse que esta última al abordar el problema del “conocimiento” se coloca al interior de la

24. Foucault, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en: *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 163 – 164.

25. Castro, E., *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos aires, Siglo XXI Editores, 2011, p. 172.

relación “sujeto – objeto”, implicando por la tanto la contraposición entre “verdad” y “falsedad”, y poniendo a la problemática de las ciencias y de la ideología en relación a dicha disyunción; puede decirse, entonces, que el proyecto de fundamentación de la ciencia y la crítica de la ideología constituyen dos caras de la misma moneda que se erige a partir de la puesta en juego de dichos conceptos. Este señalamiento no implica pasar por alto la complejidad, los matices e incluso las grandes divergencias en los modos en que distintas corrientes filosóficas han *problematizado* la imbricación entre estas nociones, reconstruyéndolas en la especificidad del sistema de correlaciones propuesto; sin embargo no por ello puede desatenderse el hecho de que dicha matriz ha permeado la producción de estos diferentes *discursos* filosóficos y que, por el contrario, la propuesta foucaultea se coloca por fuera de ella. Nos arriesgamos a decir que gran parte de las críticas epistemológicas que se le dirigen a Foucault se sostienen en *discursos* en cuyas *condiciones de posibilidad* se encuentra una configuración particular de dicha matriz que los permea de manera inmanente, regulando su constitución.

Por último, virando el eje de análisis, después de haber realizado una aproximación a la noción foucaultea de *crítica política del saber* una pregunta se torna acuciante, a saber: ¿no podemos leer a los trabajos de Foucault en términos epistemológicos y ontológico – políticos? Desde nuestra hipótesis de lectura, consideramos que la filosofía foucaultea se constituye a partir de un triple desplazamiento, ya que posee una dimensión epistemológica, sin que la misma se identifique con la pregunta por “el conocimiento”, “la verdad” y “la ciencia”, una dimensión ontológica que no se ejercita a través de la “pregunta por el ser”, y una dimensión política que no se liga a indagaciones respecto de “el Estado”, “el soberano”, o “el poder”. ¿Podemos plantear, entonces, que la realización de una *crítica política del saber* se torna una tarea indispensable en el marco de la puesta en *práctica* de una *ontología histórica de nosotros mismos*? A su vez, ¿es factible la realización de un trabajo epistemológico desligado de la *problematización* de cuestiones de índole *ontológico – políticas*? ¿No será, entonces, que la posibilidad del trabajo filosófico sólo es factible como actividad *crítica* que tenga como norte el *diagnóstico de nuestro presente*?

Fecha de Recepción: 12/03/2014

Fecha de Aprobación: 26/05/2014

Una vez más sobre la crítica de la crítica de la ideología. La renuncia al "desenmascaramiento" y el estatuto del discurso foucaultiano



Claudio Cormick
(UBA-París 8/CONICET)

Abstract

This article attempts to revisit the problem of Foucauldian critique of Marxist notion of “ideology” from the point of view—already taken by a series of interpreters—of what the status of Foucault’s own discourse could be, once the claim of unmasking false representations has been abandoned. In particular, it will discuss Lee Braver’s proposal that, although the notion of “truth” should be understood entirely in terms of the facticity of a “regime of truth”, this would not imply, nonetheless, a self-refutation of Foucauldian discourse.

Keywords: Foucault, ideology, Braver, regime of truth

Resumen

El presente artículo intenta volver sobre el problema de la crítica foucaultiana a la noción marxista de “ideología” desde el ángulo -previamente abordado por una serie de intérpretes- de cuál sería el estatuto del propio discurso de Foucault una vez abandonada la pretensión de desenmascaramiento de representaciones falsas. En particular, discutiremos contra la propuesta de Lee Braver según la cual, si bien la noción de “verdad” debería entenderse puramente en términos de la vigencia fáctica de un “régimen de verdad”, esto no conllevaría sin embargo una autorrefutación del discurso foucaultiano.

Palabras claves: Foucault, ideología, Braver, régimen de verdad

Datos del Autor

- Licenciado en Filosofía por la UBA.
- Becario de Postgrado Tipo I de Conicet.
- Miembro de diversos grupos de investigación
- Desempeñó actividades docentes en el Ciclo Básico Común de la UBA
- Docente de Filosofía, Filosofía Contemporánea y Epistemología en la Universidad CAECE.
- E-mail de contacto: claudiocormick@yahoo.com.ar

1. Algunos aspectos de la recusación foucaultiana de la noción de “ideología”

En una reconstrucción quizá históricamente sesgada en lo que concierne al desarrollo del materialismo histórico, pero útil a la hora de presentar el *adversario*, real o no, contra el cual buscan discutir quienes cuestionan la noción de “ideología”, Chandra Kumar ha señalado que

La teoría crítica desde Marx ha enfatizado el rol de la ilusión en la perpetuación de la opresión. Las ilusiones que sustentan la opresión son la marca de lo ideológico. En el sentido de “ideología” del teórico crítico, la ideología distorsiona y lo hace de modos que son funcionales a un orden social que está marcado por la opresión y explotación sistemáticas. Los teóricos críticos, como los defensores de cualquier teoría en cualquier dominio, creen que pueden ofrecer una perspectiva menos distorsionada en ciertos temas; creen que tienen un relato sobre el mundo que menos falsificador [...] que el que es dado por las ideologías más dominantes o “hegemónicas”.

Ahora bien, como inmediatamente agrega este autor,

De manera más o menos reflexiva, muchos mantienen hoy una actitud escéptica frente a esta tradición. La teoría crítica ha sido ella misma objeto de crítica, desprecio y ridículo. Michel Foucault no fue ninguna excepción a este escéptico estado de ánimo “posmoderno”, incluso si puede argumentarse que Foucault ni fue ni se vio a sí mismo como un posmoderno¹.

Y, en efecto, este ataque foucaultiano a la noción marxista de ideología tuvo lugar desde diferentes ángulos. En una entrevista de 1975, el filósofo francés señalaba:

no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse².

En este texto, Foucault colocaba *de conjunto* a todos los análisis marxistas en términos de ideología bajo el alcance de la crítica que, en sus conferencias dictadas dos años antes en Río de Janeiro, había formulado contra el que llamaba “marxismo académico” o “análisis marxistas tradicionales”: la recusación de que, según estas

1. Cfr. Kumar, C., “Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left”, *Contemporary Pragmatism*, Vol. 2, No. 1 (June 2005), p. 35.

2. *Ibid.*, pp. 35-36.

3. Foucault, M., “Pouvoir et corps”, en *Quel corps?*, septiembre-octubre 1975, reimpresso en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1624. Traducción castellana: “Poder-cuerpo”, en *Microfísica del poder*, Planeta-Agostini, 1994, p. 106.

corrientes dentro del materialismo histórico, la “ideología” representara una especie de “estigma” o “marca”, puramente negativa, de las relaciones sociales sobre un sujeto del conocimiento que, según se postulaba, debía estar por principio abierto a la verdad. El concepto cuestionado, pues, cumpliría para ciertas corrientes del marxismo el rol de explicar el *desconocimiento*, dado que el conocimiento era puesto a cuenta de una subjetividad ahistórica, no constituida ella misma en el terreno histórico-social⁴.

Una exposición más conocida de Foucault respecto de su delimitación de la noción de ideología es, seguramente, la que se encuentra en una entrevista con A. Fontana y P. Pasquino. “La noción de ideología”, señala allí Foucault,

me parece difícilmente utilizable por tres razones: [...] se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere [...] necesariamente a algo así como un sujeto. Y tercero, [...] está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.⁵.

Poco tiempo después, en su curso de 1980 *Du gouvernement des vivants*, si bien Foucault está explicitando su incomodidad con la noción de “ideología dominante”, el filósofo francés vuelve sobre un punto al que previamente había apelado para discutir la noción de ideología en general:

esta noción estaba ligada, al menos implícitamente, y sin poder por otro lado desembarazarse de ella de un modo claro, a una oposición entre lo verdadero y lo falso, la realidad y la ilusión, lo científico y lo no-científico, lo racional y lo irracional⁶.

Foucault tomó nota de que, justamente, el “viejo concepto de ideología”, del que buscaba “librarse”, “permitía hacer jugar lo real contra las falsas interpretaciones de lo real, [...] funcionar sobre la base del dispositivo de demistificación (las cosas son de otro modo que como ellas son presentadas)”⁷. Es en la renuncia al concepto bajo *este* aspecto aquello en que queremos centrarnos⁸.

4. Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Lynch, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 12 y 32.

5. “Entrevista a Michel Foucault”, diálogo con A. Fontana y P. Pasquino, en Fontana y Pasquino (eds.), *Microfísica del poder: interventi politici*, Turín, Einaudi, 1977, p. 12. Traducción castellana: Foucault, M., “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, pp. 181-182.

6. Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2012, p. 13.

7. Foucault, Michel, “Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques”, en *Dits et écrits II. 1976-1984*, Paris, Gallimard, 2001, p. 632 (texto original: “Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici”, *Aut-Aut* N° 167-168, septembre-décembre 1978).

8. Realizaremos, pues, un abordaje similar al de Chandra Kumar cuando recorta, entre las distintas recusaciones foucaultianas del concepto de ideología, la que llama “truth objection to ideology-critique”. Cfr. Kumar, C., “Foucault and Rorty...”, p. 37.

2. El problema: ¿puede Foucault renunciar al “desenmascaramiento”?

Con esto anticipamos, pues, que excluiríamos de nuestro recorte las cuestiones concernientes a las relaciones entre el concepto de ideología y una cierta teoría “de-historizante” sobre el sujeto de conocimiento, o en el problema de las relaciones entre conciencia y cuerpo⁹. Dejaremos de lado, asimismo, el modo en que la discusión se lleva adelante contra un interlocutor completamente evanescente; la chocante vaguedad de las referencias de Foucault al marxismo, reiterada sin fisuras a lo largo de años (¿*quiénes son* los “marxistas académicos”?). Vayamos de inmediato al núcleo de la cuestión: la contraposición planteada por Foucault entre un análisis en términos de ideología y su propio proyecto acerca de lo que el filósofo denomina “régimen de verdad”, y, en particular, a un problema que, si bien no fue enfocado en la misma profundidad por el propio filósofo francés, sí nos sale al encuentro en varios de sus comentaristas recientes: ¿de qué modo, al renunciar a un tipo de análisis que opone la “verdad” del propio discurso al carácter “ideológico”, *distorsionado*, de los discursos rivales, puede Foucault defender sus propias “genealogías” en contra de relatos alternativos? En efecto, la cuestión de si Foucault *no necesita*, en última instancia, recurrir a algún tipo de estratagema de “desenmascaramiento ideológico” ha sido planteada, de diversas formas, incluso por intérpretes afines a las posiciones foucaultianas, tales como C. G. Prado o Lee Braver. El primero de ellos pide que nos tomemos en serio a Foucault cuando este, pese a las apariencias, se delimita explícitamente de un análisis en términos de “ideología”, y busca evitar el “malentendido” en virtud del cual se toma

la producción de la verdad por el poder como distorsión ideológica de la verdad subyacente. [...] Este no es el caso: Foucault niega la idea de que la distorsión ideológica de una verdad ahistórica subyacente sea el objeto de su análisis¹⁰.

Ahora bien, Prado admite, sin embargo, que este malentendido está por lo menos motivado; que la delimitación de Foucault respecto de un análisis en términos de “ideología” entra en tensión con pasajes de su obra que nos hacen volver a la idea “de que la producción de la verdad por el poder es”, efectivamente, una forma de “distorsión ideológica”¹¹, que Foucault *necesita* distinguir la verdad respecto de este tipo de distorsión. Prado admite que una lectura de este tenor tendría algún

9. El problema de la ligazón entre el concepto de ideología y el marco categorial más amplio de la “filosofía de la conciencia” es, por ejemplo, el que tiene en cuenta David Couzens Hoy a la hora de reconstruir la incomodidad de Foucault -y de varios otros autores- con la noción en cuestión. Hoy, quien declara que la “abstención de la noción de ideología es una diferencia metodológica mayor entre la dialéctica hegeliana y la genealogía nietzscheana” (Hoy, D. C., *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, MIT Press, 2004, p. 80) pone, así, al filósofo francés en línea con el interés de Bourdieu de abandonar el discurso sobre “sujetos” para referirse más bien a “agentes” (*cfr. ibid.*, p. 196).

10. Prado, C. G., *Foucault and Searle on Truth*, Cambridge University Press, 2006, p. 84.

11. *Ibid.*, p. 97.

asidero “especialmente dado el tono de los trabajos genealógicos de Foucault, que es generalmente el de que se están haciendo revelaciones”¹². Y toma nota, así, de los análisis de autores menos caritativos con la obra foucaultiana y que insisten, como Robert Nola, en que

Foucault necesita la distinción entre lo que es verdadero y lo que tomamos por verdadero si es que va a ser un crítico de nuestra sociedad, que desenmascara las [...] relaciones de poder que argumenta que determinan nuestros discursos sobre lo que creemos verdadero o falso¹³.

En la misma línea, Nola se pregunta “Sobre qué bases Foucault puede declarar que las teorías que se oponen a la suya son falsas o pobres en algún aspecto”¹⁴.

Por su parte, Lee Braver, autor que -como Prado- tiende a ser caritativo con el proyecto foucaultiano, remarca asimismo que

Foucault no puede proclamar que [...] sus libros capturan “lo que realmente ocurrió” en oposición a otros relatos que, ahora, se revelan como falsos¹⁵.

El problema, pues, está planteado: más allá de otros aspectos que puedan asociarse a la noción de ideología, la cuestión de fondo es que Foucault estaría renunciando, con ella, a una distinción básica -que, en rigor, tiene un alcance que excede con mucho la tradición del materialismo histórico- entre lo que “es tomado por” verdadero y lo que es verdadero, a secas. ¿No conduce esto a un relativismo que equipara el valor epistémico de los distintos discursos y, muy en particular, el valor del propio discurso foucaultiano con el de aquellos a los que se opone? En esta equiparación, podemos distinguir al menos dos posibles problemas: como mínimo, que Foucault tenga que admitir que su propio discurso no es superior, sino meramente equivalente, a aquellos que en apariencia está cuestionando (y deja de quedar claro en qué sentido podría todavía estar haciendo esto); ahora bien, en el peor escenario (que es el que veremos abordado por Braver), el problema es directamente que, en virtud de su propio relativismo, el discurso foucaultiano aparecería como refutado por relatos rivales, a los cuales no puede sino dar la razón contra sí mismo.

Tratemos de enfocar esta cuestión deteniéndonos, en primer lugar, en las implicaciones de la investigación que Foucault nos propone, en ocasiones, como alternativa a los análisis en términos de ideología: un acercamiento a los que llama “regímenes de verdad”.

12. *Ibíd.*

13. Nola, Robert, “Post-modernism, a French cultural Chernobyl: Foucault on power/knowledge”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37:1, 1994, p. 39. Citado a su vez en Prado, *Searle and Foucault...*, p. 97.

14. *Ibíd.*, p. 37.

15. Braver, Lee, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, p. 400.

3. La crítica a la noción de ideología y el paso a los “régimenes de verdad”

Pasemos, en efecto, a enmarcar la crítica foucaultiana en un contexto más amplio. Frente a la ya mencionada conexión del concepto de ideología con la oposición verdad-falsedad, emerge para Foucault ya en la entrevista con Fontana -y al menos embrionariamente- la necesidad de iluminar un nuevo campo de análisis, el que concierne a “régimenes” de verdad:

*La “verdad” está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. “Régimen” de la verdad. [...] El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia [...]. Es saber si es posible construir una nueva política de la verdad. El problema no es “cambiar la conciencia” de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad*¹⁶.

Ya en 1980, este proyecto ha cobrado mayor carnadura: Foucault insiste en contraponer, a un análisis en términos de ideología, la alternativa de estudiar regímenes de verdad. Antes de abocarse al problema específico del cristianismo, en efecto, el filósofo francés vuelve sobre consideraciones de tipo metodológico:

*Se trataría [...] de estudiar el cristianismo [...] no desde el punto de vista de la ideología, sino [bajo el ángulo] de lo que yo les proponía llamar regímenes de verdad. [...] A grandes rasgos, si lo desean, un régimen de verdad es aquello que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de lo verdadero*¹⁷.

Ahora bien, introducir el problema del régimen de verdad cobra naturalmente un nuevo cariz si podemos hablar de una pluralidad de regímenes de verdad:

*creo que es necesario comprender que la ciencia no es más que uno de los regímenes posibles de verdad y que hay muchos otros. [...] Regímenes muy numerosos, de los cuales algunos tienen una proximidad de historia y de dominio con los regímenes científicos propiamente dichos, por ejemplo [...] la química y la alquimia. Cualquiera que sea la comunidad de objetos, la diferencia no es, yo creo, simplemente el grado de racionalidad, sino el hecho de que ellas obedecen a dos regímenes de verdad diferentes*¹⁸.

Pasemos, pues, en limpio algunas cosas. Mientras, *por un lado*, la noción de ideología aparecía ligada a una distinción verdad-falsedad “a secas”, *por otro lado* Foucault nos dice que estas diferenciaciones son internas a regímenes de verdad; ellas ocuparían un rol *condicionado* respecto del término *condicionante* que serían tales regímenes. Y, por lo demás, el punto es obviamente que, como busca mostrar el ejemplo de la alquimia y la química, los regímenes pueden ser *diversos*.

16. “Entrevista...”, p. 27; “Verdad y poder”, p. 189.

17. *Ibid.*, p. 91.

18. *Ibid.*, p. 97.

Foucault no está proponiendo un empobrecimiento categorial tal que la distinción entre enunciados verdaderos y falsos desaparezca, pero sí insiste en que es solamente *con respecto a* ciertos “marcos de referencia” (el término no es de Foucault) que podremos establecer las distinciones pertinentes; si prescindimos de ellos, ningún enunciado podrá ser verdadero o falso. Estos pasajes van, pues, en continuidad con la reivindicación de Nietzsche por Foucault en su entrevista con Duccio Trombadori. Negando el carácter “originario”, no-condicionado, de la verdad, afirmaba allí el filósofo francés:

Lo que más me impresionó en Nietzsche fue que para él la racionalidad [...] no se mide según la verdad que es capaz de producir. La verdad forma parte, ella misma, de la historia del discurso y es, de algún modo, un efecto dentro de un discurso o una práctica¹⁹.

Es en el sentido de esta crítica a la “absolutización” de la verdad que -en el marco de una reconstrucción de la oposición entre “verdad-acontecimiento” y “verdad-demostración”- Daniele Lorenzini ha escrito recientemente que

No es posible salir del propio régimen de verdad para encontrar, fuera de él, una verdad absoluta y universal: se está siempre y de forma exclusiva en el interior de un régimen e verdad que ha organizado la separación verdadero/falso de diversas formas y en términos específicos. En otras palabras, no existe una verdad distinta del régimen de verdad al que pertenece, y que la constituye en cuanto verdad²⁰.

Ahora bien, podría aducirse que el punto de Foucault no es todavía lo que usualmente se denomina un relativismo -ni tiene por tanto que enfrentar las consecuencias que se le plantean a una posición tal-, en la medida en que el “cambio de nivel” que propone, la subordinación de la oposición verdad-falsedad a una instancia más fundante como son los regímenes de verdad, no es todavía afirmar que tales regímenes sean *equivalentes*. Foucault bien podría estar señalando que la condición de verdadero de un enunciado depende de su inserción en un cierto “marco de referencia”; que, en efecto, ninguna tesis de la química puede ser evaluada por fuera de la práctica más general a la que pertenece, y sin embargo esto no es colocarla, todavía, en pie de igualdad con la alquimia. Pasar del plano de lo condicionado (considerar como verdadera a una proposición *p*, o por el contrario a otra *q*) al de lo condicionante (el régimen de verdad *particular*, uno *entre otros*, que hace que sea *p* o sea *q* la que pueda adquirir estos valores epistémicos) no tiene por qué implicar establecer una equivalencia entre los términos de este plano condicionante, y, por vía de consecuencia, una equivalencia entre los términos del plano condicionado. Foucault no *necesita* decir -pasando a otro ejemplo- que el hecho de que los discursos actuales sobre el sexo respondan a ciertas “reglas” y los discursos anteriores a otras implique que uno y otro conjuntos sean equivalentes. Efectivamente, un pasaje central de

19. Trombadori, D., *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 69. Subrayado nuestro.

20. Lorenzini, Daniele, “Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los ‘regímenes de verdad’”, en *Laguna*, 26, marzo 2010, p. 23.

Naissance de la biopolitique, curso inmediatamente anterior a *Du gouvernement...*, habla explícitamente de las “necesidades” sostenidas en virtud de un “régimen de veridicción” pasado. Si bien Foucault insiste en un *desplazamiento de niveles*, desde lo condicionado a lo condicionante, respecto de la noción de ideología, es notorio aquí que ello *no* conlleva necesariamente lo que solemos denominar un relativismo. Veamos pues cómo introduce el filósofo francés la noción de “crítica política del saber”:

para que el análisis tenga un alcance político, no debe referirse a la génesis de las verdades o a la memoria de los errores. ¿Qué importancia tiene saber cuándo tal o cual ciencia comenzó a decir la verdad? [...] Creo que lo que tiene importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado: justamente aquel a partir del cual podemos reconocer ahora, por ejemplo, que los médicos del siglo XIX dijeron tantas necesidades [bêtises] sobre el sexo. Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necesidades sobre el sexo no tiene ninguna importancia desde el punto de vista político. Sólo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que acertamos a saber hoy, quizá no lo fueran tanto²¹.

Como vemos, el propio Foucault parece tener que recurrir a distinciones normativas cuando continúa hablando, según acabamos de ver, de “necesidades”, o de cosas que fueron afirmadas como verdaderas *pero* de las que podemos sospechar hoy que “quizá no lo fueran tanto”. Naturalmente, una lectura consistentemente relativista del problema de la verdad *no podría* partir de constatar que en el pasado se sostuvieron *presuntas* verdades de las que ahora podemos *descubrir* que quizá no lo fueron; simplemente, tendría que limitarse a establecer que un cierto régimen de veridicción permitía afirmar como verdades ciertas tesis, y otro régimen de veridicción nos lleva a lo contrario. Ambos regímenes serían simplemente *distintos*, como las reglas del tránsito o las costumbres culinarias pueden variar de un país a otro. Sin embargo, en el pasaje, crucial, en que Foucault define el sentido mismo de su “crítica política del saber”, no hace nada de esto. Hasta aquí, pues, una empresa de ese tenor continúa apareciendo como *compatible* con las distinciones normativas (entre una verdad aparente y una verdad a secas) propias de una crítica de la ideología; se trataría para Foucault, simplemente, de remarcar que tales distinciones son derivadas, no originarias.

4. Foucault como relativista

Ahora bien, aunque -reiteremos- supeditar las “verdades” particulares a los “régimenes de verdad” correspondientes no implica por sí solo establecer una equipolencia entre estos últimos, aunque nada en este tipo de análisis hace *necesario* que los regímenes

21. Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004, p. 38; *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 55. Subrayado nuestro.

no puedan ser teóricamente conmensurables unos con otros (que de algún modo no-relativizado podamos establecer que en el pasado se decían “necesidades” y lo que nuestras reglas actuales nos permiten decir es *mejor* a aquello), también es cierto que, a falta de más elementos de juicio, parece plausible asumir que el análisis foucaultiano en este sentido se encamina hacia consecuencias relativistas. Así las cosas, podría decirse que, en rigor, cuando Foucault habla de “necesidades”, está sobreentendiendo algo así como “necesidades-según-un-cierto-régimen-de-veridicción-no-superior-a-otro-régimen”, y la problemática relativista reaparece en todo su esplendor.

Esta es una lectura que, predeciblemente, tiene un rol protagónico -si bien no exclusivo²²- en la bibliografía especializada. En su libro sobre el problema de la verdad en Foucault y Searle, y luego de distinguir una serie de usos del término “verdad” en el filósofo francés, C. G. Prado señala que, de acuerdo al uso “criterial”, el uso “claramente relativista” que estaría en juego cuando Foucault señala que existe un “régimen de verdad” para cada sociedad²³, “Lo que cuenta como verdadero [...] no puede contrastar con nada que sea objetivamente verdadero porque no hay nada que sea verdadero en el discurso que no sea un producto del poder, y no hay ninguna verdad más que la verdad discursiva”²⁴. Lo mismo encontramos en el influyente *Truth in philosophy* de Barry Allen: el único uso que perdura para la noción de verdad, una vez criticado el “realismo”, pasa a ser la referencia a que hay cosas que “*pasan por verdaderas*” históricamente, al *factum* de que ciertos enunciados son considerados verdaderos; no habría una verdad “a secas” con la cual contrastar -como querría hacer la crítica de la ideología- lo socialmente aceptado por tal²⁵. Asimismo, Lee Braver incluye al filósofo francés en su “historia del antirrealismo” en virtud de que, tal como la interpreta,

la historia de la verdad es la historia de cómo las relaciones de poder contingentemente llegan [...] a conferir el estatuto de “verdaderos” a ciertos enunciados, cómo estos enunciados [...] juegan este rol en varios discursos, y qué efectos de poder se siguen de ese estatuto [...]. Sin una realidad extra-contextual [...], lo que distribuye la verdad y la falsedad es la “profusión de eventos enmarañados” en la historia²⁶.

El punto es, en todo caso, que el problema de “ser verdadero” pueda reducirse exitosamente al de ser aceptado como tal; por brevedad, y en una analogía (de trazo grueso) con la tesis de un “positivismo jurídico” según la cual la única ley es

22. En efecto, Prado admite que al menos *uno* de los usos del término “verdadero” en Foucault es uno “realista tácito” (Searle and Foucault..., pp. 96-97), si bien intenta eliminar la inconsistencia entre este uso y otros con los que sería *prima facie* incompatible. De manera similar, Steven Best busca en Foucault evidencia textual para poder establecer, como problemas independientes, que el conocimiento puede ser “a la vez de carácter científico y objetivo y ser parte de un aparato disciplinario” (Steven Best, *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York, 1995, p. 191; subrayado en el original).

23. Cfr. Prado, C. G., Searle and Foucault..., *op. cit.*, pp. 83.

24. *Ibid.*, pp. 84-85.

25. Allen, B., *Truth in philosophy*, *op. cit.*, p. 149.

26. Braver, Lee, *A Thing of This World...*, *op. cit.*, p. 399.

la ley positiva, llamaremos a esta posición “positivismo veritativo”. Y, *si* realizamos esta reducción, resulta inevitable plantearse el problema de la autorreferencialidad que ha inquietado por igual, como veíamos al principio, a defensores y críticos de Foucault. Si toda verdad es simplemente una verdad para cierto marco de referencia teórico fácticamente vigente, y no hay motivos para preferir uno de estos marcos de referencia por sobre otro, es allí que se plantea la pregunta sobre por qué preferir *las propias* “verdades” por sobre tesis rivales. Volviendo a la forma concreta en que pone el problema Foucault en el contexto que nos interesa: mientras, *por un lado*, la noción de ideología se apoyaba en la posibilidad de “desenmascarar” ciertas *pretendidas* verdades, desde un punto de vista considerado epistémicamente superior, *por otro lado* Foucault cuestionaría la noción *precisamente por esto*; replicaría que no tenemos verdades “a secas” munidos de las cuales llevar adelante el desenmascaramiento. Y es así que, en principio, la propia teoría foucaultiana aparece como teóricamente desarmada: ¿qué clase de defensa puede hacer Foucault de su propio discurso contra aquellos que son en principio incompatibles con él, si solo puede decir, de su propia verdad, que es el resultado de un “régimen” entre otros posibles, “posibles” que, desde ya, incluyen la negación del propio discurso foucaultiano?

5. El problema de la “verdad” de las genealogías foucaultianas. La respuesta de Lee Braver

De hecho, para Braver, la idea de un régimen de verdad alternativo en el cual el discurso de Foucault aparezca como falso en vez de verdadero no es solo *posible*, es *real*. “Nuestro” régimen “actual” es aquello en virtud de lo cual los relatos foucaultianos no “pueden” ser verdaderos; así, las tesis de Foucault serían aparentemente autorrefutatorias en el sentido de que, según sus propios términos, sus genealogías son *falsas*. Según se desprende de esto, el único problema que enfrentaría el foucaultiano sería la circunstancia de que, por un lado (*I*), afirma una equivalencia entre verdad y vigencia social, pero, por otro lado (*II*), su propio discurso *no es* socialmente vigente; no está, como insiste Braver, “en lo verdadero” dados los parámetros actuales que determinan su alcance. De ahí que (*III*) estamos en el peor de los dos escenarios que distinguíamos más arriba: Foucault no solo no puede decir que sus genealogías son *superiores* a discursos rivales, sino que no podría siquiera pretender que sean *equivalentes*. En rigor, en virtud de su propia metateoría, Foucault tendría que admitir que sus genealogías son *falsas*.

Ahora bien, si planteamos *de esta manera* el problema de la autorreferencialidad de las tesis foucaultianas, es claro que Braver puede presentar, al mismo tiempo, la solución al mismo: sin abandonar en esta tensión el elemento (*I*), es posible replicar que el (*II*) hace alusión a un problema *puramente provisorio*: las genealogías foucaultianas no son verdaderas... *por ahora*. Para Foucault, según el intérprete, los relatos “genealógicos”

pueden satisfacer perfectamente el sentido de “verdad” que él acepta, como “considerado verdadero dentro de cierto régimen de verdad y discurso” [...], y por lo tanto ser creídos y tener los “efectos de la verdad”. En última instancia, él está tratando de influir en algunas de las maneras en que buscamos y usamos la verdad histórica, alterando así nuestro régimen actual de poder-conocimiento. Dado que, en sus intentos de reformarlo, esto no se ajusta actualmente a nuestra modalidad actual, es “ficcional” o no está en lo verdadero [within the true], pero si tiene éxito, entonces será verdadero una vez que el régimen se adapte a él²⁷.

Si inicialmente hablábamos tan solo de distintos regímenes de verdad, que operarían como otros tantos marcos de referencia, y nos preguntábamos por las consecuencias de la relativización de las verdades a tales regímenes, luego hemos llegado a saber, además, que existe un sentido en que estos regímenes *no* están en pie de igualdad. No parece posible decir que uno sea “superior” a otros, pero sí que uno de ellos es “actual” y sus rivales no. Una vez reconocida *esta* asimetría, es solo cuestión de dar un paso más y asegurarse de que cuál régimen sea el actual *es una cuestión susceptible de ser modificada*, y he ahí la solución de Braver. Cuando el régimen de verdad sea el adecuado para ello, pues entonces los relatos de Foucault serán verdaderos, y *-en este sentido estrictamente fáctico-* “superiores” a discursos rivales: aquellos *funcionarán de hecho* de un modo en que estos últimos no podrán funcionar.

Otro pasaje de Braver permite entender con mayor claridad la propuesta:

para obtener el efecto que desea, el trabajo de Foucault debe obedecer a la mayoría de las reglas contemporáneas de investigación histórica. Buena parte de su público está compuesto por historiadores profesionales que deben respetar su erudición para considerar persuasivo su trabajo. Más en general, es un hecho en nuestra que los libros que pueden aspirar a cierto tipo de autoridad académica [...] tienen más autoridad y por lo tanto producen más de los efectos de poder que él desea. Sin embargo, también está usando estos trabajos para conducir la historiografía y la filosofía en nuevas direcciones, lo cual su sorprendente popularidad indicaría que logró. Aunque son ficciones según el estándar de la verdad por correspondencia, nada cumple con este estándar, y si llegan a [if they come to] ser aceptados y cumplir un rol autoritativo, entonces no hay nada más que pedir. La creencia de que hay algo más en la verdad más allá de esto se apoya en el realismo²⁸.

Si bien este último pasaje no se refiere, como el anterior, a la idea de una transformación de nuestro “régimen de verdad” que *convierta* las genealogías foucaultianas en verdaderas, sino que, esta vez, se refiere inversamente al empleo foucaultiano de “reglas *contemporáneas*”, sin embargo el problema de fondo es el mismo: aunque este pasaje va en la dirección de que el carácter “ficcional” de la historiografía de Foucault no la coloca en el terreno de un “todo vale”, ello no quiere decir que el intérprete reivindique alguna validez *objetiva* de tales relatos. Simplemente quiere decir que la “genealogía” foucaultiana aspira a lograr ciertos “efectos”, *no* a reflejar alguna realidad objetiva, y *precisamente* para obtener tales efectos necesita cumplir con determinados

27. *Ibid.*, p. 401.

28. *Ibid.*, p. 402. Subrayado nuestro.

estándares que rigen la actividad académica, necesita *verse como* convincente. Con lo cual, el cumplimiento foucaultiano de esos estándares de rigor académico es simplemente un *medio*, necesario *de hecho* en nuestra sociedad, para obtener “efectos de poder”; se sigue, pues, que estos estándares no tienen un valor por sí mismos, y si nuestra sociedad fuera *de hecho* diferente, de modo tal que la obtención de tales “efectos” requiriera medios completamente distintos, siquiera *opuestos* (por ejemplo, el falseamiento deliberado de datos, o la obtención de conclusiones que no se siguen de sus premisas), no se ve motivo alguno por el cual la obra foucaultiana no pudiera emplearlos.

Pasemos, pues, en limpio. Nos preguntábamos, al inicio del presente trabajo, en qué sentido Foucault podría defender su discurso frente a relatos rivales. Pues bien, Braver parece retomar la idea, trivial para el uso cotidiano de “verdadero”, de que un discurso *verdadero* es superior a uno que no lo es, pero la resignifica profundamente. Puede pensarse, a título de comparación ilustrativa (pero esta reconstrucción de un uso lingüístico no será esencial para nuestro argumento) que, en nuestro uso cotidiano del término, decir “*p es verdadera*” implica consecuencias *contrafácticas*, en el sentido de que queremos decir que si *p* es verdadera, entonces *debería* ser aceptada -lo sea actualmente o no-; que, en una situación en que no se la aceptara, se estaría cometiendo un error; no estamos estableciendo un punto *fáctico* sobre si actualmente goza de aceptación. Es en este sentido específico de “superioridad” o “preferibilidad” que, de aquí en adelante, utilizaremos el término, y, *en esta acepción*, parece claro que Braver, en su interpretación de Foucault, nos llama a abandonar la creencia de que una tesis verdadera sea “superior” a una falsa.

Por lo demás, Braver plantea explícitamente una dicotomía en virtud de la cual, si pedimos del concepto de verdad que indique *algo* más que “efectos autoritativos”, es porque somos ingenuamente “correspondentistas” y “realistas”; la posibilidad de *otras* salidas del correspondentismo distintas de la foucaultiana -tales como las teorías deflacionistas o coherentistas- queda excluida. Por razones de extensión, tendremos que diferir para futuros trabajos la discusión de este último punto, esto es, la discusión de las *premisas* por las cuales un autor creería verse forzado a realizar este tipo de reducción de la verdad a “efectos”, pero nos interesa remarcar aquí las *consecuencias* en virtud de las cuales esta pretendida solución resulta inaceptable. Pasemos a analizar tales consecuencias.

6. Crítica a la solución de Braver: por qué no alcanza con la obtención de “efectos” de verdad

Según los pasajes que vimos de Braver, Foucault no pretende que sus genealogías sean objetivamente verdaderas, solo intenta transformar el régimen de verdad para que *ellas*, en lugar de los relatos alternativos a los que ellas se oponen, resulten socialmente aceptadas, esto es, para que *ellas* resulten *verdaderas*; con solo plantear esta posibilidad, supuestamente Foucault escaparía al riesgo de autorrefutación.

Ahora bien, la tensión clave que queremos remarcar es la siguiente: *por un lado* (1), la tesis metateórica que sostiene Braver (junto con Prado y Allen) acerca de las genealogías foucaultianas es que -eliminado el “realismo” y el “correspondentismo”- no existe *ningún* sentido en el cual ellas pudieran ser “superiores” a discursos rivales, salvo el -posible- sentido de que fueran, *de hecho*, socialmente reconocidas como superiores; del mismo modo, la genética de Mendel simplemente se tornó verdadera por transformaciones de hecho en la biología, pero no cabe establecer que ella es verdadera en el sentido *contrafáctico* de que, *si* ella no fuera reconocida como verdadera, entonces podríamos reclamar que *debería* tener este reconocimiento²⁹. Tomando el mismo problema desde la perspectiva inversa -es decir, el caso de un *no* reconocimiento social de un discurso-, incluso para un defensor de Foucault como Braver, la situación *de hecho* en que al menos parte de las “genealogías” de Foucault no son, en sentido foucaultiano, *verdaderas* no implica que tengamos derecho a asumir que una situación *contrafáctica* en que ellas fueran socialmente aceptadas, en virtud de un cierto cambio del régimen de verdad, fuera en algún sentido un *mejor* estado de la ciencia o la filosofía. Los defensores del filósofo francés no pueden decir que quienes rechazan las genealogías foucaultianas estén equivocados en hacerlo (como un teórico rival *sí podría decir que sería un error, por ejemplo, retroceder más acá de la biología de Mendel*), sino simplemente que la estratagema foucaultiana para conseguir “efectos” no ha sido todavía completamente *exitosa*.

Sin embargo, *por otro lado* (2), vimos que Braver remarca que esta *limitación del sentido* en que pueda atribuirse alguna verdad al discurso de Foucault no excluye la posibilidad de que *se convierta* en un discurso *verdadero*, justamente en el sentido pertinente: discurso socialmente aceptado, provisto de ciertos efectos. Las genealogías de Foucault no pueden, *según la propia teoría del filósofo francés*, ser objetivas en ningún sentido más fuerte que la aceptación social, pero las teorías simplemente *no necesitan* “corresponderse con la realidad” para ser consideradas verdaderas, y la apuesta teórica es que lleguen a gozar de *mayor* aceptación bajo un nuevo “régimen de verdad”, y así el problema *temporario* de la autorrefutación quedaría resuelto.

Ahora bien, la pregunta que no se plantean estos intérpretes es, simplemente, si los dos aspectos que acabamos de distinguir se pueden compatibilizar en el sentido de que una tesis genealógica y la metateoría según la cual tal tesis no es preferible a su negación pueden ser defendidas, *a la vez*, frente a un *interlocutor crítico*. Y por cierto, *uno de los sentidos paradigmáticos en los que puede decirse que una teoría es autorrefutatoria* es aquel según el cual, en caso de aparecer un objetor, el sostenedor de la teoría no

29. En efecto, la referencia de Braver al análisis foucaultiano sobre la genética de Mendel en *El orden del discurso* (Ed. De la Piqueta, Madrid, 1996, pp. 36-37) sigue en línea con la reducción de la verdad a un *hecho* social: “Decir que ‘Mendel decía la verdad’ significa” -únicamente- “*que desde nuestra perspectiva (pensando desde la episteme que Foucault comparte con Mandel y con el lector)* su trabajo [...] es de hecho verdadero. Pero no encajaba en el espacio contemporáneo de pensamiento biológico, de modo que en ese punto no podía ser ni verdadero ni falso” (*A thing of this world...*, *op. cit.*, p. 375, subrayado nuestro).

podría, manteniéndose fiel a la propia teoría, replicarle³⁰. Resulta arbitrario asumir por el contrario, como lo hace Braver, que el problema de la autorrefutación se reduce al problema de si *de hecho* la teoría *logra* ser aceptada; seguramente no es esta la clase de cosa que tienen en mente autores como Nola. Veamos, pues, si el foucaultiano puede cumplir con el requisito mínimo de poder defender frente a objeciones la conjunción de sus genealogías y su metateoría (el “positivismo veritativo”). Este requisito se debe distinguir de las únicas opciones que sí tiene disponibles: *o bien* defender la metateoría ante un interlocutor (pero entonces la creencia en la tesis genealógica debe ser referida a *terceros* sobre los cuales el foucaultiano busca ejercer un efecto retórico; no se trata de que tal tesis pueda ser creída por el interlocutor), *o bien* que sea la tesis genealógica la que es defendida ante un interlocutor (pero, entonces, es necesario que la defensa de la metateoría sea abandonada, puesto que el foucaultiano necesita, incluso él mismo lo considera falso, que su interlocutor *crea* que la tesis genealógica es preferible a relatos rivales)³¹.

Veamos esto en concreto. Tómese cualquier tesis “genealógica”, sobre la sexualidad, los regímenes penales o lo que fuera; por brevedad, la llamaremos simplemente *p*. En un *primer* escenario, el defensor de Foucault puede decir, *dialogando con* un interlocutor *O*, objetor de su metateoría, y simplemente *refiriéndose a* posibles “terceras personas” a las cuales buscaría convencer de que *p*, algo como “la tesis *p* puede tener éxito en ser tomada como verdadera por una serie de sujetos *A, B, C, etc.*, *aunque objetivamente no sea preferible a no-p*”. Nótese que, en este primer escenario, no se les está diciendo a los propios *A, B, C, etc.*, que -guiándonos por la tesis positivista veritativa- *p* no es objetivamente preferible a *no-p*; esto, que es nuestra tesis metateórica, el foucaultiano se lo dice únicamente a su interlocutor filosófico *O*.

Ahora bien, si analizamos el *segundo* escenario en cuestión aquí, que es cuando el foucaultiano no se *refiere a* *A, B, C, etc.*, sino que *argumenta con* ellos, buscando convencerlos de que *p*, allí *solo* se defiende esta tesis genealógica, y no la metateoría; más aun, el foucaultiano se beneficia de, “parasita”, el hecho de que estos interlocutores *no sean*, en el nivel *metateórico*, foucaultianos. Cuando se tiene con estos interlocutores una actitud de segunda persona, el costo es, a la inversa que en el escenario anterior, dejar de defender la metateoría. Si quisiéramos convencer de que *p* a alguno de estos sujetos *a la vez que reivindicar la metateoría foucaultiana*, ello

30. De hecho, es exactamente esta *clase* de cosa lo que ocurre en un argumento de autorrefutación paradigmático como el de Platón contra Protágoras en el *Teeteto*. Los motivos de la autorrefutación son diferentes en uno y otro caso, pero el punto que queremos remarcar es que la tesis protagórica de que “Todos dicen las cosas que son” (al igual que las posiciones foucaultianas que estamos discutiendo aquí) no es en sí misma autocontradictoria... *hasta que incluimos en la escena un posible objetor*. Alcanzaría con que un interlocutor negara la tesis, para que Protágoras no pudiera ya seguir sosteniéndola, porque tendría que hacerlo *contra* esta crítica, y por lo tanto asumiendo que su interlocutor *puede estar equivocado*, que es precisamente lo que el relativismo protagórico niega (cfr. Marcos, G, “¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXV (1999) 2).

31. Naturalmente, más allá de la simplificación expositiva, nuestro argumento no necesita pensar el problema en términos de instancias de *diálogo*, en sentido literal y oposición a, por ejemplo, debates escritos. El punto es, en cualquier caso, que la idea de “efectos de verdad” de una tesis no “preferible” a su negación presupone que aquellos sobre los cuales se obtienen tales “efectos” respecto a las genealogías son “terceras personas” *ante las cuales* no se busca justificar la metateoría, a las cuales esta defensa del “positivismo veritativo” no va dirigida.

evidentemente fracasaría; el defensor de Foucault no puede decirle, *a* uno de estos interlocutores, “p es verdadera *aunque, según mi metateoría, no sea preferible a no-p*”. En efecto, ¿en qué sentido esta última admisión contaría todavía como un “defender” la tesis p, en vez de, precisamente, *renunciar* a defenderla?

Pensemos los dos posibles problemas que, según considerábamos al comienzo, podían afectar al discurso foucaultiano. La respuesta más ambiciosa en defensa de Foucault buscaría defender que el discurso “genealógico” de este es efectivamente superior -y no solamente equivalente- a relatos rivales. Esta posibilidad queda evidentemente descartada salvo como solución retórica: una vez que interrogamos al foucaultiano sobre su metateoría, admite que *lo único* que podría volver a las genealogías superiores a otros relatos es su vigencia fáctica, pero no hay nada “por detrás” de tal vigencia, que la *avale*. Nos queda apelar a la respuesta más débil, según la cual Foucault podría “defender” sus tesis en el sentido de que, al menos, puedan compatibilizarse con la existencia de discursos rivales, siquiera en pie de igualdad con ellos, en vez de que estos directamente las *refuten*. Pero Braver tampoco puede sostener este tipo de “defensa”. No solamente porque este mero “compatibilismo”, esta “coexistencia pacífica” entre relatos contradictorios no refleja la práctica lingüística real de Foucault cuando este *polemiza contra* discursos rivales, sino porque, *ex hypothesi*, el punto mismo de la transformación del “régimen de verdad” propuesta por Braver es lograr que este nuevo régimen establezca, *aunque en un sentido diferente al actual*, asimetrías, diferenciaciones entre los discursos que sanciona como aceptables y los que no. Si todo el propósito de Braver fuese simplemente declarar que, abandonado el “realismo”, cualquier discurso historiográfico es equivalente a cualquier otro, no sería necesario el rodeo de introducirse en la “economía” de regímenes de verdad.

En síntesis, *es posible que se llegue generalizadamente a creer, como plantea Braver, en las “ficciones” foucaultianas, pero no al mismo tiempo creer que son ficciones*. Notablemente, los defensores de Foucault que estamos considerando analizan, por una parte, la creencia -“ingenua”- de que existe algo así como una verdad objetiva, *y por otro lado, como un problema completamente distinto*, la posibilidad de que el discurso foucaultiano sea aceptado como verdadero, pero no llegan a plantear que, en rigor, la posibilidad con la que especulan se daría *precisamente porque*, y no *independientemente de que*, quienes aceptaran las genealogías foucaultianas serían “creyentes” en la idea de una verdad objetiva. En rigor, es en este punto que la crítica de la noción de objetividad histórica por parte del foucaultiano se convierte en un ejercicio de lo que, vulgarmente, se conoce como... *cinismo*. Podemos abandonar la pretensión de objetividad histórica en las “genealogías”, pero por lo tanto preservar la credibilidad de nuestro discurso sobre la base de que los demás *no sepan* que no hay una objetividad histórica. Así las cosas, el punto sería análogo a una instrumentalización política de las creencias morales: yo puedo sentirme libre de instrumentalizar las convicciones ajenas sobre la base de ser, *yo*, un escéptico moral, de no creer que exista “objetividad” en esta área, pero necesito que los demás *no lo sean*.

Así, pues, no se ve que el intento de Braver de defender la pretensión foucaultiana de abandonar la empresa de un “desenmascaramiento” de discursos rivales pero, al mismo tiempo, preservar alguna presunción de legitimidad para las propias tesis, pueda ser sostenido.

Fecha de Recepción: 12/03/2014

Fecha de Aprobación: 26/05/2014

Althusser y la inmanencia de la verdad.



Rodrigo Steimberg
(UBA-Conicet)

Abstract

The present paper aims to analyze the status of scientific discourse in certain works of Louis Althusser, particularly in his *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists* and in *Elements of Self-criticism*. Its general purpose is to elucidate what may be the space of philosophical discourse once it is rejected its claim to establish the truth of science, ie, of officiating as the guarantor of than scientific practices produce knowledge that are true, by establishing the criteria with which assessing them. Thus, our text will accompany the critic of what Althusser defined as classical theory of knowledge. The development of this critique will aim to define what Althusser comprises as immanence of truth to science, since it is the conclusion of his refusal to the function of guarantee of certain philosophical discourse. It is the plausibility of this proposal which interest us to analyze to address what we define as the general purpose of this paper: what may be the philosophical discourse once its role as guarantor of truth is rejected.

Keywords: Truth-Immanence-Subject-Classical theory of knowledge

Resumen

El trabajo que presentamos se propone analizar el estatus del discurso científico en ciertos trabajos de Louis Althusser, en particular en su *Curso de filosofía para científicos y en Elementos de Autocrítica*. Su objeto general es elucidar cuál puede ser el espacio del discurso filosófico una vez que se rechaza de plano su pretensión de fundar la verdad de las ciencias, es decir, de oficiar de garante de que en las prácticas científicas se producen conocimientos que son verdaderos, por establecer los criterios con los cuales evaluarlos. Así, nuestro escrito acompañará ciertas críticas de Althusser a lo que él define como teoría clásica del conocimiento. El desarrollo de esta crítica tendrá por objeto definir lo que Althusser comprende como inmanencia de la verdad a la ciencia, dado que se trata de la conclusión de su rechazo a la función de garantía de cierto discurso filosófico. Es la plausibilidad de esta propuesta la que nos interesará desasnar para abordar lo que definimos como el objeto general de este trabajo: qué puede ser el discurso filosófico una vez que se rechaza su papel de garante de la verdad.

Palabras claves: Verdad-Inmanencia-Sujeto-Teoría clásica del conocimiento

Datos del Autor

- Licenciado en Sociología por la UBA
- Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA-“La formación económica de la sociedad argentina y sus crisis”
- Miembro del Centro para la Investigación como Crítica Práctica
- Tema de Investigación: Teoría Sociológica
- E-Mail de contacto: steimberg@gmail.com

“el análisis de la episteme no es una manera de resumir la cuestión crítica (“dada alguna cosa como una ciencia, ¿cuál es su derecho o su legitimidad?”); es una interrogación que no acoge el dato de la ciencia más que con el fin de preguntarse lo que para esa ciencia es el hecho de ser dado. En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe. Y el punto por el que se separa de todas las filosofías del conocimiento, es el de que no refiere ese hecho a la instancia de una donación originaria que fundase, en un sujeto trascendental, el hecho y el derecho, sino a los procesos de una práctica histórica”

Foucault, M. *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, 2008. p. 250

1. Althusser y el Sujeto de conocimiento

Althusser presenta en su *Curso de filosofía para científicos* (1967), el estatuto del sujeto en la teoría clásica del conocimiento. Esta figura hunde sus raíces en categorías *jurídicas*. Escribe Althusser:

“No es por azar si, con el fin de responder a la «cuestión del derecho», la teoría del conocimiento clásica pone en pie una categoría como la de «sujeto» (del ego cogito cartesiano, al Sujeto trascendental kantiano y a los sujetos transcendentales «concretos» husserlianos). Esa categoría no es más que la repetición, en el campo de la filosofía, de la noción ideológica de «sujeto», ésta sacada a su vez de la categoría jurídica de «sujeto de derecho». Y el par «sujeto-objeto», «el sujeto» y «su objeto», es el reflejo en el campo filosófico, en la modalidad propia de la filosofía, de las categorías jurídicas de «sujeto de derecho», «propietario» de sí mismo y de sus bienes (cosas).”

Han sido pocas las veces que Althusser se ha referido explícitamente al sujeto de conocimiento. Además del texto que recién apuntamos, en el seminario concerniente al psicoanálisis que el mismo Althusser dirigió en la *École Normale Supérieure* durante el ciclo 1963-1964, nuestro filósofo aborda, aunque lateralmente, ciertas aristas del problema que en este primer apartado intentamos delimitar. Althusser vuelve sobre la filosofía de Descartes para explicar de qué tipo de *contaminación* hablamos cuando referimos la producción de conocimientos verdaderos a la iniciativa de un *sujeto*. Escribe:

“¿Por qué la relación de la verdad con el error provoca una aparición del sujeto de verdad? Todo el problema es saber por qué el sujeto de verdad aparecía como necesario para pensar la distinción entre la verdad y el error. (...) Evidentemente yo aquí no puedo más que presentar una hipótesis: en la filosofía del juicio, Descartes habría pensado la relación histórica de un nuevo conocimiento con uno viejo bajo la forma de lo que hay que dar cuenta ante la cultura, es decir en una categoría del sujeto de imputación, del sujeto moral. Es decir, en una categoría que es tomada en un mundo que es el de la imputación moral: en el mundo de la responsabilidad. Y este es todo el equívoco del juez, y del juicio: juez es quien pronuncia una condena, quien pronuncia una exclusión, pero en términos tales de los que pueda dar cuenta; es el que toma la responsabilidad de la decisión del juicio que pronuncia, de la separación del

1. Althusser, L. *Curso de filosofía para científicos*, trad. cast., Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1985. p. 94.

juicio por el cual atribuye a cada uno lo que le pertenece. En este caso, nos las veríamos con una contaminación de las categorías éticas, por las categorías morales y religiosas del sujeto de imputación, de la reflexión teórica sobre la llegada de una nueva disciplina científica”²

Ahora bien, que el par sujeto-objeto sea una extrapolación de figuras propias del campo del derecho y de la moral (la responsabilidad) para pensar la producción de conocimiento implica señalar la aparición de esta figura, no el modo en el que ha mutado en tanto figura. Es decir, aún pensado bajo este modo, podemos afirmar que, por ser el derecho una forma común a diversos tipos de sociedad y la teoría del conocimiento su contrapartida filosófica, hasta aquí queda abierta la posibilidad de que haya tantas teorías del conocimiento como sociedades en las que rige el derecho. Sin embargo, Althusser especifica que aquellos planteos –la teoría clásica del conocimiento- que piensan la producción de conocimiento bajo el par sujeto-objeto brotan, particularmente, del modo de producción capitalista:

“es fácil de ver que la filosofía idealista racionalista clásica somete a las ciencias y a la práctica científica a un interrogante previo que ya en sí mismo contiene la respuesta que pretende buscar inocentemente en las ciencias. Y como esa respuesta, inscrita en la cuestión del derecho, figura en el derecho sólo porque al mismo tiempo figura también en otras partes en toda la estructura de la sociedad burguesa naciente, es decir, en su ideología, en los «valores» práctico-estético-religiosos de esta ideología”³

El sujeto de conocimiento y su objeto son figuras, en el campo filosófico, de la ideología jurídica hija del modo de producción capitalista. Como tal, entendemos, poseen un estatuto histórico determinado. Nuestro filósofo piensa entonces al sujeto de conocimiento como una forma específica temporalmente circunscrita y ya no como una facultad humana a la cual diversas circunstancias vendrían a modificar exteriormente.

Volvamos sobre nuestros pasos para señalar un punto que nos conducirá a nuestro siguiente apartado. En su crítica a Descartes, Althusser precisa en qué lugar la atribución a un sujeto de la repartición entre la verdad y el error se torna problemática. Si el sujeto es responsable de juzgar qué es verdadero y qué es erróneo es porque éste dispone, según Althusser atribuye a Descartes, de la posibilidad de conducir sus facultades (su alma dice Descartes) para que éstas no obstruyan su camino hacia el conocimiento verdadero. Dice Althusser:

“La patología aparecía aquí como la patología del sujeto psicológico; el sujeto psicológico aparecía aquí como el sujeto patológico, como la posibilidad de la patología del sujeto

2. Althusser, L. Psicoanálisis y Ciencias Humanas. En < <http://es.scribd.com/doc/16174960/Althusser-Louis-Psicoanalisis-y-ciencias-humanas-19631964> > [Consultado el 6 de Marzo de 2014] pp. 42-43.

3. Althusser, L. (1985), *op. cit.*, p. 94-95.

de objetividad, patología que puede ser inmediatamente convertida en normalidad por la función esencial que es dada a este sujeto: esta función de convertibilidad que es la libertad”⁴ (41: psico y cs humanas)

La pregunta es, ¿por qué el sujeto debería ejercer su libertad en función de convertirse en un sujeto de objetividad y así convertirse en juez de la verdad? ¿De qué depende que el sujeto se constituya en un sujeto objetivo, capaz de repartir verdad y error? ¿Por qué no adoptar la figura patológica, que es una de las posibilidades que lleva inscripta? Warren Montag nos explica⁵:

“There thus arises alongside the subject of truth, which corresponds to this ideal normality, a “subject of error”, which haunts it like a shadow, a subject whose pathologies render it too feeble to direct itself as it should to the truth. At the same time, however, as Descartes argues, the only antidote to a weakness of will is resolution “founded only on the knowledge of truth”. Thus, we arrive at the following paradox: one must then already know the truth in order to fortify the soul sufficiently to undertake the arduous task of knowledge production, whose object is precisely the truth”⁶

La responsabilidad ante el juicio con la que el sujeto debe lidiar lo obliga a conducir todos sus esfuerzos a adoptar la figura de la objetividad, para así estar a la altura de la tarea que se le asigna. Pero el sujeto es *libre* de fortalecer sus facultades para no caer preso de las patologías que pueden obstruirle su camino al conocimiento verdadero. La forma en la que esa libertad puede ser realizada, conquistando para sí la figura del sujeto objetivo-juez, es, para Descartes, conocer la verdad. De modo que debemos saber de la verdad como para producir conocimientos verdaderos. La libertad atribuida al sujeto lo obliga a conocer la verdad para poder producir la verdad. Este es el círculo en el que el sujeto de la verdad se encuentra implicado según Althusser, sujeto que es el producto de una configuración histórica específica, en las que una figura jurídico-moral es trasladada al campo de la teoría del conocimiento. Nuestra inquietud es, ¿puede Althusser esquivar este círculo tras descartar la pertinencia epistemológica de la figura del sujeto de conocimiento?

4. Althusser, L. (1973), *op. cit.*, p. 41.

5. No está de más aclarar que no perseguimos aquí acompañar los desarrollos de Descartes sino limitarnos a cómo Althusser se los enfrenta para arribar así al punto que nos importa.

6. Montag, W. *Althusser and his contemporaries: pilosophy’s perpetual war*, Duke University Press, 2013. p. 127.

2. El estatuto de la ciencia

Nuestro segundo apartado pretende elucidar cómo ciertos planteos de Althusser permiten pensar su propio lugar de enunciación. Para ello, emprendemos en primer lugar un rodeo, intentando acompañar a Althusser en sus desarrollos sobre las ciencias.

Consideramos pertinente retroceder hacia el modo en el que Althusser rechaza al sujeto como figura propia de la producción de conocimientos científicos. Veíamos que este es un producto de la ideología jurídica burguesa extrapolada a la teoría del conocimiento, propia del campo filosófico. Ahora bien, la crítica althusseriana al sujeto de conocimiento se enmarca en una más general; aquella que toma por blanco todo intento por parte de la filosofía de ser la disciplina que fundamenta, garantizando, la posibilidad del acceso a la Verdad. Subraya nuestro filósofo en *Elementos de autocrítica* (1974):

“Si se pretende juzgar de la verdad que se detenta por un «criterio» cualquiera, uno se expone a ver reaparecer la cuestión bajo la forma del «criterio de ese criterio» y así hasta el infinito. Sea externo el criterio (adecuación del espíritu y de la cosa en la tradición aristotélica), o interno (la evidencia cartesiana) en cualquier caso puede ser rechazado, ya que no es más que la figura de una Jurisdicción o de un Juez que debe autenticar y garantizar la validez de lo Verdadero (...). De hecho, la Verdad y la Jurisdicción del Criterio van siempre a la par, puesto que el criterio tiene siempre por función autenticar la Verdad de lo verdadero”⁷

El sujeto de conocimiento es una figura ideológica porque es producto del intento de la filosofía clásica (burguesa) por garantizar de una vez los derechos de la práctica científica a adquirir conocimientos verdaderos. El problema central que encuentra Althusser en este abordaje filosófico es la pretensión de fundar la validez del conocimiento científico por fuera de su propio devenir. Es decir, proponer una instancia de certificación del conocimiento científico anterior al desarrollo de la ciencia. Resume Althusser en su *Curso...*:

“Es preciso desenmascarar ese sutil giro que efectúa el idealismo racionalista-crítico, el cual no invoca los derechos de la ciencia, sino que plantea la cuestión del derecho de la ciencia exteriormente a la propia ciencia -con el fin de dar a ésta sus atributos de derecho: siempre desde el exterior. ¿Pero qué es ese «exterior»? De nuevo debemos responder que se trata de una ideología práctica: esta vez la ideología jurídica. Puede, en efecto, afirmarse que toda la filosofía burguesa (en sus grandes representantes, dejando ahora de lado a los subalternos que fabrican bajo mano la filosofía religiosa o espiritualista) no es más que la repetición y el comentario filosófico de la ideología jurídica burguesa”⁸

El sujeto de conocimiento y la Verdad son *criterios ideológicos* para fundamentar a las ciencias, pues pretenden certificar la validez del conocimiento científico por parámetros exteriores a él. Podemos entonces concluir que la verdad, presentada

7. Althusser, L. *Elementos de Autocrítica*, Laia, 1975. pp. 50-51.

8. Althusser, L. (1985) op. cit. p. 93.

esta vez según Althusser, es aquello que la ciencia produce por criterios inmanentes a sí misma. De ahí que no haya una Verdad universal anterior al desarrollo del conocimiento científico, sino aquello que él establece, en sus transformaciones, como lo verdadero. Nuestra pregunta, entonces, será: ¿cómo pensar esta producción de lo verdadero por la ciencia? ¿Por qué y cómo la ciencia produce lo verdadero? Althusser responde, también, en *Elementos de autocrítica*:

“Apartadas las instancias (idealistas) de una teoría del conocimiento, Spinoza sugería entonces que «lo verdadero» «se inicia a sí mismo» no como Presencia, sino como Producto, en la doble acepción del término «producto» (resultado del trabajo de un proceso que le descubre), como probándose en su producción misma. Esta posición no carece de afinidad con el «criterio de la práctica», tesis mayor de la filosofía marxista, pues este «criterio» no es exterior, sino interior a la práctica y, como ésta es un proceso (Lenin lo dijo con insistencia: la práctica no es un «criterio» absoluto; sólo su proceso puede probar algo), el criterio no es una jurisdicción y es en el proceso de su producción donde se verifican los conocimientos.”⁹

Ahora bien, la pregunta que tenemos que respondernos, así, es por aquello que Althusser llama proceso de la producción de conocimientos. El mismo pensador es el que lo explicita,

“sólo a condición de haber «descubierto» y «adquirido» la «verdad» puede el sabio, entonces y sólo entonces, desde posiciones conquistadas, volverse hacia la pre-historia de su ciencia y calificarla total o parcialmente de error, de «tejido de errores» (Bachelard), incluso si reconoce en ella verdades parciales que exceptúa, o anticipaciones que recoge (ejemplo: la economía clásica, el socialismo utópico): pero esta misma excepción no es posible sino gracias a las verdades parciales y a las anticipaciones de su prehistoria, entonces son reconocidas e identificadas como tales a partir de la verdad ya descubierta y proclamada. «Habemus enim ideam veram...» (Spinoza). En efecto, es gracias a que (enim) detentamos (habemus) una idea verdadera que... Que podemos parafrasear también así: «Verum index sui et falsi», lo verdadero se indica a sí mismo e indica el error (así como las verdades incompletas y parciales), es la recurrencia de lo verdadero.”¹⁰

Althusser piensa a la producción de conocimiento científico como un proceso en el cual las sucesivas verdades adquiridas son las que indican a los conceptos anteriores de una disciplina como errores. Por eso mismo es que no hay garantías por parte de un sujeto o de la verdad sino la recurrente y continua producción de verdades a partir de lo que, una vez estas conquistadas, pueden catalogarse a los conocimientos anteriores como falsos. No hay una separación de una vez y para siempre de lo verdadero y de lo falso, de la Verdad y el Error, sino el recomienzo de este proceso en el seno de la práctica científica. De ahí que no haya posibilidad de señalar al Error antes y fuera de la elaboración de un conocimiento que lo señale como falso. Escribe nuestro filósofo:

“En efecto, toda ciencia desde el momento en que surge en la historia de las teorías y

9. Althusser, L. (1975), *op. cit.*, p. 51.

10. *Ibid.* pp. 31-32.

se impone como ciencia, hace aparecer su propia prehistoria teórica, con la cual rompe, como errónea, falsa, no verdadera. Es así como la trata prácticamente: este tratamiento es un momento de su historia. Pero hay siempre filósofos dispuestos a extraer de esta misma prehistoria conclusiones edificantes; para fundar sobre esta práctica recurrente (retrospectiva) una teoría de la oposición entre la Verdad y el Error, entre el Conocimiento y la Ignorancia, e incluso (a condición de tomar el término de ideología en un sentido no marxista) entre la Ciencia y la Ideología, en general.¹¹

Nuevamente, no hay exclusión general entre la ciencia y la ideología, tomadas como sinónimo de la Verdad y el Error. Por el contrario, en la inmanencia de la práctica científica se producen aquellos conocimientos que señalan a sus antecesores como erróneos. «Habemus enim ideam veram...»; la ciencia es el proceso de devenir ella misma.

Se nos impone, ahora, un retroceso. ¿Cómo podemos pensar la propuesta de Althusser a partir del enfoque presentado? Hemos visto que todo intento por parte de la filosofía de fundar exteriormente la cientificidad de la ciencia repite una forma ideológica burguesa específica, la jurídica. De ahí que Althusser se limite a levantar acta de un proceso: la ciencia produce sus propios parámetros de validez. En otras palabras, la ciencia es la que establece qué es lo verdadero. No hay Verdad por fuera de esta producción de lo verdadero. Ahora bien, ¿cómo sabemos que la teoría del conocimiento es una forma ideológica? En otras palabras, señalar a la teoría del conocimiento como ideología depende, dada la propuesta althusseriana, de que «Habemus enim ideam veram...», y la disciplina científica que detenta esta verdad no es otra que el marxismo. Es porque tenemos una idea verdadera de lo que es producir conocimiento científico que podemos saber que la teoría del conocimiento es una forma ideológica. Escribe Althusser:

“Si la ciencia fundada por Marx evidencia como ideológicas las concepciones teóricas inscritas en su propia prehistoria, no es sólo para denunciarlas como falsas; es también para decir que se presentaban como verdaderas, eran recibidas, y seguían siendo recibidas como verdaderas y para suministrar así la razón de esa necesidad. Si las concepciones teóricas con las que rompió Marx (digamos con objeto de simplificar: las filosofías de la historia) merecen la calificación de ideológicas es porque eran los destacamentos teóricos de ideologías prácticas que asumían las funciones necesarias en la reproducción de las relaciones de producción de una determinada sociedad de clase Y si esto es así, la «ruptura» entre la ciencia marxista y su prehistoria nos remite a algo distinto de una teoría de la diferencia entre la ciencia y la ideología, a algo distinto de una epistemología (...) nos remite a una teoría de las condiciones materiales (producción), sociales (división del trabajo, lucha de clases), ideológicas y filosóficas del proceso de producción de los conocimientos.¹²

Es porque el marxismo puede pensar qué es la ideología que la puede indicar como

11. *Ibid.* p. 76.

12. *Ibid.* p. 78.

error en el caso de la teoría del conocimiento¹³.

Dado que es una ciencia particular, la ciencia de la historia cuyo continente ha abierto Marx, la que permite la crítica al intento de la teoría filosófica del conocimiento por fundar la verdad que produce la ciencia desde el exterior de esta última, *la inmanencia de la verdad a la ciencia es un conocimiento que produce la propia ciencia*. Es decir, es el desarrollo de la producción de conocimiento científico el que elabora los conceptos necesarios para mostrar el error en la teoría clásica de conocimiento, con lo cual, la inmanencia de la verdad a la ciencia es el producto de un conocimiento que brota de la misma ciencia, en otras palabras, de la inmanencia de la verdad a la ciencia (más allá de que el discurso que pretende exponer esto, el de Althusser, se presente como filosófico. De ahí que consideremos que necesariamente esto implica que nuestro filósofo deba aceptar que su filosofía es una científica). El saber que la ciencia produce sus propios parámetros de científicidad depende de la propia ciencia.

Consideramos que Althusser produce aquí una petición de principios. ¿Pues por qué podemos calificar como ideológica a la teoría clásica del conocimiento, teoría que pretende fundar la verdad de la ciencia en algún elemento exterior a su propio devenir, ya sea en el Sujeto o en una teoría correspondentista de la Verdad? Porque no hay tal cosa como la Verdad, sino la producción de lo verdadero por la ciencia. Esto es, la verdad es inmanente a la ciencia. ¿Y por qué la verdad es inmanente a la ciencia? Porque la propia ciencia nos muestra que la verdad le es inmanente a ella, *tras explicarnos que la teoría clásica del conocimiento es una teoría ideológica que pretende fundar la verdad de la ciencia en algún criterio que le es anterior/exterior*. Pero entonces, nuevamente, ¿por qué la verdad le es inmanente a la ciencia? Porque la ciencia lo demuestra. Es decir, es verdadero que la ciencia produce lo verdadero porque la ciencia lo dicta. Aquí es donde encontramos el movimiento circular de la argumentación.

3. Althusser y el problema de la autorreferencialidad

En nuestro último apartado, pretenderemos demostrar cómo *ciertos pasajes* de la obra de Althusser pretenden establecer las condiciones para evaluar la validez de sus propias propuestas. En este sentido, intentaremos aproximarnos al *estatuto meta-teórico de su discurso* para extraer las consecuencias de dicha circunstancia.

13. Dejaremos de lado el modo en el Althusser presenta su discurso filosófico, dado que en textos anteriores a los que aquí revisitamos la filosofía se presenta como disciplina científica a partir de la revolución teórica de Marx en el campo de la ciencia de la historia (por ejemplo, Althusser, L. "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", En *Cuadernos de Pasado y Presente* (Comp.) Materialismo histórico y materialismo dialéctico (2ª Edición), pp. 37-61, 1972. p. 54), mientras que en el *Curso de filosofía para científicos* la filosofía ya no detenta el estatuto de ciencia (Althusser, L (1985), *op. cit.*, p. 97). Indiscutiblemente, el discurso althusseriano se presenta como filosófico, más allá de cómo el propio filósofo considera la posibilidad de que la filosofía se transforme en una ciencia. Nosotros sostendremos que, efectivamente, Althusser tiene que presentar sus propios desarrollos como científicos a partir de que es la ciencia marxista la que le permite comprender la inmanencia de lo verdadero a la ciencia.

Althusser escribe:

“sólo a condición de haber «descubierto» y «adquirido» la «verdad» puede el sabio, entonces y sólo entonces, desde posiciones conquistadas, volverse hacia la pre-historia de su ciencia y calificarla total o parcialmente de error, de «tejido de errores» (Bachelard), incluso si reconoce en ella verdades parciales que exceptúa, o anticipaciones que recoge (ejemplo: la economía clásica, el socialismo utópico): pero esta misma excepción no es posible sino gracias a las verdades parciales y a las anticipaciones de su prehistoria, entonces son reconocidas e identificadas como tales a partir de la verdad ya descubierta y proclamada. «Habemus enim ideam veram...» (Spinoza). En efecto, es gracias a que (enim) detentamos (habemus) una idea verdadera que... Que podemos parafrasear también así: «Verum index sui et falsi», lo verdadero se indica a sí mismo e indica el error (así como las verdades incompletas y parciales), es la recurrencia de lo verdadero”¹⁴

De tratarse de un conjunto de afirmaciones verdaderas serían, por lo tanto, propias de la ciencia, dado que es la ciencia la que establece sus propios parámetros para evaluar la validez de un enunciado (insistimos en que la mediación por la filosofía no agrega nada, dado que incluso así debe establecerse la científicidad de la filosofía misma) y, tal y como nuestro filósofo lo expone, saber que la ciencia produce lo verdadero corrige el error ideológico (saber que en este caso el error indica la presencia de la ideología ocurre en el caso de la ciencia marxista, por ser quien produce el conocimiento de su funcionamiento), que se puede señalar como tal por tener una idea verdadera. Pero a la vez, *debe ser verdadero* que la ciencia produce sus propios parámetros para evaluar la validez de un enunciado, *porque es la ciencia la que así lo dicta* – específicamente, es la ciencia marxista, por conocer cómo opera la ideología *repetida* en la teoría clásica del conocimiento. Lo que tenemos delante es la pretensión de que el lugar de enunciación de Althusser –la ciencia– establezca las condiciones para evaluar la validez del contenido del enunciado. Enunciar que debemos a la ciencia

14. Althusser, L. (1975), *op. cit.*, pp. 31-32.

No apuntamos aquí a tomar un conjunto de enunciados desgajados de su contexto. Consideramos, por el contrario, que la letra althusseriana que aquí traemos es indicativa del tratamiento plenamente inmanentista de lo verdadero a la ciencia propio de *Elementos de autocrítica* y del *Curso de filosofía para científicos*. En este sentido, nuestra crítica no apunta más que a ciertos pasajes de la producción althusseriana, no a su propuesta *in toto*. Por lo demás, pretender abordar la producción de Althusser en su unidad constituye desde el vamos una hipótesis de lectura, pues afirmar que existe tal unidad es un hecho a ser demostrado vista la cantidad de posturas al respecto (Ver por ejemplo Balibar, E., Cohen, M. y Robbins, B. “Althusser’s Object”, *Social Text*, No. 39 (Summer, 1994), pp. 157-188, 1994) Detenernos en fundamentar por qué y cómo la producción de Althusser puede ser pensada como una unidad o de qué modo y en qué textos encontramos afirmaciones que permiten pensar la existencia de distintas fases del pensamiento de Althusser implicaría de por sí un extenso trabajo, trabajo que excede los objetivos y el espacio de nuestro presente escrito. A esto se suma que dicho trabajo debería examinar cómo el propio Althusser se ha representado su producción. A lo cual se agrega que ha sido el estatuto de la filosofía en su relación con la ciencia y la política uno de los temas que mayor mutación ha sufrido entre, por ejemplo, *La revolución teórica de Marx* y *Elementos de autocrítica*. De ahí que no pretendamos afirmar que las tesis que aquí presentamos valgan para toda el corpus althusseriano. Insistimos, tomamos por objeto de nuestro análisis un conjunto de señalamientos de Althusser en los escritos que aquí aludimos, por lo cual, consideramos perfectamente plausible que nuestra lectura sea impugnada a partir de nuestra misma base textual.

marxista saber que la ciencia produce lo verdadero es inmediatamente verdadero, pues el enunciado forma parte de aquello que establece lo que es verdadero, y por eso decimos que su validez queda puesta por el lugar desde el que se enuncia.

Incluso en caso de que el enunciado fuese falso, también lo sería. La ciencia continuaría estableciendo lo verdadero, aunque fuese falso que la ciencia establece lo verdadero. La ciencia establecería como cierto que la verdad le es exterior, no está producida por ella misma. *De ahí que el lugar de enunciación pretenda garantizar la validez del contenido del enunciado, también allí donde el enunciado quiere tematizar qué es ese lugar de enunciación. En pocas palabras, este pasaje del texto althusseriano, en particular la ilación de ciertos temas de Elementos de autocritica y del Curso de filosofía para científicos, adjudica lo verdadero a la ciencia a costa de la autorreferencialidad de ella misma. De otro modo, Althusser afirma la tesis meta-teórica de que la ciencia produce lo verdadero.*

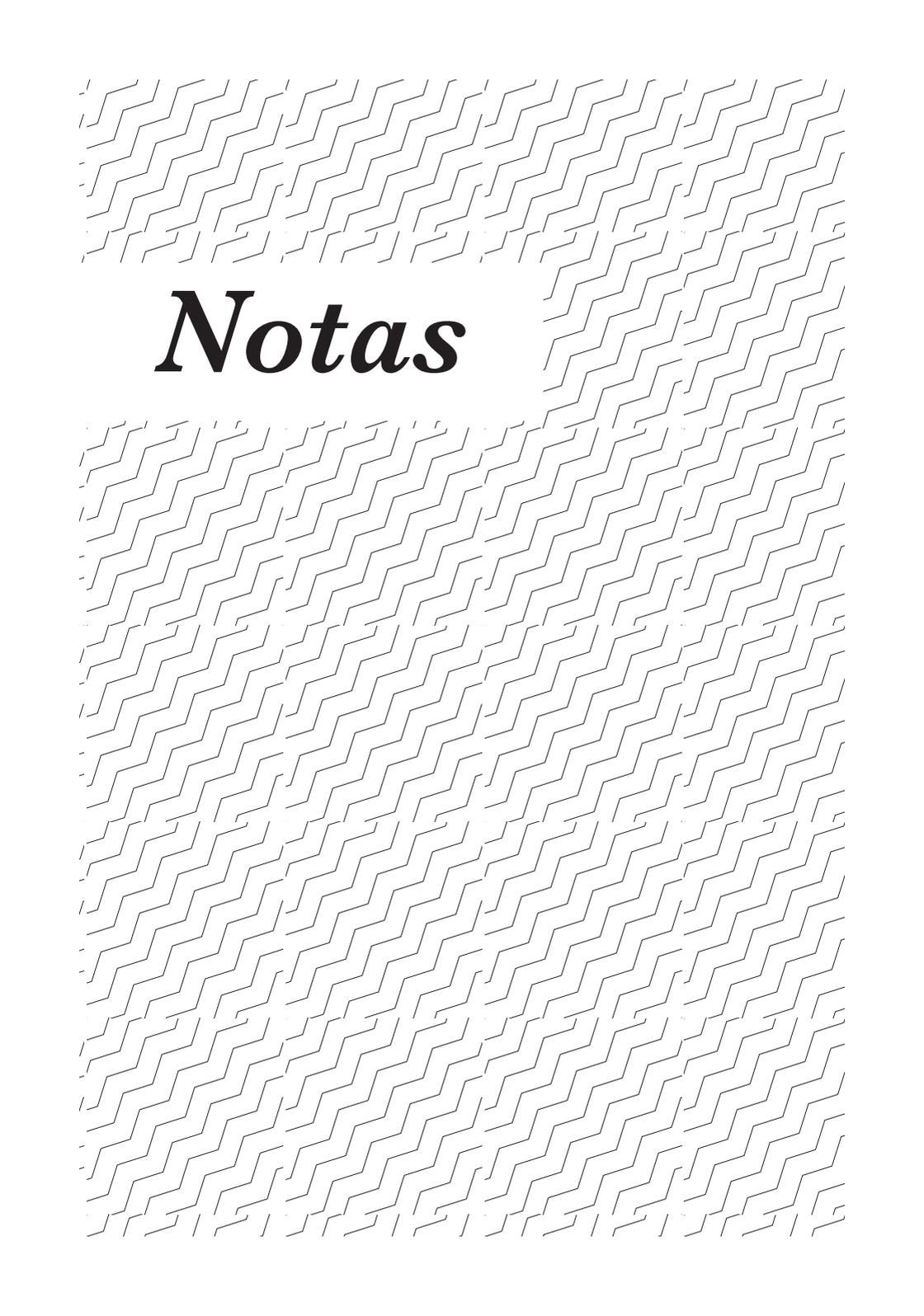
Ahora bien, ese enunciado meta-teórico es autorreferencial; esto es, dado que no establece una diferencia entre cuál es la instancia que produce la verdad teórica y la instancia que produce la verdad meta-teórica, entonces se asume que es también la ciencia la que tiene que producir la verdad en el terreno meta-teórico al que pertenece la tesis mencionada. Sin embargo, si es la propia ciencia la que tiene que determinar la verdad y falsedad de los enunciados meta-teóricos, entonces la verdad de la tesis mencionada está ya presupuesta. En otras palabras, toda pretendida discusión acerca de esa tesis involucraría una petición de principio: la ciencia ya tendría que haber sido aceptada como la instancia en que juzgamos sobre la verdad y la falsedad de los enunciados meta-teóricos.

4. Conclusiones:

Nuestro móvil, aquí, ha sido simplemente plantear un posible problema a partir de ciertas preguntas que no tienen por qué ser las que Althusser se formula. Sin embargo consideramos pertinente realizárselas, puesto que entendemos, sí, que las habitan en tanto problemas abiertos. Por eso mismo pensamos que nuestro ejercicio no pretende impugnar la producción de Althusser, sino plantearle las inquietudes que sus propios desarrollos permiten y abren.

Fecha de Recepción: 12/03/2014

Fecha de Aprobación: 26/05/2014



Notas

Narración y construcción histórica en Walter Benjamin.

Luis Lorenzo

(UNGS - UNLP - Conicet)



Abstract

This paper seeks to relate the Benjaminian notions of narrative, «authentic experience» and historical construction. This study tries to show the importance of this relationship and expose the role that Benjamin assigned to the «materialistic historian». Against the bourgeois world from the mere individuality, the illustrated notion of lineal-progress, and historical production of the historicism, Benjamin seeks the «materialistic historian» generate a new way of looking at history and human experience. The approach of the above concepts will clarify the notion of «progress» that Benjamin proposes.

Resumen

El presente trabajo busca poner en relación las nociones benjaminianas de narración, «experiencia auténtica» y construcción histórica. El objetivo es mostrar la importancia de esta relación y exponer el rol que Benjamin le asigna al «historiador materialista». Frente al mundo burgués, de la mera individualidad, la noción ilustrada de progreso-lineal y la producción histórica historicista, Benjamin busca que el «historiador materialista» genere una nueva forma de ver la historia y las experiencias humanas. El abordaje de los conceptos antedichos permitirá clarificar la noción de «progreso» que Benjamin propone.

Keywords: History, Construction, Narration, Progress, Experience

Palabras claves: Historia, Construcción, Narración, Progreso, Experiencia

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata
- Profesor universitario en Filosofía, egresado por la Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Becario Post-doctoral del CONICET.
- Área de investigación: filosofía de la historia, hermenéutica y el pensamiento de Wilhelm Dilthey.
- E-Mail de contacto: luism.lorenzo@gmail.com

Miguel Vedda¹ describe a Benjamin como un apasionado por el desenmascaramiento de las viejas pasiones y apariencias, un escéptico ante los saberes heredados y meramente reproducidos, la cultura burguesa y sus falsos optimismos ideológicos y políticos. Walter Benjamin fue un filósofo que conjugó en sus múltiples ensayos y escritos sus pasiones, utopías y su ideología a fin de desmontar ese universo burgués y despertar al materialismo histórico de su adormecimiento dogmático. En el presente artículo busco reconstruir las nociones benjaminianas fundamentales para comprender su noción de la historia como «construcción» en oposición a la «historia reconstructiva». A tales efectos analizaré en un primer apartado sus concepciones de narración y experiencia histórica como «experiencia auténtica». En segundo lugar me abocaré a sus reflexiones en torno al progreso. Finalmente, en un tercer apartado, analizaré el método histórico benjaminiano de la *Konstruktion*. Este recorrido permitirá apreciar el rol que, en tanto intelectual,² Benjamin les asigna a los historiadores materialistas.

1. Narración y experiencia plena

Según Benjamin la primera guerra mundial rompe con la posibilidad de experimentar y contar lo narrado³. El hombre vuelve de dicha guerra enmudecido y empobrecido, no posee experiencias comunicables, no puede narrar ni tiene consejos para dar. Esta pobreza no es una carencia de tipo individual sino que atañe a toda la humanidad. El enmudecimiento, como una especie de nueva barbarie, articula, por un lado, la imposibilidad de narrar y, por el otro, la de tener experiencia. Pero también señala la finitud. El soldado que vuelve de la guerra se vio frente a su propia nulidad, a su propia finitud. Esta experiencia de finitud pone en jaque la noción ilustrada de progreso racional histórico. La experiencia de la guerra es para Benjamin el momento donde el hombre se vuelve a encontrar como centro de la historia, pero ya no como aquel ser autónomo de la Ilustración lleno de esas múltiples posibilidades dadas gracias a la razón. La experiencia del enmudecimiento y de la finitud ante la barbarie de la guerra de las trincheras expone a quienes la vivieron a una sensación de desamparo la cual conduce al debilitamiento del postulado mitológico-mágico de una razón pura infinita. Benjamin busca politizar la actitud ante la vida y la historia

1. Cfr. “La gran grieta del mundo. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y los debates sobre la figura del intelectual”, en Vedda, M., *La irrealidad de la desesperación. Estudio sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Gorla, Buenos Aires, Gorla, 2011.

2. Según Vedda, Benjamin reniega del intelectual de escritorio o de aquellos que se encuentran inmovilizados por los sistemas. En contrasentido el intelectual es concebido como un outsider, un *Außenseiter*, un exiliado o un extraterritorial. Desde esta condición de distanciamiento puede el intelectual comprender mejor al mundo burgués y al sujeto moderno, revelando el individualismo y el relativismo que encierran a la vida moderna. Benjamin postula la crisis de la intelectualidad tradicional asociada a la crisis del concepto humanista de libertad altamente arraigado en la tradición burguesa. El nuevo intelectual debe constituirse como un desenmascarador de la conciencia moral burguesa, del individualismo, de los intereses burgueses, de la clausura en el interior. Benjamin anhela, como un deseo utópico, una nueva sociedad que lucha contra las injusticias y los conformismos; pretende una nueva sociedad constituida a través de una nueva noción del individuo la cual lo recupere en tanto ser activo y comprometido. (Cfr., *Idem.*)

3. Benjamin, W., “Experiencia y pobreza” en, <http://www.archivochile.com>

para «desencantarla» del «hechizo» del progreso y su idea de infinitud. El momento de la toma de conciencia de la finitud muestra la fatalidad de la transitoriedad y contingencia de la vida y la necesidad de rescatarla políticamente de esa vorágine de la razón ilustrada. Ante esta finitud Benjamin propone una nueva experiencia y una forma alternativa de contar la historia.

1.a.- El Narrador

Para Benjamin el resultado de la Modernidad es la caída de la experiencia y la pérdida de la posibilidad de narrar⁴. Para el autor, el arte de narrar es la facultad humana de intercambiar experiencias. La narración esconde tras de sí las huellas contextuales y versa sobre las experiencias de vida sumergiéndose en ellas al lector⁵. En todos los casos el que narra es un hombre que tiene una enseñanza o un consejo para dejar a quien lo escucha. Esos consejos son sabidurías incrustadas de materiales de vida. En contraposición Benjamin ve que la novela, como prototipo de la Modernidad, es guiada por un individuo en soledad que es incapaz de hablar, dar consejos o recibirlos. Según Benjamin el cuento es una narración que remite un significado y sentido, culmina en una moraleja. Es aleccionador y lleva dentro de sí una cierta idea de justicia. No es una idea moral sino de justicia que implica dar vida nuevamente a los personajes a través de la narración. El hecho de ser colectivo-comunitario es otro rasgo del cuento (característica propia de los tiempos pre-modernos). Por el contrario, Benjamin sostiene que en la Modernidad el relato, la escritura y la lectura se vuelven individuales, dando lugar al nacimiento de la novela. La novela Moderna, como muestra de la crisis de la experiencia, consume a los personajes y deja al final una sensación de opacidad e incertidumbre frente a la vida. Ella abre un mundo de sentidos vacíos donde ya no hay significados compartidos ni enseñanzas que transmitir, es la generación de un mundo sin sentido y un individuo segregado⁶. La búsqueda de la información es, para Benjamin, otro elemento que da al mundo Moderno su carácter de vacío. El tiempo compuesto por la información es sólo un instante, un ritmo rápido que no da lugar al pensamiento y solo busca la novedad. Es un tiempo esporádico, un tiempo vertiginoso que requiere constantemente de nuevas

4. Cfr. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, p. 178.

5. Cfr. Benjamin, W., "Sobre algunos temas en Baudelaire", *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, trad. Aguirre, Taurus, Madrid, 1980, p. 126.

6. Cfr., Benjamin, W., "El narrador", *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. Blatt, Taurus, Madrid, 1991, pp. 114-115.

informaciones⁷. Este tiempo se opone al tiempo pleno del relato narrado⁸. Con la vorágine de la información se pierde ese don del narrador y la actitud del oyente de estar a la escucha, desaparece también la comunidad de los que están dispuestos a oír y retener lo escuchado para seguir contándolo⁹.

El interés de Benjamin por conservar lo narrado es parte de la acción política de la memoria, la facultad de retener lo acontecido para reconciliarse con el pasado¹⁰.

Hay una competencia histórica entre las diversas formas de comunicación. La atrofia creciente de la experiencia se refleja en el relevo que del antiguo relato hace la información y de ésta a su vez la sensación. Todas estas formas se destacan por su parte de la narración que es una de las formas de narración más antiguas. Lo que le importa a ésta no es transmitir el puro en-sí de lo sucedido (que aquí lo hace la información); se sumerge en la vida del que relata para participarla como experiencia a los que la oyen. Por eso lleva inherente las huellas del narrador, igual que el plato de barro lleva las huellas de la mano del alfarero¹¹.

La memoria individual de estirpe burguesa se encuentra presente bajo la figura de la información, una nueva pobreza modernista que refleja la carencia de huellas, una experiencia que se encuentra devaluada¹². La sociedad moderna, con su aislamiento, pierde toda posibilidad de generar «experiencias auténticas», en lugar de ella, lo que

7. Cfr. Benjamin, W., “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *op. cit.*, p. 126. Téngase presente que aquí relato es sinónimo de cuento y narración. Por otro lado, Benjamin ve en el periodismo la forma en que se da la información, allí solo se busca la mera noticia. Estas afirmaciones de Benjamin entran en tensión dialécticas con otras. Esta crítica a la “información” convive con la defensa benjaminiana sobre “el periódico” o “los nuevos medios ilustrados (revistas ilustradas)”, en tanto el autor se establece como productor y obre políticamente en una lucha material y revolucionaria con el poder de la clase dominante. (Cfr. Benjamin, W., “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *op. cit.*; y Cfr., Benjamin W., “El autor como productor”, Trad., Aguirre, Taurus, Madrid, 1975.) Recuérdese que el pensamiento de Benjamin es una «crítica moderna a la modernidad» inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas (Löwy, M., *op. cit.* p. 18). También cabría, aunque sea mínimamente, señalar la diferencia que Benjamin establece entre *Märchen* y *Erzählung*. El primero refiere al cuento (cuento de hadas o cuentos maravillosos) como cargado de mitos, apunta principalmente a los relatos infantiles cargados de un «hechizo liberador», una fuerza revolucionaria liberadora al dejar una enseñanza y favorecer el desarrollo de la razón autónoma. El segundo describe la faceta de la oralidad de un relato como figura pre-capitalistas. (Cfr., Löwy, M, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Trad. Pons, FCE, Bs. As., 2003, pp. 63ss.; Cfr., Benjamin, W., “El narrador”, *op. cit.*; Cfr., Vedda, *op. cit.*).

8. Cfr. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *op. cit.*, p. 179.

9. Cfr. Benjamin, W., “El narrador”, *op. cit.*, p. 118.

10. Cfr. *Ibid.*, p. 124.

11. Benjamin, W., “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *op. cit.*, p. 127.

12. Benjamin propone una imagen dialéctica entre el aura y la huella a los efectos de mostrar el vacío propio de la experiencia moderna. Sostiene Benjamin: “La huella es aparición de una cercanía, por más lejos que ahora pueda estar eso que la ha dejado atrás. El aura es aparición de una lejanía, por más cerca que ahora pueda estar lo que la convoca nuevamente. En la huella nos apoderamos de la cosa, el aura se apodera de nosotros.” (Cfr. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, trad. varios, Akal, Madrid, 2005, p. 450 [M16a, 4]) En una actitud meramente contemplativa el aura-huella sería la aparición de una lejanía en el sentido de una apropiación para los fines de quien contempla, en tanto, como actitud dialéctica ella es la actualización productiva de lo lejano cargado de significado, la búsqueda de hacerse con el recuerdo que posibilita la redención y la fuerza mesiánica. (Jaus, H., *Las transformaciones de lo moderno. Estudio sobre las etapas de la modernidad*, Trad. Sánchez Ortiz, Visor, Madrid, 1995, p. 180). La dialéctica del aura-huella aparece también en la crítica benjaminiana a la cosificación propia de la técnica y el fetichismo de la mercancía, ambas formas en que la experiencia aparece devaluada.

caracteriza al individuo moderno es la «vivencia» (*Erlebnis*). El mundo burgués es, según Benjamin, donde la vivencia solipsista se alza como imagen momentánea, mera información que rompe con todas las huellas de las tradiciones pasadas para instalar una nueva cultura vacía de sentidos¹³. Benjamin busca recuperar al narrador ya que en él ve la humanización de la acción y el sentido y la posibilidad de actuar políticamente en consecuencia¹⁴. Es el cronista de la «Tesis III»¹⁵ quien se detiene en los hechos y como «traperero» (*chiffonier*) reúne todo hasta lo más ínfimo para que esté ahí presente a la hora del juicio final. El cronista realiza el giro de la rememoración, una inversión del sentido y la dirección que irrumpe con una conciencia despierta, el proceso dialéctico del despertar¹⁶. Es el primado de la política sobre la historia¹⁷. La penetración dialéctica, en oposición a la noción de progreso lineal y en confrontación con el «historicismo» del siglo XIX,¹⁸ consiste en acercarse al pasado que no ha sido realizado para volverlo significativo de modo político¹⁹.

1.b.- Experiencia

La noción de «narración» permite comprender el concepto de «experiencia» (*Erfahrung*), «experiencia en sentido enfático», «experiencia auténtica» o «experiencia plena». Para Benjamin la verdadera experiencia se presenta como acontecimiento, nada tiene que ver con esa experiencia informativa dada en una conciencia dentro de una relación sujeto-objeto (experiencia cognitiva),²⁰ una noción reducida de la experiencia que toma como modelo la experiencia empírica y científico-matemático²¹. Frente a esta experiencia estrecha cosificadora Benjamin postula una experiencia sin recorte científico-matemático. La verdadera «experiencia» es un concepto simbólico-sistemático que no remite a la capacidad interpretativa del sujeto sino a la unidad sistemática que el mismo lenguaje forma en la trama de ideas y sentidos que lo componen. La riqueza experimental de la humanidad se juega en el lenguaje, no es ni una experiencia de laboratorio ni una mera vivencia subjetiva.

La «experiencia» benjaminiana es histórica y consiste en ese encuentro entre un pasado lleno de sentido, aunque ha sido declarado como insignificante, y un individuo necesitado y olvidado. La *Erfahrung* es el encuentro del presente con el pasado, pero no cualquier pasado, el encuentro se da entre el pasado solicitante, sometido

13. Recuérdese también que para Benjamin la Modernidad es el «tiempo del infierno» porque es un mundo donde nada cambia, donde la novedad permanece siendo lo mismo, es la pérdida de la memoria en el tiempo efímero del «eterno retorno». (Benjamin, W. *Libros de los pasajes*, op. cit., pp. 558-9, [S1, 5]) La Modernidad es un tiempo de crisis que requiere de una crítica revolucionaria que incorpore la dimensión aurática.

14. Cfr. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 465 [N3, 1]

15. En adelante utilizaré esta expresión para referirme a las *Tesis sobre el concepto de historia*.

16. Cfr. *Ibid.*, pp. 393-394 [K1, 1] y p. 394 [k1, 3]

17. Cfr. *Ibid.*, p. 394 [K1, 2]

18. Cfr. *Ibid.*, p. 396 [K1a, 6]

19. Cfr. *Ibid.*, p. 397 [K2, 3]

20. Cfr. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, op. cit., p. 55.

21. Cfr. *Ibid.*, p. 56.

al enmudecimiento por la lógica (progresiva) de la historia ilustrada, y un presente dispuesto a oír. De esta manera, ese pasado proyecta nueva luz sobre el presente conformando otra realidad y abriendo nuevas posibilidades. La «experiencia en sentido enfático» es la experiencia individual (no solipsista) de una acción concreta emplazada [«tiempo ahora» (*Jetztzeit*)] en el mundo histórico lleno de sentidos en donde el éxito o el fracaso se juegan a cada instante²².

Esta forma de concebir la experiencia se contrapone con la heredada del *continuum* de la razón histórica. Para Benjamin ella, como fuerza interior inagotable en la búsqueda teleológica de la felicidad o el bien, hace de la historia algo supra-individual, el resultado de un tiempo lineal y homogéneo al cual todo se somete. El individuo y su sufrimiento son una parte del todo pero que en sí mismo no tiene valor, éste le es dado por el lugar que ocupa en el tiempo histórico; se subsume así al devenir del progreso²³. Esta forma de concebir la historia como progreso es propia de la Modernidad. Benjamin entiende que la experiencia que encierra esta concepción del tiempo histórico es una experiencia de la inmediatez (vivencia) carente de toda mediación de significados y sentido. La «vivencia» es la aniquilación del mundo compartido y el encierro en la individualidad, es una experiencia del azar y no la propia de un sujeto viviente. Ella no posee huellas de un pasado sino que es la apelación al mero instante y su insignificancia²⁴.

2. El progreso en la historia

Benjamin no está en contra de la noción de progreso sino de la noción ilustrada del progreso natural-lineal. “En el siglo XIX, cuando la burguesía conquistó sus posiciones de poder, el concepto de progreso probablemente perdió muchas de las funciones críticas que lo caracterizaron en un principio”²⁵.

En su «Tesis VII» Benjamin discute contra la corriente de interpretación histórica dominante a la que denomina «historicismo». El historicismo es tanto una corriente difícil de caracterizar como de encontrar claros ejemplos de pensadores que puedan ser incorporados dentro de ella sin que quede lugar a objeciones. No obstante, para lograr una correcta interpretación sobre qué entiende Benjamin por historicismo cabría calificarlo como aquella corriente que concibe que la historia esta gobernada por una razón histórica o un ideal y por ello postula una historia universal. Asimismo sostiene que esta historia (en tanto ciencia) es el relato objetivo de los grandes eventos. Para Benjamin en su relato «objetivo» el historicismo posee una empatía

22. El *Jetztzeit* es el instante auténtico que irrumpe el *continuum* de la historia, es el alegato benjaminiano por la «discontinuidad» histórica. (Cfr. Löwy, M., *op. cit.*, pp. 13-4)

23. Cfr. Mate, R., *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 220ss.

24. Cfr. Benjamin, W., “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *op. cit.*, p. 127ss.

25. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, *op. cit.*, p. 479 [N11a, 1]

(*Einfühlung*) con los vencedores²⁶. El historicismo sería, para dicho autor, aquella corriente interpretativa que reproduce la cultura y tradición de los victoriosos. Es un relato que impone el *continuum*, una forma de exponer los hechos que impone la óptica del olvido de las vidas caídas en pos de las victorias y subsume cualquier particularidad en pos del devenir de la idea. Este es el rol y la función de la empatía, el tratamiento frío para con la historia, es el abandono, la desidia, la pereza o la renuncia a la «elaboración» de lo que el material histórico tiene para decir al concebirlo como un hecho fáctico a ser «reconstruido» objetivamente. Al resultado de esta historia Benjamin la califica como «botín» (Tesis VII) ya que engrosa el patrimonio de los vencedores, concibe sus bienes culturales como propios de la humanidad, no obstante, el mismo es el resultado del saqueo de la vida, de aquellas experiencias de sufrimiento y de la opresión que soportan los sometidos al olvido. “En otras palabras: tan pronto como el progreso se convierte en el rasgo característico *de todo* el curso de la historia, su concepto aparece en un contexto acrítico en lugar de en uno de planteamiento crítico”²⁷. Esta noción de la historia como progreso lineal conlleva una pérdida del valor crítico de la historia, no da lugar al pensamiento.

El tiempo-progreso (*continuum*) es un tiempo homogéneo y vacío, por ello, Benjamin la emparentó con la barbarie²⁸. Esta concepción del progreso es calificada por Benjamin de “dogmática” e implica la equiparación de la evolución natural con el desarrollo humano y la imposibilidad de alcanzarlo gracias a que el mismo es inagotable. Constituye una lógica imparabla que destruye cualquier esperanza, a su vez implica que el sufrimiento de hoy se justifica en el goce de las generaciones futuras. Este progreso dogmático no es otro que el viento huracanado que somete al ángel de la historia. Benjamin expresa la vorágine del progreso lineal en la figura del *Ángelus Novus* en su «Tesis IX». Con su rostro boquiabierto vuelto hacia el pasado observa con espanto que la marcha incesante del progreso está construida sobre ruinas y catástrofes. Es el viento huracanado del progreso quien le impide detenerse a pesar de que quiere recomponer lo dañado. No obstante, él se siente responsable por esta historia, lo cual marca a la vez la responsabilidad del hombre por sus acciones y su historia. La concepción lineal del progreso (*continuum*) es ciega ante estos daños cometidos, ella concibe estos destrozos como eventos inevitables de un proyecto que culminará en una instancia superadora para el bien del conjunto. Para Benjamin esta “concepción dogmática” dificulta pensar las catástrofes que sucedieron y siguen ocurriendo, implica la multiplicación del sufrimiento de las víctimas de siempre, la eternización de la cultura dominante a costa del sufrimiento de los oprimidos y

26. Al término *Einfühlung* (empatía) Benjamin lo identifica con la «acedia» para designar la pereza del corazón o la cobardía, el despojo de todo valor a las actividades humanas, hecho que conduce al total sometimiento en relación al orden establecido. Es una melancolía conformista (propia del historicismo servil) que debe ser superada «cepillando la historia a contrapelo». (Cfr., Löwy, M., *op. cit.*, pp. 82-3)

27. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, *op. cit.*, p. 481 [N13, 1]

28. Cfr. *Ibid.*, p. 470 [N5a, 7] El ejemplo paradigmático de esta igualación del progreso con la barbarie está expuesta en su «Tesis VIII» bajo la noción de *estado de excepción devenido regla*. Esta figura muestra caldo de cultivo del fascismo era esa noción dogmática-lineal-racional de progreso. (Cfr. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *op. cit.*, pp. 90ss).

olvidados. “Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto «siga sucediendo» es la catástrofe”²⁹. Según Benjamin lo catastrófico es no aprovechar la oportunidad para realizar la crítica a lo que la noción de progreso acarrea. Lo terrible es que el progreso-lineal (*continuum*) amenaza con hacer permanecer el *statu quo*³⁰.

Para Benjamin el verdadero progreso implica escuchar la voz de las víctimas y su reclamo de justicia. La única salida a la concepción lineal del progreso en la historia es la vuelta a la memoria. Este es el giro copernicano benjaminiano que se encuentra bajo la concepción materialista de construcción histórica donde los acontecimientos pasados se presentan en forma solicitante. Un pasado presente que busca que su voz de reclamo por las injusticias cometidas sea escuchada. Benjamin postula una nueva concepción realmente universal de la historia, que incluya a los individuos y sus experiencias de vida, que incorpore a los olvidados y marginados de la concepción clásica de la historia³¹.

3. Historia como reconstrucción o construcción

La oposición entre construcción (*Konstruktion*) o reconstrucción (*Rekonstruktion*) es el telón de fondo de la dimensión política de la memoria que Benjamin expone en su «Tesis II» y de la función de la cita que expresa la «Tesis III». Benjamin sostiene que la historia como «construcción» es propia del historiador materialista que busca hacer presente las voces acalladas dentro de una historia verdaderamente universal. En tanto la historia «reconstructiva» es la historia concebida en sentido clásico, la historia del «historicismo», de los vencedores que imponen su tradición.

En la «Tesis XVI» Benjamin expone que la lógica del “erases una vez” es la propia del historicismo conformista positivista, aquel que impone un *continuum*, en tanto la materialismo histórico posee las «energías revolucionarias» del *Jetztzeit*³². Éste, como sostiene Löwy, es el momento explosivo oculto en cada instante histórico, las «chispas» que saltan al poner en cortocircuito el ideal historicista del progreso histórico³³. De este modo se puede observar que la propuesta «constructiva»

29. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 476 [N9a, 5]. Löwy señala que lo catastrófico es “el eterno retorno de lo mismo (*Inneregleichen*)” solapado bajo la idea de novedad. (Cfr., Löwy, M., op. cit., p. 104)

30. Cfr. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 477 [N10, 2]

31. Cfr. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, op. cit., pp. 91ss.

32. Cabría agregar a la descripción anterior del *Jetztzeit* que para Benjamin el «tiempo ahora» no es un tiempo vacío y homogéneo, sino un pasado cargado de ahora que irrumpe el *continuum*, aquel tiempo lineal de la noción moderna de progreso (Tesis XIV).

33. Cfr. Löwy, M., op. cit., pp. 148-9

benjaminiana posee dialécticamente una instancia «destructora»³⁴. Benjamin sostiene “La «reconstrucción» en la empatía sólo tiene una fase. La «construcción» presupone la «destrucción»”³⁵. Aquí la destrucción es parte de la faceta utópica de la redención (Tesis II) y la cita («Tesis III»)³⁶. La destrucción es el momento refundacional del materialismo histórico benjaminiano. Lo que se destruye con la *Konstruktion* es el *continuum*, por ello “Para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la

34. La imagen dialéctica aquí es la siguiente, el «ahora» está cargado de «lo que ha sido» como una posibilidad que abre puertas a nuevos horizontes de las experiencias, una esperanza que descansa en el pasado. Esto impone un giro copernicano respecto de la historia objetiva, la contemplación ya no es reconstrucción pasiva, el pasado no es un objeto a reproducir, es un tiempo que se hace presente pero a la vez una constelación del «ahora» que debe ser reconocida en su carácter «ruptural». Es la ruptura del tiempo de la apariencia (el de la mera continuidad épica de la tradición de los vencedores) que propicia un cambio dialéctico, el cual implica una acción política destructora. (cfr., Jaus, H., *op. cit.*, pp. 178-9). La acción política es la actualización del pasado, el encuentro del pasado en el presente, un pasado solicitante cargado de significado.

35. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, *op. cit.*, p. 472 [N7, 6]

36. La idea de redención se asocia con la de felicidad (*Glück*); la felicidad implica la redención del propio pasado, la realización de lo que alguna vez pudo ser y no fue. Toda redención es la realización de una superación (*Aufgehoben*); una instancia de rememoración y reparación, una «apocatástasis» (realización). (Cfr., Löwy, M., *op. cit.*, pp. 55ss.) Así la «cita» tiene una acción revolucionaria, es un cambio profundo, un «salto dialéctico» fuera del *continuum* hacia el rescate (rememorar) de la herencia de los oprimidos.

actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos³⁷. La «discontinuidad» histórica señala un momento crítico lleno de tensiones. Pero esto a su vez recuerda que la historia reconstructiva se olvida del momento o carácter destructivo de lo histórico al imponer una visión homogénea y lineal³⁸. En el carácter destructivo el hombre cobra conciencia histórica a partir de la desconfianza hacia el curso actual de las cosas regidas por el curso lineal del tiempo. Así se da un «juego dialéctico» entre la «construcción» y la «destrucción» con el objetivo de recuperar la memoria del pasado que estaba en manos de los «dominadores», imponer el momento revolucionario en contra de la conciencia histórica que surge de la idea de continuidad. Esta imagen dialéctica muestra la *praxis* política revolucionaria que está en juego en el proyecto histórico materialista benjaminiano.

Benjamin al contraponer el historicismo con el materialismo histórico (Tesis XVII), sostiene que el primero es el tiempo histórico de la «continua acumulación» en tanto el segundo es el tiempo histórico de lo «discontinuo». Así el historicismo propone una historia universal en tanto recolección de fragmentos históricos [hechos históricos] dando como resultante un tiempo vacío. Por su parte, como movimiento revolucionario y destructivo, el materialismo histórico se posa sobre lo histórico entendido como una constelación saturada de tensiones. El tiempo histórico discontinuo es el tiempo de la rememoración, un tiempo de reposo y movimiento mesiánico³⁹.

3.a.- Historicismo y materialismo histórico

Como se expuso el «historicismo» es para Benjamin una forma equivocada de concebir la historia ya que la ve como un conglomerado de hechos que deben ser reconstruidos. Pero, «La historia que mostraba las cosas «como propiamente han sido» fue el más potente narcótico del siglo»⁴⁰. Para Benjamin, los «historicistas» imponen una historia universal de «pedigrí» que somete toda particularidad. Esta es la causa de la tragedia europea; la pretensión de universalidad de la Modernidad no podrá nunca lograrse. Dicha universalidad solo se sostiene sobre la tradición de los victoriosos, asimismo es reaccionaria y perpetúa el «estado de excepción devenido

37. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 472, [N7, 7]

38. Quisiera recordar, a fin de enfatizar el carácter complejo de la obra de Benjamin, que el tema de la destrucción posee para dicho autor, otra significación asociada a la Modernidad. Ella se impone, según Benjamin, como la época donde se da la «destrucción del aura» y se gesta una forma de experiencia vaciada de significados. No obstante, no es este el sentido de destrucción propio de la historia materialista.

39. Cfr., Löwy, M., op. cit., pp. 150-1. Asimismo, el tiempo histórico del «ahora» esta cargado de esperanza, el instante viviente detenido para la redención: «La fuerza mesiánica tiene entonces que rendir más que el intérprete. Debe hacer no sólo que una obra salte de su época, no sólo que una época determinada salte del curso homogéneo de la historia (XVII) sino detenerse «hasta que el pasado eterno sea traído al presente en una apocatástasis histórica (N1a, 3)» (Jauss, H., op. cit., pp. 180-1)

40. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 465 [N3, 4]

regla³⁹ de los excluidos⁴¹.

Benjamin postula una nueva forma de hacer historia, una que destruya la cosificación burguesa (objetos culturales –botín–) emanada del *continuum* y que conduzca al «materialismo histórico» hacia lo realmente universal. Es la historia de las pequeñas cosas, de los individuos que en ella participaron, de todos aquellos acontecimientos dejados de lado por la concepción reaccionaria del universalismo historicista. Así la nueva historia se basará en la «construcción» (*Konstruktion*), en la creación de un presente que acude al pasado olvidado y toma de este sus materiales. Benjamin busca darle lugar a aquellas tradiciones ocultadas por la lógica de los vencedores de siempre. Pretende reorientar la historia hacia aquellos acontecimientos que quedaron en el camino. La *Konstruktion* tiene forma de cita y el *historiador toma el rol de un arqueólogo que busca las huellas en los fósiles de los vencidos*. En la «Tesis III» Benjamin recupera las narraciones de los acontecimientos porque ellas redimen a la humanidad ya que hacen citable el pasado y lo expone al «juicio final». La noción de «juicio final» apela a que la humanidad tome conciencia de las injusticias cometidas. No obstante el «juicio final» no es el proceso de reparación de dichas injusticias sino sólo el hacerlas presentes para que sean redimidas. La recomposición no es reparación total sobre el pasado sino la búsqueda de que no se lo acalle y que por medio de la memoria se revelen tiempos mejores⁴². El historiador materialista benjaminiano hace uso político de la memoria en función de posibilitar dicho juicio final.

3-b.- El rol político del historiador materialista

Luego de lo expuesto se puede sostener que Benjamin busca la actualización del pasado, traer al presente el pasado solicitante⁴³. *El historiador benjaminiano es el encargado de «cepillar la historia a contrapelo»* (Tesis VII). *El historiador materialista benjaminiano «narra» los acontecimientos y no los trata como mera información, dando así lugar a la verdadera historia universal*. Ella «cuenta» el acontecer histórico sin que nada se pierda, ni las victorias ni las derrotas. La construcción histórica es ese poder decir algo nuevo sobre nuestro pasado en oposición a la noción de «eterno retorno» propia del «progreso-lineal-homogéneo». «Cepillar la historia a contrapelo» es romper (destruir) con la corriente del *continuum* de la historia⁴⁴. A la noción de *continuum* se le escapan las huellas de aquello que la tradición dominante dejó de lado; el momento ruptural-destructivo de la *Konstruktion* muestra que lo interrumpido no sigue el *continuum* de la historia. “El materialismo histórico tiene

41. Como sostiene Löwy al «estado de excepción» propio de la concepción histórica progresista Benjamin contrapuso un «verdadero estado de excepción», uno de carácter utópico donde la dominación pueda ser abolida y se genere una sociedad sin clases, en la cual ya no existan ni amos ni esclavos ni altos ni bajos. (Cfr. Löwy, *op. cit.*, pp. 97ss.)

42. Cfr. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *op. cit.*, p. 304.

43. Cfr. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, *op. cit.*, pp. 462-463 [N2, 2]

44. Löwy sostiene que para Benjamin la expresión «cepillar la historia a contrapelo» tiene un «sentido histórico», ir en contra de la visión oficial de la historia oponiéndole la tradición de los oprimidos, y un «sentido político», el de la redención y revolución, el luchar contra la corriente progresista en la historia, la cual solo acarrea guerras, barbaries y opresión. (Cfr., Löwy, M., *op. cit.*, pp. 86.7)

que abandonar el componente épico de la historia. Arrancar violentamente la época de la sólida «continuidad de la historia». Pero también hace estallar la homogeneidad de la época»⁴⁵.

El historiador materialista benjaminiano es constructivo porque dice algo nuevo al escuchar a las víctimas de la historia. “El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa”⁴⁶; en su acción política él da voz al pasado, posibilitándole redimir las injusticias acontecidas.

Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad)⁴⁷.

Este es el tiempo nuevo, el «tiempo ahora» (*Jetztzeit*) donde el pasado está presente, un pasado que tiene actualidad. El «tiempo ahora» es la denuncia de la carga vaciada de sentido del tiempo lineal y la postulación, en contrapartida, de un tiempo saturado y cargado de tensiones. Es un tiempo ruptural, un tiempo cuya carga explosiva conduce al despertar del sueño dogmático. *La visión pesimista benjaminiana muestra a un pasado lleno de esperanzas de redención, un pasado lleno de experiencias frustradas que reclaman el cumplimiento de aquello que les quedó pendiente, hacia allí acude la acción política que le asigna al historiador.*

Para concluir cabe diferenciar el rol mesiánico de la redención de la figura del mesías y comprender que redención no es restablecimiento. Según Benjamin dicho rol no es equiparable a la llegada de un Mesías. El «efecto mesiánico» es la actitud de escucha ante un pasado solicitante y la búsqueda de justicia. Redimir es la actitud histórica del mantenimiento vivo de las exigencias de justicia, acción que implica darle la palabra a las voces acalladas. Para Benjamin, redimir no apela a una reparación definitiva, una realización concreta de dichas exigencias. El «fragmento a» de la «Tesis XVIII» es la clara alusión a esta distinción entre dimensión mesiánica y Mesías. Como sostiene Reyes Mate⁴⁸, el Mesías es una fuerza redentora dotada de la opulencia de realización, en tanto, el mesianismo (el efecto mesiánico) consiste en una astilla, una grieta o *shock* que se abre ante un pasado traumático cuya acción solicitante obliga al presente que quiere oírlo a darle la palabra. Es el momento ruptural de la detención mesiánica (rememoración-construcción)⁴⁹. Este es el momento del «tiempo ahora». El «ahora» es exigencia de justicia pero no el restablecimiento de lo pasado tal como ha sido. Que el pasado se haga presente es propio de la acción política de la memoria pero

45. Cfr. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 476 [N9a, 6]

46. *Ibid.*, p. 484 [N15, 2]

47. *Ibid.*, p. 465 [N3, 1]

48. Cfr. Mate, R., *Medianoche en la historia*, op. cit., p. 301.

49. “La detención mesiánica es ruptura de la historia pero no fin de la historia; una de las notas lo afirma explícitamente: «El Mesías rompe la historia, el Mesías no aparece al final de un desarrollo» Del mismo modo, la sociedad sin clase no es el fin de la historia sino, según Marx, de la prehistoria, la historia de la opresión y alienación de los seres humanos” (Löwy, M., op. cit., p. 151)

esta acción no puede ser asimilada al poder de un Mesías que devuelve todo al punto de inicio, un retorno al punto cero. Ese tiempo nuevo que es pasado actualizado y, como tal, verdadera historia universal⁵⁰. *Así, la acción política propia del historiador materialista benjaminiano consiste en apoderarse de la fuerza mesiánica para hacer posible el momento revolucionario.*

Como dije, el *método constructivo* consiste en suspender esa lógica del *continuum* temporal. Así, la historia debe detenerse. *Éste es el gesto mesiánico del historiador benjaminiano quien como narrador escucha todos los acontecimientos, incluso aquellos acontecimientos que son tenidos como diminutos.* El acto de narrar y la posibilidad de redención propiciarán una historia verdaderamente universal. El historiador benjaminiano no busca reconstruir lo no-realizado sino mantenerlo vivo como pedido de justicia, evitar que sea ignorado. Esta es, en definitiva, la función política de la memoria y enmarca el rol del intelectual como develador y actor político.

Fecha de Recepción: 30/9/2013

Fecha de Aprobación: 15/11/2013

50. Cfr. Benjamin, W., *Libros de los pasajes*, op. cit., p. 488 [N18, 3]

Deleuze y la muerte de la sustancia



Juan Pablo Esperón
(UNLaM, USAL, ANCSA, Conicet)

Abstract

In the article we present we intend to show the original understanding of the body from an ontological perspective, alternative to the hegemonic developments produced in the history of Western philosophy where it appears under-estimated or subordinate to thought, from Deleuze's receipt of philosophies of Spinoza and Nietzsche, and whose preparation starts from problematize what is and what can a body, opening the possibility of understanding as relationships between terms (power-forces) unequal (intensive differences) and not as a whole (substance).

Resumen

En el artículo que presentamos nos proponemos mostrar una original comprensión del cuerpo desde una perspectiva ontológica, alternativa a los desarrollos hegemónicos producidos en la historia de la filosofía occidental donde este aparece sub-estimado o subordinado al pensamiento, a partir de la recepción deleuziana de las filosofías de Spinoza y Nietzsche; y cuya elaboración comienza a partir de problematizar qué es y qué puede un cuerpo, abriendo la posibilidad de entenderlo en tanto relaciones entre términos (potencias-fuerzas) desiguales (diferencias intensivas) y no como totalidad (sustancia).

Keywords: Body, Forces, Relation

Palabras claves: Cuerpo, Fuerzas, Relación

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador
- Profesor e investigador de la Universidad Nacional de la Matanza y la Universidad del Salvador
- Investigador de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
- Editor responsable de la Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento (Universidad del Salvador)
- Becario Conicet.
- E-Mail de contacto: jpesperon@hotmail.com

Introducción.

Es sabido el gran interés que las obras de Nietzsche y Spinoza despiertan en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencian. Dos motivos confluyen en ello: en primer lugar, la filosofía de estos pensadores le permite a Deleuze vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica occidental al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así conocer la esencia del hombre, de la vida, del espíritu, de lo absoluto o de cualquier ámbito de lo real. Tanto en Nietzsche como en Spinoza, Deleuze encuentra las armas que le permiten luchar contra la concepción del ser concebido como totalidad o como fundamento de lo ente en general. Spinoza y Nietzsche brindan herramientas al pensador francés para poner en marcha esta empresa quien niega que el pensamiento sea una acción autónoma como así también niega que se pueda pensar por sí mismo (al modo cartesiano). Por el contrario, el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas. Puede adelantarse que la consciencia depende siempre de fuerzas que se apoderan de ella. De este modo, Deleuze reivindica, apropiándose de las posiciones de Spinoza y de Nietzsche, una nueva praxis filosófica que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen cuerpos, interpretando las inter-relaciones y las conexiones tanto cualitativas como cuantitativas que entre las diferentes fuerzas se establecen; lo que, consecuentemente, conlleva al fin de la sustancia comprendida en sentido aristotélico.

1. ¿Qué es un cuerpo?

Deleuze se pregunta: ¿Qué es el cuerpo?, y responde: “no sabemos lo que un cuerpo puede”² citando a Spinoza. Un cuerpo no se define por lo que es, sino por lo que puede, y esto supone un cuántum de fuerzas en relación. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, aquello de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, “no sabemos de lo que un cuerpo es capaz”³. Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación con otros cuerpos, pero siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, identificar de antemano qué es y qué puede

1. Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 60-61.

2. Spinoza, *Ética*, trad. Dominguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 129 [Escolio (b) 98, proposición 2, tercera parte]

3. Deleuze G., *op. cit.*, p. 62.

el cuerpo⁴. El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas, pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas actualizándose sin agotar su poder de cambio.

Un cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario; pero tal escenario es siempre un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Retomemos la definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. Para Deleuze un cuerpo es potencia⁵, es una relación de fuerzas/poder. Pero desarrollemos esto a continuación.

2. ¿Qué puede un cuerpo?

Ahora bien, todo cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde sus diferencias cualitativas (fuerzas activas y reactivas) y desde sus diferencias cuantitativas (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un cuerpo intensivo y no substancial.

2.1. Análisis de las relaciones diferenciales cualitativas.

Desde la perspectiva cualitativa de la diferencia de fuerzas, afirma Deleuze:

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción⁶.

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar; y están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte:

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza,

4. Etchegaray R. et alia, *La rebelión de los cuerpos*, San Justo, Unlam, 2011, p. 234.

5. La noción de potencia no debe ser entendida en sentido aristotélico (como el movimiento de la sustancia del ser en potencia al ser en acto), sino que aquí debemos comprenderla como identificada, a su vez, con el acto, es decir, la potencia es siempre movimiento, flujo actual. En este sentido, la potencia es un movimiento de fuerza/poder que está totalmente efectuada a cada instante. Vid. Infra. Apartado 2.2.

6. Deleuze G., *op. cit.*, p. 61.

escapan a la conciencia: ‘La gran actividad principal es inconsciente’⁶. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz¹⁰

La consciencia¹¹ es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La consciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la consciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales. Para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La consciencia siempre está en relación con lo no-consciente o con lo inconsciente. Ése inconsciente es el cuerpo. Lo inconsciente es activo, creativo, productivo, transformador¹². Por ello, afirma Deleuze, que “La consciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’¹³”¹⁴:

Este cuerpo superior es aquel en que prevalecen las relaciones de fuerzas activas.

‘¿Qué es lo que es activo? Tender al poder’¹⁵. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias¹⁶”¹⁷.

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero aquello a lo que se dirigen no es una substancia o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse

7. Lo activo se identifica con lo inconsciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la consciencia. Las fuerzas activas escapan a la consciencia.

8. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1951, p. 158-159, [citado por Deleuze].

9. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, 354, trad. José Jara, Venezuela, Monte Ávila, 1999, p. 217, [citado por Deleuze].

10. Deleuze G., *op. cit.*, p. 62.

11. Recuérdese que la consciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la consciencia.

12. Etchegaray R. et Alia, *op. cit.*, p. 221.

13. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1951, p. 158-159, [citado por Deleuze].

14. Deleuze G., *op. cit.*, p. 60.

15. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, I, 43, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1951, p. 47, [citado por Deleuze].

16. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, I, 63, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1951, p. 65, [citado por Deleuze].

17. Deleuze G., *op. cit.*, p. 63.

a sí mismo, de potenciarse a sí mismo. Pero afirma Deleuze:

Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo¹⁸

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una sustancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault¹⁹: el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. No existe una fuerza carente de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia²⁰. Pero se trata siempre de una relación, el poder es relación. Aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad para que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria, es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. El problema no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. El problema es lo que Nietzsche llamó nihilismo.

2.2. Análisis de las relaciones diferenciales cuantitativas.

Ahora bien, las fuerzas pueden, también, ser evaluadas cuantitativamente: qué cantidad de poder o potencia hay en cada una de ellas. La cantidad de potencia que se expresa en las fuerzas está dada por la capacidad de afectar (crear relaciones) y ser afectado (por impresiones, pasiones, pensamientos, etc.). Pero la potencia que se expresa en las relaciones de fuerzas que conforman un cuerpo está efectuada totalmente a cada instante por las relaciones que lo conforman. Es decir, un cuerpo siempre efectúa: hace y padece, todo lo que puede; expresando un dinamismo intensivo en la constitución de todo cuerpo a través de la capacidad de afectar y ser afectado. Entonces, podemos extraer algunas consecuencias de esto. En primer lugar, la cantidad de potencia que se expresa en las relaciones de fuerza que conforman todo cuerpo constituye la escala diferencial cuantitativa e intensiva que diferencia a unos entes de otros, en contraposición a la jerarquía trascendente de las esencias conforme al discurso de la tradición filosófica. En segundo lugar, las afecciones efectúan a cada instante la potencia tanto como pueden en función a las circunstancias del aquí y ahora, es decir, de acuerdo al conjunto de relaciones actuales, pues estas relaciones no

18. Deleuze G., *op. cit.*, p. 63.

19. Deleuze G., *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 49 ss.

20. Etchegaray R. et alia, *op. cit.*, p. 231.

existen independientemente de los afectos que la efectúan²¹. En tercer lugar, estamos en presencia de una comprensión dinámica y no estática de todo cuerpo, donde la potencia de un cuerpo puede aumentar o disminuir su cantidad de acuerdo con las relaciones de fuerza con las que entre en relación. Ello implica pensar la cantidad de potencia que hay en todo cuerpo como ondas oscilantes y no como sustancias autónomas. Por último, dijimos que la cantidad de potencia puede aumentar o disminuir. ¿Cómo se produce el aumento o la disminución? Afirmamos arriba que la potencia está a cada instante totalmente efectuada por las afecciones. Y las afecciones efectúan la potencia de acuerdo con las relaciones de fuerzas que constituyen un cuerpo, por ende estas relaciones pueden ser despotenciadoras: en ese caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones disminuye la potencia del cuerpo; pero también las relaciones de fuerza pueden incrementar el poder de la potencia del cuerpo: en ese caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones aumenta. En consecuencia, puede afirmar Deleuze refiriéndose al cuerpo: "...es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, que es ya en sí misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias"²². En definitiva, la potencia es una relación diferencial intensiva entre cantidades.

3. Conclusión. Un cuerpo: puede.

Un cuerpo, entonces, es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un cuerpo intensivo y no substancial. Pero aclara Deleuze que "si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cualidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad"²³. No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación de oposición diferencial cualitativa de las fuerzas supone la diferencia de cantidad de potencia de las mismas. De este modo, un cuerpo es una relación de fuerzas diferentes. Y es la diferencia entre el poder de afectar y de ser afectada lo que constituye la cantidad de potencia de las fuerzas; pero, al ser fuerzas en relación, es la oposición entre las cantidades la que muestra, a su vez, la diferencia cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las fuerzas abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar (ser evaluada) por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas. La diferencia cuantitativa de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o substancia. Es una relación que se cuantifica y se cualifica de diferente manera de acuerdo con el

21. Cfr. Deleuze G., *En medio de Spinoza*, trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 94.

22. Deleuze G., *En medio de Spinoza*, op. cit., pp. 239-240.

23. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 65.

término con el que se relaciona.

Las fuerzas son flujos diferenciales de potencia que se rehúsan a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Así pues, estamos en presencia de una filosofía del movimiento y la diferencia, donde lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido al principio de identidad que impera en la lógica metafísica. Estas diferencias móviles potencian y crean lo diferente, en cuanto diferente. Estas diferencias tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de relaciones de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad; ello sugiere un proceso de permanente diferenciación, sin puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida desde una instancia exterior a ella, es decir, trascendente, pues estamos en presencia de un “plano de inmanencia”²⁴. Pero, ¿qué es la inmanencia? Es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto, pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta, dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen, constantemente, conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano.

Por último, creemos que tal como lo afirma Deleuze, la consecuencia más relevante de este planteo es sostener la posibilidad de hacer una filosofía anti-jerárquica, es decir, ningún ente, ningún cuerpo vale más que otro, o, dicho de otro modo, ningún ente tiene una esencia que lo hace ser mejor que otro. Pues sostiene Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

“Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto repudia las jerarquías. (...) En el límite, es una especie de anarquía porque no existe ningún principio (arkhê) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje”²⁵.

Clara es la construcción de una ontología anti-jerárquica y unívoca que intenta pensar Deleuze; dado que todo ente es un modo de ser, todo ente es en el mismo sentido de ser, pero esto no significa que el ser sea numéricamente uno sino que la univocidad refiere a la potencia del ser que se expresa en los diferentes entes. Pues

24. Debemos aclarar que el plano de inmanencia o plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano fuesen totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica) lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos, nuevamente, ante la presencia de un fundamento absoluto, al modo onto-teo-lógico de la metafísica occidental; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

25. Deleuze G., *En medio de Spinoza*, op. cit., pp. 44-45.

el ser se dice en un solo y mismo sentido de la pluralidad de sus cuerpos o formas inmanentes en tanto expresan su infinita potencia.²⁶ Es decir, los cuerpos remiten a un sistema de perfecta igualdad frente al ser, lo que implica un sistema abierto, i. e., la posibilidad infinita de una conexión o desconexión permanente de los elementos del sistema; produciendo una diferenciación siempre original y creativa, e impidiendo, a la vez, la posibilidad de una reducción de los elementos en una instancia absoluta y superadora, i. e., la substancia.

Fecha de Recepción: 14/02/2014

Fecha de Aprobación: 06/06/2014

26. BADIOU, Alain, "Deleuze. El clamor del ser", trad. Dardo Scavino, Bs. As., Manantial, 2002, p. 43.

Plotino y los misterios de Eleusis



François Picavet

(Traductor: Juan Manuel Spinelli)

Presentación

François Joseph Picavet, filósofo y erudito francés, nació el 17 de mayo de 1851 en Petit-Fayd (Nord). Tras realizar sus estudios en la Escuela Normal de Douai, se desempeñó como profesor de educación primaria entre 1870 y 1876. Paralelamente, y por su propia cuenta, se inició en los estudios clásicos. Tuvo, entre 1877 y 1890 –año en el que obtuvo su doctorado–, una destacada trayectoria en la enseñanza filosófica secundaria, dando clases en importantes colegios (Fontenay-le-Comte, Auxerre, Rollin) y en el liceo Louis-le-Grand. En 1888 logró un nombramiento en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales –de la cual habría de ser director– como profesor de historia de la filosofía escolástica. Un año más tarde se publicaría su tesis, *Los ideólogos. Ensayo sobre la historia de las ideas y las teorías científicas, filosóficas, religiosas, etc.*, en Francia desde 1789, la cual se proponía dar cuenta de la articulación entre el pensamiento de los siglos XVIII y XIX. Desde 1897, además, se desempeñó como redactor jefe de la *Revue internationale de l'enseignement*, y a partir de 1898 ocupó el cargo de director de la Biblioteca Internacional de Enseñanza Superior.

El artículo que ofrecemos a continuación, “Plotino y los Misterios de Eleusis” (“Plotin et les Mystères d’Éleusis”), apareció publicado en 1903 en la *Revue de l’histoire des religions*. Entre los trabajos más importantes de Picavet cabe citar: *Memoria sobre el escepticismo* (1884), *La historia de las relaciones entre la teología y la filosofía* (1889), *La Mettrie y la crítica alemana* (1889), y *Ensayos sobre la historia general y comparada de las teologías y las filosofías medievales* (1913). Realizó también una traducción al francés de la *Crítica de la razón práctica* de I. Kant, autor sobre el cual llegara a convertirse en una autoridad. Falleció en París, a la edad de 70 años, el 23 de mayo de 1921.

Datos del Traductor

- * *Profesor en Filosofía por la Universidad de Morón.*
- *Docente Autorizado de Filosofía Social y Teorías Políticas, Metafísica y Estética de la carrera de Filosofía de la Universidad de Morón.*
- *Ha realizado numerosas traducciones publicadas por Editorial Prometeo.*

Los interesantísimos artículos que el Sr. Goblet de Alviella publicó recientemente en la *Revue de l'Histoire des Religions* completan felizmente los trabajos de Lenormant y Pottier, así como los de Foucart¹.

Con el Sr. Jean Réville², el Sr. Goblet de Alviella estima que los hierofantes encontraban, en los Misterios de Eleusis, “lo que en su época era considerado como la sabiduría suprema por la filosofía más acreditada”. Después afirma, basándose en los testimonios de Crisipo, Cicerón, Séneca, Plutarco, San Agustín y Varrón, que el estoicismo sucedió en ello al pitagorismo, más o menos modificado por las doctrinas de la Academia, en el siglo precedente a la conquista romana.

Por último, señala la sustitución del estoicismo por el neoplatonismo: “Incluso por fuera de las obras órficas de este período, que reflejan las ideas y las tendencias de los alejandrinos, los escritos de Porfirio y de Proclo demuestran suficientemente que el neoplatonismo se había convertido en la filosofía de los Misterios. Máximo, Eunapio, Juliano, sin duda Proclo, eran iniciados de Eleusis, y el cargo de hierofante, en los siglos III y IV de nuestra era, fue ocupado más de una vez por filósofos neoplatónicos. Quizá nunca haya sido más estrecho el acuerdo entre la religión y la filosofía”.

Querría señalar brevemente cómo Plotino, cuyo nombre y cuyas obras no fueron recordados, que nosotros sepamos, por aquellos que mejor estudiaron los Misterios de Eleusis, sustituyó la interpretación estoica por la que fue aceptada por su escuela y por los partidarios del helenismo, y luego extraer de ello algunas consecuencias que no parecen carecer de valor para explicar la historia del propio cristianismo.

La filosofía neoplatónica se presenta, en principio, como una iniciación reservada a los que se considera dignos de ella:

“Herenio, Orígenes y Plotino, escribe Porfirio en la Vida de Plotino, habían convenido mantener en secreto la doctrina que habían recibido de Amonio. Plotino observó esta convención. Herenio fue el primero que la violó, lo que fue imitado por Orígenes. Este último se limitó a escribir un libro Sobre los demonios; y, bajo el reinado de Galieno, hizo otro para probar que Solo el rey es creador (o poeta). Plotino estuvo mucho tiempo sin escribir nada. Se conformaba con enseñar de viva voz lo que había aprendido de Amonio. Pasó de ese modo diez años enteros instruyendo a algunos discípulos, sin poner nada por escrito; pero como permitía que le hicieran preguntas, sucedía a menudo que en su escuela se perdía el orden y había discusiones ociosas, así como lo supe de Amelio... Plotino comenzó, en el primer año de Galieno, a escribir sobre algunas cuestiones que se presentaron”.

1. Lenormant escribió el artículo *Eleusinia* del diccionario Daremberg y Saglio; Pottier lo revisó. Foucart brindó dos estudios: *Recherche sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. XXXV, 2da. Parte, Klincksieck, 1895); *Les grands Mystères d'Éleusis, personnel, cérémonies* (misma colección y mismo editor, 1900). – Los artículos del Sr. Goblet d'Alviella fueron publicados en septiembre-octubre, noviembre-diciembre de 1902, enero-febrero, marzo-abril de 1903.

2. *La Religion à Rome sous les Sévères*, p. 178.

Aun cuando Plotino escribe, no se dirige a todos; elige entre aquellos que desearían convertirse en sus lectores, así como entre aquellos que se presentan para ser sus oyentes:

“El segundo año de Galieno, dice Porfirio, que es aquel en que yo lo frecuentaba por primera vez, había escrito 21 libros que solo habían sido comunicados a un pequeñísimo número de personas; no se los daba fácilmente y no era sencillo tomar conocimiento de ellos; solo se los comunicaba con precaución y solo después de haberse asegurado del juicio de aquellos que los recibían”³.

Por último, Plotino anuncia mediante los juicios mismos que emite en su escuela, la estima en que tiene a los Misterios y la importancia que les atribuye:

“Un día, escribe Porfirio, que en la fiesta de Platón yo leía un poema sobre el Matrimonio sagrado, alguien dijo que yo estaba loco, porque en esta obra había entusiasmo y misticismo. Plotino tomó entonces la palabra y me dijo de manera tal que lo escuchara todo el mundo: «Usted acaba de probarnos que es al mismo tiempo poeta, filósofo y hierofante»”⁴.

El estudio de la obra revela, en Plotino, las mismas preocupaciones y nos explica cómo, al tomar como punto de partida las ceremonias, las prácticas y las fórmulas de los Misterios, hizo que su filosofía entrara allí por completo. Pero para que ello se muestre claramente, es preciso recorrerla siguiendo el orden cronológico de la composición y no el orden arbitrario que le impuso Porfirio⁵.

En el libro sobre lo Bello, que Plotino escribió en primer lugar y que es, para las ediciones porfirianas, el sexto de la primera Enéada, se encuentran, por así decirlo, el plan y el objetivo de la obra en su totalidad. Plotino se propone mostrar cómo, por la visión de lo Bello, se puede purificar el alma, separarla del cuerpo, y luego elevarse del mundo sensible al mundo inteligible y contemplar el Bien, que es el principio de lo Bello. Por el vicio y por la ignorancia, el alma se aleja de su esencia y cae en el fango de la materia; por la virtud y por la ciencia, se purifica de las mancillas que había contraído en su alianza con el cuerpo y se eleva a la inteligencia divina, de la cual tiene toda su belleza.

Desde este primer libro, Plotino hace intervenir en tres ocasiones los Misterios para explicar su institución, sus ritos, sus prácticas y bosquejar su interpretación:

3. Γράφας εὐρίσκειται εἴκοσι καὶ ἓν βιβλίον ἃ καὶ κατείληφα ἐκδεδομένα ὀλίγοις. Οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥαδία ἢ ἑκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγγίνετο οὐδ' ἀπλῶς κὰκ τοῦ ῥάστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων (de Vita Plotini, §4)

4. Ἐκεῖνος εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων· ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην (Vida de Plotino, §15)

5. Porfirio (Vida de Plotino, §§ 4, 5, 6) da la lista cronológica de los 54 libros en su edición; ¡el (§24) las dividió en seis Enéadas, en honor a los números perfectos seis y nueve! Reunió en cada Enéada los libros que tratan del mismo tema, poniendo siempre a la cabeza los menos importantes. Kirchoff editó (Leipzig, Teubner, 1856) los libros en orden cronológico.

“Tal (§6) como lo afirma una antigua máxima, el coraje, la templanza, todas las virtudes, la prudencia misma, solo son una purificación. Es, pues, con sabiduría, que se nos enseña en los Misterios que el hombre que no haya sido purificado residirá, en los infiernos, en el fondo de un lodazal, porque todo lo que no es puro se complace en el fango por su perversidad misma: es así como vemos a los puercos inmundos retozar en el fango”

Que en este pasaje se trata, sin duda, de los Misterios de Eleusis, es lo que prueba el texto de Platón al cual alude Plotino: “Museo y su hijo Eumolpo, dice Platón, atribuyen magníficas recompensas a los justos. Los conducen, después de la muerte, a la morada de Hades y los hacen tomar asiento, coronados de flores, en el banquete de los hombres virtuosos, donde pasan su tiempo en una eterna embriaguez. En cuanto a los malos e impíos, los creen relegados a los infiernos, sumergidos en un lodazal y condenados a transportar agua en una criba”.

En el párrafo siguiente (§7), donde Plotino sigue desarrollando su pensamiento, afirma que, para alcanzar el Bien y unirse a él, el alma debe librarse del cuerpo, así como en los Misterios se adelantan totalmente desnudos los que, purificados, son admitidos para penetrar en el santuario:

“Nos queda, ahora, volver a subir al Bien al cual toda alma aspira”. Quien sea que lo haya visto, conoce lo que me queda por decir, sabe cuál es la belleza del Bien. En efecto, el Bien es deseable por sí mismo; es la meta de nuestros deseos. Para alcanzarla, tenemos que elevarnos a las regiones superiores, dirigirnos hacia ellas y quitarnos la vestimenta que nos había cubierto al descender aquí abajo; así como en los misterios los que son admitidos para penetrar al fondo del santuario, después de haberse purificado, se quitan toda vestimenta y se adelantan totalmente desnudos”

En el párrafo siguiente, Plotino sustituye por su ideal del hombre sabio y feliz el de los estoicos y señala más claramente aún su intención de reemplazar su interpretación alegórica de los Misterios por la que obtendrá de su propia doctrina. El que es desgraciado, afirma en primer lugar, no es el que no posee ni bellos colores, ni bellos cuerpos, ni poder, ni dominación, ni monarquía, sino solo aquel que se ve excluido únicamente de la posesión de la Belleza, posesión a costa de la cual es preciso desdeñar las monarquías, la dominación de la tierra toda, del mar, del cielo mismo, si es posible, y abandonando y despreciando todo eso, contemplar la Belleza cara a cara. Luego agrega:

6. Ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἄιδου κείσασθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φύλον· (I, 6, p. 55).

7. Πολιτείας β', p. 363, C. D... τοὺς δὲ ἀνοσίους αὐτῶν καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.

8. I, 6, §7. Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχὴ. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεύξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδομομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· ὅτι ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνίεναι·

“¿Cómo hay que aferrarse a ella, qué hay que hacer para llegar a contemplar esa Belleza inefable que, como la divinidad en los Misterios, permanece oculta para nosotros en el fondo de un santuario y no se muestra al exterior, para no ser percibida por los profanos? Que avance a ese santuario, que penetre en él quien tenga la fuerza, cerrando los ojos al espectáculo de las cosas terrestres y sin echar una mirada hacia atrás sobre los cuerpos cuyas gracias antaño lo encantaban”⁹

El libro que Plotino escribió en noveno lugar y que versa sobre el Bien y el Uno, le pareció de extrema importancia a Porfirio, quien lo ubicó noveno en la VI *Enéada*, es decir, el último de toda su edición. De hecho es uno de los que se estudia con mayor provecho, cuando se procura captar rápidamente, en sus rasgos esenciales, la filosofía neoplatónica; en el cual Plotino trata en primer lugar del Uno, al que distingue de la Inteligencia y del Ser; que no se capta, ni por la ciencia, ni por el pensamiento; que es el principio perfectamente simple de todos los seres, indivisible, infinito, absoluto, considerado el Bien de una forma completamente trascendente. Luego Plotino afirma que podemos unirnos al Uno y que esta unión, momentánea en nuestra existencia actual, está llamada a ser permanente, quizás definitiva. Estar unido a Dios, es nuestra vida verdadera. Y estamos en condiciones de unirnos a él, por un lado, porque está presente en todos los seres, y por el otro, porque nos basta para ello con hacer desaparecer en nosotros toda diferencia. Esta unión, que es la vida de los dioses, de los hombres divinos y felices, constituye un estado inefable, éxtasis, simplificación, don de sí, etc. Si el alma no puede mantenerla, es porque no está aún completamente despegada de las cosas de aquí abajo, porque aún no se identificó con el Uno.

En suma, este libro es característico de la época teológica o medieval¹⁰, ya que está íntegramente dedicado a determinar lo que es la primera hipóstasis o el Dios supremo, y de qué manera llegamos a vincularnos a él y a alcanzar así la vida bienaventurada. Ahora bien, Plotino hace allí dos cosas igualmente significativas desde el punto de vista que nos ocupa. Sabemos que la célebre fórmula atribuida a San Pablo –es en Dios que vivimos, estamos y nos movemos¹¹– relacionada por el propio apóstol con las doctrinas estoicas, encontró en este libro de Plotino una interpretación totalmente espiritualista que, mediante san Agustín y sus sucesores medievales, pasó a Bossuet, Malebranche y Fénelon. En ese sentido, Plotino contribuyó en gran medida, pues, a la elaboración de la teología cristiana. Pero también, en esa misma línea, trabajó para introducir su filosofía en los Misterios, de los cuales ofrecía una explicación menos materialista y más satisfactoria, para las tendencias religiosas de sus contemporáneos, que la de sus predecesores los estoicos.

Es preciso citar, en su totalidad, el §11, que termina la edición de Porfirio y que, en razón misma de los principios que lo dirigieron, le parecía tener un lugar considerable

9. I, 6, §8. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον ὅσον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προῖόν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωματίων.

10. Véase la *Edad Media* en *Entre Camaradas*, París, Alcan, y en las *Memorias* de la Academia de ciencias morales y políticas, 1901.

11. Hechos, XVII, 27, 28; *Enéadas*, VI, 9, §9. Véase Bouillet, III, p. 557 y ss.

en el sistema^{12*}:

“Ciertamente es eso lo que quiere mostrar el orden de los misterios, de aquellos en los cuales existe la prohibición de exhibir al exterior, para los hombres que no han sido iniciados, lo que allí se enseña: como lo divino no puede ser divulgado, se ha prohibido mostrárselo a aquel a quien no le toque la buena suerte de verlo él mismo. Ahora bien, puesto que no había dos seres, sino que solo había uno, el vidente idéntico a lo visto, de manera que no hubiese un ser visto, sino un ser unificado, aquel que hubiese devenido tal, si se acordase del tiempo en que estuviera unido al Bien, tendría en sí mismo una imagen del Bien. Y era uno y no tenía en él ninguna diferencia, ni relativamente a sí mismo, ni relativamente a los otros. Pues nada de él se había movido; en él, vuelto hacia lo alto, no había presentes ni apetito ni deseo de otra cosa; en él, no había ni razón, ni pensamiento, cualquiera que fuese, ni él mismo absolutamente, si cabe también decir esto. Pero como si hubiese sido arrebatado o transportado a Dios, estaba constituido tranquilamente en una instalación solitaria, sin apartarse en modo alguno de su esencia, que carece de temblor,

12. * Ofrecemos también la traducción castellana de Jesús Igal para la editorial Gredos (*Enéadas V-VI*, Madrid, 1998, pp.554-556) a fin de posibilitar el cotejo por parte del lector y enriquecer así su lectura:

“Esto es lo que quería dar a entender el precepto de los misterios de acá de no revelarlos a los no iniciados: partiendo de que aquel espectáculo no es revelable, prohibió manifestar la divinidad a cualquier otro que no haya tenido la suerte de verla por sí mismo.

“Puesto, pues, que no eran dos cosas, sino que el vidente mismo era una sola cosa con lo visto –diríase no «visto», sino «aunado»–, si el vidente lograra recordar en quién se transformó durante su consorcio con aquél. Ahora bien, él mismo era una sola cosa sin tener en sí diversidad alguna ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otras cosas, porque ningún movimiento había en él: ninguna cólera, ninguna apatencia de otra cosa se hacía presente en él, una vez subido arriba; ni siquiera un razonamiento ni un pensamiento. Ni era el mismo en absoluto, si hay que decir esto, sino que, como arrobado o endiosado, se quedó en soledad serena y en estado de imperturbabilidad, sin desviarse con su esencia a ninguna parte ni girar en torno a sí mismo, sino en reposo absoluto y convertido, por así decirlo, en reposo.

“Tampoco asomaba belleza alguna; sobrepasó ya aun la belleza, superando ya aun el coro de las virtudes como quien se adentró ya en el interior del sagrario dejando atrás las estatuas que hay en el templo, que son las primeras que aparecen de nuevo al salir del sagrario después del espectáculo de allá dentro y de aquel encuentro no con una estatua ni con una imagen, sino con el original mismo. El espectáculo de las estatuas viene en segundo lugar. Aquello otro tal vez no era espectáculo, sino un modo distinto de visión: éxtasis, simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca de acoplamiento. Todo ello, para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo, nada se la hace presente.

Ahora bien, los misterios son meras imitaciones; así que con ellas los sabios de entre los profetas expresan enigmáticamente el modo como aquel Dios es visto. Mas el sacerdote sabio, descifrando el enigma, puede, llegando hasta allá, hacer real la contemplación del sagrario. Y aunque no llegue hasta allá por considerar que el sagrario es cosa invisible como lo es la Fuente y el Principio, sabrá que la visión es del Principio por un principio, y que el consorcio es también de semejante con semejante, no descuidando ninguna de cuantas cosas divinas es capaz el alma de alcanzar aun antes de la contemplación. El resto lo espera de la contemplación; y el resto, para quien ha rebasado ya todas las cosas, no es sino lo que es anterior a todas las cosas.

“La naturaleza del alma jamás descenderá hasta el no ser total. Llegará, sí, en su bajada, hasta el mal, y en ese sentido hasta el no-ser, no hasta el no-ser absoluto. Pero recorriendo el camino contrario, llegará no a otra cosa, sino a sí misma, y de ese modo, no estando en otra cosa, no estará más que en sí misma. Ahora bien, estar en sí misma sola y no en el ser, es estar en aquél. Porque uno mismo se transforma no en esencia, sino en algo más allá de la esencia, en tanto trata uno con aquél. Si, pues, alguien logra verse a sí mismo transformado en esto, tiene en sí mismo una imagen de aquél. Y si partiendo de sí mismo como imagen se remonta hasta el Modelo, alcanzará la meta de su peregrinación. Mas si decae de la contemplación, reavive su propia virtud interior, obsérvese a sí mismo adornado con esas virtudes, y se verá aligerado de nuevo yendo a través de la virtud hasta la inteligencia y sabiduría y a través de la sabiduría hasta aquél.

Y esta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: un librarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un huir solo al Solo”

sin volverse hacia sí mismo, manteniéndose de todas formas en reposo y habiéndose vuelto por así decirlo estabilidad¹³. Ya no se ocupa de las cosas bellas, elevándose ya también por encima de lo bello, habiendo superado ya también el coro de las virtudes, como alguien que, habiendo penetrado en el interior de lo impenetrable (del santuario), deja atrás las estatuas que están en el ναός, estatuas que, para aquel que sale del santuario, son nuevamente las primeras, después del espectáculo del interior y la comunicación que allí tuvo, no con estatuas o imágenes, sino con él. Espectáculos que, ciertamente, son secundarios. Y quizás no fuese aquel un espectáculo, sino otro modo de visión, un éxtasis y una simplificación y un don de sí, y un deseo de tocar y una estabilidad y un pensamiento íntegramente vuelto hacia la armonización, si se contempla no obstante lo que está en el santuario¹⁴. Pero si mira de otro modo, nada le está presente. Por un lado, pues, esas imágenes han sido dichas con palabras embozadas por los sabios, ciertamente, entre los profetas para señalar de qué forma es visto este Dios. Por el otro, el sabio hierofante, habiendo penetrado el enigma, efectuaría, habiendo llegado, la contemplación verdadera del santuario. Y no habiendo llegado allí, pero habiendo pensado que el santuario, aquel que está en cuestión, es una cosa invisible y un origen y un principio, sabrá que ve un principio como principio (o el principio por excelencia), y cuando haya llegado allí con él, sabe que ve también lo semejante por lo semejante, sin dejar fuera de su vista nada de las cosas divinas de todas las que el alma puede tener. Y antes de la contemplación, reclama lo que queda por ver de la contemplación.

Pero lo que queda, para aquel que se elevó por encima de todas las cosas, es lo que está antes de todas las cosas. Pues ciertamente, no es al no ser absolutamente que irá la naturaleza del alma; sino que, por un lado, habiendo descendido, llegará al mal y así hacia el no-ser; sin embargo, no hacia el no-ser que lo sería de una manera acabada. Por el otro, habiendo recorrido la vía contraria, no llegará a algo distinto sino a ella misma, y así, al no estar en algo distinto, no resulta que esté en cosa alguna sino que está en ella misma. Y aquel que está solo en ella misma, no en el ser, está en aquel. Pues deviene así él mismo no alguna esencia, sino superior a la esencia en la medida en que tiene trato con aquel. Si, pues, alguien se ve transformado en esto, tiene él mismo una imagen de aquel; y si pasa por encima de sí mismo, como una imagen que va hacia su arquetipo, alcanzará el fin de su marcha. Pero al caer y perder esta vista, despertará nuevamente la virtud, la que está en él mismo, se observará a sí mismo, puesto en orden de todos modos; será nuevamente aligerado e irá por la virtud hacia la inteligencia, por la sabiduría hacia Él (el Bien o el Uno). Y tal es la vida de los Dioses, tal es la vida de los hombres divinos y que tienen un buen demonio, desapego de las otras cosas, las de aquí, vida no hecha agradable por las cosas de aquí, fuga

13. Cabe destacar el uso de esta palabra, στῆσις, en Plotino. Designa una de las cinco categorías del mundo inteligible; es la ουσία en estado de reposo. Plotino deriva de ella otras palabras frecuentemente recurrentes y cuyo sentido solo es claro si se las relaciona con el simple: ὑπόστασις, ἀπόστασις ἔκστασις

14. Todos estos términos utilizados para designar la visión de Dios y la unión con él son característicos: οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινήσις πρὸς ἐφαρμογήν... Los místicos de los siglos siguientes, cristianos o musulmanes, eligieron uno u otro de estos términos, que implican procedimientos diferentes: de este modo, pertenecen todos a la esfera de Plotino y su escuela.

*de aquel que solo está hacia aquel que solo es*¹⁵

Así comienza Plotino por recordar la prohibición establecida en los Misterios de develar el secreto a los hombres que no han sido iniciados. Es sabido que hay una prohibición absoluta, haya pensado lo que haya pensado el Sr. Alfred Maury, de revelar a los profanos los hechos o las palabras que constituían los secretos (τὰ ἀπορρητά) de la iniciación. Lenormant y Pottier, Foucart y Goblet d'Alviella coinciden absolutamente en este punto¹⁶. Pero Plotino explica esta prohibición mediante una razón filosófica: es porque “lo divino no puede ser divulgado”; es, como ya afirmaba Platón en un pasaje del *Timeo* reproducido a menudo por Plotino, “porque si es un gran trabajo descubrir al autor y al padre de este universo, es imposible, después de haberlo descubierto, hacer que todos lo conozcan” (*Timeo*, 28 C). Y en esta explicación descansa, además de la interpretación de los Misterios de Eleusis, la constitución de la teología negativa que, con el Pseudo-Dionisio Areopagita, tendrá un lugar tan grande en el cristianismo.

Plotino recuerda de inmediato el papel del hierofante, en lo que concierne a la comunicación a los iniciados de los objetos que tocan muy de cerca a las divinidades de los Misterios, probablemente hasta sus efigies (τὰ δεικνόμενα). Esas estatuas o atributos diferían de los atributos y las representaciones expuestas fuera del peribolo; estaban encerradas en un santuario (μέγαρον, νηκτορον) donde solo penetraba el hierofante. Salían de él para la fiesta de los Misterios: bajo custodia de los Eumólpidas, eran transportadas a Atenas, pero veladas y ocultas a las miradas de los profanos. Durante una de las noches de la iniciación, las puertas del santuario se abrían y el hierofante, con un gran vestido, mostraba a los mistos reunidos en el τελεστηριον los ἱερα iluminados por una luz resplandeciente. De ahí mismo procedía su nombre de hierofante (οἱερα φαίνων). Para Plotino, ese santuario –que recuerda también, quizás, al sanctasanctorum de los hebreos– y lo que él contiene representan el Uno o el Bien, la hipóstasis suprema con la cual debemos procurar unirnos; las estatuas que están en el ναός representan, como lo señalará en otra parte, el Alma y la Inteligencia,

15. Hemos tratado de traducir este texto lo más literalmente posible, ya que la traducción de Bouillet no nos ha parecido siempre exacta. Se puede consultar la traducción inglesa de Ch. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 468 y siguientes. Solo proporcionamos del texto griego los pasajes relativos a los Misterios y cuya traducción está destacada... Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἐκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπέπειε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται... Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὰ καλῶν ἤδη ὑπερθεῶν, ὑπερβῆς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορὸν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὸς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεφῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἀγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό... Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁράται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνιεὶς ἀληθινήν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γινόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδύτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν, εἰδήσει ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὁρᾷ...

16. Unos recuerdan la pena de muerte fijada contra toda profanación de los misterios y la condena a muerte, por contumacia, de Alcibiades. El último escribe (1er artículo, p. 174, n°1): “Los griegos mismos hicieron proceder μυτήρια δε μύω (cerrar la boca). En realidad, la celebración de los misterios podía comprender ciertas ceremonias públicas, pero su elemento esencial no dejaba por ello de ser el secreto, con su consecuencia necesaria, la iniciación”.

la tercera y la segunda hipóstasis, con las cuales hay que unirse para alcanzar el Bien. Por último, para él, aquel que llega a los santuarios superó el coro de las virtudes, ideal de los estoicos; así como su interpretación supera la que había sido aceptada mucho tiempo por los estoicos con respecto a los Misterios.

Bouillet dice (t. III, p. 564) que este magnífico fragmento de Plotino es seguramente lo más bello que nos dejó la antigüedad sobre las verdades religiosas enseñadas en los Misterios de Eleusis. Es conveniente modificar esta fórmula; vemos, en este pasaje, la forma en la cual la escuela neoplatónica propaga su doctrina entre los partidarios de los Misterios y cómo, cuando los Misterios desaparecieron, la legó a aquellos mismos que la habían combatido, porque seguía siendo, en más de un punto, la expresión más perfecta de las concepciones caras a todo el período teológico, que se extiende de Filón a Galileo y Descartes.

El libro que trata de las tres hipóstasis principales, el décimo en orden cronológico, el primero de la Enéada quinta en Porfirio, desarrolla o completa las doctrinas que hemos señalado en el libro sobre el Uno o el Bien. El alma ve que tiene una estrecha afinidad con las cosas divinas; se representa, en primer lugar, la gran alma, siempre total e indivisible, que penetra íntimamente el cuerpo inmenso todas cuyas partes su presencia vivifica y embellece. A continuación, la inteligencia divina, perfecta, inmutable, eterna, que abarca todas las ideas, y constituye el arquetipo del mundo sensible. Por último, el Uno absoluto, el principio supremo, el Padre de la inteligencia que es su verbo, su acto y su imagen. Por la potencia que la Inteligencia recibe de su principio, posee en sí misma todas las ideas, tal como lo expresan los Misterios y los mitos:

“Invoquemos, en primer lugar, a Dios mismo –dice Plotino (§6)–, no pronunciando palabras, sino elevando nuestra alma hasta él mediante la oración; ahora bien, la única forma de orarle es avanzar solitariamente hacia el Uno, que es solitario. Para contemplar el Uno, hay que recogerse en su fuero interior como en un templo y residir en él tranquilo, en éxtasis; luego, considerar las estatuas que están, por así decirlo, ubicadas afuera (el Alma y la Inteligencia) y ante todo la estatua que brilla en primera fila (el Uno), contemplándola de la forma en que su naturaleza lo exige”¹⁷

Así Plotino, hablando del alma del mundo, en términos que son estoicos y que transforman al estoicismo, muestra cómo este forma parte constitutiva y, en cierta medida, secundaria, de su sistema. Luego continúa su interpretación de los misterios, identificando con el alma y con la inteligencia las estatuas que están fuera del santuario.

En la mayoría de los libros importantes de Plotino podríamos encontrar alusiones, directas o indirectas, a los Misterios de Eleusis. Nos bastará con mencionar algunas

17. V, 1, §6. Ἴδτε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγοι γεγωνῶι, ἀλλὰ τῆι ψυχῆι ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὐχῆσθαι τοῦτον τὸν τρόπον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον. Δεῖ τοίνυν θεατῆν, ἐκεῖνον ἐν τῶι εἴσω οἷον νεῶι ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἀπάντων, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἔξω ἦδη ἀγάλματα ἐστώτα, μᾶλλον δὲ ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν θεᾶσθαι πεφηνὸς τοῦτον τὸν τρόπον·

de ellas, ya que tenemos, en las citas precedentes, una interpretación completa.

El segundo libro sobre el Alma, el 28° en orden cronológico, el 4° de la 4° Enéada en la edición de Porfirio, trata de las almas que hacen uso de la memoria y la imaginación, de las cosas que ellas recuerdan. Se pregunta si las almas de los astros y el alma universal necesitan la memoria y el razonamiento o si se limitan a contemplar la inteligencia suprema. Busca cuáles son las diferencias intelectuales entre el alma universal, las almas de los astros, el alma de la tierra y las almas humanas, cuál es la influencia ejercida por los astros y en qué consiste el poder de la magia. Bouillet señala, con razón, un bello pasaje que concluye con estas líneas: “Antes de abandonar la vida, el hombre sabio conoce qué morada le espera necesariamente y la esperanza de habitar un día con los dioses viene a colmar su vida de felicidad” (IV, 4, §45). Es, afirma, el desarrollo de un pensamiento de Píndaro: “¡Feliz el que ha visto los misterios de Eleusis, antes de ser enterrado! Conoce los fines de la vida y el comienzo establecido por Dios”.

Así, en su explicación sintética, Plotino mete a los poetas y los filósofos, a todos aquellos que, antes de él, suministran elementos aptos para figurar en las construcciones escatológicas. Y como, además, el padre Tomassin¹⁸ comentó en el siglo XVII este párrafo de Plotino –con muchos otros párrafos, por lo demás–, podemos concluir que las teorías del neoplatonismo siguieron inspirando a los cristianos.

Por último, en el libro que es el 30° según el orden cronológico y el 8° de la 5° Enéada, Plotino se ocupa de la belleza inteligible y hace figurar a “todas las esencias en el mundo inteligible, como otras tantas *estatuas* que son visibles por sí mismas y cuya visión les da a los espectadores una inefable felicidad”.

En resumen, Plotino, en los diversos pasajes que hemos recordado, superpone su filosofía a todas las partes constitutivas y esenciales de los Misterios; de manera que todos aquellos que, preocupados por lo divino, sitúan un mundo inteligible por encima del mundo sensible y sustituyen los principios de causalidad y de contradicción por el principio de perfección, se verán llevados a aceptar su interpretación, si conservan los Misterios, y a hacer suyas sus doctrinas, si renuncian a todo lo que vuelva a llamar a escena a la religión antigua. Y cabe destacar que Plotino se pone, al respecto, en una posición única. Piensa mucho menos en defender las antiguas creencias que en hacer que se acepte su sistema. Si invoca los mitos, los Misterios o incluso las creencias populares, es sobre todo para mostrar que los completa y que suministra su más satisfactoria explicación. Como escribe Olimpiodoro, en su *Comentario sobre el Fedón*, Plotino, Porfirio (ello es menos cierto por lo que respecta a este que por lo que respecta a su maestro) atribuyen el primer puesto a la filosofía. Y agrega que otros, como Jámblico, Siriano y en general todos los hieráticos, prefieren la religión a la filosofía¹⁹.

Podemos afirmar, en efecto, que, después de Plotino, las tendencias son religiosas, mucho más aún que teológicas y filosóficas: se prosigue la lucha, ardiente e

18. *Dogmata philosophica*, I, p. 81. Véase Bouillet, II, p. 405.

19. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*, p. 419.

implacable, entre los partidarios de la religión helénica y los del cristianismo. Salvo Sinesio, el Pseudo-Dionisio Areopagita y Boecio –cuyas doctrinas filosóficas son muy claramente plotinianas y neoplatónicas, mientras que sus creencias pudieron hacer que se los relacionara unas veces con la una y otras veces con la otra de ambas religiones–, los filósofos de esa época se pronuncian por el cristianismo o por el helenismo. Por eso la interpretación de los Misterios sirve sobre todo para defender, en Jámblico y sus sucesores, la religión por la cual resolvieron combatir. Es lo que se expresa manifiestamente en el comentarista Temistio, muerto después de 387, y en Olimpiodoro el joven, contemporáneo de Simplicio, así como en Jámblico, Proclo o el autor de los *Misterios de los egipcios*:

“A la sabiduría –escribe Temistio–, fruto de su genio y su trabajo, Aristóteles la había recubierto de oscuridad y envuelto en tinieblas, ya que no quería ni privar de sus bondades, ni arrojarlas en las esquinas; tú (mi padre), tú has apartado a los que eran dignos de ello y para ellos disipaste las tinieblas y desnudaste las estatuas. El neófito, que acababa de acercarse a los lugares sagrados, estaba sobrecogido de vértigo y se estremecía; triste y desprovisto de ayuda, no sabía ni seguir el rastro de aquellos que lo habían precedido ni reparar en nada que pudiera guiarlo y conducirlo al interior: tú viniste, entonces, a ofrecerte como hierofante; tú abriste la puerta del vestíbulo del templo; tú dispusiste las colgaduras de la estatua; tú la adornaste, tú la puliste por todas partes, y tú se la mostraste al iniciado totalmente brillante y resplandeciente con un fulgor divino, y la espesa nube que cubría sus ojos se disipó, y del seno de las profundidades emergió la inteligencia, totalmente llena de fulgor y esplendor, después de haber estado envuelta en la oscuridad; y Afrodita se reveló a la luz de la antorcha que el hierofante sostenía, y las Gracias tomaron parte en la iniciación”²⁰

“En las ceremonias sagradas –dice, por su parte, Olimpiodoro–, se comenzaba por las depuraciones públicas; venían, a continuación, las purificaciones más secretas; sucedían a estas las reuniones; luego, las iniciaciones mismas; por último, las intuiciones. Las virtudes morales y políticas correspondían a las depuraciones públicas; las virtudes purificativas, que nos liberan del mundo exterior, a las purificaciones secretas; las virtudes contemplativas, a las reuniones; las mismas virtudes, dirigidas hacia la unidad, a las iniciaciones; por último, la intuición pura de las ideas a la iniciación mística. El fin de los misterios es volver a llevar las almas a su principio, a su estado primitivo y final, es decir, de la vida en Zeus, de la cual descendieron, con Dionisio que las acompaña. De este modo el iniciado habita con los dioses, según la importancia de las divinidades que rigen la iniciación. Hay dos clases de iniciaciones: las iniciaciones de este mundo, que son, por así decirlo, preparatorias; y las del otro, que coronan las primeras”²¹

El Sr. Goblet d'Alviella, después de haber escrito, a propósito de la introducción del neoplatonismo en los Misterios, que “quizá nunca haya sido más estrecho el acuerdo entre la religión y la filosofía”, agrega: “Pero ese fue el canto del cisne de los Misterios, así como del propio paganismo”. El Sr. Jean Réville pensó, por su parte, que los

20. Temistio, *Discours*, XX; *Eloge de son père*, ch. IV; Bouillet, III, p. 609.

21. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*; Olimpiodoro, *Commentaire sur le Phédon*, p. 448.

Misterios –al inculcar doctrinas quizá tan elevadas como las del Cristianismo– no hicieron así más que precipitar su derrota y trabajar para el Evangelio. “Desde el día –afirma, concluyendo, el Sr. Goblet d’Alviella– en que, en Alejandría, una fracción de los neoplatónicos se pasó, con todos sus trastos, al bando de la Iglesia naciente, la caída del paganismo solo fue una cuestión de años”.

Hay que distinguir, según parece, entre el plotinismo y la religión helénica. La ruina de esta parece tener, ante todo, la consecuencia de luchas políticas en las que la violencia tuvo infinitamente más participación que las convicciones filosóficas. Así, Constantino pone la cruz sobre el lábaro, les permite a los cristianos que ejerzan libremente su culto mediante el edicto de Milán en 313, los favorece abiertamente, preside un concilio, construye una iglesia cristiana en Constantinopla y lleva en su casco un clavo de la verdadera cruz; pero sigue siendo el Gran Pontífice, deja que se represente al Dios Sol en las monedas, edifica en Constantinopla un templo de la Victoria y solo se hace bautizar al momento de su muerte. Asimismo, en lo que concierne al santuario de Eleusis, el Sr. Goblet d’Alviella escribe: “En 396, los godos reaparecieron en África, conducidos por Alarico; los monjes, que habían adquirido bastante influencia sobre el invasor como para hacerle perdonar a Atenas, debieron de persuadirlo fácilmente de que se resarciera con el santuario de las Venerables Diosas, que fue librado al pillaje y al incendio”. Por último, cuando el marido de Teodora, Justiniano, cerraba en 529 las escuelas de Atenas donde Simplicio y sus amigos defendían aún, con el neoplatonismo, la religión helénica, bien parece que no pensaba demasiado en hacer triunfar las «doctrinas más elevadas».

El neoplatonismo sobrevivió al helenismo. El Sr. Goblet d’Alviella demostró la influencia de los Misterios sobre los gnósticos y sobre los cristianos, que toman prestado de su terminología y distinguen entre catecúmenos y fieles; que instituyen ritos y fórmulas que no se deben dar a conocer a los no iniciados; que tienen grados de iniciación y que utilizan, en todas las comunidades fundadas en tierra pagana –como puede verse por el arte de las catacumbas–, las aplicaciones del simbolismo de los Misterios; que se inspiran en ellos para la Última Cena y para la misa, así como para el desarrollo de la idea sacerdotal. Así pues, si la interpretación de Plotino se unió a los Misterios y si Plotino se abocó a desarrollar una teología, más bien metafísica que vinculada con la religión antigua, se deduce de ello que su sistema fue transmitido a los cristianos simultáneamente con los Misterios.

Además, el Sr. Goblet d’Alviella coincide con Hatch, para quien la organización y los ritos de las comunidades cristianas en tierra helénica, y con Harnack, para quien los dogmas en su concepción y su estructura, son la obra del espíritu griego en el terreno del Evangelio. Creo que es posible ir más allá y ser más precisos. El plotinismo fue la síntesis, desde un punto de vista teológico y místico, de la filosofía y del pensamiento griegos –del mismo que, con Filón, trató de conciliar a los griegos y los hebreos. Constituye, por este motivo y también a causa del genio de su autor, la doctrina más completa, la mejor ligada, la más extensiva y la más exacta en los detalles que podríamos desear cuando admitimos la existencia de un mundo inteligible, obtenido por abstracción del análisis del alma; cuando tomamos como regla de su pensamiento y como regla también de las cosas existentes el principio de

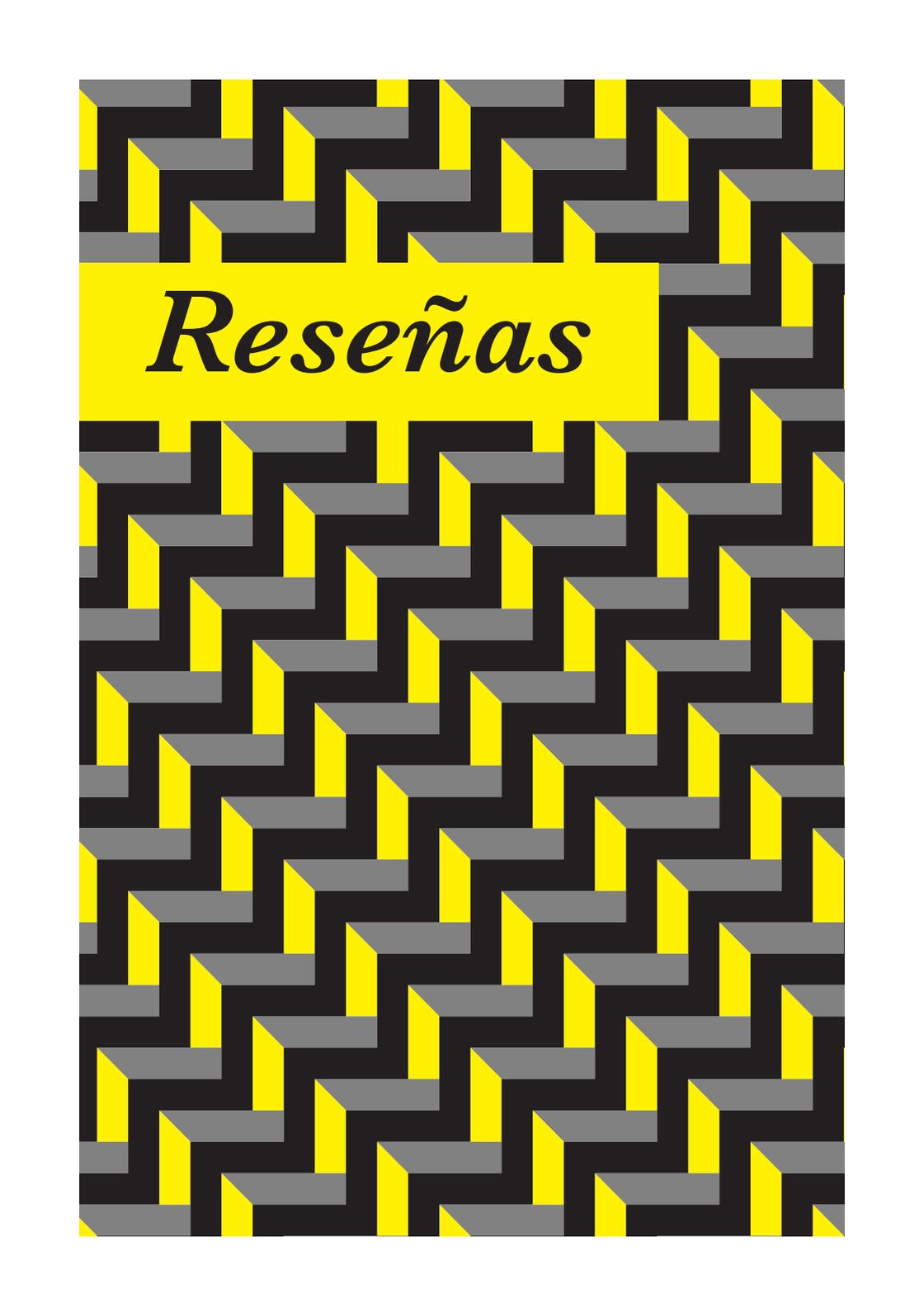
perfección, aunque esforzándonos por dejarles a los principios de contradicción y de causalidad el mayor lugar posible en el mundo sensible. Fue asimismo la fuente en la que generalmente abrevaron todos los metafísicos y todos los teólogos que ubicaron, en el primer puesto de sus preocupaciones, la existencia, la naturaleza de Dios y la inmortalidad del alma humana. Pero como la doctrina filosófica de los neoplatónicos que siguieron a Plotino fue a menudo unida con creencias opuestas al cristianismo, como siguió a la del maestro y no fue siempre diferenciada de esta, más de una vez los heterodoxos echaron mano de ella. De modo que el neoplatonismo alimentó toda la especulación de los dogmáticos y los místicos de la Edad Media, ya sea que reivindicquen o no la ortodoxia. Se necesitaría varios volúmenes para establecer y para demostrar que constituye, mucho más que el aristotelismo, el factor más importante, fuera del Antiguo y el Nuevo Testamento, en el más amplio sentido de la palabra, así como del Corán mismo, con el cual es conveniente relacionar la institución de las doctrinas medievales. Bástenos con recordar los nombres de Orígenes, que bien parece haber sido el condiscípulo de Plotino; de las tres luminarias de la Iglesia de Capadocia: san Basilio, san Gregorio de Niza, san Gregorio de Nacianzo; de san Cirilo, adversario de Hipatia, que combate a Juliano con Plotino; de san Agustín²²; del Pseudo-Dionisio Areopagita y de Boecio; de Juan Escoto Erígena y de san Anselmo; de los Victorino y de Avicibrón; de Maimónides y de Averroes; de los amauricenses; de santo Tomás y de los místicos alemanes; de Descartes, Spinoza, Malebranche, Bossuet, Thomassin, Fénelon y Leibnitz. El examen de los textos, tomados de la mayoría de ellos, que Bouillet coteja con los de Plotino, nos permitiría, sin incluso proceder a una recensión exacta, concluir una vez más que no se puede comprender la especulación teológico-metafísica y mística de la Edad Media, si no se hace entrar en ella a Plotino y su escuela²³.

Fecha de Recepción: 12/03/2014

Fecha de Aprobación: 06/06/2014

22. Véase el trabajo preparado para nuestra conferencia de Altos Estudios por el Sr. Grandgeorge sobre *Saint Augustin et le Néoplatonisme* (Bibliothèque des Hautes Études, sección de ciencias religiosas).

23. Véase «La Moyen-Age, Caractéristique théologique-métaphysique», en: *Entre camarades*, París, Alcan, 1901, y en: *Mémoires de l'Académie des sc. m. et pol.*, 1901.



Reseñas

1. **Max Stirner, *Escritos menores*, trad. Bredlow, España, Pepitas de calabaza ed., 2013, 198 pp.**

Pablo Uriel Rodríguez (UBA – UM – CONICET)

Johann Caspar Schmidt, quien firmara sus libros con el pseudónimo de Max Stirner, fue escritor de un único libro: *Der Einzige und sein Eigenthum* [El Único y su propiedad]. También fue un escritor de un único libro traducido¹ o, afortunadamente, lo fue hasta hace poco. Con selección, traducción, prólogo y notas de Luis Andres Bredlow aparece en castellano una compilación de escritos del más polémico y escandaloso miembro del grupo posthegeliano *Die Freien* [Los Libres] de Berlín. La propuesta editorial está compuesta por 9 textos, la mayoría de ellos publicados en diversas revistas y periódicos, de variada extensión. Estos diversos artículos aparecieron entre 1842 y 1848, cubriendo los años inmediatamente previos e inmediatamente posteriores a la publicación en 1844 de *El Único y su propiedad*. Estos textos constituyen el testimonio del inicial acercamiento de Schmidt a la izquierda hegeliana, principalmente a la figura de Bruno Bauer, y aquella posterior ruptura que se torna completamente manifiesta en las páginas de su *único* libro.

La publicación en castellano de estos *Escritos menores* permite iluminar la obra capital de Max Stirner y corregir ciertos malentendidos en torno a ella. Como ya mostrara Karl Löwith en *De Hegel a Nietzsche*, la producción teórica de este modesto profesor de un liceo privado de señoritas en Berlín es el resultado del *quiebre histórico* del hegelianismo. Su obra se inserta en un explosivo período signado por las controversias filosóficas, políticas y teológicas que se prepara con la publicación en 1835 de la *Vida de Jesús* de Strauss y se desata con la aparición de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach en 1841. Stirner debuta como escritor en el año 1842 publicado en el *Telegraph für Deutschland* de Hamburgo. Lo hace con una positiva reseña de *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel den Atheisten und Antichristen* [La trompeta del juicio final sobre el ateo y anticristiano Hegel, 1841]². La carrera literaria de Stirner continua con un puñado de artículos en la *Rheinische Zeitung*, alcanza su punto culminante con la aparición en 1844 de *El Único y su propiedad* y concluye con una serie de artículos editados en el *Journal des Oesterreichischen Lloyd*.

Los textos reunidos en la traducción al castellano reflejan el impacto que tuvieron en Stirner las ideas de los jóvenes hegelianos. En *Arte y Religión*, por ejemplo, siguiendo a Bruno Bauer piensa la religión como un fenómeno estético y al fundador de religiones como un artista: “*Sin el arte, sin el artista creador de ideales, no nace ninguna*

1. Existen dos traducciones de *El Único y su propiedad al castellano*. La primera de ellas, a cargo de Pedro González Blanco, se publica en 1905. Esta primera traducción contó con numerosas impresiones y revisiones. La segunda, realizada por José Rafael Hernández Arias, apareció en 2004.

2. En este libro de Bruno Bauer el vínculo entre crítica religiosa y crítica política, característica fundamental de la izquierda hegeliana, se vuelve explícito. Bauer, asumiendo ficcionalmente el carácter de un defensor de la ortodoxia, presenta un Hegel ateo y anticristiano. Su intención es derribar el mito de un Hegel defensor de la ortodoxia en materia de fe y del status quo en materia política y, al mismo tiempo, autorizar a los jóvenes hegelianos de izquierda como los únicos fieles herederos del pensamiento hegeliano.

religión... Cuando el arte se presenta con toda su energía, entonces crea una religión y está en el principio de la misma: la filosofía jamás ha sido creadora de ninguna religión (p. 77)". Es particularmente interesante el manuscrito inédito *Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa*. Stirner, el presumible autor de este texto que no logró superar la crítica del censor, defiende la causa de "Los Libres" y aboga por un orden político y social que ya no precisa de la religión como sustento de la moral. El texto sugiere que es necesario "acelerar el inevitable proceso de divorcio entre la Iglesia y el Estado" otorgándole los hombres la posibilidad y el derecho de "ser ciudadanos sin tener religión (p. 64)". No faltan, tampoco, escritos exclusivamente políticos. Es el caso de *Imperio y Estado* publicado a fines de 1848. En él Stirner discute la propuesta de un Imperio Alemán. Estado e Imperio son, para Stirner, completamente diferentes. El primero exige de sus miembros una *comunidad de convicciones*, el Imperio, por su parte, "no presupone nada más que cierto acomodamiento entre paisanos y el carácter pacífico de los tratos recíprocos (p. 177)". El Estado se comporta con sus ciudadanos como lo hace una Iglesia, demanda fidelidad a las convicciones compartidas y no admite las opiniones disidentes. El Imperio, por su parte, al no exigir del ciudadano convicción alguna permanece *indiferente* ante las opiniones privadas de sus miembros y las tolerara en tanto y en cuanto no afecten la paz social. De todo ello, Stirner concluye que la aspiración a la conformación de un Imperio Alemán es el refugio real que encuentran los ciudadanos frente al despotismo estatal. La búsqueda de un Imperio no es la búsqueda de un *Estado más grande*, sino la búsqueda de una existencia liberada de la coerción estatal (cfr. p. 183).

Sin embargo, el mayor interés de esta publicación castellana de los *Escritos menores* radica en el extenso artículo "Los censores de Stirner" (*Recensenten Stirners*). En este texto Stirner se defiende a *El Único y su propiedad* de sus críticos. Stirner tiene en mente tres reseñas de su obra: la crítica de Szeliga, una crítica anónima (correctamente atribuida a Feuerbach³) y, por último, la crítica de Hess⁴. La primera crítica refleja la nueva orientación del pensamiento de Bauer quien se había refugiado en la «crítica pura» y el desprecio de las masas. El escrito de Feuerbach es una defensa de su obra *La esencia del cristianismo*. El libro de Feuerbach había sido objeto del duro reproche de Stirner que consideraba que la crítica a la religión de *La esencia del cristianismo* no era lo suficientemente radical y era todavía demasiado piadosa. Hess, por su parte, quien pertenecía al entorno de Ruge dirige su crítica desde el punto de vista comunista. Stirner contesta pormenorizadamente a sus críticos e intenta disipar las acusaciones en su contra. En este sentido, se lamenta, por ejemplo, que quienes exacerban la tendencia a la soledad del Único parecen no haber tenido en cuenta "la sección más extensa del libro de Stirner, la titulada «Mis relaciones», la relación con el

3. Se trata de "Ueber das «Das Wesen des Christenthums» in Beziehung auf den «Einzigsten und sein Eigenthum»". Existe una traducción al castellano de este escrito feuerbachiano: "Sobre La esencia del Cristianismo en relación a El Único y su Propiedad" en *Textos escogidos*, trad. Vázquez, Venezuela, Instituto de Investigaciones – Universidad Central de Venezuela, 1964, pp. 143 – 160.

4. Stirner no tuvo acceso a la devastadora crítica que le dirigieran Marx y Engels en La ideología alemana puesto que este escrito permaneció inédito hasta el año 1932.

mundo y la asociación de egoístas (p. 138)".

En suma, los *Escritos menores* constituyen un documento de gran valor para la investigación filosófica. Su publicación no sólo contribuye a la comprensión del, aún no debidamente explorado, pensamiento de Max Stirner, sino también a la comprensión de los fecundos debates que se suscitaron al interior del posthegelianismo en la década de 1840'.

2. Patricia Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2010, 214 pp.

Yésica Rodríguez (UNGS)

Partiendo de una de las obras clave del filósofo danés Sören Kierkegaard: *Las obras del amor* (1847)⁵, la autora del libro reseñado Patricia Dip propone retomar esta obra no avocando por la interpretación de LOA como una formulación ética ni como una manifestación de preocupación social o política por parte del filósofo. En este marco, su objetivo será analizar detenidamente la obra a fin de argumentar porque LOA no ofrece una teoría ética ni política, sino más bien una erótica, basada en la tensión dialéctica entre las dimensiones sociológicas y psicológicas.

En la introducción se desarrolla el concepto de amor, concepto clave en el discurso kierkegaardiano. A pesar de ser utilizado como concepto conciliador, el amor kierkegaardiano desarrollado en LOA será un pormenorizado discurso sobre cómo se desarrolla el amor en momentos y en figuras que lo representan. Como lo dijese Dip, la clave para comprender al amor kierkegaardiano, debido a la imposibilidad de definir la obra del amor en sentido positivo es a través del binomio teoría y praxis, por lo cual LOA sería un llamado a la "práctica del amor", pero una práctica que es constantemente evaluada a partir de un criterio cristiano.

A continuación se expondrá brevemente el estudio por parte de la autora, intentando seguir lo más fielmente posible su desarrollo.

Tal y como lo adelantara la autora en la introducción al amor se lo reconoce mediante momentos y figuras que respectivamente lo representan. A este tema se dispondrá el primer capítulo.

El primer momento del amor es el *erótico*, el amor como deseo. Este estadio sucede por pensar al amor exclusivamente desde el punto de vista de la sensibilidad. Lo inmediatamente erótico hace referencia al amor en su fase más primitiva, y Kierkegaard lo identifica con lo erótico musical. A su vez la seducción se divide en seducción inmediata (amor sensual) y seducción reflexiva (amor anímico). Sin embargo el amor anímico se caracteriza por querer ver cumplido su deseo y ser amado. Siguiendo la argumentación de este capítulo, la *erótica negativa*, de la que nos

5. Se utilizará la abreviatura "LOA" para nombrar a *Las obras del amor*.

habla la autora puede rastrearse en toda la obra del autor danés. La *erótica negativa* puede verse en estados de ánimo como la muerte, la desdicha y la pena reflexiva.

La autora explica que la relación interioridad-exterioridad que en *O Lo uno o lo otro* es el objeto del interés estético, en LOA es llamado *pathos* religioso, es decir pasa a ser de interés religioso. Lo exterior es un rastro de la interioridad oculta, en LOA lo externo es denominado como *frutos*, los únicos que hacen cognoscible al amor, el cual puede conocerse por las obras, y la verdad del amor sólo aparece en su esencia cuando el amante se enfrenta con la muerte. Por último, destaca que el hombre es esencialmente determinado por el espíritu. Esto sucede cuando el espíritu es “introducido” en la síntesis inmediata que lo convierte en un individuo que posee una identidad cuantitativa (relación generacional) con la especie, adquirida por la sexualidad y una identidad cualitativa introducida por el pecado. La autora explica que la sexualidad es el punto culminante de la síntesis natural del cuerpo y el alma, es decir tensión, angustia. Lo que se debe hacer, entonces, es incorporar la sexualidad a la esfera del espíritu. Esta premisa dará paso al siguiente momento del amor kierkegaardiano: el amor como decisión. En este segundo estadio la fase de mera inmediatez estética es abandonada, para pasar a una fase reflexiva. El matrimonio es la condición para que el primer amor se haga *histórico* por medio de la *reflexión*. Dip explica que el matrimonio sin amor no es una objeción a la teoría kierkegaardiana puesto que lo importante es poder analizar de qué modo se conserva la materialidad del amor romántico inmediato en el matrimonio auténtico. Y esta conservación está determinada por la decisión. El matrimonio puede ser elegido o rechazado, es decir la decisión puede ser tanto positiva como negativa. Pero, si el matrimonio es la concreción temporal de lo eterno y lo temporal, rechazar al matrimonio supone eludir esa concreción, que puede enfrentar al individuo con el *tu debes* ético.

El primer capítulo culmina con el último momento del amor kierkegaardiano referido al deber. La autora explica que LOA no es un tratado sobre el erotismo, en el sentido gnoseológico, dado que no se ocupa de explicar que es el amor sino que se ocupa de sus *obras*. La pregunta platónica sobre *qué* es el amor no tiene sentido, ya que la única respuesta es de orden práctico, el *cómo* se hace; y sólo puede brindarla el carácter concreto de un otro a quien amar, es decir un *prójimo*. Quien ama está presuponiendo el amor en la otra persona. Para concluir Dip aclara que Kierkegaard no ofrece ninguna definición del concepto de amor pues considera que se trata de un fenómeno incognoscible al que sólo se tiene acceso mediante la gracia. Dios es causa y origen del amor.

En el segundo capítulo del libro, la doctora se ocupa del concepto de *amor auténtico*. Explica que la diferencia más importante entre el auténtico amante y el enamorado radica en que sólo el amante auténtico conoce al amor. El amante auténtico dialoga con su interior. Sin embargo, explica Dip, no se cae en un solipsismo psicótico, ya que existe la exigencia de la existencia real de un otro a quien amar. Del mismo modo el cristianismo considera que el amor es una exigencia, lo ofrece todo esperando perderlo todo. Ser engañado, por otra parte, no implica un motivo para abandonar la fe en el amor. El cristianismo enseña amar al prójimo sin excepción, Dip explica que para Kierkegaard el cristianismo entiende de amor y de amar mucho más que

cualquier poeta. Mientras a Dios se lo debe amar de modo absoluto, al prójimo se lo debe amar como a uno mismo.

Siguiendo la argumentación comenta que la virtud del amante auténtico es el *ocultamiento*. Explica Dip que este concepto es primordial para leer LOA, donde el amor es presentado como actividad, y la praxis amorosa se relaciona con el perdón.

Continúa el capítulo explicando quien es el *otro*, el prójimo. Aclara la autora que la idea rectora de la obra es que el amor cristiano descubre y conoce la existencia del prójimo y este concepto supone necesariamente la obligación moral, y se aplica a todos los hombres sin distinción. El amor cristiano no es preferencial.

El prójimo tal como lo desarrolla el capítulo se refiere al concepto del *yo* que ama como espíritu, es decir es un concepto puramente espiritual. Y el prójimo son todos los hombres, es la igualdad de todos. Explica Dip, que el contenido de amar al prójimo es el mismo Dios.

Sin embargo ese prójimo exige ser amado en sus concretas particularidades.

La elección de un objeto siempre proviene del *yo*. Y querer hallar al objeto perfecto del amor, nos dice, tiene que ver con la pretensión de trascender la humanidad con el fin de asemejarse a Dios. El amor auténtico es triádico y Dios es el denominador común.

En el tercer capítulo la autora se ocupa del concepto de *eternidad* en la obra del filósofo. Aunque su cristianismo sea de raigambre platónica, Dip aclara que no es una mera reformulación del platonismo, y esto se evidencia en su concepto de paradoja, es decir, en la existencia de Dios en el tiempo en la figura de Cristo. Cuando la eternidad se pone en contacto con el tiempo se produce lo que el danés llama el *instante*, esta es la paradoja. Otra diferencia con el platonismo es el carácter triádico del espíritu, que tiene como referente al idealismo alemán. La esencia del espíritu es de carácter doble, es decir puede conducir al hombre a la elevación o hundirlo en la desesperación. La desesperación, concepto clave en la obra kierkegaardiana, se apodera de aquel que rechace al cristianismo. Luego la autora realiza una muy pormenorizada explicación de los términos temporalidad y eternidad, tema que cruza transversalmente toda la obra del filósofo danés y más precisamente la condición inmutable del amor auténtico. Hacia finales de este capítulo Dip reitera su tesis central, la de no considerar a LOA como una formulación ética sino como una erótica, que estaría apoyada en una *poética patológica*, es decir un discurso estético determinado por el *pathos*. Y si bien puede plantearse una dialéctica interioridad-exterioridad, el movimiento de la interioridad, explica Dip concluye replegándose sobre sí mismo.

Esta última idea nos lleva al último capítulo de la obra reseñada. El capítulo continúa con la argumentación sobre el concepto de sociabilidad en la obra kierkegaardiana, y el concepto de teoría y praxis como reemplazante de la dialéctica interioridad-exterioridad. La autora brinda un *status quaestionis* sobre el tópico de la interioridad-exterioridad y el problema de su articulación. Ante la crítica que se le hizo a Kierkegaard de plantear una filosofía en la cual la única preocupación era la salvación del Singular (interioridad), los especialistas leyeron en LOA, específicamente, en el concepto de “amor al prójimo” un interés de Kierkegaard en lo social (exterioridad). Es decir: el cristianismo de Kierkegaard no sólo busca la transformación de la

conciencia (interioridad) sino también la transformación de la realidad. Dip propone el binomio “teoría y praxis” por lo cual LOA sería un llamado a la “práctica del amor”, pero una práctica que es constantemente evaluada a partir de un criterio cristiano (y no una práctica que se evalúa a partir de los resultados de la acción).

La praxis, sugiere Dip, tendría un carácter resolutorio, y pondría en suspenso a la especulación. Este modo de abordar el problema, dice, evitaría las dificultades inherentes al concepto kierkegaardiano de exterioridad.

Para concluir destacamos la tesis central de la obra por su novedad y su excelente exposición. Creemos que el libro plantea la discusión de modo lo suficientemente claro como para adentrar al lector al debate y que además, no se agota en éste sino que representa un amplio desarrollo de los diferentes conceptos claves de la obra kierkegaardiana, los cuales son expuestos de manera muy clara y con amplio conocimiento, lo cual resulta un interesante modo de introducirnos en la obra del filósofo danés llevados de la mano de una especialista.

3. María Cecilia Colombani, *A Constituição do Sujeito na Pólis Clássica*, trad. Alexandre Santos de Moraes, Rio de Janeiro, Itaca, 2012, 81 pp.

Julia Elena Rabanal (UBA)

La sexualidad es un tema que nos sumerge en una preocupación intensa, puesto que es el motor a partir del cual es propulsado el hombre en vistas a constituirse no sólo como sujeto, sino también como ser político. Cecilia Colombani nos habla de esta preocupación en “*A Constituição do Sujeito na Pólis Clássica*” (“*La Constitución del Sujeto en la Pólis Clásica*”), obra que contempla un doble origen: es parte de la publicación que corresponde al libro “*Foucault y lo político*”, publicado por Editorial Prometeo en marzo de 2009, y por otra parte, refiere al encuentro celebrado a partir del curso de extensión intitulado “*La Constitución del Sujeto Ético Político Estético en el Horizonte de la Pólis Clásica*”, que la autora llevó a cabo en mayo de 2011, promovido por el Laboratorio de Historia Antigua (LHIA) y realizado en el ámbito del Instituto de Historia (IH) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ).

El propósito del texto es la reflexión en torno a la construcción del modelo clásico de subjetividad a partir de las dicotomías y tensiones que se observan en la relación que el sujeto tiene con sus pasiones. Este “modelo agonístico”, dice Colombani, revela la constitución de un dispositivo político que define al sujeto de dos formas: como prudente, un ser libre, con autoridad sobre sí mismo, o como intemperante, tiranizado por la fuerza de las pasiones. Para evitar caer en la intemperancia, debe contarse con un dispositivo disciplinar que contemple como elementos de una

6. En especial, el primer apartado (“La dietética: la cuestión del régimen en el horizonte de la physis”), el cual, según la autora, toma partes específicamente de la tercera parte de este libro, intitulada “Políticas del Alma”, en la cual, a su vez, toma algunos puntos sobre la reflexión dietética adaptados y enriquecidos para su presente trabajo.

educación adecuada tanto *áskesis* (práctica) como *máthesis* (conocimiento). Dicha estructura permitirá la formación de aquellos que encarnarán la responsabilidad de gobernar la *pólis* (ciudad).

Colombani compone de cuatro secciones su exposición, de las cuales tres se corresponden con los campos a partir de los cuales se visualiza el uso que el hombre hace de los placeres: la dietética corresponde al primer apartado, la económica al segundo, y la erótica al cuarto. El tercer apartado, “*El Ejercicio de la Autoridad sobre Sí*”, si bien resguarda cierta relación con ellos, en tanto refiere al tema del cuidado de sí y de la educación que debe tenerse para el control de los placeres, sin embargo su localización en el texto puede parecer desconcertante, pudiendo considerarse quizá al final de la obra.

En el primer apartado, “*La dietética: la cuestión del régimen en el horizonte de la physis*”, Colombani sigue de cerca la preocupación ético-estética mostrada por Michel Foucault en el segundo tomo de su “*Historia de la Sexualidad*”, titulada “*El uso de los placeres*”, donde retorna al mundo griego en vistas a indagar la constitución del hombre históricamente como sujeto de deseo. Como primer estadio, se indaga la problematización entorno a la dieta, cuyo análisis la autora profundiza sirviéndose de ciertos pasajes del *Corpus Hipocraticum*, con el objetivo de indicar cómo la preocupación por el cuerpo, reflejada en el sometimiento voluntario a un régimen dietario, que a su vez se asume como estilo de vida, “*expresa la physis (naturaleza)*”⁷. La naturaleza humana demanda como obligación la búsqueda de un régimen mejor adaptado a sus propias características, en vistas a combatir el estilo intempestivo de la vida natural. Rediseñado por las llamadas “*teckhnai tou biou*” (artes de la existencia), el concepto de dieta se establece como un conjunto de pautas que sirven para regular la conducta. A través de estas prácticas sociales que él mismo elige y se impone, el sujeto se construye históricamente, desarrollando una relación armónica con su propio cuerpo al punto de producir buena salud y acceder a la manutención del alma. De esta forma, según el *Corpus*, el régimen dietético se vuelve un dispositivo disciplinar que condiciona las costumbres de la bebida y la comida, pero también el despliegue de la actividad sexual, la cual se reporta como propiamente humana.

La problemática que presenta la relación entre el acto sexual y el cuerpo es definida por la autora como “*la presencia de un cierto temor asociado a la relación que, progresivamente, va a desembocar en el tema de la austeridad en torno al uso de los placeres como dispositivo racionalizado de su administración*”⁸. El esquema no se mueve en la formulación binaria de lo permitido o lo prohibido sino en lo cuantitativo y cualitativo de su ejercicio, resolviéndose como una cuestión de *kairós* (medida conveniente). Se debe atender a la *sophrosýne*, de lo contrario el exceso conduce al daño de ciertos órganos, dando origen a distintas patologías sexuales.

7. Colombani, C. *A Constituição do Sujeito na Pólis Clássica*, trad. Alexandre Santos de Moraes, Rio de Janeiro, Itaca, 2012, p. 16. Encontramos que la palabra griega *diáita* (dieta) alberga distintas acepciones: no sólo es régimen, sino también modo de vivir, género de vida, método de vida, etc. Además, de tener en consideración el verbo *diáitao*, también puede aludir a la noción de “conservar la vida”, “cuidar de la salud”.

8. *Ibid.*, p. 23.

Más aún, nos encontramos con la paradoja que provee el esquema eyaculador, en tanto aquello que produce un gozo extraordinario, que es elemento de poder en su doble vertiente de productor de vida y favorecedor de la salud femenina, es al mismo tiempo la crónica de un riesgo anunciado, en tanto la pérdida implica un desgaste en el cuerpo, signo de una pequeña muerte. El acto sexual se constituye como bisagra que une una vida individual que se encamina a la muerte y una inmortalidad que se inserta en la supervivencia de la especie. Claramente la actividad sexual, como indica Colombani valiéndose de Foucault, “*es una práctica que demanda reflexión y prudencia*”⁹. Adecuado a eso es el comportamiento de los atletas, que como *strategós* (estratega), poseen la capacidad de abstenerse sexualmente, en vistas a canalizar toda aquella energía para direccionarla hacia aquello que constituye el sello de la *pólis*: administrar el bien común.

Enmarcado en el llamado “período arqueológico” de Foucault, en el segundo apartado titulado “*La gestión del oikos, la gestión de la mujer*”, Colombani se vale de una “caja de herramientas foucaulteanas”¹⁰ en vistas a problematizar las categorías del ideal de mujer y del ideal de hombre a través de dos cuestiones: “*el escenario de los juegos de poder que se dan a partir de ciertas construcciones históricas, naturalizadas por dispositivos políticos a lo largo de la Historia*”; en segundo lugar, “*los efectos que se producen a partir del desmontaje de esas mismas ficciones*”¹¹. Insertas dichas categorías en una narrativa económica, encontramos a la mujer circunscrita al modelo de la buena esposa, así como al hombre en el del marido prudente.

El modelo de esposa, indica Colombani, parece ser un modelo naturalizado, nunca contaminado por los avatares históricos, suspendido dentro de una narrativa inmemorial, atemporal. Si le devolvemos su carácter ficcional y lo dotamos de memoria, el sueño de la naturalización como certeza se quiebra, generando condiciones para el surgimiento de una visión resistencial. Esta existencia de una posibilidad tal se demuestra para la autora a partir de una lectura del *Económico* de Jenofonte en términos políticos.

El personaje de Iscómaco nos refiere a la instrucción que le ha impartido a la joven que ha tomado por esposa. En un principio la relación entre ellos está marcada por la disimetría, puesto que en el *oikos* (casa – hogar) paterno ha recibido una educación que apenas despierta sus potencialidades. Mediante el análisis de *Económico* VII 6, Colombani destaca algunas nociones y habilidades suficientes que comporta la joven antes de llegar al *oikos* conyugal, como por ejemplo el tejido, actividad propia del imaginario femenino. La joven se revela como materia virgen, predispuesta para ser moldeada conforme a un *télos* (fin): convertirla en la discípula perfecta, que sepa captar con excelencia las enseñanzas de su marido, para que así recaiga sobre ella la dirección del hogar, y permanezca allí siendo una buena esposa. Una vez en el *oikos* conyugal, el marido se convierte en una especie de artífice y se encarga de completar su formación. Observamos aquí un primer atisbo del isomorfismo entre *oikos* y

9. *Ibid.*, p. 24.

10. *Ibid.*, p. 32.

11. *Ibid.*, p. 31.

pólis, en tanto que la forma en cómo se administra el *oíkos* es un reflejo de cómo se gobernará políticamente: en la sociedad conyugal ambos velan por lo que es común. Al ser instruida en el papel que le es propio, la mujer escoge su destino, toma la decisión de dirigir una familia. La facultad de elegir, vinculada a la noción de decidir, recae sobre aquellos que pueden hacerlo a partir de la racionalidad que los habilita a eso. Con esto, Colombani cree haber vislumbrado un marco de “historización”, puesto que concibe que la obra de Jenofonte “*responde a la tarea política de desmontar una cierta construcción y busca delinear la cartografía de una especulación subjetivante que otorgó a la mujer una función esencial de esposa, de buena esposa*”¹², produciéndose en esta excavación una “distancia inevitable” que desmonta el dispositivo naturalizante, transformando la mirada significativamente.

El espíritu que anima la investigación en el tercer apartado, “*El ejercicio de la autoridad sobre sí*”, vuelve sobre el proyecto de trabajo de Foucault, que como lector de los griegos, observa que la historia de la sexualidad se entiende como experiencia dentro de la llamada “cultura de sí”, la cual comprende tres campos: la formación de saberes que se refieren a una práctica determinada, los sistemas de poder que la regulan, dándole un aspecto de normatividad y legitimidad, y las formas según las cuales los sujetos se reconocen como agente de esa práctica, reconocimiento que los coloca en una posición privilegiada: saberse actores de una experiencia de dominio, de una clara posesión del *arhké*. Según Colombani, esto se articula como hilo conductor que atraviesa toda la problematización moral de la Antigüedad.

La preocupación asociada a las *aphrodisia* (placeres) y a los esfuerzos de moralización remontan a Platón, que define la cuestión en términos de combate a partir del binomio derrota-triunfo: la peor derrota es la pérdida de autoridad sobre sí mismo, mientras que el triunfo es la soberanía absoluta sobre los placeres. El sujeto es protagonista de su propia constitución como agente moral dentro de este terreno agonístico, en el horizonte de una elección que deberá realizar a través de la *sophrosýne*. Más aún, Platón advierte, es el alma la que se ve atravesada por el modelo agonístico, puesto que la parte racional se convierte en *strategós*, comandante de la batalla moral contra la parte irracional, a la que debe someter y convertir en su aliada. La autoridad de una sobre otra se entiende así como una función de vigilancia. Queda claro entonces que la constitución del sujeto ético-político y del *ágon* (combate) en torno a la administración de los placeres pasa por la racionalidad como elemento dominante, como *arhké* que conlleva a la sistematización de la conducta, el cual inaugura una partición binaria: la distinción entre el sujeto autónomo y el intemperante. La racionalidad, situada en la tensión *hýbris-sophrosýne* determina no sólo el ámbito privado sino también el público. En otros términos, el alma tiranizada por sus pasiones, corresponderá a una polis esclavizada, una ciudad que sucumbe ante la anomia y se llena de males. A través del *tópos* (categoría – concepto) isomórfico comprendemos quea que alma y *pólis* deben estar en la misma sintonía de cuidado y perfección.

Finalmente, en el último apartado, “*Sexualidad y política: las bisagras de un dispositivo*”, se retoma la visión que Michel Foucault postula acerca del concepto de

12. *Ibid.*, p. 39.

bisexualidad entre los griegos, más puntualmente respecto del “amor de los jóvenes”, labor que realiza en la sección acerca de la *Erótica* en su tomo dos de la *Historia de la Sexualidad*.

Foucault introduce el concepto de homosexualidad para pensar el mundo griego, donde no se realizaba una elección de tipo antagonica en cuanto al objeto de deseo. Las prácticas sexuales no están reguladas por un código que oponía lo que está permitido a lo que está prohibido, con lo cual ambas inclinaciones podían subsistir en un mismo individuo, en tanto de lo que se trataba al fin y al cabo era de la búsqueda por lo “bello”, que se encuentra más allá del género sexual. De esta manera, la diferencia que se establece es ética, no ontológica: el interés recae en cómo se desea y de qué actitud se tiene en la práctica. Con ello, se puede separar una homosexualidad activa de una homosexualidad pasiva, conforme a que se trata de obtener placer virilmente o darlo servilmente, lo que es visto como una bestialidad, algo censurable. El servilismo que ciertas prácticas implican nos enfrenta a la contraposición entre lo natural, aquello que se adecua a la medida, y lo antinatural, que refiere a la artificialidad del gozo.

Esta contraposición cae bajo otra denominación, en cuanto a asumir la posición de objeto o sujeto, cuya importancia tiene sus consecuencias en el horizonte político. El sujeto es conductor, es activo y dominante; mientras que ser objeto implica una actitud de sumisión y subordinación, o en otras palabras, ser conducido, pasivo y subordinado. Con esto, una vez más, se muestra un esquema isomórfico. Sin embargo, surge el problema de qué es lo que sucede cuando hay un vínculo en el cual la tensión debilidad-fuerza no se observa, donde la relación no comporta un elemento pasivo, sino que más bien se trata del amor de los jóvenes, hombres libres en formación, potenciales portadores de derechos. Partiendo de cinco *tópos* que problematizan esta cuestión, Colombani analiza la posibilidad de una respuesta al problema sobre cuál es la conducta que debe ser adoptada. Siguiendo a Foucault, da cuenta de que el modelo del guerrero espartano, que busca la gloria (*kudos* y *kleos*) y huye de caer en la oscuridad de lo anónimo (*ónymnos*), completamente velado (*áphantos*), es la conducta por la que se evita el servilismo¹³. En tanto el comportamiento de un joven es sensible a la división entre lo que es vergonzoso y lo que es conveniente, un esquema de vigilancia debe permanecer operando ininterrumpidamente, tanto al interior (*oikos*) como en su exterior (*pólis*). Juego de miradas doble que recae en el joven, que no escapa de la tiranía de la mirada de la sociedad, que privilegia el espectáculo y examina las conductas para otorgar a los jóvenes un lugar en la política. El estudio que lleva a cabo Cecilia Colombani en torno a la subjetividad de corte foucaulteano otorga una gran impronta a la cuestión sobre la conformación del sujeto político, y de cómo rige subrepticamente todos los ámbitos de la vida humana, aún en el más pequeño y trivial de sus detalles. Sin embargo, el desarrollo argumentativo del texto presenta quiebres en más de una ocasión, lo que puede responder al formato oral del cual es fruto, haciendo de la búsqueda de un hilo conductor a lo largo de la obra una tarea por momentos hercúlea. Contribuyendo con esta dificultad, los apartados se comportan como unidades independientes, aún cuando tengan puntos

13. *Ibid.*, p. 80.

de contacto. En relación a esto, en el apartado dos encuentro difícilmente sostenible lo propuesto por la autora, puesto que aún cuando la mujer alcance cierto *status* conforme a su rol como administradora del *oikos*, el hecho de que deba reportarse bajo el gobierno político de su marido desacredita que pueda entreverse un quiebre en esta estructura que permanece claramente piramidal¹⁴. Considero que aquellos que deseen acceder a esta obra, deben contar con una previa formación tanto en filosofía antigua como contemporánea, sobre todo la obra de Platón y Foucault, y que puede brindar, a quien que se enfrente a ella como potencial lector, una perspectiva que no teme combinar elementos clásicos con un pensamiento crítico de la historia, más allá de cualquier acusación de anacronismo.

4. Boaventura De Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2010, 112 pp.

Noelia Lobo (UNGS - CONICET)

En esta obra el autor retoma trabajos publicados con anterioridad, realiza un análisis del pensamiento dominante y propone combatirlo con una “epistemología basada en la ecología de saberes” y en la “traducción intercultural” temas bien desarrollados en sus obras: *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria* (2006), *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (2010) y *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal* (2010). En este trabajo Santos da un paso más y plantea una reformulación de la lucha por los derechos humanos como un ejemplo de construcción de alternativas poscoloniales y posimperiales.

El autor comienza planteando que vivimos en tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles, entonces se propone identificar algunas vías para formular una respuesta fuerte, o al menos una respuesta consciente de su propia debilidad, a una pregunta sin dudas fuerte, a saber: ¿por qué el pensamiento crítico emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica no ha emancipado la sociedad?

Al respecto Santos identifica la emergencia de movimientos sociales en varios continentes como posibles vías de construcción teórica y epistemológica. El autor afirma que a partir de ellos es posible mostrar que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o

¹⁴. Podemos confirmar esto a partir de *Política* 1259a40- b5, donde Aristóteles establece que el marido gobierna a la mujer a la manera del político, relación que puede explicarse por medio de *Ética Nicomaquea* VIII, 1160b20 - 1161a9 como gobierno aristocrático, en virtud de que el marido manda de acuerdo con su dignidad en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella. A veces las mujeres, que son herederas, gobiernan la casa, pero según el derecho griego, la mujer debe casarse lo antes posible con el pariente más próximo, el cual pasará a ser el administrador de la fortuna del difunto.

desvalorizó.

El primer capítulo titulado “Des-pensar para poder pensar” es presentado en dos partes, una primera llamada “Dificultades de la imaginación política o el fin de lo que no tiene fin” y una segunda parte llamada “La distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica”. En este capítulo el autor identifica algunas dificultades de la teoría crítica advirtiendo que se trata a la vez de dificultades políticas, teóricas y epistemológicas. Santos se centra en las dificultades para imaginar el fin del capitalismo y del colonialismo y finaliza el capítulo presentando una propuesta a fin de superar dichas dificultades, sosteniendo que hay que crear una distancia teórica y epistemológica con la tradición occidental.

En el segundo capítulo: “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, Santos afirma que la epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial y se asienta en lo que él denomina *Pensamiento Abismal*. Este concepto ya desarrollado y presentado en trabajos anteriores postula una división entre experiencias, actores y saberes visibles, los de este lado de la línea, y entre los saberes que son ininteligibles, olvidados, peligrosos, los invisibles del otro lado de la línea. Entonces la realidad social se encuentra dividida entre dos universos y la división es tal que el otro lado desaparece como realidad. El autor finaliza el capítulo sosteniendo que este pensamiento abismal hoy es tan vigente como lo era en la época de las colonias y para combatirlo propone una epistemología basada en una ecología de los saberes y una traducción intercultural.

El tercer capítulo “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos” es el último capítulo del libro y el más importante, ya que es precisamente este capítulo en el cual Santos que da un paso más en su trabajo general. En este capítulo el autor presenta un análisis de los derechos humanos como un ejemplo de cómo se pueden construir alternativas posimperiales y poscoloniales, investigando la posibilidad de una concepción intercultural de los mismos. Aquí el autor se propone un doble objetivo, por un lado, establecer una nueva relación de equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia y por otro lado, mostrar el potencial de la traducción intercultural para crear alianzas basadas en la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo.

Como se ha indicado, en este tercer capítulo Santos se propone concretar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista y emancipatoria, pero concretar tales condiciones supone desenmarañar algunas de las tensiones dialécticas que se encuentran en el núcleo de la modernidad occidental. Identifica tres tensiones:

- i) La tensión entre la regulación social y la emancipación social: la cual se basa en la discrepancia entre las experiencias sociales (el presente) y las expectativas sociales (el futuro). Todo el paradigma de la modernidad se basó en esta idea, pero desde que el neoliberalismo se ha impuesto globalmente, ya no importa que tan difícil parezca el presente, porque el futuro parece aún más difícil.
- ii) La tensión entre el estado y la sociedad civil: esta tensión está basada en que la

sociedad civil se autorreproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del estado y, los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión, la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el estado, pero la segunda y tercera generación de derechos humanos recurre al estado como garante de los mismos.

iii) La tensión entre el estado-nación y la globalización: el estado-nación es el modelo político de la modernidad, hoy día coexistiendo con la globalización neoliberal.

Por lo tanto, el objetivo del autor en este capítulo es establecer un ámbito global como una legitimidad local para una política progresista de derechos humanos. Santos parte de la tesis que afirma que mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Entonces, para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contra-hegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.

El autor sostiene que la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión puramente cultural de Occidente; por ello, conocer el grado en que es punto de vista es compartido, rechazado, etc. por una cultura otra, es decir, por una cultura no occidental dependerá de los diálogos interculturales, facilitados por relaciones de poder políticas y sociológicas concretas, entre los diferentes países involucrados.

Entonces la tarea central de la política emancipatoria actual consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita insurgente, pero ¿cuáles son las premisas para esta transformación? Se pregunta Santos y sostiene que la primera premisa es trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. La segunda premisa es que todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana, siendo esta incompletitud más visibles desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. La cuarta premisa es que ninguna cultura es monolítica, es decir que dentro de cada cultura existen diferentes versiones de la dignidad humana. Y por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienen a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica.

Entonces, según Santos, las anteriores son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden conducir a una concepción mestiza de los derechos humanos, una concepción que se auto-organice como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles. Este es el punto de partida, pero, advierte el autor, este intercambio entre diferentes culturas es en un sentido fuerte inconmensurable, porque se trata de universos de significados fuertes, de *topoi* fuertes, es decir, de lugares comunes retóricos propios, tan evidentes dentro de una cultura que no son objeto de debate. Por lo tanto, el autor propone una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura son tan incompletos como la cultura misma, dicha incompletitud no se visibiliza desde

el interior de la propia cultura. El objetivo no es la completitud sino la toma de conciencia de la incompletitud y a partir de allí entablar el diálogo. Afirmar el autor que el resultado de llevar a cabo ejercicios de hermenéutica diatópica es una concepción mestiza de los derechos humanos.

A continuación, Santos se pregunta si es posible construir una concepción posimperial de los derechos humanos; al respecto es optimista y considera que pese a la gran cantidad de significados hegemónicos que posee el guión de los derechos humanos hay espacio, sin embargo, para la posibilidad de significados contra-hegemónicos.

Remarcando que el objetivo del capítulo es proponer un nuevo programa de investigación, para finalizar el capítulo, nuestro autor, se limita a brindarnos algunos comentarios exploratorios y algunos principios generales de orientación. Así afirma que esta investigación y plan de construcción es una genealogía, en el sentido de que busca la transcripción oculta de los orígenes, también lo es porque se interesa por las diferentes capas y es una arqueología en tanto se interesa por conocer lo que fue legítimo y luego suprimido. Es en este sentido que la construcción de una concepción posimperial de los derechos humanos es ante todo una tarea epistemológica.

Santos propone diseñar los derechos originales que fueron suprimidos por los colonialistas occidentales, afirmando que la concepción de los derechos originales o *ur*-derechos es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical y que en realidad no se trata de derechos originales sino más bien de injusticias originales. Por lo tanto reivindicarlos significa abrir la posibilidad a una concepción poscolonial y posimperial de los derechos humanos.

Algunos de los derechos originales o *ur*-derechos son: el derecho al conocimiento, el derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial, el derecho a una transformación del derechos de propiedad orientada a la solidaridad, el derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes (concretamente la naturaleza y las generaciones futuras), el derecho a la autodeterminación democrática y el derecho a organizar y participar en la creación de los derechos.

Santos finaliza el trabajo con una breve conclusión de este último capítulo en la que sostiene que ha sentado las bases para una concepción intercultural de una política emancipatoria de derechos humanos. Esta política debe basarse, por un lado, en una reconstrucción intercultural mediante la traducción de la hermenéutica diatópica y, por otro lado, debe haber una reconstrucción posimperial de los derechos humanos centrada en deshacer los actos de supresión de los *ur*-derechos.

Se puede afirmar que este libro publicado en ocasión de la visita de Santos a Uruguay, es un aporte que se le suma a su vasto trabajo inscripto en la tradición de pensamiento crítico emancipatorio, que desde hace varios años viene desarrollando. La originalidad de este proyecto viene dada por la idea de que la traducción intercultural y la ecología de los saberes van más allá de un diálogo entre culturas, puesto que se trata de prácticas descolonizadoras alternativas a la modernidad occidental y, en este caso particular, se trata de la reformulación de la lucha por los derechos humanos.

Normas de Publicación

- 1) La Revista aceptará contribuciones escritas en castellano y portugués.
- 2) Las contribuciones deberán ser presentados en versión electrónica en Word (.doc), en letra Times New Roman tamaño nº 12, interlineado sencillo, tamaño de Hoja A4 y márgenes predeterminados (superior e inferior 2,5 cm. ; izquierdo y derecho 3 cm.).
- 3) Los tipos de contribuciones serán las siguientes:
 - a. *Artículos*: se trata de textos en los cuales su autor presenta una o varias tesis referidas a una temática filosófica (Extensión: no menos de 6000 y no más de 8000 palabras incluyendo notas al pie)
 - b. *Notas e Intervenciones*: adoptarán distintas modalidades: i) un escrito que ofrece un panorama sobre el estado de la cuestión de algún problema, ii) un escrito centrado en un único punto de una temática más amplia y iii) un texto que presenta un posicionamiento crítico frente a un artículo aparecido en la revista o en otras publicaciones. (Extensión: no menos de 3000 y no más de 4000 palabras, incluyendo notas al pie)
 - c. *Reseñas Bibliográficas*: escritos breves orientados a presentar libros de publicación reciente (Extensión: no menos de 750 y no más de 1500 palabras, incluyendo notas al pie)
- 4) Los trabajos presentados deberán ser inéditos en lengua castellana y portuguesa.
- 5) La Revista adopta el régimen de evaluación anónimo, se solicita que el nombre del autor aparezca únicamente en una página separada acompañado de un breve CV (no más de 75 palabras).
- 6) Los trabajos recibidos serán sometidos a doble referato para determinar su publicación en la revista.
- 7) El Comité Editorial enviará el resultado del referato al autor del trabajo indicando, de ser necesario, las correcciones o modificaciones necesarias para su publicación.
- 8) Las contribuciones deberán incluir:
 - a. un breve resumen (entre 50 a 100 palabras) en castellano y en inglés. Los trabajos escritos en lengua portuguesa deberán contar con un resumen en portugués.
 - b. 4 palabras claves (en castellano e inglés).
 - c. el título y subtítulo de la colaboración no deberán exceder los 1000 caracteres.
- 9) El título general del trabajo deberá aparecer en Times New Roman tamaño nº 14, los subtítulos principales y secundarios en negrita (letra nº 12). Tanto los subtítulos principales como los secundarios deberán ser correctamente numerados.
- 10) La *italica* (cursiva) sólo podrá utilizarse para términos en idiomas extranjeros, títulos de libros, nombres de revistas o para enfatizar términos (en este último caso también se pueden utilizar las comillas bajas « »).
- 11) Para los términos extranjeros en idiomas con caracteres no latinos (griego, hebreo, árabe, etc.) se sugiere transliteración.

12) Los cuadros y gráficos, en el caso de haberlos, serán incluidos al final del texto (en ese caso deberán ir correctamente numerados).

13) Las Notas al pie aparecerán al Final de la Página (abajo) con numeración arábica continua. El número de las notas se insertará antes del signo de puntuación, excepto en el caso de los paréntesis y las comillas (en ese caso el número de nota irá después).

14) El modelo para citas bibliográficas es el siguiente. Para libros: apellido y nombre del autor, *título de la obra* (cursiva), traductor, lugar de edición, editorial, año de edición, página(s) citada(s).

Ejemplo:

Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. Carbó, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 123.

Para artículos de revistas: apellido y nombre del autor, título del trabajo (entrecomillas), *nombre de la revista* (cursiva), n° de volumen, año (entre paréntesis), página(s) citada(s). Nota: entre el nombre de la revista, el n° de volumen y el año no utilizar comas.

Ejemplo:

Dotti, J. «Seguid a vuestro jefe». Reverberaciones decisionistas en Mellville” en *Deus Mortalis*, N° 2, (2003), p. 144.

15) Luego de la primera cita deberá abreviarse la referencia utilizando: a) si es la cita es del mismo libro o artículo: *Ibid.* (en el caso de que la cita pertenezca a la misma página) o *Ibid.*, p. xx (en el caso de que la cita pertenezca a otra página) y b) si la cita es de un texto ya referido y se hace luego de intercalar citas de otro texto: Apellido e inicial del autor, *op. cit.*, p. xx.

16) En futuras publicaciones del trabajo deberá constar que fue publicado anteriormente en El Arco y la Lira, indicando: apellido y nombre del autor, título del trabajo (entrecomillas), *nombre de la revista* (cursiva), n° de volumen, año (entre paréntesis), página(s) citada(s). Nota: entre el nombre de la revista, el n° de volumen y el año no utilizar comas.