

El aula abierta

La filosofía como pensamiento situado

Anabella Lufrano - Gustavo Salinas
Livio Mattarollo (coordinadorxs)

Colegio Nacional "Rafael Hernández"

C
colegios



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

EL AULA ABIERTA

LA FILOSOFÍA COMO PENSAMIENTO SITUADO

Anabella Lufrano
Gustavo Salinas
Livio Mattarollo
(coordinadorxs)

Colegio Nacional "Rafael Hernández"



En memoria de "Checha" Crespi

Agradecimientos

En cuanto proyecto institucional y colectivo, el libro se inscribe en una trama que brinda sentido a nuestra tarea. Así, el primer agradecimiento es a nuestrxs estudiantes de las sucesivas promociones, cuyas preguntas, cuestionamientos, planteos y debates han enriquecido las clases de un modo más profundo y duradero del que suele reconocerse a primera vista. Además, agradecemos a todxs lxs docentes que conforman el plantel de Ética, Lógica y Filosofía (algunxs de los cuales han sido *nuestrxs docentes* y que afortunadamente hoy son colegas) y también a aquellxs que ya no continúan con sus labores pero que han compartido la experiencia de enseñar-aprender filosofía y que, sin dudas, han sido parte de los intercambios que nutren este material.

Por supuesto, agradecemos al Colegio Nacional por brindar un marco de trabajo para llevar adelante nuestra práctica docente y, desde allí, ejercitar la tarea filosófica. Por último, agradecemos a la Editorial de la Universidad Nacional de La Plata por la posibilidad de publicar estas páginas en la Colección Libros de Cátedra. A todxs ellxs les debemos los aciertos que pudieran aparecer en las próximas páginas. Las omisiones, errores e imprecisiones son, por supuesto, nuestra entera responsabilidad.

Índice

Introducción	5
<i>Anabella Lufrano, Livio Mattarollo y Gustavo Salinas</i>	
Capítulo 1	10
El qué, el quién y el cómo de la filosofía <i>Mariana Intagliata y Livio Mattarollo</i>	
Capítulo 2	
No todo lo que brilla es oro: reflexiones en torno al dualismo apariencia-realidad	29
<i>Francisco Casado, Gustavo Salinas y Ramiro Schiavi</i>	
Entre-capítulos	
Sobre el chiste: arrojando piedras y escondiendo la mano	46
<i>Francisco Casado</i>	
Capítulo 3	
Sobre gustos hay bastante escrito: aportes para la reflexión estética	56
<i>Francisco Casado, Gustavo Salinas y Ramiro Schiavi</i>	
Capítulo 4	
Más acá del bien y del mal: un recorrido por la fundamentación moderna y contemporánea de la moral	74
<i>Adrian Ércoli y Darío Estévez</i>	
Capítulo 5	
El género en la filosofía: aportes para pensar algunas de sus problemáticas centrales.....	100
<i>Anabella Lufrano y Mariana Intagliata</i>	
Capítulo 6	
Estado, comunidad, poder: comprendiendo el espacio de lo político	126
<i>Luciano Milillo y Adelina Petón</i>	
Epílogo	152
<i>Anabella Lufrano, Livio Mattarollo y Gustavo Salinas</i>	
Los/as autores/as	165

INTRODUCCIÓN

Anabella Lufrano, Livio Mattarollo y Gustavo Salinas

Emprender la escritura de un libro siempre es una tarea desafiante, en particular cuando su proceso y resultado constituyen, en muy buena medida, el complemento de eventos en comparación más efímeros e intangibles como son las clases en un colegio pre-universitario, eventos que sin embargo, en su sucesión y acumulación, tienen un impacto de enorme valor cualitativo. Escribir implica hacer una pausa en las formas más rutinarias de encarar la tarea docente e implica poner sobre la mesa nuestras ideas y estrategias para evaluarlas, reordenarlas, confirmarlas o modificarlas, según cada caso. Pero también implica *descentrarse* a fin de preguntarse no sólo qué se quiere escribir sino qué y cómo se leerá aquello que se quiere escribir pues en definitiva la escritura es una forma de comunicación -mediada y diferida, pero comunicación al fin. Así, en esta oportunidad, al desafío propio de toda escritura se le añade el desafío dado por el tema o contenido de la escritura y por sus potenciales receptores/as: escribimos sobre filosofía, escribimos de manera filosófica y escribimos *junto a* adolescentes, que más que adolecer presentan un potente caudal de ideas, cuestionamientos y posiciones.

Bajo estas coordenadas generales, el material que compone el presente libro recupera, crítica mediante, muchos años de trabajo en los cursos de Filosofía de 5to y 6to año del Colegio Nacional "Rafael Hernández". No obstante, hemos de reconocer que la iniciativa concreta surge al calor de dos experiencias reflexivas en torno a las perspectivas, los contenidos y las modalidades de enseñanza de la filosofía -experiencias en muchos aspectos contrapuestas y que, a tono con nuestra época, encuentran en la pandemia por Covid-19 un punto de inflexión y un cambio de marcha ineludibles. La primera de ellas, elaborada lentamente (en el mejor de los sentidos), remite a la reflexión en torno al estado de los programas vigentes de la asignatura. En principio, dichos programas proponen una modalidad histórico-problemática de la enseñanza de la filosofía apoyada en una concepción de la filosofía como disciplina autónoma que cuenta con un conjunto de temas, problemas y modos de abordaje propios pero que, a su vez, se caracteriza por cierta actitud o "gesto común" tendiente a identificar los significados asumidos, a señalar sus contradicciones o tensiones subyacentes y a tomar posiciones debidamente argumentadas. En este marco, la disciplina no se comprende ni se ejercita al margen de su historia pero tampoco de los grandes temas de discusión de la sociedad en la que se inscribe pues ambos aportan valiosos elementos para ejercitar dicha actitud crítica, de forma tal que *la filosofía y el filosofar* se asumen como complementarios y solidarios.

Ahora bien, más allá de estas genuinas pretensiones (o, mejor dicho, *gracias* a ellas), hacia 2019 se hizo patente la necesidad de re-pensar nuestras prácticas áulicas y nuestros documentos curriculares a efectos de *actualizarlos*. En efecto, si la filosofía permite conceptualizar, comprender y modificar el estado de cosas que nos rodean (nuestras

relaciones personales y políticas, el modo en que pensamos y hacemos arte o ciencia, el modo en que educamos, entre tantos otros), ineludiblemente requiere tomar nota de las sucesivas discusiones de la agenda pública para someterlas a escrutinio filosófico y realizar aportes en dirección a un ordenamiento más justo, equitativo e inclusivo. Por supuesto, esta actitud no resultaba ajena a nuestras clases. Por poner un ejemplo, en 2017, dado el estado parlamentario del proyecto de ley presentado por la Campaña Nacional por el Aborto Libre, Gratuito y Seguro, la discusión se instaló con mucha fuerza en todos los ámbitos adolescentes, entre ellos las instituciones educativas, y en todos los cursos se han dado intercambios y discusiones en base a los aportes de la filosofía (incluyendo una materia optativa que dedicó un bimestre al tratamiento detallado de la cuestión). Sin embargo, siempre es momento de renovar el compromiso con el carácter *situado* de la reflexión filosófica, esto es, con la intención de abordar filosóficamente temas y problemas significativos para nuestro aquí y ahora. En ese sentido, los distintos debates en torno al feminismo y las disidencias sexo-genéricas o a las nuevas formas de totalitarismo y dominación, por señalar algunos casos, resultan inmejorables puntos de partida para introducirnos al estudio de la historia de la filosofía y forjar herramientas que permitan regresar a los problemas y reevaluarlos desde enfoques teóricamente más informados.

Con todo, aquella primera experiencia de reflexión no pretendía reducirse a una actualización sino que intentó ampliar la *perspectiva* desde la que abordamos el *canon* filosófico y las discusiones que nos interpelan. Aquí cobra lugar, entonces, la necesidad de una reflexión filosófica *situada* en otro sentido del término, vale decir, una reflexión que asuma críticamente su lugar de Otro respecto del relato filosófico dominante (euro-andro-logocéntrico) y que exprese críticas teóricas tanto como compromisos prácticos para la emancipación de las múltiples relaciones de dominación que nos atraviesan. Por supuesto, la adopción de esta nueva perspectiva -con sus tensiones internas, claro está- no implica reemplazar o deshacerse de las fuentes clásicas del canon tradicional. Por el contrario, implica posicionarse desde otro lugar para abordar y analizar *desde allí*, de modo transversal, tanto las fuentes y los temas típicos de la visión tradicional de la filosofía como otros asuntos o problemas no contemplados en los enfoques clásicos. Así, retomando uno de los ejemplos señalados, no podemos estar al margen de los debates en torno al feminismo y las disidencias pero tampoco de las intervenciones que denuncian el carácter sesgado del feminismo *mainstream* y que, como contrapartida, ponen de relieve el aspecto interseccional y sobre todo colonizante de las opresiones.

Señalamos al inicio de esta breve introducción que la pandemia constituyó un punto de inflexión y un cambio de marcha en nuestras tareas y en nuestras búsquedas filosóficas para los cursos. No es este el lugar ni somos nosotrxs lxs más indicadx para hacer una enumeración de las (ciertamente innumerables) consecuencias que trajo la pandemia en el orden social, político, económico, psicológico... Sin embargo, nos tomamos permiso para señalar dos cuestiones que nos interpelan especialmente, dado nuestro rol de profesorxs de filosofía. Por un lado, la virtualización repentina de la educación en general y de nuestras

clases en particular. Por el otro, frente al desconcierto generalizado y a la aparente falta de horizontes claros, el llamado público a la filosofía -o al menos cierta reaparición de la filosofía en la arena común.

Ambos elementos configuran, de distinta manera, la segunda experiencia reflexiva que enmarca el presente libro. En efecto, si el tratamiento sobre los contenidos y perspectivas se realizaba de forma lenta, dando tiempo para leer, procesar y evaluar nuevos materiales, la virtualización de las clases requirió una capacidad de reacción prácticamente inmediata y nos ubicó en la situación de acordar actividades, recortes bibliográficos, pero sobre todo criterios y prioridades en un contexto tan especial como el del aislamiento y el distanciamiento social, preventivo y obligatorio. Esta tarea, en gran medida impuesta por la coyuntura, ha sido el punto de partida de renovadas consideraciones acerca de nuestras *prácticas filosóficas como profesoras de filosofía*. En este sentido, a los interrogantes comunes a todas las docentes "virtualizadas" le sumamos interrogantes propios, específicos, acerca del qué, cómo y para qué enseñar filosofía en momentos de crisis a escala planetaria, vale decir, en momentos en que todos nuestros esquemas del mundo se vieron trastocados de la noche a la mañana, dando lugar a un verdadero acontecimiento impensable hasta para las imaginaciones más osadas. Nos pareció indispensable, entonces, pensar este libro como un soporte para estudiantes y docentes en tiempos de pedagogías críticas y de contextos de aislamiento, donde se hace urgente reponer algo de los vínculos presenciales y colectivos o, al menos, ciertos puentes que nos acerquen. Es por esto que pretende ser una herramienta de sostén pedagógico y guía del trabajo áulico (sea cual sea la modalidad que este adopte), al mismo tiempo que se propone como punto de partida para la reflexión y el trabajo colectivo y colaborativo, siempre abierto, siempre revisable, pues no hay conocimiento que pueda construirse en soledad ni pregunta filosófica que pueda clausurarse. La pandemia, como hemos enunciado, conmovió muchas de nuestras respuestas tentativas, atravesó nuestras prácticas y generó más preguntas.

Como hemos adelantado, el contenido del libro remite a los programas de filosofía de 5to y 6to año. Así, los primeros tres capítulos (y el entre-capítulos) refieren específicamente al programa de 5to, mientras que los últimos tres hacen lo propio con el programa de 6to. Valga una aclaración más: si bien estos años son los únicos en que se dicta la asignatura Filosofía, lo cierto es que el plan de estudios del bachillerato incluye tres años de Ética y Ciudadanía (1ro a 3ro) y un año de Lógica (4to), a los que se le han sumado en muchísimas oportunidades materias optativas de 5to y 6to año orientadas a cuestiones netamente filosóficas. De este modo, los temas aquí desarrollados son parte de una línea de formación filosófica, al tiempo que nuestras estudiantes cuentan con un bagaje conceptual y metodológico de enorme valor para su abordaje.

En este marco, pues, el primer capítulo abre reflexionando sobre la naturaleza de la filosofía, el o las sujetos que están habilitados a ejercerla y si existe tal habilitación, como así también interroga sobre una enunciación que siempre se hace oír en un curso de filosofía: ¿para qué sirve la filosofía?, ¿tiene que servir para *algo* o es valiosa en sí misma? Ante estas preguntas, que bien podrían caracterizarse como meta-filosóficas, el capítulo ofrece un

recorrido por algunas conceptualizaciones clásicas sobre los interrogantes señalados y pone de relieve la necesidad de superar las exclusiones canónicas respecto del quién y del cómo de la filosofía, desde los aportes de Luce Irigaray y de Enrique Dussel. El segundo capítulo versa sobre el dilema metafísico apariencia-realidad: ¿será, acaso, que hay un fundamento último de aquello que existe?, ¿es lo aparente una sombra de lo real o más bien lo "real" una sombra de nuestro pensamiento?, ¿vivimos, los seres humanos, en cavernas que limitan nuestra libertad?, ¿por qué ante los mismos hechos o sucesos tenemos opiniones diferentes?, ¿qué implicancias tiene, para nuestra existencia y nuestra moralidad, la respuesta que demos a las preguntas anteriores? Estas cuestiones, que atraviesan la historia de la filosofía occidental, son analizadas en base a la "alegoría de la caverna" planteada por Platón en su monumental obra *República*, y a las demoledoras críticas a la metafísica tradicional que plantea Friedrich Nietzsche en *La ciencia jovial* y en otros fragmentos de su extensa y compleja obra. Por su parte, el tercer capítulo reflexiona sobre preguntas centrales de la estética pero fronterizas con el recorrido metafísico previo: ¿qué es el arte?, ¿qué función tiene?, ¿cuál es su relación con otras dimensiones de la actividad humana como la política y el conocimiento?, ¿qué tiene para ofrecernos el arte en relación con nuestra propia existencia? En este marco, se revisitan los autores canónicos de la Grecia clásica, Platón y Aristóteles, y nuevamente se establece un contrapunto con los planteos de Nietzsche acerca de la distinción entre lo dionisiaco y lo apolíneo y al rol del artista para encarnar la genuina voluntad de poder. Un entre-capítulos asoma en medio de estos dos últimos, como un puente entre la metafísica y la estética y, acaso, anticipando algunas cuestiones de ética y de política. El chiste como objeto de reflexión filosófica nos permite acercarnos a alguna de las manifestaciones de la ideología en sus sentidos conservadores y rupturistas, del hacer (no) políticamente correcto, pero también a aquella juntura entre el placer y el deseo que puede ser mero alivio de las presiones sociales imperantes o puede traer consigo una mímica reproductora o una potencia transformadora.

El capítulo cuatro se inscribe en las dimensiones de la ética y nos presenta reflexiones acerca del criterio de moralidad desde autores clásicos como Immanuel Kant, John Stuart Mill y Jean-Paul Sartre, pertenecientes a la tradición occidental. Así, formula algunas preguntas clave: ¿es posible fundamentar la moral desde la razón pura o, más bien, debemos considerar las condiciones empíricas que hacen a su puesta en práctica en la vida cotidiana de las personas?, ¿puede pensarse la felicidad como criterio de moralidad?, ¿cuál es el papel de la libertad en relación con nuestra existencia y con la moralidad? Con todo, también nos ofrece una tensión provocada desde el pensamiento decolonial, remitiendo nuevamente al enfoque de Dussel, pensamiento que pone el acento en la vida digna y en la comunidad, formulándose como contenido crítico de los preceptos del pensamiento enfoque tradicional que se enmarcan más en el individuo y en la lógica del sistema que en la comunidad y su relación con la naturaleza. El capítulo cinco, por su parte, presenta un recorrido por las problemáticas que han atravesado al movimiento feminista desde su génesis, en tanto movimiento. Selecciona algunas preguntas articuladoras, que ofician de guía de ese recorrido y que, lejos de pensarse como concluyentes, abren un diálogo entre diferentes posiciones que no está saldado: ¿qué es el

feminismo?, ¿qué temas son indispensables de pensar en relación con el género?, ¿cuáles son las categorías más relevantes?, ¿qué sujetos lo realizan? En este orden, se reconstruyen las denominadas “olas” del feminismo, en términos histórico-filosóficos, y se abordan en detalle tres posiciones cruciales para comprender el asunto: la de Simone de Beauvoir y su definición de la mujer como *lo Otro* (referencia ineludible para todos los feminismos de segunda mitad del siglo XX), la de Judith Butler y su tesis de la performatividad del género, y la de María Lugones y su denuncia a los feminismos ortodoxos, desde el marco del pensamiento decolonial. Finalmente, el capítulo seis desarrolla preguntas fundamentales del pensamiento filosófico en torno a la política: ¿qué es *lo político*?, ¿cuál es la mejor organización política?, ¿es lo político esencial para el ser humano?, ¿qué dimensiones presenta lo político?, ¿cómo se manifiesta lo político en el aula? Estos interrogantes son trabajados a través de un recorrido por pensadorxs clásicxs de la filosofía política como Hannah Arendt, Carl Schmidt, Karl Marx y Michel Foucault, pero también desde el pensamiento latinoamericano, junto con las reflexiones de Paulo Freire.

Hasta aquí, un pequeño recuento de los temas y preguntas que orientan a cada capítulo. Como todo texto filosófico (y algo hemos dicho ya), nada de lo dicho aquí pretende instituirse como palabra final. Al contrario, esperamos que estas páginas funcionen como puntos de apoyo para la lectura de las fuentes consignadas y sobre todo como puntos de partida para reflexiones y debates dentro y fuera de nuestras aulas. Esperamos, en definitiva, hacer un aporte en la construcción de una enseñanza de la filosofía dinámica y situada, renovando nuestro compromiso con la educación pública, inclusiva y de calidad.

CAPÍTULO 1

El qué, el quién y el cómo de la filosofía

Mariana Intagliata y Livio Mattarollo

He aquí, pues, por qué filosofar: porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra.

En verdad, ¿cómo no filosofar?

Jean-François Lyotard, FILOSOFÍA Y ACCIÓN

Introducción

"¿Qué es la filosofía?" es una pregunta que ha recibido innumerables respuestas a lo largo de la historia -desde "la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas" hasta "la creación de conceptos"; desde "la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella" hasta "la teoría y el arte de la conducta recta de la vida." Desde el punto de vista etimológico, la palabra φιλοσοφία / *philosophia*, de origen griego, significa "amor a la sabiduría" (frase lo suficientemente amplia como para definir bastante poco pues como mínimo deberíamos tener en claro qué es la sabiduría y cómo se entiende la relación de "amor a"). Por otra parte, y precisamente debido al origen del término "filosofía", a menudo pensamos en Grecia como el lugar en el que comenzó la disciplina y en el que, incluso, alcanzó su esplendor. En efecto, un relato frecuente identifica el origen de la filosofía en el tránsito desde las explicaciones mitológicas (*mythos*) hacia las explicaciones racionales (*logos*) de aquello que nos rodea y sobre todo de aquello que nos asombra. Así, el acta de nacimiento de la disciplina estaría signada por la elaboración de explicaciones en términos de causas y consecuencias o principios, derivaciones y conclusiones, siempre al amparo de aquello que nos distinguiría como seres humanos: la razón. Como se sospechará, esta consideración ha sido fuertemente criticada desde el seno de la propia filosofía y ha dado lugar a múltiples interpretaciones y discusiones, sobre las que volveremos más adelante. Con todo, parece que la filosofía debe justificarse a sí misma (algo que no sucedería en otras disciplinas o áreas del conocimiento) y por eso el asunto central todavía queda abierto: ¿qué es "realmente" la filosofía? ¿Quiénes pueden filosofar? ¿Cómo se hace filosofía? En lo que sigue, esbozaremos algunas respuestas y/o asumiremos nuevas inquietudes al respecto, todo ello a fines de dar inicio al recorrido de nuestro libro.

¿Qué estudia (o qué no estudia) la filosofía?

En su ya clásico libro *La filosofía*, el filósofo alemán Karl Jaspers nos introduce de lleno en el problema de determinar qué es la filosofía y cuál es su objeto de estudio, al afirmar:

Qué sea la filosofía y cuál su valor, es cosa discutida. De ella se esperan revelaciones extraordinarias o bien se la deja indiferentemente a un lado como un pensar que no tiene objeto. Se la mira con respeto, como el importante quehacer de unos hombres insólitos o bien se la desprecia como el superfluo cavilar de unos soñadores. Se la tiene por una cosa que interesa a todos y que por tanto debe ser en el fondo simple y comprensible, o bien se la tiene por tan difícil que es una desesperación el ocuparse con ella. Lo que se presenta bajo el nombre de filosofía proporciona en realidad ejemplos justificativos de tan opuestas apreciaciones.

Para un hombre con fe en la ciencia es lo peor de todo que la filosofía carezca por completo de resultados universalmente válidos y susceptibles de ser sabidos y poseídos. Mientras que las ciencias han logrado en los respectivos dominios conocimientos imperiosamente ciertos y universalmente aceptados, nada semejante ha alcanzado la filosofía a pesar de esfuerzos sostenidos durante milenios. No hay que negarlo: en la filosofía no hay unanimidad alguna acerca de lo conocido definitivamente. (Jaspers, 2000, p. 7. Traducción levemente modificada)

Más adelante, Jaspers esboza una posible delimitación del campo de la disciplina, pero, lamentablemente, no hace más que complejizarlo: “La palabra griega filósofo (*philosophos*) se formó en oposición a *sophós*. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.” (Jaspers, 2000, p. 11). Primacía del interrogar por sobre el responder, entonces, o mejor aún: entender que toda respuesta es provisoria, y que, ni bien la emitamos, suscitará en quien nos escuche o lea, nuevas ideas, objeciones, impresiones, que no harán más que estimularnos a seguir en la búsqueda. Pero continuemos leyendo a Jaspers:

Podemos dar otras fórmulas del sentido de la filosofía. Ninguna agota este sentido, ni prueba ninguna ser la única. Oímos en la antigüedad: la filosofía es (según su objeto) el conocimiento de las cosas divinas y humanas, el conocimiento de lo ente en cuanto ente, es (por su fin) aprender a morir, es el esfuerzo reflexivo por alcanzar la felicidad; asimilación a lo divino, es

finalmente (por su sentido universal) el saber de todo saber, el arte de todas las artes, la ciencia en general, que no se limita a ningún dominio determinado." (Jaspers, 2000, p. 12).

Desde la teoría más abstracta hasta la reflexión acerca de las experiencias más básicas que hermanan a todos los seres humanos (el aprender a morir, la búsqueda de la vida virtuosa o feliz), la filosofía no parece reconocer límites a sus posibilidades o ambiciones. Nuevamente, esta característica deja más preguntas que respuestas: ¿debería la filosofía dedicarse a asuntos pretendidamente atemporales y universales, como la pregunta por el sentido del ser, por la existencia de lo divino, por los criterios para determinar cuándo una acción es moralmente correcta? ¿O debería más bien dedicarse a problemas situados, como, por ejemplo, la determinación de las condiciones que debe cumplir una entidad para ser considerada persona a fines de identificar en qué casos es permisible la interrupción del embarazo? ¿Debería tratar con conceptos de absoluta generalidad e intentar desarrollarse a espaldas de su contexto espacio-temporal o debería, por el contrario, tener como primer insumo los acontecimientos, representaciones, discursos y valores de su contexto, para iniciar desde allí una reflexión de orden filosófico?

Un síntoma claro de las dificultades de delimitar el campo de la disciplina son las innumerables, variopintas y a veces contradictorias definiciones que han dado los propios filósofos acerca de la actividad a la que dedican sus días. Cada una de ellas apunta a distintas aristas del quehacer filosófico, enfatizando una u otra -muchas veces a expensas de las demás alternativas. Veamos algunas de estas definiciones:

Aristóteles, *Metafísica*

"Acertadamente se llama a la filosofía ciencia de la verdad. (...) No podemos conocer la verdad si prescindimos de la causa." (993b 20-24).

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*

"Esta palabra 'filosofía' significa el estudio de la sabiduría y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber."

Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*

"(...) filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el legislador de la razón humana."

Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach"

"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo." (Tesis XI).

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

“El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.” (4.112).

John Dewey, *Experiencia y Naturaleza*

“(…) la filosofía no es ni puede ser nada más que esta operación y función crítica vuelta consciente de sí y de lo que implica, ejercida deliberada y sistemáticamente.”

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la Filosofía?*

“La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.”

Michel Foucault, “¿Quién es usted, profesor Foucault?” *Dichos y Escritos I*

“(…) después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no tratar más de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. (...) (la filosofía debe) realizar un diagnóstico del presente, decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que somos.”

Entre la búsqueda de la verdad y el diagnóstico, elucidación, aclaración del pensamiento parece haber una distancia importante, por lo menos en términos de ambición. También hay una enorme distancia entre el pensamiento teórico, abstracto, y la transformación de los sujetos que se propusieron ciertas filosofías. Misma observación le cabría a la comparación entre una concepción de la filosofía como un tipo de práctica intelectual o ejercicio crítico-reflexivo o como “aquello que han dicho o dicen filósofos/as”, es decir, como la historia de la filosofía reconocida por el *canon* tradicional. En cuanto a la primera concepción, la filosofía se abocaría a la tarea de identificación de supuestos, desnaturalización de lo dado, análisis de discurso y elaboración de resoluciones situadas que se actualizan cada vez y que podría aplicarse a múltiples temas y objetos. En ese sentido, la filosofía tiene una fuerte impronta reflexiva, dado que nos propone “pensar sobre la manera en la que pensamos las cosas” (Busdygan y Adán, 2017, p. 20). Asimismo, y en la medida en que se orienta a distintas cuestiones específicas sobre la base de preguntas y pretensiones particulares, la filosofía presenta subdisciplinas o áreas, como pueden ser la metafísica y la pregunta por *lo real*, la estética y la pregunta por *lo bello* y *el arte*, la ética y la pregunta por *lo correcto*, la gnoseología y la pregunta por *el conocimiento* o la antropología filosófica y la pregunta por *lo humano*, por mencionar solo algunas.

Uno de los sentidos de filosofía que se han arraigado durante la contemporaneidad es el de la filosofía como *crítica*, sentido que se inscribe en la comprensión más general de la filosofía como actividad del pensamiento. En efecto, hemos dicho ya que esta última concepción de filosofía implica un trabajo de evaluación, cuestionamiento y reconstrucción... ¿de qué? Una primera respuesta es “del lenguaje”, es decir, de los conceptos, su significado y su justificación. Este giro lingüístico de la filosofía contemporánea trae consigo una transformación crucial en el quehacer filosófico pues ubica en el lenguaje “[...] la condición y el lugar infranqueable para la tarea filosófica, lo que conforma, de algún modo, un desplazamiento del punto de partida y una

reelaboración de la geografía y los límites del filosofar en relación con las filosofías de los siglos precedentes.” (Naishtat 2004, p. 29).

Entre las figuras más representativas de esta forma de comprender a la actividad filosófica debemos señalar al austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Wittgenstein ha elaborado una obra sumamente compleja y peculiar, en tanto y en cuanto sus textos tardíos resultan profundamente críticos y disruptivos respecto de sus textos iniciales (de allí que podamos hablar de un “primer Wittgenstein” y un “segundo Wittgenstein”, sin perjuicio de las continuidades que pudiera haber entre ambos enfoques o períodos). En su *Tractatus Logico-Philosophicus*, del primer período, ha sido muy enfático al momento de señalar que la filosofía no es un tipo de saber sino un tipo de hacer, es decir, la pretensión de esclarecer y refinar nuestro lenguaje y con ello nuestro pensamiento. Esto permitiría o bien *resolver* o bien *dissolver* los problemas filosóficos, aclarando sus términos en el primer caso o mostrando sus sinsentidos intrínsecos, en el segundo. Así, Wittgenstein afirma que

El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, es una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos. (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112).¹

Según se desprende del fragmento, la actividad filosófica es para Wittgenstein una tarea de análisis y clarificación para que los elementos de las proposiciones del lenguaje se correspondan con los elementos del pensamiento y, así, puedan dar cuenta de la forma lógica que está por detrás del habla común. Dicho de otra forma, el objetivo de Wittgenstein es fijar los límites del pensamiento a partir de los límites del lenguaje para poder decir solamente aquello que se puede decir, esto es, aquello que tiene significado lógico. En este sentido, la filosofía “[d]ebe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde el centro de lo pensable. Significará lo indecible presentando claramente lo decible.” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.114 y 4.115).

Por supuesto, esta consideración de la filosofía como actividad de clarificación del pensamiento trae consecuencias importantes. Por un lado, y algo hemos adelantado, la filosofía no puede identificarse con un corpus de saber específico sino como una suerte de terapéutica del lenguaje proposicional descriptivo y del pensamiento. Así, la filosofía mantiene una relación especial con las ciencias naturales pues no se asemeja a ellas sino que se ubica “sobre o debajo” de ellas para delimitar el campo legítimo de disputas científicas. Por otro lado, esta comprensión de la filosofía rechaza o, mejor dicho, invalida todos los esfuerzos tradicionales por dar cuenta de las ideas platónicas, las esencias o formas aristotélicas o la

¹ Wittgenstein enumera sus proposiciones en el *Tractatus* en función de la progresión argumentativa y lógica. Mantenemos esa numeración, tal como suele citarse a esta obra. Los datos bibliográficos aparecen en la sección Bibliografía.

cosa en sí kantiana, es decir, invalida las pretensiones de la metafísica pero también de la estética y de la ética en la medida en que se apoyan en concepciones de lo Absoluto. En efecto, para Wittgenstein la mayor parte de las proposiciones e interrogantes en torno a las cuestiones filosóficas resultan absurdas antes que falsas, de modo que “[n]o hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas.” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.0031). Ahora bien, si los problemas de la filosofía resultan en su mayoría pseudo-problemas, si a la filosofía sólo le cabe decir aquello que se puede decir y si “[d]e lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, tal como Wittgenstein concluye su *Tractatus Logico-Philosophicus*, ¿queda algo para la filosofía *qua* filosofía? ¿O es suficiente, ya, el esforzado trabajo de elucidación que propone Wittgenstein? ¿No es, al fin y al cabo, una *nueva* manera de filosofar?

Por su parte, y como indica la cita que recuperamos en el recuadro, otro de los filósofos que comprende a la filosofía como crítica es el estadounidense John Dewey (1859-1952). Sin embargo, su objeto de crítica es distinto al que propone Wittgenstein. En efecto, Dewey sostiene que luego de la revolución experimental de la modernidad y, especialmente, de la teoría de la evolución de Darwin y Wallace, la filosofía debería dejar atrás la búsqueda de esencias, principios o certezas trascendentes e inmutables y debería concentrarse en las condiciones y consecuencias de nuestras ideas y valores en la experiencia concreta. Así, el punto de partida de la filosofía serán nuestros deseos, sentimientos, intereses y necesidades que se estiman, en principio, como un bien directo. Sin embargo, estos bienes directos pueden tornarse indeseables por sus consecuencias a mediano plazo, de modo que surge la pregunta por si aquello que valoramos de hecho resulta *valorable* o *valioso*. La reflexión crítica es entonces el pensamiento que va detrás de la existencia directa del objeto valorado hasta sus condiciones y consecuencias a fines de incorporar la inteligencia a la acción y convertir los bienes naturales y casuales —cuyas condiciones y efectos son desconocidos— en bienes válidos para el pensamiento, justos para la conducta y refinados para la estimación.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la filosofía aparece estrechamente vinculada a la dimensión cultural de la sociedad. Para Dewey, los bienes concretos de la ciencia, el arte y la vida social son los materiales básicos de la filosofía como valoración crítica. Por supuesto, cada uno de estos contextos genera sus propios juicios críticos, y en esos términos también proceden a la crítica (por ejemplo, criticar una conducta desde el punto de vista de alguna ley o costumbre aceptados, o una teoría a partir de un esquema convencional de verificación). No obstante, prosigue Dewey, la filosofía adquiere una especificidad extra: analizar las condiciones, relaciones y consecuencias de los propios criterios con la finalidad de explicitar los valores que los fundamentan y someterlos a una ulterior valoración y elección. Esa especificidad hace de la filosofía un persistente intento de descubrir, valorar y modificar las creencias básicas de la cultura, es decir, rastrear sus condiciones de aparición, considerar su compatibilidad con las demás creencias y proyectar nuevas posibilidades. Es por ello que la filosofía cobra el sentido de crítica de las críticas o, más específicamente, de “método crítico de desarrollar métodos de crítica” (Dewey, 1948, p. 355).

Desde otra perspectiva, el filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) estudia la importancia que tuvo en los orígenes de la filosofía europea el cuidado o la inquietud de sí, como correlato de la posibilidad de acceder al conocimiento. En *La hermenéutica del sujeto*, analiza la centralidad de la *epimeleia heautou*, la preocupación por sí mismo, la inquietud o el cuidado de sí (que los autores latinos tradujeron como *cura sui*) precepto que incluso tenía mayor relevancia que el famoso mandato délfico “conócete a ti mismo”, vinculado indeleblemente a la figura de Sócrates. En “la *Apología de Sócrates* -afirma Foucault- éste se presenta como aquel que esencial, fundamental, originariamente, tiene como función, oficio y cargo el de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y no ignorarse.” (Foucault, 2002, p. 20). La orden que recibió Sócrates de los dioses es la de interpelar a la gente, jóvenes y viejos, para decirle: ocúpense de sí mismos. Para los atenienses la muerte de Sócrates implicaría una pérdida tremenda, en la medida en que ya no tendrían a nadie que los incitara a ocuparse de sí mismos y de su propia virtud. Sócrates es aquel que despierta, y previene a los atenienses de lo que sucedería si lo condenaran a muerte: “os pasarías durmiendo el resto de vuestras vidas.” (Platón, 2007, p. 40 , 31a).² La tarea de la filosofía sería *despertar*, llevar a cabo el examen cuidadoso y racional que da sentido a la vida e incitar a otros a hacerlo.

Luego de analizar la inquietud de sí en relación a la figura de Sócrates, Foucault afirma que “esa *epimeleia heautou* (...) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana.” (Foucault, 2002, p. 24). Pero si la preocupación de sí fue tan importante durante tantos siglos para la filosofía, ¿por qué la filosofía occidental la pasó por alto cuando rehízo su historia? En la interpretación de Foucault, fue la filosofía de Descartes, en el siglo XVII, la que llevó a privilegiar el “conócete a ti mismo” por sobre la inquietud o cuidado de sí, e incluso, a descalificar y excluir este último del campo del pensamiento filosófico occidental moderno. A partir de Descartes podemos pensar en una separación entre *filosofía* y *espiritualidad*, siendo la filosofía la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad, y acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad. La *espiritualidad*, por su parte, sería “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.” (Foucault, 2002, p. 33). Durante la antigüedad, filosofía y espiritualidad fueron juntas; en la modernidad, ambas se separaron. A partir de entonces, dice Foucault, el sujeto puede acceder a la verdad sin modificarse o alterarse, siguiendo determinado método, habiendo estudiado en determinadas instituciones, etc. Tener en mente esta exclusión nos parece importante, pero no es la única, sino simplemente una de las muchas que han tenido lugar en la historia de esta disciplina.

Las ideas planteadas por Foucault vienen a complejizar la delimitación que podemos hacer en la actualidad del campo filosófico: el problema de si incluimos o no la “espiritualidad” en ese

² Por si fuera necesario, recordamos que Sócrates no escribió ninguna obra filosófica sino que sus posiciones fueron reconstruidas por sus discípulos, especialmente Platón. En efecto, los “diálogos tempranos” de Platón pretenden justamente recuperar aquellas conversaciones socráticas con distintos miembros de la polis. En la referencia incluimos la numeración tradicional de la edición de Henricus Stephanus (Paris, 1578), que permite identificar los fragmentos citados cualquiera sea la edición con la que trabajamos.

campo, o si validamos o no las múltiples mixturas que suelen tener lugar en los márgenes de la disciplina. Tal vez uno de los motivos por los cuales tendemos a no dar demasiado lugar a las voces filosóficas más relacionadas con la “espiritualidad” es que solemos vincular esta última con aspectos irracionales (religiosos, místicos, trascendentes, etc.), y pensamos a la filosofía como el reino de la racionalidad. Pero que la espiritualidad esté inextricablemente vinculada a lo irracional es un prejuicio que debemos combatir, al mismo tiempo que debemos revisar la relación entre la filosofía y el mito. A esto nos dedicaremos en la próxima sección.

La perspectiva latinoamericana: filosofía de la liberación

En tren de analizar el lugar del mito en la filosofía resulta útil recurrir a las nociones expresadas por el filósofo argentino Enrique Dussel (1934 -) en su introducción a *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe latino de 1300 a 2000*. Allí leemos que “Los mitos, narrativas simbólicas, (...) no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos y por ello de “doble sentido”, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones, y en este sentido son racionales y contienen significados universales (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construido con base en conceptos.” (Dussel, 2009, p. 15). Necesitamos entonces revisar la larga tradición que construyó una idea de la filosofía como ruptura con el mito y la religión; debemos hacer un esfuerzo para no pasar por alto las continuidades entre aquella y estos. Leamos un poco más a Dussel:

Las ‘tradiciones’ míticas dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los “núcleos problemáticos”. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambas de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al *sentido* que les otorgaban sus numerosísimos mitos. Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un “núcleo ético-mítico” (...), es decir, una “visión del mundo” (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la maya, la inca, la helénica, la romana, la árabe, la rusa, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo. (Dussel, 2009, p. 15).

En todas las culturas hay, entonces, una visión del mundo y una perspectiva ética, pero algunas culturas han logrado imponerse a otras gracias a su dominio político, económico y

militar. La dominación cultural es un producto de esas conquistas, y sería interesante repensar la centralidad de las filosofías griega (en la antigüedad) y europea (en la modernidad y contemporaneidad), junto a sus problemáticas y estilos, a la luz de estas ideas.

Hemos adelantado ya que una de las explicaciones más reiteradas acerca del origen de la filosofía es el pasaje del *mythos* al *logos*. Esto es cuestionado por Dussel:

Se nos tiene acostumbrados, en referencia a dicho pasaje (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometeico o adámico (...) siguen teniendo todavía significación ética en el presente. Entonces, el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, que abre el camino en la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. (2009, p. 17).

El discurso racional o con categorías filosóficas, como dice Dussel, puede ser pensado como un progreso, en tanto ganó en claridad y precisión frente a las explicaciones mitológicas, pero nos equivocamos si lo pensamos como algo totalmente nuevo o que deja obsoletos a los mitos. No sólo esto, sino que debemos también romper con la idea arraigada de que la filosofía nació en Grecia. En este sentido corre el siguiente párrafo de Dussel:

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos, que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le

tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirán un horizonte cultural hacia la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heleno y eurocentrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones mediante un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano. (Dussel, 2009, p. 18).

¿Es posible este diálogo que plantea Dussel? ¿Pueden las filosofías “ocultas” y “distorsionadas” hablar de igual a igual con la filosofía dominante? Un poco más adelante, en ese mismo texto, el filósofo llama la atención sobre la validez de la distinción entre dos tipos de filosofía, la filosofía *en sentido amplio* y la filosofía *en sentido estricto*:

La filosofía del Oriente o de Amerindia sería filosofía en sentido amplio; la de Grecia, en sentido estricto. Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía mundial, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue siguiendo linealmente la secuencia “filosofía griega, medieval latina y moderna europea”. Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto. Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica. El discurso filosófico no destruye el mito. (Dussel, 2009, p. 19).

Bienvenidas sean estas palabras de Dussel para romper con los persistentes preconceptos de que la filosofía nació en Grecia y de que el mito es irracional. Hagámosle honor a una de las tareas fundamentales de esta disciplina: la revisión de los supuestos.

¿Todos y todas podemos hacer filosofía?

Detengámonos ahora en la pregunta por quiénes pueden hacer filosofía. En principio, la respuesta obvia indicaría que esa tarea queda reservada para los/las filósofos/as, es decir, para personas que se dedican sistemáticamente a la reflexión filosófica, desde el estudio de su historia hasta la producción de libros, artículos, columnas, etc. pasando por la enseñanza y la divulgación. Sin embargo, si consideramos que la filosofía es un ejercicio de la reflexión acerca de aquello que nos rodea (ideas y conceptos, discursos, formas de relacionarnos, estructuras sociales y políticas, etc.), entonces *el quién* de la filosofía resulta significativamente ampliado. Sobre este punto el filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937), en su "Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico", escribe:

Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y los caracteres de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo", esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore".

Después de demostrar que todos son filósofos, aun cuando a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del lenguaje, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el de la crítica y el conocimiento, esto es, se plantea el problema de si:

¿Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (...), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad? (Gramsci, 1971, pp. 7-8).

En este fragmento, Gramsci distingue tres tipos de filósofos: los espontáneos, los profesionales y los críticos. Filósofos espontáneos somos todos, aunque más no sea por el simple hecho de dominar un lenguaje y sus conceptos. Filósofos profesionales son aquellos que se dedican a la filosofía de manera sistemática, pero no necesariamente serían filósofos críticos. ¿Puede cualquiera de nosotros ser un pensador crítico, es decir, "elaborar la propia

concepción del mundo de manera consciente y crítica” y las subsiguientes cualidades que atribuye Gramsci? En principio, podríamos pensar que sí, pero no parece una tarea sencilla para nadie, y mucho menos para el filósofo espontáneo.

Como se habrá notado, hemos utilizado hasta aquí los términos en masculino con pretensión de universalidad. En efecto, si bien todos y todas participamos de alguna manera de ese preguntar filosófico y esa búsqueda espontánea de sentido, lo innegable es que, en el ámbito de la filosofía profesional, en especial de la dominante filosofía europea, ha habido grandes restricciones y obstáculos para un grupo notable de personas: las mujeres. Como lo plantea Luce Irigaray en su artículo “La cuestión del otro”, “la filosofía occidental, quizás la filosofía toda, ha sido construida alrededor de un sujeto singular.” (1995: p. 39. Traducción propia) Ese sujeto singular ha sido el emisor, interlocutor y protagonista indiscutido (hasta hace relativamente poco) de la filosofía. “Por supuesto -aclara Irigaray- desde el fin del siglo XIX, se ha prestado una mayor atención a la cuestión del otro. El sujeto filosófico, de aquí en más un sujeto sociológico, se volvió un poco menos imperialista, reconociendo que existen identidades diferentes de la suya: los niños, los locos, los “salvajes”, los trabajadores, por ejemplo. Había, pues, diferencias empíricas que respetar; no todos éramos lo mismo, y era importante prestar un poco más de atención a los otros y a su diversidad. Sin embargo, el modelo fundamental del ser humano permanecía inmodificado: uno, único, solitario, históricamente masculino, el del hombre occidental adulto, racional, competente.” (1995: p. 39. Traducción propia). Esas son las características atribuidas por la filósofa belga al sujeto “imperialista”, que ha dominado y moldeado esta disciplina. Y no usamos de manera gratuita la palabra “dominado”, ya que, como lo plantea Irigaray,

(...) la diversidad observada era así pensada y experimentada de manera jerárquica, lo múltiple siempre subordinado a lo uno. Los otros sólo eran copias de la idea de hombre, una idea potencialmente perfecta, que todas las copias más o menos imperfectas debían esforzarse por igualar. Estas copias imperfectas, además, no eran definidas a partir de sí mismas, en otras palabras, como una subjetividad diferente, sino más bien en términos de una subjetividad ideal y en función de sus inadecuaciones con respecto al ideal: la edad, el sexo, la raza, la cultura, etc. El modelo de sujeto así permanecía único y los “otros” representaban ejemplos menos buenos, jerarquizados con respecto al sujeto singular. (1995: p. 39. Traducción propia).

Lo que está destacando Irigaray aquí es algo lamentablemente cierto: la filosofía no se ha destacado históricamente por la pluralidad de voces ni experiencias. Por el contrario, está hecha de exclusiones. Y la exclusión más notoria es la de las mujeres -no en vano en una entrevista Irigaray ha dicho que “lo más prohibido a las mujeres ha sido la filosofía” (Hirsh-Olson, 1995, p. 94). Tanto es así que, todavía al día de hoy, las mujeres filósofas siguen luchando por espacios en los programas de estudio, como lo reclamaban hace unos años las docentes francesas (y como actualmente reclaman las docentes de nuestra propia

Universidad), que presionaron para que se modificaran programas etno y androcéntricos, incorporando no sólo a filósofas (y lograron incluir, junto a la exitosa Hannah Arendt, a Simone de Beauvoir, Simone Weil, Jeanne Hersch, Iris Murdoch y Elizabeth Anscombe), sino a filósofos no occidentales como Avicena (Ibn Sina) o Zhuangzi.³ La inclusión, simbólicamente poderosa, no implica necesariamente que esxs filósofxs sean realmente estudiados en la práctica y mucho menos presentados con el mismo nivel de minuciosidad. Y notemos, de paso, que incluir a una mujer no occidental en los programas de estudio de filosofía aparece prácticamente como algo impensable -no porque se trate de filósofas “menores”, sino porque quedaron en el lugar equivocado de la jerarquía. Y, una vez colocados/as allí, resulta difícil hacerse oír. Lo resume muy bien Vanina Mozziconacci en su reciente artículo “¿Hay que ser mujer para filosofar?”:

¿Habría estilos más o menos filosóficamente creíbles? La capacidad de lxs dominadorxs de comprender las palabras de lxs dominadxs (de percibir las como algo más que un “ruido” (...)) es también una apuesta filosófica, porque se trata de reconocer un *logos* y no solamente un *phônè* [Rancière, 1995].⁴ Decir sin ser escuchado es una maldición de las minorías. Si lxs subalternxs pueden filosofar, no es tal vez siguiendo los cánones de la Filosofía con mayúscula.” (Mozziconacci, 2002, pp. 2-3. Traducción propia).

Resumiendo, todxs podemos hacer filosofía, pero a algunxs les costará más que a otrxs (y esto depende inexorablemente de su género, país de origen, instituciones de proveniencia, etc.) hacerse oír o incluso valorar, independientemente del mérito. Es por eso que nos resulta tan fácil, por ejemplo, elaborar una lista de los diez mejores filósofos europeos y tan difícil identificar siquiera a filósofas latinoamericanas o africanas o asiáticas. No obstante, poner de relieve y problematizar la constitución de “lo aceptado” canónicamente representa, sin dudas, un valioso punto de partida para esta discusión.

¿Cómo se hace filosofía?

Si por un momento hemos logrado una definición clara de filosofía a partir de la cual todos y todas podremos filosofar, tenemos que afrontar una nueva pregunta: ¿cómo hacer filosofía?

³ “*Combien de philosophEs?*” Publicado en Libération el 16 de octubre de 2018. https://www.liberation.fr/debats/2018/10/16/combien-de-philosophes_1685772/. Para el caso de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) el porcentaje de filósofas y/o de filosofía no-europea trabajado siempre ha sido marginal -con algunas excepciones como la cátedra de Antropología Filosófica, impulsada por la Prof. María Luisa Femenías. Actualmente, un amplio conjunto de docentes, graduadas y estudiantes están realizando una profunda tarea de revisión historiográfica con el objetivo de reivindicar el rol que efectivamente han tenido las mujeres filósofas en la historia de la disciplina, rol soslayado mediante las operaciones antes mencionadas, y de incluir sus fuentes en los programas de estudio.

⁴ Estos conceptos remiten a la *Política* de Aristóteles; la posesión del *logos* es requisito indispensable para poder tomar parte en la vida política de la ciudad, pues distingue a los ciudadanos de pleno derecho de aquellos que, en su uso del lenguaje, sólo emiten ruidos inarticulados propios de animales y no merecen, por eso mismo, participar en la gestión de la vida común. Rescatando esta distinción, Rancière (1995) busca evidenciar que la política es lo que está en juego a la hora de discriminar qué es meramente ruido y qué es un discurso articulado y digno de ser escuchado.

¿Formando parte de una escuela filosófica? ¿Dialogando, como Sócrates? ¿Dedicándonos a algunos “temas filosóficos” como la existencia del alma o de entidades divinas o la verdad, la bondad, la belleza o la libertad? ¿Haciendo de nuestra vida una obra de arte? ¿Escribiendo un largo tratado minucioso? ¿O unos aforismos desesperanzados? ¿O una denuncia de las injusticias que imposibilitan nuestra realización como seres humanos? ¿Hay algo así como un método filosófico?

Volvamos a dos referencias que ya hemos tratado, los griegos y Descartes, sin perder de vista todos los señalamientos hechos por Dussel (a quien retomaremos también en este apartado). Para el caso de los pensadores griegos, es posible que tendamos a concebirlos justamente como *pensadores*, es decir, como varones que habiendo tenido resueltas sus condiciones materiales de vida se dedican al trabajo intelectual, a la contemplación de pretendidas verdades universales, eternas e inmutables, y a la elucidación de los primeros principios que regulan el cosmos en su totalidad. Esta imagen explicaría, al menos en parte, una idea generalmente aceptada por la cual la filosofía sería una disciplina abstracta y teórica - no en vano el mismo Aristóteles se encargó de distinguir entre conocimiento técnico, práctico y teórico, siendo este último el propiamente filosófico y el más importante en un orden jerárquico. También explicaría otra idea arraigada, a saber: que la filosofía se lleva adelante principalmente de manera individual. Sin embargo, parecería que esta reconstrucción de la filosofía griega no da cuenta del modo en que los mismos griegos *practicaban* la filosofía. De acuerdo con Pierre Hadot, un reconocido estudioso de la filosofía griega clásica, las construcciones teóricas de las distintas *escuelas filosóficas* se inscriben siempre en una determinada manera de ver el mundo pero sobre todo en determinada manera de vivir. Así, “(...) el discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.” Esto es importante porque permite discutir la idea del filósofo solitario: “(...) esta decisión y esta elección jamás se hacen en soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica, (... de) la elección de cierta manera de vivir (...)” (Hadot, 1998, p. 13, ambas citas).

Bajo esta idea podemos comprender mejor el modo socrático o dialógico de hacer filosofía. El punto de partida de Sócrates es reconocer que no cree saber lo que no sabe -o, en su expresión más frecuente, que “sabe que no sabe”. Así, Sócrates interpela a quienes efectivamente creen saber y se dedica a interrogarlos precisamente sobre las materias o asuntos que creen saber, dando lugar al método de la *mayéutica*. Con bastante ironía, por cierto, Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor para finalmente hacerle ver que este último no conoce nada y que, muy a pesar de sus pretensiones, su “saber” no es sino mera opinión. Ahora, el diálogo no acaba en este aspecto crítico pues, en su aspecto constructivo, el intenso intercambio de preguntas permite a cada interlocutor encontrar dentro de sí y dar a luz a su verdad, a sus ideas. Precisamente por esto Sócrates se define como un *tábano*, pues con sus preguntas inquieta y molesta a todos quienes cómodamente creían saber, pero también como un *partero*, vale decir, como alguien que mediante esas mismas

preguntas ayuda para el nacimiento de ideas⁵. ¿Cómo se relaciona todo esto con la afirmación de que practicar la filosofía es un modo de vida? Pues bien, para Sócrates el asunto fundamental de la filosofía, aquel sobre el que las personas creen saber, es el de *saber vivir*, esto es, el del valor de la acción y la intención moral que depende de la elección y del compromiso de cada quien. Así, la principal tarea filosófica será la evaluación de nuestros deseos e intenciones para saber qué hemos de preferir y para orientar nuestras vidas mediante la voluntad de hacer el bien. Esta evaluación no es meramente individual e introspectiva sino que siempre se hace con los demás, participando en conversaciones y actividades comunes, reconociéndose en el espacio público y asumiendo una forma de ver el mundo y de conducirnos en la vida. Dicho de otro modo, el *cuidado de sí* (retomado, como vimos, por Foucault) es siempre *cuidado de los/as otros/as*. En palabras de Sócrates, "(...) el mayor bien para un hombre (una persona) es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de las demás cosas sobre las cuales me oís conversar cuando me examino a mí mismo y a los demás (...) una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre." (Platón, 2007, p. 52. 38a).

Por supuesto, el diálogo no ha sido el único método empleado por la filosofía para dar lugar a sus cavilaciones. Una estrategia muy distinta consiste en dedicarse a reflexionar profundamente en torno a ciertos problemas que serían filosóficos *per se* y, en el curso de esa reflexión, lograr una *intuición* directa de determinadas verdades filosóficas. Como podemos sospechar, esta concepción metodológica se asocia más con un formato contemplativo para la filosofía. En efecto, la palabra intuición tiene relación con la palabra *intueri*, que en latín significa fijar la vista sobre algo, contemplar. Además, esta comprensión del "hacer filosofía" se asocia con una determinada idea de filosofía por la cual ésta se orienta al conocimiento de la realidad existencial y esencial de los objetos: "Hay (una) intuición que penetra al fondo mismo de la cosa, que llega a captar su esencia, su existencia, su consistencia. Esta intuición que directamente va al fondo de la cosa, es la que aplican los filósofos." (García Morente, 1992, p. 37). La intuición se define entonces como un acto intelectual que súbita e inmediatamente logra captar una idea o un objeto en toda su dimensión, y funciona como punto de apoyo indispensable para la elaboración de sistemas filosóficos. Dichos sistemas se construyen de forma lógicamente deductiva pero las ideas que están a su base y que los sostienen son captadas mediante un acto de intuición directa.

Tal vez el ejemplo más reconocido de intuición filosófica es el *cogito* del filósofo francés Rene Descartes, quien en 1641 escribió una de las obras más importantes de la filosofía europea: *Meditaciones Metafísicas*. Allí, dispuesto a poner en cuestión las fuentes del conocimiento (los sentidos y la razón) con el objetivo ulterior de encontrar una primera verdad indubitable a partir de la cual construir el "edificio" del conocimiento filosófico, Descartes llega al siguiente punto:

⁵ De hecho, la palabra "mayéutica" proviene del griego *maieutiké*, cuya raíz *maia* quiere decir "partera".

Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu. (Descartes, 2014, p. 171. Cursivas agregadas).

“Yo soy, yo existo” es, pues, la primera verdad indubitable a la que llega Descartes. Esta verdad es conocida por intuición, por aquella captación intelectual directa o inmediata realizada por una “mente atenta”, y en cuanto presenta *claridad y distinción* resulta efectivamente indubitable. Dicho de otra manera, el *cogito* cartesiano no se deriva de premisas ordenadas en forma de silogismo, como podría ser “todo lo que piensa, existe; yo pienso, por lo tanto...” sino que constituye una *proposición simple autoevidente*. Así, cuando el intelecto, la mente o el espíritu la considera, en un acto simple no-deductivo, advierte de inmediato la inseparabilidad lógica del yo pensante y del existir (al respecto, Manzo, 2001, p. 32). Sobra decir que la filosofía de Descartes no se reduce a la intuición indicada. Sin embargo, esta primera verdad es fundamental porque a partir de ella se desarrolla un complejo sistema filosófico que deduce nuevas conclusiones y que obtiene verdades cada vez más complejas.

Retomemos ahora la posición de Dussel en el marco de la filosofía de la liberación. Como indicamos, la filosofía europea ha efectuado una operación de subordinación y ocultamiento de la alteridad radical. Así, los pensadores europeos -desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Descartes, Kant y Hegel- han construido un sentido de “totalidad” que no es sino parcialidad pues, como señala Dussel, nunca han pensado que *el otro* pudiera ser americano, asiático, africano, indio, mujer o disidencia. El método filosófico general de la filosofía europea es, de acuerdo con Dussel, el método *dialéctico*, aquel que parte desde los entes o existencias concretas para llegar a su fundamento (*ousía*, esencia, principio espiritual o como fuera que se le haya denominado) y volver desde allí a los entes. Ahora bien, este método y el recorrido que propone se circunscribe siempre a aquella pretendida totalidad -que, insistimos, no es sino una operación de supresión. Es por ello que una filosofía que se asume liberadora no puede adoptar el método dialéctico pues debe dar lugar a *lo otro* en toda su expresión. Así, prosigue Dussel,

(d)e lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra,

trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente. (...) Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. (Dussel, 1974, p. 182).

La revelación del otro constituye al método analéctico como un método intrínsecamente ético que supera al método teórico. En efecto, esa revelación del otro implica un posicionamiento de apertura y aceptación, es decir, una elección y un compromiso moral. Dicho compromiso se expresa fundamentalmente en una actitud constitutiva para que *se deje ser otro al otro*, para evitar toda tendencia a la subordinación y a la inclusión en alguna totalidad que por definición le será ajena. Así, el *saber oír* resulta una condición necesaria para el *saber interpretar* la revelación del otro desde el otro y para, finalmente, el *saber servir*. En este contexto, quien filosofa queda definida como una persona éticamente justa y buena antes que como una persona inteligente.⁶

Este breve excursus por la cuestión del método filosófico deja en claro que el modo en que se comprende a la filosofía y el modo en que se hace filosofía van de la mano. Como bien lo destacan tanto el ya citado Jaspers como Guillermo Obiols (1993, p. 120), la filosofía no tiene un método unificado, ni verdades universalmente aceptadas, ni puede someter sus respuestas a prueba a través de un proceso de observación o experimentación. Y, si bien podemos encontrar en la contemporaneidad un estilo académico bastante homogéneo de escritura filosófica, esta ha sido históricamente tan variada como la literatura. En este sentido, Emanuele Coccia en su libro *La vida de las plantas* señala que “es estrictamente imposible reconocer alguna continuidad estilística de un libro filosófico con otro. La filosofía ha practicado, a lo largo de su historia, todos los géneros literarios disponibles, de la novela al poema, del tratado al aforismo, del cuento a la fórmula matemática. Según la tradición, toda forma simbólica es *ipso facto* filosófica y ninguna tiene el derecho de reivindicar una capacidad superior para alcanzar la verdad; ningún estilo de escritura es más apropiado para la filosofía que otro.” (Coccia, 2017, p. 118). Pero no sólo no hay unidad estilística en filosofía, sino que tampoco puede destilarse un método único: “el único método es un amor extremadamente intenso por el saber, una pasión salvaje, bruta e indomable por el conocimiento bajo todas sus formas y en todos sus objetos. La filosofía es el conocimiento bajo el imperio del Eros, el más indisciplinado y el más temible de todos los dioses. No podrá ser jamás una disciplina. (...) Afirmar lo contrario, ligar la filosofía a una serie de cuestiones ya fijadas, a problemas que le serían propios, significa

⁶ Dussel emplea el término “otro” para referir a la relación de otredad o alteridad, de aquello que “no somos”, que nos resulta ajeno. Si bien dentro de “lo otro” se ha incluido a las mujeres y a las mujeres racializadas (tal como han hecho Simone de Beauvoir y María Lugones, enfoques trabajados en el capítulo 5 del presente libro), hemos optado por mantener su designación en masculino para conservar la expresión de Dussel, sin perjuicio de todas las observaciones críticas que pudieran hacerse al respecto.

confundirla con una doctrina escolástica.” (Coccia, 2017, p. 120). Por último, si la filosofía es una práctica y un modo de ver el mundo, entonces ni los estilos de escritura ni los métodos filosóficos en general podrán contenerla o agotarla.

Conclusiones: Filosofía(s) para todos/as y cada uno/a

Examen y autoexamen; conocimiento de las causas primeras, interpretación y transformación del mundo; preocupación de sí y aclaración lógica del pensamiento; invención de conceptos y *despertar*. La racionalidad en oposición al mito, o continuidad entre ambos. Hija de Occidente o de la humanidad entera. Conocimiento teórico y modo de vida... Todo eso pertenece a la filosofía. Convertir la tarea de definir la disciplina en un verdadero problema, también. No en vano se ha señalado que la tarea de definir a la filosofía sólo nos puede legar una “in-conclusión” y una idea clara de nuestros límites a la hora de emprender semejante tarea (Busdygan y Adán, 2017, p. 48). En este marco, para algunos/as tal vez sea poco agradable enfrentarse con una actividad tan escurridiza y variada. Para otros/as, sin embargo, justamente allí reside su gracia: en la amplitud de miras y la diversidad de voces. Pero, como en todos los ámbitos, en este también hay disputas y fuerzas que pugnan por excluir y jerarquizar -la filosofía hegemónica, en ese sentido, sigue siendo predominantemente masculina y occidental. Esperamos con estas páginas haber contribuido a romper un poco con la imagen monolítica de esta actividad y haber despertado la curiosidad por otros modos de hacer, otras perspectivas y otras voces en el vasto territorio de la disciplina. Concluimos, entonces con dos paráfrasis de Jaspers y Bell Hooks: qué sea la filosofía, pues, hay que intentarlo, y precisamente por ello, la filosofía es (o debería ser) *de* y *para* todo el mundo.

Referencias

- Busdygan, D. y Adán, A. (2017). Filosofía acerca de la filosofía. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Comps.). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal: UNQ Editorial.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Descartes, R. (2007). *Meditaciones metafísicas* [1641]. Madrid: Gredos.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y naturaleza* [1925]. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (2009). Introducción. En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 15-20). México DF: Siglo XXI Editores y CREFAL.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto* [1982]. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- García Morente, M. (1992). *Lecciones preliminares de filosofía*. México DF: Editores Unidos.
- Gramsci, A. (1971). Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico. En *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (pp. 7-26). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Hirsh, E. & Olson, G. (1995). "Je – Luce Irigaray. (An Interview)". *Hypatia*, 10(2), 93-114.
- Irigaray, L. (1995). La question de l'autre. En *De l'égalité des sexes* (pp.39-47). Paris: CNDP.
- Jaspers, K. (2000). *La filosofía [1949]*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Manzo, S. (2001). Una introducción al estudio de las Meditaciones Metafísicas de René Descartes. En Moran, J. (Comp.). *Por el camino de la filosofía* (pp. 23-38). La Plata: de la Campana.
- Mozziconacci, V. (1 de septiembre de 2020). Faut-il être une femme pour philosopher? *La vie des idées*. Recuperado de https://laviedesidees.fr/IMG/pdf/20200901_femmesphilo.pdf
- Naishtat, F. (2004). El giro lingüístico de la filosofía. En *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 27-103.
- Obiols, G. (1993). *Nuevo curso de Lógica y Filosofía*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Platón (2007). *Apología de Sócrates [aprox. 399 a. C.]*. Buenos Aires: Losada.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Gredos.

CAPÍTULO 2

No todo lo que brilla es oro: reflexiones en torno al dualismo apariencia-realidad

Francisco Casado, Gustavo Salinas y Ramiro Schiavi

Introducción

En la famosa Tesis XI sobre Feuerbach, el filósofo Karl Marx sostiene que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1975:73). En dicha afirmación, Marx describe lo que -a su entender- ha sido uno de los objetivos principales de la filosofía a lo largo de su historia: la comprensión del mundo. Al margen de las consideraciones de Marx sobre la función de la filosofía, la interpretación y el conocimiento del mundo, o, dicho en otras palabras, de la realidad, ha sido y aún actualmente es uno de los temas centrales sobre los cuales la filosofía intenta dar respuestas.

Tal vez, a primera vista la reflexión sobre la realidad parezca un tema abstracto y complejo, interesante únicamente para las personas que se dedican a la filosofía. Sin embargo, ello no es necesariamente así. Las preguntas sobre qué es lo real, cuáles son sus componentes, qué lo diferencia de lo no real o aparente, y de qué forma (si es que hay alguna) podemos conocerlo, son interrogantes en los que nos hemos detenido en algún momento de nuestra vida.

Para ilustrar lo anteriormente dicho podría pensarse como ejemplo lo que sucede cuando debatimos (o simplemente escuchamos) sobre temas vinculados a la política o la religión. Allí, partidarios de determinada ideología o fe tienen modos de comprender la realidad que, comparados con los nuestros, pueden parecer diametralmente opuestos. En este punto, vale preguntarse por qué sucede esto. ¿Acaso no “vivimos” en la misma realidad, en el mismo mundo? ¿Por qué ante los mismos hechos o sucesos tenemos opiniones diferentes? ¿Efectivamente nos referimos a lo mismo cuando hablamos sobre la “realidad”? En definitiva, ¿qué es aquello que llamamos “real”? Estas son algunas de las preguntas sobre las cuales la disciplina filosófica denominada Metafísica intenta dar respuesta. Han sido muchos los libros, autores y autoras que intentaron hallar una salida a estos interrogantes. No obstante, aquí nos centraremos únicamente en dos de ellos, cuyas respuestas abrieron dos posibles caminos en el pensamiento filosófico: nos referimos a Platón y a Nietzsche.

Platón y la alegoría de la caverna

Biografía

Platón (427-347 a.C.), hijo de una aristocrática familia de Atenas, es uno de los filósofos más célebres e influyentes de la historia de Occidente, tanto por sus ideas, como por su método filosófico. Discípulo de Sócrates, fundó su propia escuela de filosofía, la Academia. Sus escritos en forma de diálogo poseen una gran riqueza literaria e incluyen mitos y alegorías. Es posible conocer las doctrinas de Sócrates (quien nunca escribió) gracias a las obras tempranas de Platón, quien combinó su actividad como pensador, con la enseñanza en la Academia y con la actividad política que ejerció sobre todo en Siracusa, gobernada por el tirano Dionisio I, y donde Platón intentó, sin éxito, poner en práctica sus teorías políticas sobre el Estado ideal.

Alegoría de la caverna

En principio, Platón inventa el diálogo como literatura, y a este nuevo género lo llama “filosofía”. Según este pensador, el diálogo contiene la forma en que mejor se expresa el pensamiento. Por eso, el diálogo en el que Sócrates, *il morto che parla*¹, le cuenta a Glaucón la “alegoría de la caverna”, es el relato en el que Platón narra metafóricamente su concepción de la realidad.

Tal vez sea bueno recordar que para su aristocracia ideal, Platón rechazaba a los poetas, por falsarios, mitómanos, creadores de argucias y apariencias. Sin embargo, la manera que tiene de exponernos su Teoría de las Ideas es una de las metáforas conceptuales más trascendentes de la historia de la cultura occidental: la alegoría de la caverna².

Una alegoría es una narración, generalmente ficcional, que puede ser interpretada para decodificar otra dimensión de lo que relata y a la que nos cuesta acceder de modo directo. Es decir, para explicar algún concepto o alguna abstracción, se utiliza un relato fácil de comprender pero que obliga a realizar ciertas conexiones o puentes entre los elementos de la narración y las nociones teóricas que se quieren explicar. Por ello deberíamos detenernos a pensar en los significados que podrían adjudicarse a la alegoría de Platón, en la cual podríamos establecer tres niveles cognitivos: lo que sabe Platón (y nosotrxs, lectorxs), lo que saben Sócrates y Glaucón, y lo que saben los personajes de la alegoría.

A su vez, atendiendo a su estructura narrativa, este relato se podría dividir en tres partes:

¹ “El muerto que habla”. Dicha frase hace referencia a que los diálogos platónicos fueron escritos luego de la muerte de su maestro Sócrates (399 a. C). Por esta razón, se considera que el contenido de los mismos responde más bien a una ficción literaria elaborada por Platón que a sucesos verdaderos.

² Dicho relato forma parte de uno de los diálogos más importantes de Platón: *República*. En este escrito de madurez, el filósofo ateniense expresa algunas de sus principales ideas filosóficas vinculadas con la antropología, la gnoseología, la ética, la estética, la metafísica y la filosofía política. A lo largo de esta extensa obra, compuesta por diez libros, Platón diseña la organización de un estado perfecto (ideal) con el fin de responder al interrogante principal del diálogo: en qué consiste la justicia. En este contexto, la alegoría de la caverna oficia de recurso didáctico para expresar los principales postulados metafísicos y gnoseológicos del autor.

- primera escena, la situación cotidiana de los prisioneros³ y la liberación de uno;
- segunda escena, el camino del prisionero liberado hacia la luz;
- tercera escena: el retorno del prisionero liberado a la caverna.

En la **primera escena**, nos encontramos con un grupo de sujetos cautivos, encadenados e inmovilizados desde su nacimiento dentro de una caverna, una cueva subterránea. Con el tiempo, las cadenas se han vuelto invisibles, no las advierten, es más, ya forman parte del cuerpo de los cautivos, quienes lo único que pueden ver y oír son las sombras que se proyectan contra la pared del fondo de la caverna, sombras de todo aquello que existe en el mundo. Estas sombras remiten a marionetas que se mueven delante de un fuego-fogata que reverbera a espaldas de los prisioneros. Con lo cual, esas sombras (y sus respectivos sonidos) son lo único que los prisioneros están acostumbrados a ver y “conocer”. Han adoptado a esas sombras como lo real.

Desde el punto de vista de Platón (y Sócrates), los prisioneros confunden la realidad con la apariencia. Desde el punto de vista de los prisioneros, no hay confusión alguna. Al no poder establecer ninguna diferencia entre el interior y el exterior de la caverna, no sienten el enclaustramiento ni pueden por sí solos ser conscientes de él, y por lo tanto tampoco pueden dudar de las condiciones en las que se encuentran. Cabe preguntarse si habituarse a ver las sombras como verdad, implica que esta no sea más que una opinión a la que nos hemos acostumbrado.

Según Platón, el interior de la caverna es artificial, ficticio, imperfecto, corrompible, porque se aprehende en tanto conocimiento proveniente de los sentidos. Es decir que, con las sombras, los prisioneros captan un modo de conocimiento del mundo que no es verdadero, porque este conocimiento son meras opiniones: todo lo que los prisioneros saben de la verdad no son más que opiniones de la verdad. De ahí que, si logran ver algo diferente a las sombras, algo más allá de ellas, lo rechazan como contrario a la lógica acostumbrada, como contrario a su manera habitual de entender la realidad. La vida que se aprecia en la caverna es lo “normal”, y lo normal se cimenta en la cotidianeidad, en la rutina diaria. Con el tiempo, la historia de estos prisioneros deviene en un desfile de falsos absolutos, una sucesión de templos e ídolos elevados a pretextos, prejuicios, entretenimientos.

Podríamos preguntarnos también quién maneja esas marionetas, qué clase de poder ejerce sobre los prisioneros y con qué razones lo hace. ¿O los marionetistas son marionetas de otro, que a su vez son marionetas de otro, que a su vez...? ¿Son víctimas o cómplices del funcionamiento del sistema de la caverna? ¿Saben lo que hacen o no saben lo que hacen? Son cuestiones que podrían hacer referencia a la invisibilidad del poder, a las implícitas relaciones de poder que se van forjando entre sujetos.

En la **segunda escena**, de pronto, sin saber por qué, acaso sin planteárselo, uno de estos prisioneros es liberado, y se produce una ruptura. Se lo obliga a levantarse y mover el cuerpo

³Cuando nos referimos a los personajes de la alegoría platónica, se respeta la denominación genérica (masculino) utilizada por el autor.

de una manera desacostumbrada (casi ilógica) que le produce un cierto dolor y deslumbramiento. Se lo fuerza a apartarse del resto de los prisioneros, comenzando así, solitariamente, un camino de ascenso hacia el conocimiento.

Quizás al prisionero liberado le mueva la pregunta por lo que hay (¿por qué hay lo que hay?); quizás la pregunta por la cotidianeidad que lo rodea pueda conducirlo a la conciencia de sus propios límites. Una pregunta cuya respuesta busca sobrepasar lo conocido, y des-justificar lo que sucede como natural para empezar a verlo como un extraño. Para afrontar la salida de la caverna, el sujeto debe des-aprehender lo acostumbrado, debe aprender a reírse de sí mismo, debe ir en contra de lo que está seguro que sabe. Debe aprender a pensar con dudas y contra ciertas certezas, por eso cada uno sabrá lo que debe pisotear para perder las certezas que posee hasta el momento en que decide comenzar a dislocarlas, franquearlas, ponerlas en duda. La capacidad que el sujeto tenga de dejarse irrumpir por el cambio del exterior, lo conducirá a un proceso de conocimiento. El camino que emprende el (ex-)prisionero hacia la salida de la caverna es lento, dificultoso, con pendiente, pero en su andar advierte que las sombras, a las que consideraba como verdades, son algo degradado que se corresponde con una verdad propiamente dicha. Se da cuenta de que es un camino en donde se le van revelando las verdades que fundamentaban su (hasta entonces incuestionable) "conocimiento" de las sombras. Este proceso de descubrimiento gradual se va desencadenando a lo largo de una serie de pasos generales: el prisionero conocerá las sombras, que son imágenes reflejadas, luego las cosas mismas, luego los cuerpos celestes, los de la noche y luego los del día, hasta finalmente encandilarse con el sol.

El prisionero siente en la exterioridad de la caverna algo inéditamente original, más bien originario. No sólo está viendo por primera vez más allá de las sombras, sino que además está abriendo la totalidad de su cuerpo a lo inédito. Viendo ahora desde la exterioridad, la normalidad del interior se le aparece como una prisión. Toda su historia se le vuelve vieja, y forma parte ya de los recuerdos. Con esta iniciación al vértigo comenzó a liquidar su pasado, sus inocencias.

Salir de la caverna es un proceso de conocimiento en el cual el sujeto advierte qué tan ancho y ajeno es el llamado Mundo de las Ideas, la verdadera realidad. Recorriendo el Mundo de las Ideas se produce la caída de todas las ficciones en las que había vivido hasta la fecha de su salida; y comprende casi todo, todo menos el sol. Este camino que lo ha separado de la especie le enseña que el sol es el único saber que queda y quedará velado, y que cuanto más se acerque a él, más cadenas advertirá, y más ciego estará para (volver a) vivir en la cotidianidad material. El sol lo enceguece, porque es el fundamento de todo lo que hay, es la causa universal de cuanto existe y de todo nuestro conocimiento: este conocimiento imposible es el llamado "amor platónico", el cual, a contramano de cómo suele entenderse, no es un amor por un cuerpo idealizado, sino más bien por el conocimiento, es el *filo* del *sofos*, una forma de alcanzar la inmortalidad. El sujeto aspira a ese amor, a sabiendas de que nunca llegará a él.

Si el exterior de la caverna (que representa el Mundo de las Ideas) fundamenta la forma de ser de todo lo que hay en el interior (que representa el Mundo Sensible), entonces en el pasaje

de uno a otro hay una degradación ontológica. Afirmar que la diferencia que hay entre el interior y el más allá de la caverna es ontológica, significa que cada lugar se distingue según los grados de realidad que posea. Ese más allá no sólo es otro mundo, un mundo diferente, sino que es el verdadero mundo. Porque todo lo que sucede en este Mundo Sensible no es más que una copia, una fotocopia, de esa matriz original, trascendente, perfecta y única que está en el Mundo de las Ideas (o Mundo Inteligible). Por ejemplo, existe la Belleza, pero únicamente en el Mundo de las Ideas; en el Mundo Sensible sólo hay cosas bellas, apariencias de esa idea de belleza o "belleza ideal". Existe lo perfecto, pero en el Mundo Sensible sólo aparece de modo encubierto o se da en manifestaciones imperfectas. Y entonces, esa perfección no sólo existe, sino que es lo único real. Por eso, el Mundo Sensible, el mundo de las cosas, a pesar de tener diferentes características, se constituye con la tendencia constante hacia las propiedades ideales del Mundo de las Ideas. Otra diferencia entre ambos Mundos también estaría dada en el modo de conocerlos, ya que el Mundo de las Ideas (o Mundo Inteligible) se conoce mediante la inteligencia, y el Mundo Sensible se conoce a través de los sentidos. En esta teoría epistemológica, Platón nos presenta una realidad ordenada, jerarquizada, repartida, y al saber como un bien accesible a quien se deje gobernar por aquel a quien no le interesa el poder sino el saber: el filósofo.

Plantear la existencia de un Mundo Inteligible, establece la posibilidad de creer que se lo puede alcanzar, condiciona a un tipo de existencia particular, obliga a actuar en pos de ese Mundo Ideal. De ahí que esta separación de los Mundos esconda el derecho a juzgar este Mundo Sensible, en el cual vivimos, con un valor negativo, carente, y que se nos presente como un Mundo imperfecto.

Al llegar a un punto alejado, el prisionero recuerda a sus excompañeros y se compadece de ellos. Advierte que puede ejercer un cierto poder sobre ellos. ¿Es preferible vivir como amo en la caverna o como un eterno aprendiz en el Mundo de las Ideas? ¿Es preferible la tranquilidad y la seguridad de la caverna o la perturbable inconmensurabilidad de su exterior? Lo que es una cuestión metafísica (preguntando acerca de qué es la realidad), se vuelve también un planteo ético: un conjunto de obligaciones para que, quienes nacimos en la contingencia de este mundo sensible, tengamos la posibilidad de acceder al verdadero Mundo y compartirlo.

Podríamos decir que el prisionero liberado es el filósofo que emprende el viaje, alcanza la simplicidad del conocimiento de lo verdadero, y en algún momento se le presenta el dilema de continuar con ese libre recorrido o asumir la obligación de cumplir una función educativa (es decir, ético-política) en relación con los otros prisioneros: liberarlos o gobernarlos.

En la **tercera escena**, se narra la vuelta a la caverna como un acontecimiento personal, un momento de asombro e incomodidad que genera una sensación de extrañamiento respecto de qué es la realidad y de quién se era hasta entonces. Habría una especie de doble movimiento en el descubrimiento que realiza nuestro héroe: primero con la salida y luego con la vuelta a la caverna. Quizás regresar a la caverna es tan importante como haber salido de ella. Sea por amor al saber, o acaso porque no (le) resulta plenamente satisfactorio seguir solitariamente descubriendo el Mundo de las Ideas, sea por un sentimiento de pertenencia, de compasión, por

nostalgia, porque no puede solo, o por un sentimiento democrático (el querer comunicar y compartir al resto lo que había descubierto), en determinado momento el ex prisionero decide regresar. Habría entonces, para Platón, una especie de actuar ético en el hecho de volver a la caverna e intentar liberar a los ex compañeros. Acaso toda filosofía tenga que ver con la conciencia de que la salvación no existe, pero no cabe otra que intentarlo e ir por ella.

El filósofo decide regresar al mundo e intervenir en él, en las formas de vida política. Sin embargo, cuando el prisionero regresado intenta comunicarles a los prisioneros lo que acaba de descubrir / conocer, le resulta difícil hacerse escuchar: Cuando pretende transmitirles lo que acaba de, sus ex compañeros se resisten a oírlo. Acaso todo solitario sea sospechoso; es más, es difícil ser verdaderamente libre sin estar un poco solo (Vattimo, 2008: 233). Sus excompañeros lo ignoran, se burlan y hasta lo amenazan si sigue insistiendo, porque les habla de una verdad que sólo a él se ha revelado. En este sentido, no hay seres más peligrosos y a la vez más funcionales a una caverna que los sufren por una creencia. El prisionero-regresado propone un movimiento que no es comprendido como algo utilitario, y por lo tanto es desplazado por inútil o delirante. En este sentido, podríamos decir que más difícil que engañar a alguien, es hacerle dar cuenta de que ha sido engañado. El fondo de la caverna que los cautivos observan ininterrumpidamente desde siempre, encadenados y direccionados, los conduce a una única forma de pensar, por eso nadie ni siquiera intenta pensar desde otra perspectiva. Parecería que se niegan a escuchar, por miedo a que toda ilusión (sobre la que han fundado su vida) se desmorone. Continúan trabajando en lo ficticio, sustituyendo inevitablemente una ilusión por otra. Por supuesto, cada cual se abandona a su propia ilusión de inmortalidad. Pero ¿por qué los cautivos no confían (y algunos ni siquiera se detienen a escuchar) en lo que se les dice? ¿Quizás porque la paradoja de la revelación es que siempre es personal y resulta imposible de comunicar? ¿Quizás porque se quiere creer lo que los demás creen? ¿Quizás porque resulta difícil desprenderse de las confianzas, de las seguridades que cada uno se ha forjado en la vida?

En este sentido, podríamos también suponer que hay dos clases de ignorancia: por un lado, la ignorancia de los prisioneros, de aquellos que no saben que no saben: ignoran su ignorancia, por eso, aunque no sepan lo que hacen, aun así, lo siguen haciendo. Estaríamos frente al caso de “el peor ignorante, aquel que cree que sabe lo que no sabe” (Platón, 1961, p. 84, 117d)⁴. Esta ignorancia es una verdad gregaria, una opinión socialmente aceptada, producto de una costumbre dogmáticamente compartida. Esta verdad de los prisioneros está siempre justificada, adecuada y ajustada al paradigma del mundo en que se encuentran encadenados desde que nacen. Y si logran ver algo distinto a las sombras (algo más allá), lo rechazan como algo contrario a la lógica de su pensamiento. En fin, podríamos decir que padecen la estulticia, que es la ignorancia del ignorante incorregible. Por otro lado, además, se encuentra la ignorancia del prisionero liberado, de aquel que descubrió que no sabe, es consciente de que algo le falta, y pretende comunicarlo infructuosamente.

⁴ Como referencia, además del número de página, incluimos la numeración tradicional de la edición de Henricus Stephanus (Paris, 1578), que permite identificar los fragmentos citados cualquiera sea la edición con la que trabajamos.

Cuando regresa a la caverna, su vista necesita nuevamente un tiempo para volver a adaptarse a la oscuridad del interior, pero ya no es el mismo sujeto: observa y reconoce con otros ojos no sólo el interior de la caverna como un lugar diferente del que había conocido y vivido, sino también quién había estado siendo él mismo durante esos años. *Regresaba, ¿era yo el que regresaba?* Este regreso constituye un acto de reconocimiento de sí. El emancipado se desdobra, se ve a sí mismo a la distancia y no se reconoce. El conocimiento de lo absoluto ha transformado el concepto que tenía de sí mismo. O quizás lo alborotador es la absoluta novedad, más que la novedad de lo absoluto. Tal vez el exprisionero no pueda saber quién está siendo en este momento, pero sí puede saber quién fue. En ese caso, podríamos decir que el conocimiento del Mundo de las Ideas funciona a modo de saber crítico respecto del saber opinológico del Mundo Sensible, esto es, respecto del saber de sentido común. La experiencia originaria del sujeto no es la contemplación de formas universales, objeto de conocimiento intelectual, sino de las sombras, en las que, mediante su sensibilidad, realiza su existencia con los demás. De este modo, según Platón, el acto cognitivo tiene repercusiones en cuestiones éticas, porque quien conoce el bien, obra en consecuencia.

Luego del esfuerzo por el movimiento intelectual realizado, sobreviene en el sujeto una pérdida de ingenuidad que duele. Quizás no sólo le duelen los ojos por volver a habituarse a la oscuridad, sino también le duele el tiempo que estuvo considerando como verdaderas unas simples sombras. Cuando el exprisionero observa sus antiguas cadenas, todo lo que ha hecho hasta ese día pierde sentido. Tal vez toda existencia no sea más que un camino de pérdidas de sentido, un retorno: un volver a ver y revisar lo conocido, lo vivido en la caverna.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos: ¿qué sería la caverna? ¿A qué le llamamos caverna? ¿Qué cavernas nos envuelven actualmente? ¿Cuáles serían nuestras cadenas? Arriesguemos algunas respuestas parciales. En principio, la caverna parecería ser todo aquello a lo que nos hemos acostumbrado: la vida que se aprecia como normal, que como tal excluye o encierra la anormalidad. ¿La caverna podría ser el consumismo, el patriarcado, la virtualidad, la escuela, la familia, la ciudad donde vivimos, una relación de amistad o de amor? Si un placer, así como un deber, pueden resultarnos una caverna, ¿quizás el peor de los encierros sea a cielo abierto? ¿Quizás la caverna más inadvertible sea nuestro uso espontáneo del lenguaje? ¿Quizás la caverna más complicada de salir sea aquella que nos resulta imperceptible, de la que ni siquiera estamos advertidos de su existencia? ¿La caverna que se nos presenta como no-caverna es aquella a la que más fácilmente nos hemos acostumbrado, aquella forma de pensar propia que nos justifica el orden que creemos necesitar?

Por otra parte, la situación en que viven los “extraños prisioneros”, “semejantes a nosotros”, no es advertida por ellos, y si no se dan cuenta cómo viven, entonces viven de modo inauténtico. Están como dormidos de lo que realmente son, porque en su vida (nuestra vida diaria) se encuentran sometidos al poder de un tirano impersonal, que puede llamarse “la gente”. Del mismo modo, en la mayoría de nuestros actos no nos comportamos como personas autónomas que deciden libremente hacer, usar, decir o pensar esto o aquello, sino que

hacemos lo que “la gente” hace, porque “se” usa, “se” dice y “se” piensa de ese modo. Se trata entonces de ideas o actitudes que se adoptan por una especie de imposición social.

Heidegger, un filósofo del siglo XX, define al impersonal “se” como un modo de existencia inauténtica a la que estamos arrojados, donde todo ya posee un sentido previo. “Gozamos y nos divertimos como se goza; vemos, leemos, y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; y encontramos irritante lo que se debe encontrar irritante: El uno, que no es nadie determinado y que somos todos (pero no como la suma de cada uno), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 2002, p. 127). El impersonal “se” es la expresión máxima de los límites radicales de nuestro ser. Apropiarnos de nuestra autenticidad puede pensarse como un intento por escaparse del impersonal. En este sentido, la libertad estaría dada (por ejemplo) en alejarse del consumo y de las prácticas de ciertas modas, abandonar ciertos gregarismos. “Por el contrario, en el filósofo no hay nada impersonal” (Nietzsche, 2010e, cap.6, p. 405).

Aun así, también puede resultar interesante (como nos propone Emmanuel Lévinas en *De la evasión*) repensar la salida de la caverna a la inversa... ¿Qué ocurre si consideramos a las cadenas no tanto como un encadenamiento en lo impersonal, sino como un encadenamiento en lo personal? ¿Cómo cambia la experiencia del prisionero con la idea de que la libertad se juega en alcanzar el conocimiento de “sí mismo”, del propio yo? En este sentido, ¿la libertad estaría dada al alejarse de las propias confianzas, distanciarse de aquellas seguridades que como sujetos nos han constituido hasta entonces?

Finalmente podríamos decir que, desde un punto de vista platónico, hacer filosofía es poner bajo sospecha todo aquello que consideremos “caverna” e intentar permanentemente salir de ella, y de nuevas cavernas. Hasta finalmente comprender que el mundo real y verdadero es el interior de una caverna nueva y más grande, que a su vez es el interior de otra caverna más grande, y así sucesivamente. Paso a paso, nuestro héroe filosófico comprende que está aprehendido a nuevas cadenas y que el exterior de la caverna es el interior de otra. Y tal vez lo que nos queda es ese pasaje infinito entre cavernas que nos muestran, en diferentes momentos, diferentes yoes. Salir de la caverna es estar preguntándose constantemente por el por qué, una pregunta infinita que obliga a continuar el diálogo y entender que, si la última palabra es la pregunta por el por qué, entonces nadie puede tener la última palabra.

Friedrich Nietzsche

Biografía

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) es uno de los filósofos más importantes y controvertidos de la historia del pensamiento occidental. Nació en Prusia, el estado más poderoso de una Alemania que aún no estaba unificada. Tenía cinco años cuando su padre, un sacerdote luterano, falleció, por lo que fue criado por su madre.

En 1864 comenzó estudios de Teología y Filología Clásica en la Universidad de Bonn. A los 24 años fue contratado por la Universidad de Basilea como profesor de griego. En 1868, conoció al célebre compositor Richard Wagner, con quien estrechó una gran amistad y quien influyó en la escritura del su primer libro, *El origen de la tragedia* (1872), donde explora la oposición de lo apolíneo y lo dionisiaco como motor de la cultura de Occidente. Poco después se alejó de Wagner y, aquejado por una salud cada vez más frágil, se marchó a la búsqueda de un clima más suave por consejo médico. Residió en varias ciudades del sur de Francia e Italia.

Sus obras más importantes son *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *El crepúsculo de los ídolos* (1888), *El Anticristo* (1888) y *Ecce Homo* (1889). En 1889 sufrió un colapso mental mientras paseaba por las calles de Turín, se desvaneció y cayó golpeándose contra el suelo. Desde ese momento, su salud empeoró progresivamente hasta su muerte.

El pensamiento de Friedrich Nietzsche es clave para entender muchas de las discusiones filosóficas vigentes, dado que es una fuente de inspiración para grupos muy diversos. Esto, lejos de ser un defecto, acaso constituya un rasgo distintivo, puesto que quien se presenta de modo ambiguo, fragmentario o contradictorio, puede resultar inaprehensible, incomprendible, indócil, para quien detenta el poder (cf. Nietzsche, 2010a, parágrafo 296, pp. 498-499). De hecho, sistematizar sus ideas no resulta sencillo, dado que, por su manera de exponerlas, sus textos parecen más literarios que filosóficos.

El eterno retorno, la muerte de Dios, una introducción

Para comenzar de alguna manera, en el siguiente pasaje, parágrafo 341 de *La ciencia jovial*, Nietzsche nos propone (pensar la realidad desde) la idea del eterno retorno:

Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: “esta vida, tal como la vives ahora y las has vivido, tendrás que vivirla no sólo una sino, incontables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión - como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. ¡Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez -y tú con él, minúsculo polvo del polvo!” ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en el que le responderías: “tú eres un dios y jamás he escuchado nada más divino”? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría, la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería esta: “¿quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?”

¡Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también:
¿qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para *no desear nada*
más que esta última y eterna confirmación y sanción!

La idea del *eterno retorno* alude a una perspectiva desde la cual los hechos de la vida aparecen de un modo diferente a como usualmente los conocemos. En principio, más que una concepción metafísica del tiempo, Nietzsche nos deja con algunas inquietudes éticas que nos llevan a reflexionar respecto de nuestras propias decisiones. “¿Quisieras que se repita este momento una vez más e innumerables veces más?” La pregunta no tiene que ver tanto con la ficción de lo que podría pasar o lo que hicimos, sino más bien a la inversa: de qué manera nos relacionamos con lo que hacemos, con aquello que hace a nuestra vida. Incluso ni siquiera importa si existe realmente o no el eterno retorno, pero sería interesante pensar a qué nos obligaría su existencia. Su importancia reside en que si asumimos la vida de ese modo, nos vemos obligados⁵ a pensar cómo nos relacionamos con nuestras propias decisiones. Si sabemos que nuestra vida se repetiría eternamente, ¿haríamos lo que hacemos, elegiríamos lo que elegimos?

Asumiendo la existencia del mundo del eterno retorno, cada gesto, cada hecho, cada detalle realizado descansa sobre el peso de una insoportable responsabilidad, ya que habremos de tener mucho cuidado con lo que decidimos, porque se repetirá infinitamente. Al mismo tiempo, cada gesto, cada decisión, la vida entera se vuelve liviana, porque deja de ser única, deja de vivirse como una experiencia sin ensayo. Análogamente nos podríamos preguntar: si Dios no existiera, ¿haríamos la vida que hacemos?

Frente a este planteo del eterno retorno se nos abre una disyuntiva con dos respuestas (cuyo mayor problema es que aparezcan simultáneamente): una vida apolínea y otra dionisiaca.

Nietzsche señala que, a lo largo de la historia, la humanidad no necesariamente progresó y que desde que surgió la filosofía occidental, lo que hicimos los humanos fue vivir contradiciendo nuestra verdadera naturaleza. Esa es la gran tesis de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, un estudio sobre el teatro en la Grecia Antigua en el que cuenta la historia de un error: durante mucho tiempo, el ser humano vivió muy tranquilo y en armonía combinando dos espíritus: el “apolíneo” (se refiere a Apolo, dios griego de la sabiduría y el bien, el día, la medida, la prudencia, la racionalidad, la armonía, la simetría) y el “dionisiaco” (referido a Dionisio, dios del vino y la embriaguez, de las festividades y la noche, la danza y el teatro, los excesos, los placeres corporales, los instintos irracionales). Según Nietzsche, ambos principios se encuentran en la base del concepto de lo “real”. Lejos de ser un todo ordenado, racional y coherente, como había propuesto Platón, la realidad desde la perspectiva nietzscheana es caos, desorden, irracionalidad; en otras palabras, es dionisiaca. La perspectiva apolínea no es más que un intento realizado por la ciencia, cierta filosofía y el cristianismo para dotar de un sentido a este caos. Ahora bien, nuestro autor observa que en la tragedia griega era posible

⁵ Usamos el masculino para respetar la denominación genérica del autor.

vislumbrar un equilibrio entre ambos espíritus. Es decir, una mezcla entre una pulsión de vida apolínea (más racional, más espiritual, más elevada, más científica, más económica, más ordenada) y una pulsión de vida dionisiaca (caótica, improvisada, ligada a lo terrenal, a lo corporal, a lo artístico, a lo erótico). Esta armonía fue arruinada, en primer lugar, por el pensamiento de Sócrates y Platón; y luego, por la religión cristiana y la ciencia occidental. Estas priorizaron el orden sobre el caos, lo apolíneo sobre lo dionisiaco. Y desde entonces, más que en un equilibrio, vivimos en una tensión pendular permanente entre ambas posturas. En definitiva, si la vida se repitiera eternamente, ¿viviríamos más apolíneamente o más dionisiacamente?

La historia del error comenzaría con Sócrates, quien fue el maestro de Platón y el padre de la filosofía occidental y quien, al exagerar la importancia de lo apolíneo en desmedro de lo dionisiaco, estableció una grieta entre ambos. Según Nietzsche, Sócrates sobrevaloró la razón y el conocimiento y condenó las emociones. Nuestra cultura es hija de esa condena y construye su moral reprimiendo el espíritu dionisiaco, la vida terrenal, corporal, el deseo de goce y de juego. En su lugar, intenta reemplazarlos por la creencia en una realidad trascendente, inmaterial (el Mundo Inteligible) y una moral centrada en el control de las emociones por parte de la razón. Por ejemplo, si la moral nos enseña que *donde comen dos, comen tres*, nuestro "instinto de supervivencia" nos empuja a pensar que *donde comen dos, come mejor uno solo*. Así es como se da inicio hace más de 2500 años a la cultura occidental que, desde entonces, según Nietzsche, desprecia la vida.

Algunos siglos después de Sócrates y Platón, con la llegada del cristianismo, se identifica lo apolíneo con Dios y a partir de esta identificación se impone a los humanos una moral que refuerza la represión de lo dionisiaco. La moral represiva impuesta por Sócrates y Platón es continuada bajo los conceptos de pecado y virtud. El primero queda identificado con las emociones y los excesos, en tanto que la segunda, con la medida y la razón. El platónico mundo inteligible es reemplazado por la creencia de una vida posterior a la muerte en la cual no habrá dolor ni sufrimiento. A su vez, aquella verdad que promovía la filosofía platónica, con el cristianismo, se hace más sutil, más capciosa, más femenina. Al querer desarmar la concepción tradicional de la verdad, Nietzsche le da una connotación negativa empleando la palabra mujer desde un punto de vista misógino. Es decir que al identificarla con cierta idea de mujer, a Nietzsche se le cuela un prejuicio, asumiendo que la verdad es seductora, manipuladora, maquillable, ventajera, mentirosa, pero públicamente casta. Con lo cual, así como los seres humanos producen la verdad condicionados por una situación histórica concreta, también la mujer es una creación producida por una voluntad de poder a conveniencia del varón: *billetera mata verdad*. La verdad, como la mujer, se somete a una voluntad de poder que propone un encuentro siempre postergado, o la presenta esquiva y al mismo tiempo imposible de vivir sin ella.

Luego, en la modernidad, gracias a la revolución científica, lo apolíneo deja de ser representado por Dios y en su lugar se instaura la razón. Una razón que continúa su tarea represiva al identificar lo emocional con lo irracional. Lo revolucionario de la filosofía de

Nietzsche es que pone en duda esta gran estructura sobre la que se sostiene la civilización occidental.

Ya en el siglo XVIII, aparece Immanuel Kant como el filósofo continuador de este espíritu apolíneo. Según Nietzsche, los imperativos kantianos tienen una raigambre metafísica, ordenadora, exigente al momento de conocer la realidad. Hay conceptos y mandatos trascendentales que, a pesar de que no se pueden conocer, todo sujeto debería al menos pensar. Según Nietzsche, entonces, Kant, en tanto "cristiano disfrazado", sigue creyendo en una verdad universal que explique este mundo de fenómenos empíricos en el que vivimos.

Luego de reaccionar contra el cristianismo y (casi) toda la historia de la filosofía, Nietzsche critica a cierto espíritu científico optimista que se viene arrastrando desde el siglo XVIII, el positivismo. El siglo XVIII había sido el siglo de la Ilustración, en el que hubo grandes aportes científicos, especialmente los de Newton, que les habían dado a los intelectuales cierta confianza en el progreso y en la posibilidad de que el mundo mejoraría gracias a la razón. Es una especie de coronación de la cultura occidental, que se funda en la Grecia Antigua, en la que la idea dominante es que gracias a la razón y a la ciencia estamos en un buen camino para descubrir la verdad. La humanidad (fundamentalmente europea) se siente orgullosa de sí misma respecto de sus desarrollos tecnológicos, científicos, modernos. En el siglo XIX, esa confianza y ese optimismo se desmoronan por varios motivos, especialmente por las múltiples y diversas crisis sociales que se producen en el mundo, y, sobre todo, porque todas las revoluciones progresistas de mediados de ese siglo fracasan. Y es entonces cuando Nietzsche aparece justamente como el gran crítico de la confianza y el optimismo de la Ilustración.

La duda funciona en la tradición filosófica como un punto de partida que permite llegar al final del recorrido a alguna certeza provisoria, parcial; pero la verdad fue el único valor que los filósofos y pensadores anteriores a Nietzsche no sometieron a la crítica: todos coincidían en que el objetivo de la filosofía era la búsqueda de la verdad, que, en mayor o menor medida, se consideraba algo relativamente alcanzable. Pero Nietzsche rompe por completo el panorama filosófico al afirmar que la verdad no existe; mejor dicho, no duda de que determinadas cosas sean verdaderas, sino del concepto mismo de verdad, duda de que la verdad sea posible, de que exista lo verdadero y lo falso por fuera del deseo humano. Más que verdad, hay una voluntad y un deseo de verdad que se sostiene sobre una idea muy difundida entre los filósofos, consistente en que no hay que atender a las apariencias (lo material, lo que percibimos) sino buscar las esencias. Así es como cada época se atosiga con un sistema, una ideología, un absoluto; en fin, un ser de su tiempo, triunfante y de apariencia única. Idea que, como vimos, es el gran legado de Platón a la filosofía.

Nos preguntamos entonces, de dónde viene esta voluntad de verdad que es tan fuerte que nunca nadie hasta Nietzsche se atrevió a cuestionar. ¿Acaso buscamos algo que no existe? ¿Por qué nos replanteamos (una y otra vez) la existencia de otro mundo (en el cual habita la verdad)? Podríamos responder que esa búsqueda viene de una curiosidad *innata* y de unas ganas *instintivas* de los seres humanos de conocer el mundo, y que ese es el motor que nos lleva a la filosofía. Pero para Nietzsche no es tan sencillo, porque detrás de nuestra búsqueda

de la verdad, no están el interés o la curiosidad o el amor al conocimiento, sino la voluntad de poder que nos exige todo el tiempo que dominemos el mundo, que lo controlemos, que lo adaptemos a nuestras necesidades, a nuestra conveniente manera de verlo. Con lo cual, podríamos suponer que el conocimiento no ha sido inculcado para alcanzar una emancipación (socrática, cristiana o ilustrada), sino más bien para ocultarnos o cegarnos a otras formas de conocer el mundo. En esa lógica, la verdad entra en una especie de conjuro con el que nos engañamos a nosotros mismos para garantizar nuestros modos de vida más convincentes. Digamos que la verdad, entonces, es el reflejo de quien la propone. Estructuramos el mundo a nuestro antojo para hacerlo manejable, predecible; necesitamos volverlo lógico, racional, hacerlo sistema, acaso porque no soportamos lidiar con el caos. En esto, hay que decir que todo orden en el que se vive es violento, impone una manera de pensar, hablar y actuar; lo que ocurre es que olvidamos que esa verdad es sólo una verdad humana más. Sin embargo, el problema persiste, porque el mundo real en el que vivimos no es lógico, ni sistemático, sino desordenado y azaroso, y, como somos incapaces de admitir que no hay un sentido, que el mundo es caos y no mucho más, inventamos que existe algo así como la verdad, y en su búsqueda vamos construyendo un mundo (casi) previsible y manejable. Ahora bien, si la verdad es una ilusión, lo único que tenemos son perspectivas y, de alguna manera, todas nuestras perspectivas representan una tergiversación incompleta del mundo (intencionada o no), gracias a la cual logramos convertir el cambio y el caos, en esencia, en quietud, en algo permanente y confiable. Con los valores morales ocurre lo mismo que con la verdad, es decir, con esos valores determinamos qué es obrar bien y qué es obrar mal, cómo vivir; aunque tampoco son trascendentes ni existen por fuera de nuestra voluntad de poder. La verdad, entonces, es un ejército de metáforas que olvidamos que lo eran, es aquella mentira que todavía no pudimos descubrir.

Con la filosofía posterior a Sócrates (desde el cristianismo hasta el positivismo), cuyo modo de pensar la organización de la vida en sociedad es criticado por Nietzsche, lo que hicimos fue inventarnos un Dios que garantizara la existencia de algunos valores trascendentes, universales, eternos. Así, por ejemplo, si estamos de buen humor: Dios es bueno; si estamos tristes: es malo o indiferente; cuando valoramos el saber, Dios es omnisciente, y cuando adoramos la fuerza, es todopoderoso. Nuestros estados de ánimo le confieren sus respectivos atributos. En este sentido, Dios es un nombre propio más, y la verdad es otro de los nombres de Dios. En el siglo XIX, luego de la Ilustración y de que el cristianismo empezara a debilitarse, nuestro filósofo afirma que *Dios ha muerto*; es decir que la creencia en Dios (una idea iluminadora, inventada en una época sin electricidad, y en la que la oscuridad era sinónimo de incertidumbre, miedo y peligrosidad) ya en la época de Nietzsche se volvió increíble, y toda consecuencia (sobre la verdad, la moral, la muerte) construida a partir de la creencia en la idea de la existencia de Dios está destinada al colapso. Ahora, la libertad es el derecho a la diferencia; se anuncia la coexistencia de verdades porque ya no se satisface uno de lo poco que ofrece cada una. Nietzsche propone la dispersión de lo absoluto, solventarse en un polvo de verdades incluso contradictorias, igualmente justificadas y provisionales. De hecho, es tan

frágil ya depender de una única verdad. En sus propias palabras del párrafo 125 de *La ciencia jovial*:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que justo antes de la claridad del mediodía encendió una lámpara, corrió al mercado y no dejaba de gritar: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!”? - Allí estaban congregados muchos de los que precisamente no creían en Dios, provocando una gran carcajada. [...] El hombre frenético saltó en medio de ellos, atravesándolos con la mirada. “¿Adónde ha ido Dios?”, gritó “¡yo os lo voy a decir! ¡nosotros lo hemos matado -Vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra a su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos. -¿Quién nos enjuagará esta sangre? ¿Con qué agua lustral podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura? ¡Nunca hubo un hecho más grande- todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior que todas las historias existentes hasta ahora!”. Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: También estos callaban y lo miraban extrañados. Finalmente, lanzó su lámpara al suelo, rompiéndose en pedazos y se apagó. “Llego demasiado pronto -dijo entonces-, mi tiempo todavía no ha llegado. Este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula -aún no ha penetrado en los oídos de los hombres.” (Nietzsche 2010, pp. 439-440).

De alguna manera, la idea de la muerte de Dios va más allá de una temática religiosa o cristiana, dado que nos interpela respecto de cómo tenemos que habitar el mundo que nos tocó vivir sin un principio universal, originario y organizador. Dios ha muerto no quiere decir que no exista, sino que es una palabra entre las demás; significa que ya no existe un fundamento último y definitivo que explique la realidad. Es más, desconfiamos de quienes pretenden poseer un punto de vista exacto sobre algo. Digamos que a partir de ahora nuestras verdades coincidirán con nuestras sensaciones. Con lo cual, las verdades proliferan, como se extiende un desierto, un devenir cautivado por el espacio que ocupa un cuerpo.

Un personaje de *Los hermanos Karamazov*, novela de Dostoievski publicada dos años antes del libro de Nietzsche, sostiene que, *si Dios no existe, todo está permitido*. Y entonces

quién garantiza ahora que lo que está bien va a ser premiado y que lo que está mal va a ser castigado, por qué una persona debería abstenerse de buscar lo que más feliz la hace independientemente de cuánto mal les haga a los otros. Si nada ni nadie determina que haya cosas universalmente buenas ni universalmente malas, ¿cómo decidimos cómo actuar? ¿Cómo empezamos a relacionarnos?

A contrapelo de lo que se suele creer, podríamos decir que cuando el gato no está, los ratones (más que bailar) no saben qué hacer. El resultado de la muerte de Dios desorienta, desampara, desasosiega. Sobreviene un periodo de nihilismo⁶, en el que nada tiene sentido, más bien todo ha perdido valor, la vida misma es un absurdo: nacemos para morir. Nietzsche afirma que en un nihilismo consumado uno deviene un ultrahumano o se pierde. Paradójicamente, es en la sociedad de masas donde resulta necesario ser ultrahumano porque uno tiene que devenir un intérprete autónomo. Si se oyen demasiadas voces y no se inventa una propia, uno se pierde, ya no está, desaparece como en un laberinto. Contra cualquier absoluto, contra cualquier pretensión de absolutidad, la única pretensión de emancipación está en que el nihilismo elimine los elementos absolutistas. Si se descrea de todo, ya no hay poder que se pueda ejercer sobre sí. Sin embargo, cultivando la curiosidad por esa desorientación, es también un nuevo punto de partida, dado que, según Nietzsche, admitir las consecuencias de la muerte de Dios, aunque al principio puede ser desesperante, es el primer paso para desarmar una moralidad que lejos de beneficiarnos, nos impuso valores que no son los más saludables, los más acordes con nuestra "naturaleza"; nos llevó a despreciar la vida terrenal (la única que tenemos) con la promesa de una vida supraterebral (que a algunos les conviene que exista). Admitir la muerte de Dios es volver a hacernos cargo de nuestras vidas y de nuestros cuerpos, de nuestras debilidades y nuestros deseos, de nuestras miserias, de nuestros prejuicios y nuestras incertidumbres. En otras palabras, ¿somos un cuerpo o tenemos un cuerpo? A fin de cuentas, cuando logramos ver más allá de las ficciones que (nos) construimos para transitar por este mundo bastardo, nos damos cuenta de que los ideales que las sostienen son la contracara de esos cuerpos, esas debilidades y esas miserias que nos hacen humanos, demasiado humanos.

Muerto Dios, muere también la figura del hombre que hasta ahora lo ha necesitado para legitimarse a sí mismo de forma indirecta. Y es entonces que aparece una especie de profeta, una parodia de Cristo llamado Zaratustra, anunciando la llegada del *superhombre*, con una nueva manera de sentir, de pensar y de valorar; apuntando a un horizonte en el que el centro de gravedad existencial ya no está ubicado en ninguna estructura ideal o trascendente, sino propia.

El concepto de *superhombre* (*Übermensch*, y que cada cual haga su propia traducción del término) alude a alguien que está por encima o más allá de la humanidad, un ser *ultrahumano*, *transhumano*, *posthumano*, divinizado. No es propiamente un individuo ni un grupo de individuos concreto, sino un estadio superior de la humanidad que viene a predicar la inversión

⁶ Nihilismo (del latín nihil, nada). Corriente filosófica que sostiene la imposibilidad del conocimiento y niega la existencia y el valor de todas las cosas. A su vez, el nihilismo suele ser entendido como negación de toda creencia o todo principio moral, religioso, político o social.

de los valores cristianos, morales y filosóficamente tradicionales, esperando que cada uno rebautice los nombres de las cosas y los hechos del mundo desde un punto de vista más propio, inventando otra gramática al servicio de la diversidad de la vida. Quizás, a partir de estos aspectos, la poesía es la única verdad.

En el capítulo “De las tres transformaciones” (Nietzsche, 2010), Nietzsche nos da pistas del camino hacia el *superhombre*. Allí nos cuenta que el ser humano se comporta en primer lugar como si fuera un camello, inclinándose para recoger un gran peso, el peso de la obediencia a Dios y a las normas morales, que al mismo tiempo lo hacen ser quien es. Es un animal que posee cierta grandeza ya que desprecia las tareas fáciles y se pone a prueba cargando con el deber, pero su naturaleza es aún demasiado sumisa. Por ello el camello se convierte en león, un animal que sustituye el “tú debes” de la ley moral por el “yo quiero” de la ley de su voluntad. Es un nihilista activo, un espíritu que siente el “placer de la destrucción” del orden establecido, liberándose de los valores heredados, pero aún sin tener la capacidad de crear nuevos valores. Por este motivo el león se transforma finalmente en un niño, alguien que juega sin prejuicios ni preocupaciones, un espíritu que inventa incesantemente nuevos nombres, nuevos juegos y nuevas reglas de juego: “una rueda que se mueve por sí misma”.

El *superhombre* es el filósofo-niño que ha alcanzado un estado particular de madurez, es decir, ha “reencontrado la seriedad que de niño tenía al jugar”. Vive desapropiado, la única ley que obedece es la de su propia voluntad. Siempre atento a sus instintos, en él se dan cita la dureza y la agilidad, la determinación y la inocencia. Para quien siempre es hoy y olvida fácilmente, la vida es un experimento continuo. ¿Quizás el niño sea la forma más cercana de creernos dioses?

Reflexiones finales

En fin, a lo largo de este capítulo hemos presentado a grandes trazos dos posturas que intentan dar respuesta al complejo interrogante sobre la naturaleza de aquello que llamamos realidad. A primera vista, pareciera ser que ambas concepciones son diametralmente opuestas: por un lado, analizamos la tesis platónica que defiende una caracterización de la realidad denominada “metafísica”⁷; y por el otro, la nietzscheana, que sostiene una visión “relativista” (“perspectivista”). Respecto de la primera, pudimos observar que según Platón lo real es algo que existe de forma independiente del sujeto y que también puede ser conocido por él siempre y cuando siga el camino seguro de la ciencia. Por su parte, con el pensamiento de Nietzsche pudimos vislumbrar las críticas realizadas a esta postura y la afirmación de que la realidad y la moral no son otra cosa que construcciones discursivas arbitrarias impuestas por la ciencia, la religión y cierta filosofía. En definitiva, ambos no dejan de presentarnos su propia versión de la verdad. Con lo cual, pareciera ser que entre ambas posturas existe una distancia

⁷ Para esta distinción entre posturas metafísicas y relativistas respecto del problema de la realidad seguimos el análisis realizado por Osvaldo Dallera (1989).

irreconciliable, es decir, que resultan diametralmente opuestas y contradictorias. O se es platónico o se es nietzscheano. No habría otra opción. No obstante, y siguiendo a Derrida (1998, pp. 35-36), sostenemos que esta dicotomía es falsa. Entre ambas posturas existen puntos de contacto. En este sentido, podemos ser platónicxs y nietzscheanxs al mismo tiempo. Podemos defender una moral objetiva encarnada en los Derechos Humanos y al mismo tiempo ser conscientes de que su fundamento descansa en una creación humana y no en un Dios trascendente. Podemos concebir a la ciencia como el modo por excelencia de conocer y explicar la realidad, al tiempo en que somos conscientes de que tras ella existe un entramado de intereses y poder que configuran nuestra interpretación de lo real. En definitiva, más que en una dicotomía, nos encontramos en una aporía, es decir, frente a una situación en la cual ninguna postura logra dar una respuesta definitiva a este problema, pero sí iluminar el camino para que sigamos pensando.

Referencias

- Cano, G. (2009). *Nietzsche*. "Estudio introductorio". Madrid: Gredos. Pp. 58-61.
- Carpio, A. (1998). *Principios de filosofía* [1974]. Buenos Aires: Glauco.
- Dallera, O. (1989). *Temas de filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir-esperarse (en) los "límites de la verdad"* [1993]. Barcelona: Paidós.
- Heidegger. (2002). *Ser y tiempo* [1927]. Madrid: Editora Nacional.
- Llácer, T. (2015). "La máscara de Zaratustra" en *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Buenos Aires: Bonallettera Alcompas, S.L. (pp. 70-104)
- Lévinas, E. (1993). *De la evasión* [1982]. Madrid: Arena Libros.
- Marx, K. (1975). *Tesis sobre Feuerbach*, Cuadernos de PyP, Buenos Aires, Argentina.
- Nietzsche, F. (2010a). *La ciencia jovial* [1882]. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010b). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [1873]. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010c). "Sobre cómo el mundo se hizo fábula" en *El anticristo* [1888]. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010d). *Así habló Zaratustra*. [1883-1885] Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010e). *Más allá del bien y del mal* [1886]. Madrid: Gredos.
- Platón, (2007). *República* [aprox. 370 a. C.]. Madrid: Gredos.
- Platón, (1961). *Alcibíades*. Buenos Aires: Edit. Aguilar.
- Sztajnszrajber, D. (2014). *¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la demolición* [2013]. Buenos Aires: Planeta.
- Vattimo, G. (2008). *No ser Dios*. Buenos Aires: Paidós.

ENTRE-CAPÍTULOS

Sobre el chiste: arrojando piedras y escondiendo la mano

Francisco Casado

Introducción

Siempre es posible promulgar algunos principios críticos en función de la actualidad ideológica, y poder así darnos el crédito de participar en una época de combate, en una filiación de la historia. El aspecto de la vida que nos interesa pensar en las siguientes páginas viró la manera de entender esta adscripción a condiciones discursivas. Con lo cual, se volvió imperioso no sólo *escuchar*, sino también *interpretar* las palabras que se pronuncian.

Para comenzar, podríamos decir que los principios críticos a los que aquí nos interesa acercarnos se establecen con Freud y su concepto de inconsciente. Pero también es cierto que al día de hoy es impensable lo que el psicoanálisis nos enseña sobre la lógica del inconsciente¹, si no se toma en consideración el concepto de ideología. Las ideologías adoptan formas conscientes e inconscientes; de ahí el asombro absolutamente sincero que sentimos al descubrirnos portadorxs de valores que, con la misma sinceridad, decíamos detestar. En el caso particular de los chistes, la actualidad ideológica que se pueda desmontar a través de su análisis será responsabilidad de cada generación.

En las siguientes páginas, más allá de las diferencias en que puede aparecer un chiste u otro, intentaremos concentrarnos en la inmanencia que sostiene la relación entre ellos: vislumbrar cómo se manifiesta la ideología en los chistes que circulan en nuestra época, o cómo la conciencia se convierte en trampa de ella misma, o por qué nos reímos sin saber bien de qué nos reímos, o un poco de todo eso.

Entre el inconsciente y la ideología

¹ “Hay que entender esta cuestión tan radical planteada por Freud respecto del inconsciente como *res extensa*, como cosa del mundo, como conjunto de representaciones en las cuales no hay un sujeto que esté definiendo la forma de articulación representacional bajo los modos de la conciencia” (Bleichmar, 2010, p. 19).

Ahora bien, ¿qué es la ideología sino la idea *cuando domina, cuando triunfa*? Un concepto generalísimo de ideología incluye sub-ideologías políticas, religiosas, sexuales, laborales, escolares, opresivas o de resistencia... que además no sólo corresponden al dominio público, social o colectivo, también se ejercen en el interior mismo de las angustias y alegrías personales, íntimas, inconfesables, ominosas. Con lo cual, resulta imposible prescindir de ellas, dejarlas de lado o reducirlas a un simple contexto exterior a las condiciones que hacen al sujeto; resulta imposible desideologizarse completa y definitivamente: la ideología *no tiene afuera*. Cuanto más se cree unx desideologizadx, cuanta mayor conciencia cobramos de las tramas ideológicas, más sutiles se nos vuelven, más adentro y profundo caemos en sus redes.

En nuestra vida cotidiana, las pequeñas prácticas que gestionan, administran y acreditan nuestras decisiones y emociones pueden estar a la vista, pero tienden a ejercer sus mecanismos de funcionamiento lo más imperceptiblemente posible, y dónde mejor sino en ámbitos privados (en donde los diques de contención se desbordan) para detectar las expresiones ideológicas de los chistes. Al haber ideología en el estilo, la orientación, las miras, la manera íntima que tiene cada unx de vivir su vida y de morir su muerte, y porque además parece más sencillo comportarse de un modo políticamente correcto en el ámbito público, quizás haya que observar(se) con más detenimiento (en) el mundo privado. Es decir que las ideologías no surgen por añadidura, sino que forman parte intrínseca de la subjetividad, son componentes inevitables e irrevocables (y hasta necesarios) de todo psiquismo. Toda maquinaria ideológica trabaja con mandatos productivos a nivel social, general, colectivo, y al mismo tiempo en una dimensión particular, íntima, inconsciente, en la que (en este caso) los chistes aparecen (criteriosa y capilarmente) funcionando como pequeños engranajes y goznes. En este sentido, al gozar de semejante difusión, creemos que nadie está exento de revisar los chistes con los cuales se mueve en su vida cotidiana.

Quizás otra manera de plantear esta cuestión sea considerar a la ideología como un asunto de «discurso» más que de «lenguajes». Foucault es quien abandona el concepto de *ideología*, proponiendo el de *discurso*. Esto concierne a ciertos usos del lenguaje, buscando producir efectos específicos entre individuos. El discurso sería un grupo de enunciados multilineales, una *población de acontecimientos enunciativos* que describen y señalan *una* referencia, *una* red teórica, un campo de posibilidades estratégicas. Quizás podría pensarse en el término discurso como un sinónimo ampliado, como una matización del concepto de ideología. Porque así como unx no puede decidir si una afirmación es ideológica o no examinándola aislada de su contexto discursivo, tampoco de esta manera puede decidir si un fragmento escrito es una obra de arte literaria. En este sentido, "la ideología es menos cuestión de propiedades lingüísticas inherentes a una declaración que de quién está diciendo algo a quién y con qué fines. Y esto no significa negar que hay «jergas» ideológicas particulares" (Eagleton, 1997, p. 29). En nuestro caso, por ejemplo, no podríamos concebir a los chistes en forma aislada, sino como el medio para acceder

a una clave de lo invariante en el ser humano, como uno de los fenómenos que mejor escapa a los condicionamientos externos, a las obligaciones sociales, ofreciendo un campo de investigación propicio para poner de relieve determinadas formas de operación de la psiquis humana. Porque además, por cierto, a veces se repite y se repite (y se repite) el mismo chiste casi sin darnos cuenta.

En principio, diremos que buscamos determinados tipos de chiste. Por ejemplo, no nos interesa el chiste que tiene una estructura narrativa predeterminada (inicio-nudo-remate), tampoco aquel ante el cual nos predisponemos: “¿te cuento un chiste?”, “contate un chiste”. Más bien nos detendremos brevemente en aquel que por ser ocurrencia involuntaria, toma por sorpresa (a veces hasta el propio autor), surge por espontaneidad, sin premeditar, de improviso, intempestivamente. ¿Cuáles son aquellos chistes que (de tan veloces) hemos hecho sin (querer) haberlos pensado, sin querer manifestarlos? Para presentarse con esta velocidad, el chiste debe ser una expresión no muy extensa, acaso un epigrama que provoca un cambio brusco en el rumbo que venía transitando el discurso o el diálogo. Es así que, de hecho, hay chistes famosos compuestos de una sola enorme palabra.

De ahí que nos interese aquella situación en la que el inconsciente, buscando cómplices, cada tanto arroja una piedra y esconde la mano. Nos interesan los chistes en los cuales “nos traicionó el inconsciente”, entendiendo que “el inconsciente es el fracaso de la moral, no la justificación de la inmoralidad” (Bleichmar, 2010, p. 23). En este sentido, el chiste siempre es opositor, se opone a la conciencia del sujeto y se manifiesta (como una especie de triunfo) frente al orden de verdad dado. Cuando se afirma que *todo chiste tiene algo de verdad*, ese contenido de verdad producto de una espontaneidad habita en las profundidades del inconsciente. “El discurso manifiesto sólo sería, a fin de cuentas, la presencia depresiva de lo que no se dice, y eso no dicho sería el hueco que anima desde adentro todo lo que se dice” (Foucault, 2014, p. 234). Con lo cual, lo que permite tener un cierto acceso al inconsciente es la expresión lingüística, especialmente fonológica. Atendiendo a esta clase de pedrazo, entonces, hay que diferenciar entre lo que se dice y lo incipiente, que es quizás lo que se quisiera decir o lo que se piensa realmente.

Por lo general, el chiste no es más que un lapsus, un cortocircuito, un latigazo, un remate fugaz que, sólo con esa velocidad, nos permite decir lo que (de otro modo) no se podría decir, sobre todo, lo políticamente incorrecto. El momento del remate, que a veces puede ser todo el chiste, es el momento donde se produce el nexo entre lo que se venía diciendo previsiblemente y lo que se termina diciendo acaso sin querer. Precisamente la calidad del chiste está no sólo en que esconde algo, sino también en que ese algo está prohibido decir o pensar o que salga a la luz. En este sentido, en tanto formación del inconsciente, el chiste tiene también cierta *bondad*, tiene algo de liberador, pero no porque pondría al “descubierto” un deseo acaso reprimido, sino porque (más bien) sería un llamado a la interpretación. Por eso, no sabemos en sentido estricto de qué reímos a menos que interpretemos. ¿Quizás el contenido del chiste pueda ser un deseo

que expresa o que choca contra la represión que sufre un deseo latente, acaso prohibido? ¿Cómo se da ese encuentro entre lo que se dice y lo que quizás (¡no!) se quisiera decir? ¿Qué surge de la interpretación de un chiste?

De ahí que, en definitiva, "no exigimos de nuestros chistes ningún título de nobleza; no nos preocupa su origen, sino solamente su calidad como chistes: si son capaces de hacernos reír y son dignos de nuestro interés teórico" (Freud, 1986, p. 48).

Entre la metafísica y la estética

En tanto expresión interruptora, el chiste parecería expresar su razón de ser al provocar un sinsentido efímero en el sentido general de la situación; o quizás sea mejor decir que suelta un sentido que interrumpe otro sentido, un sentido en relación con algo que no está dicho en la superficie de la situación, en las palabras enunciadas.

Al asumirla, por una parte, como la expresión de un sentido-sin sentido, y por otra parte, como la manifestación de una sensibilidad que emana placer o displacer, ubicamos la cuestión del chiste en algún punto entre la unidad de metafísica y la de estética. En primer lugar, una metafísica (como cualquier mitología, incluida la judeocristiana), plantea un orden, un modo de organizar la realidad, una disposición en la manera de comprender el mundo; de ahí viene la etimología griega de "cosmos".

En cierta forma, el chiste aparecería como un antónimo esporádico de un cierto cosmos, y aun cuando se refiera a dicho orden lo hace únicamente para falsearlo, como quien adelanta una paradoja que el lenguaje cotidiano se resiste a formular. Súbita y momentáneamente, el chiste rompe la estructura establecida y predecible que una determinada manera de entender (y hablar) la realidad nos otorga.

El contrasentido que el chiste utiliza como recurso técnico (Freud, 1986, p. 58) es un momento de ruptura de algún orden dado. Un paréntesis que interrumpe momentáneamente la coherencia aparente de los discursos habituales. Es una palabra que inquieta la lógica de la previsibilidad, y corta la concatenación interna de un discurso. "Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa" (Foucault, 1969, p. 63), y que toda palabra (para ser chiste) debe estar referida a un discurso: todo chiste se pronuncia y se caracteriza en relación con un discurso, sea formal o informal. De esta forma, por ejemplo, realizando la inversión incondicional de algunos términos podemos encontrar que el médico es acusado de profesar la muerte; el escribano, de robar; el verdugo, de fomentar la longevidad. Nos encontramos entonces con un recurso utilizado por algunos chistes: lograr que ciertas palabras, en una enumeración técnicamente bien lograda, se contaminen con las vecinas.

A pesar de que el chiste que acá nos interesa nunca está exento de tendencia, de intencionalidad, este mismo *chiste tendencioso* (porque también los hay inocentes²) nunca se refiere a la persona que está enfrente en tanto objeto de burla, sino a todxs aquellxs que comparten esa misma condición, sea por el color de piel, por su peso, por ser mujer, varón, pobre, rico, con determinada orientación sexual, nacionalidad, idioma, etc., es decir que se dirige contra el grupo en el que se puede “encasillar” y “definir” a esa persona. Ese contenido expresa representaciones ideológicas, puesto que el objeto de burla es (o está basado en) un estereotipo, una generalización personalizada. De esta forma, aparece el estereotipo³ como un hecho político, como la figura mayor de los discursos ideológicos. En estos términos, el chiste es un síntoma individual de una ideología de la época, y expresa los sentidos de lo colectivo que se han interiorizado en un sujeto.

La idea, entonces, es dejar de ver al chiste como una expresión exclusivamente individual, y empezar a entenderlo como una manifestación sintomática de lo social en lo individual, en una subjetividad particular. De ahí que quizás pueda decirse que el chiste no tiene autoría, porque (independientemente de que a alguien se le ocurrió) es una ocurrencia que responde a una formación discursiva, a favor o en contra de ella. El chiste es una invención casi involuntaria, una irresponsable licencia de la imaginación (sea dicha o no); o al menos no es una invención que se encuentre subordinada a un riguroso plan sistemático. Esta no-autoría es mitad cómplice, mitad víctima, como cada quien frente a la ideología. Incluso quizás el problema no esté tanto en la expresión del chiste sino en su repetición, en que se hace recurrente. Si repetimos un chiste sobre determinado aspecto de alguien, puede que nos terminemos encontrando con un estereotipo encarnado en ese sujeto. Así como un sustantivo puede formarse por acumulación de adjetivos.

Por todo esto, quizás “no haya que remitir el discurso a la remota presencia del origen, sino que hay que tratarlo en el juego de su instancia” (Foucault, 2014, p. 234), y quizás entonces lo importante no sea tanto preguntarse cómo nació el chiste, sino cómo se nos presenta ahora, qué significa en relación con lo que se vive hoy y qué consecuencias conlleva.

El placer del chiste

² Los chistes inocentes no van contra ninguna barrera de la censura moral, sino que se presentan presuntamente desprovistos de intencionalidad crítica. Un ejemplo de chiste inocente podría ser la siguiente condensación: el colmo de un mosquito es jugar con sus amigos a *Los tres mosquiteros*.

³ El estereotipo es una solidificación de la vida de la “verdad”, es la palabra repetida fuera de toda magia, de todo entusiasmo, como si fuese natural, como si imitar a alguien pudiese no ser sentido como una imitación. (Barthes, 2014, pp. 56-57).

Por otra parte, “el chiste sería la contribución que lo inconsciente presta a lo cómico” (Freud, 1986b, p. 161), puesto que el objetivo es provocar la risa sobre algo que explícitamente no nos reiríamos. Al ser una manifestación espontánea del inconsciente, el disfraz es su forma de aparecer, de modo tal que pueda atravesar disimuladamente la censura o el filtro moralizador que no le permite emerger del inconsciente. Sin el disfraz de alguna técnica, el chiste, más que chiste, terminaría siendo una agresión directa. Con el chiste advertimos que *todo lo profundo ama el disfraz* (cf. Nietzsche, 2010, p. 423). Como no es políticamente correcto reírnos (*placernos!*), por ejemplo, del racismo, el pensamiento busca disfrazar al chiste porque (así, mediante su investidura), soborna y confunde nuestra moral o nuestra crítica a la moral. La risa funciona como el soborno con que se acepta ese disfraz de lo políticamente incorrecto: sólo podemos reír cuando el chiste ha sobornado y distraído nuestra conciencia crítica respecto de la moral. Con el chiste nos reímos de aquello que permanentemente está constriñendo nuestra identidad: el *deber ser*, que forja nuestra identidad dentro de ciertos límites establecidos por la moral: por ejemplo, “soy hetero o soy homo”⁴. Parecería que el deber y el deseo están continuamente negociando las situaciones en que aparecen (o nos surgen) ciertas palabras. Con lo cual, resulta complicado *placernos* de aquellos preceptos que van contra la moral vigente, que está compuesta (como recién dijimos) fundamentalmente de mandatos constitutivos de nuestra identidad. Aun así, la crítica a la moral puede limitar la angustia que surge de sostener el ideal de un *deber ser*. En el proceso de constitución de la subjetividad, la moral, primero reprime, luego niega. Y el chiste rompe, por un momento, esas barreras de represión y negación.

El chiste, entonces, puede manifestarse como un síntoma de nuestra moral, de las condiciones sociales que nos componen en tanto sujetos. A este respecto, nos surgen algunas preguntas: ¿qué discurso se encubre tras determinado chiste? ¿Sólo reproduce ideologías, no puede también explicitarlas, denunciarlas⁵? ¿El chiste critica ideologías sólo si está advertido de ellas? ¿El chiste (nos) advierte de la ideología cuando denuncia el conocido sentido común?

El trabajo del chiste consiste, entonces, en liberar placer por eliminación de inhibiciones, sofocaciones, represiones por parte de lo políticamente correcto que custodia la moral. El chiste es un escape de la represión que la moral establece para decir sólo lo políticamente correcto. Esta clase de placer deviene al cruzar las fronteras de la moral, burlar la represión de la cultura para decir lo que (de otro modo) no se podría decir. Todo chiste logrado implica asumir puntos de ruptura con la cultura a la que pertenece o hace alusión. De ahí que el placer que emana del chiste provenga de la liberación de lo sin-sentido que irrumpe en un orden dado. El placer sobreviene al cancelar la inhibición (de la) crítica, es decir, al “dejar de pensar por un rato”. Así, el chiste va en detrimento de una actitud crítica. Si se ríe, no se piensa. En este sentido, el humor

⁴ El inconsciente, a la inversa, es conjuntivo, no disyuntivo, “soy hetero y soy homo”.

⁵ ¿Este aspecto no coloca al chiste en el mundo de la estética? ¿El chiste con contenido crítico no termina siendo arte panfletario a lo Gorki?

se defiende de la realidad, dice más de lo que dice, y (re)produce algo más que ideología: el placer de la risa.

Cuanta mayor conciencia se tiene de lo políticamente correcto, de las represiones (y los tabúes) de la cultura, cuanto más se discute la moral, quizás mayores posibilidades hay de que el chiste busque nuevos objetos de burla⁶, nuevos disfraces técnicos a partir de los cuales seguir *ganándose* al público. Es el aspecto estético del chiste el que convoca nuestra sensibilidad fruitiva. En este sentido, se abona una entrada a un espectáculo buscando el placer de liberarse por un rato de la censura moral en la que vivimos. La crítica es represora del placer del chiste, precisamente porque ese mismo placer proviene de un ahorro de la crítica. La crítica al chiste interrumpe el placer de la risa, por eso para pensarlo se necesita cierta distancia respecto de lo dicho. Al cambiar la conciencia que tenemos de la ideología en cuestión, cambia la manera de percibirse un chiste. Hay chistes que están (demasiado) condicionados por la vigencia de una determinada coyuntura ideológica, con lo cual suelen perder actualidad y efecto. Aunque esta clase de chistes, como la moda, como cualquier coyuntura, tienen algo de exasperante, y es que al criticarlos se cede a ellos.

Como decíamos, el chiste, entre veras y burlas, genera un tipo particular de placer o displacer, porque causa risa, sonrisa o enojo, e incluso una sensación de bienestar o malestar en quien lo dice y en quien lo escucha.

En este sentido, nos acercaremos a una etimología de la palabra "estética"⁷. "Estético" procede del griego *aisthetikos*, de *aisthesis*, que significa sensación, sensibilidad. Podríamos decir que el chiste expresa, mediante una técnica específica, un tipo de sensibilidad, por lo general, políticamente incorrecta. De manera que (este uso particular de) el lenguaje señala otra sensibilidad, es otra piel. ¿En qué parte de sí mismo se puede *sentir* determinado chiste? ¿De qué modo se percibe un chiste? ¿De cuántos modos se puede sentir un chiste? ¿Quién lo percibe como tal, y quién no? ¿Puede resultarnos indiferente? ¿La clase, el sexo, la raza, la orientación religiosa o sexual, y demás rasgos identitarios establecen los criterios por los cuales será percibido el chiste? ¿El chiste permite actuar una forma de violencia o más bien la reemplaza?

Tocando alguna fibra sensible, el placer que emana del chiste resulta de las técnicas con que se cuenta para expresar determinada idea. El chiste es un significativo contraproducente que surge en una gramática particular, con una técnica propia. Si su eficacia se reduce finalmente a una cuestión de técnica, ¿no es precisamente el desarrollo de esta técnica lo que puede hacer del chiste un arte de injuriar?

⁶ Prestemos atención a los desplazamientos que se han dado respecto de los objetos de burla desde principios de los '90 hasta nuestra actualidad en los sucesivos programas televisivos de Marcelo Tinelli.

⁷ "La estética cubre el vasto campo de la representación sensible de la experiencia humana. A través de la representación sensible, el ser humano tiene una imagen de sí, toma conciencia de sí: se ve. Pero debemos aclarar que la estética no estudia todo tipo de representación sensible de la experiencia humana sino aquella que la obra de arte concreta" (Oliveras, 2004, p. 21).

Si consideramos que el chiste es un arte de lo equívoco en el uso de la palabra, y esta apropiación es lo que permite pasar de un sentido a otro, el arte del chiste está en el modo en que aparece disimulando una expresión de la ideología, pero no respecto de la sublimación⁸, sino en su poética, en la economía y precisión de palabras que utiliza para dejarnos anonadados por un instante.

En su brevedad, a pesar de ella, el chiste abrocha sentido, tiene ese efecto de cita –cita una parte de lo que ya fue dicho– y suma ese plus poético de significado, que dice algo más de lo que cada cual entiende. Si luego de manifestado el chiste, hay que agregar una interpretación, explicarlo o hacerlo saber, es porque su disfraz no encubre totalmente lo que se *quiso* decir.

Ahora bien, ¿qué provoca el chiste, qué sucede luego? Aparentemente después del chiste no hay posibilidades de preguntar ni de replicar: el chiste obtura la capacidad de respuesta. Al chiste se le justifica (casi) cualquier expresión políticamente incorrecta siempre y cuando aparezca con un “buen” disfraz. Con una técnica aceiteada, se puede decir (casi) cualquier cosa en nombre de la gracia. De lo contrario, siempre aparece el dedo inquisidor acusando al otro de falta de sentido del humor.

Pero, además, por fuera de la relación dual entre el chistoso y el objeto de burla, la legitimidad del chiste depende de esa tercera persona que ríe, condicionada por la limitada conciencia con que decide si ser cómplice o no de la manifestación ideológica que se expresa implícitamente. El chiste busca establecer una complicidad con el oyente. Como se dice, cada chiste le habla a su propio público. El/a espectador/a no es más que un eco sobornado con la risa, que es la descarga vuelta ganancia de placer, para *escuchar lo que no se debe*. (¿Quizás debemos vigilar nuestros placeres? ¿Somos más fácilmente manipulables desde lo que nos place?) Sin un tercero, el chiste se vuelve inocuo, o termina siendo asumido como una agresión directa, y el sujeto chistoso se vuelve público de sí mismo. La legitimidad del chiste, como las rimas en el freestyle, está en el oyente, siendo cómplice o juez. El chiste necesita del público para saber si esa técnica de denostar al otro es efectiva, imaginativa, ocurrente, políticamente incorrecta, sutil, en fin, si expresa con habilidad lo que no se podría decir abiertamente. En este aspecto nos preguntamos si los chistes que se hacen en público, surgen más insistentemente en privado.

Por otra parte, finalmente, es cierto que esta clase de placer puede resultar tentadora y de difícil rehuída, pero el rechazo a determinado chiste no se da por prohibición de la moral, sino por amor a quien imparte la determinada ley moral a que hace referencia. Y esta ley sólo puede ser establecida por aquel/la que es amado/a como legislador/a, o mejor dicho, aquel/la que es amado/a se convierte en legislador/a, es decir, no cualquiera es legislador/a de alguien. No se puede instaurar la ley, si quien la legisla no es respetado y amado. Renunciar al placer del chiste, más que por miedo al castigo, es por miedo al desamparo respecto del amado. Sin amor al

⁸ ¿Qué ocurre con el “humor negro”? Se refiere a aquellas situaciones inevitables que, al ser trágicas (enfermedad, accidente, muerte), buscan ser cómicas, *tragicómicas*, y ante las cuales se suele decir: “me río para no llorar”.

legislador, no hay renuncia al placer del chiste. Se necesita una identificación con el legislador para abrazar determinada ley y renunciar a esa provocación de risa. Razón por la cual, parecería resultar más sencillo rechazar las complicidades con ciertos chistes. En suma, se acepta la ley por amor y respeto a quien la instaura (Bleichmar, 2020, p. 65), y en este mismo sentido uno se puede distanciar y volverse crítico respecto del chiste.

Últimas reflexiones

Con este breve texto, nos proponemos afinar el oído, prestar atención a los chistes que aparecen en nuestra cotidianidad, y preguntarnos por los supuestos no-dichos que se esconden tras ellos. ¿Contra qué apuntan en común y cuáles son sus referencias ideológicas? ¿Quién podría reír y quién padecerlos? ¿Los chistes son un recurso que tiende a reemplazar la "hostilidad real" del día a día? ¿Denuncian o reproducen, o hacen todo eso al mismo tiempo? ¿Los chistes hostiles servirían para "equilibrar" los niveles de violencia real... servirían indirectamente a una función "social"? ¿Se justificaría (por su técnica) cualquier tipo de chiste sin importar el nivel de agresión que contiene? ¿Hay otras formas menos dañinas de sublimación de esas pulsiones⁹? ¿Cuál es la parte "seria" de un chiste? ¿Qué estaría moralmente prohibido no sólo de decir, sino también de pensar? Estas son algunas de las preguntas que abordamos parcialmente o nos quedarán siempre pendientes.

Estos son algunos de los mecanismos técnicos básicos que utilizamos para construir los chistes

- el doble sentido de una palabra, hacer aparecer un término en un contexto a partir del cual poder asumir dos direcciones diferentes, incluso contrarias.
- el desplazamiento, que significa cambiar el curso de la atención de un tema a otro.
- la condensación, cuando una palabra al estar formada por pedazos de otra reúne diferentes significados. Ejemplo: En la parte de sus *Reisebilder* {Estampas de viaje}, Heine delinea la preciosa figura de Hirsch-Hyacinth, de Hamburgo, agente de lotería y pedicuro, que se gloria ante el poeta de sus relaciones con el rico barón de Rothschild diciendo: «Y así, verdaderamente, ha querido Dios concederme toda su

⁹ Pulsión, fuerza motora de nuestra personalidad. Hay diferentes tipos de pulsión, Eros (de autoconservación), o Tánatos (de autodestrucción).

gracia; tomé asiento junto a Salomon Rothschild y él me trató como a uno de los suyos, por entero *famillona*mente»¹⁰.

Referencias

- Barthes, R. (2014). *El placer del texto* [1978]. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bergson, H. (2002). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* [1900]. Trad. Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada.
- Bleichmar, S. (2010). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía Editorial.
- Bleichmar, S. (2016). *Vergüenza, culpa y pudor*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2020). *Violencia social – Violencia escolar. De la puesta de límites a la construcción de legalidades* [2008]. Buenos Aires: Noveduc.
- Borges, (2006). “El arte de injuriar” en *Historia de la eternidad* [1936]. Buenos Aires: Emecé.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción* [1995]. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1995). “Crítica y Aufklärung. ¿Qué es la crítica?” [1978]. en Rev. de Filosofía-ULA, 8.
- Foucault, M. (2015). *La arqueología del saber* [1969]. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *¿Qué es Usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1986a). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. [1905]. Tomo VIII, O.C. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986b). “El humor” [1927]. Tomo XXI, O.C. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, F. (2010). *Más allá del bien y del mal* [1886]. Madrid: Gredos.
- Oliveras, E. (2007). *Estética: La cuestión del arte*. Buenos Aires: Emecé editores.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología* [1989]. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2003). *Ideología, un mapa de la cuestión* [1994]. Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2015). *Mis chistes, mi filosofía*. [2014]. Buenos Aires: Anagrama.

¹⁰ Freud, 1986, p. 14. *Reisebilder* III, parte II, capítulo VIII.

CAPÍTULO 3

Sobre gustos hay bastante escrito: aportes para la reflexión estética

Gustavo Salinas, Ramiro Schiavi y Francisco Casado

Introducción

Una frase que solemos escuchar a menudo cuando se debate sobre cuestiones vinculadas al arte y la belleza es aquella que afirma que “sobre gustos no hay nada escrito”. Como todo conocimiento anclado en el denominado “sentido común”, esta sentencia tiene un grado parcial de verosimilitud. Parece evidente que en lo referente a gustos resulta complejo encontrar acuerdos universales como sí los hay en otros ámbitos. De hecho, una famosa sentencia medieval ya reconocía este carácter subjetivo de nuestros juicios estéticos¹. Algo similar sucede en el campo del arte. La dificultad para delimitar qué cosas pueden ser denominadas “artísticas” y qué otras no, es algo que incluso hoy continúa en discusión; asimismo, podemos preguntarnos por la relación entre arte y conocimiento a través de la imitación o por la relación entre arte y afirmación de la vida. Estas cuestiones ponen de manifiesto algunos de los debates y problemáticas que se dan en el campo de la estética y a los que la frase citada al comienzo hace referencia.

Sin embargo, y a diferencia de lo que suele pensarse actualmente, varias teorías estéticas postuladas desde la antigüedad hasta nuestros días han buscado criterios objetivos para configurar los límites del arte. En consecuencia, intentaremos demostrar que “sobre gustos hay bastante escrito” como reza el título de este capítulo. De hecho, es tal la variedad de posturas y reflexiones filosóficas sobre el arte que nos hemos visto obligados a optar únicamente por algunas de ellas, las presentaremos a continuación.

Platón y el arte como herramienta pedagógica

La organización social en el Estado perfecto

¹ *De gustibus non est disputandum* (sobre gustos no se disputa).

En la *República*, el mismo diálogo en el cual se encuentra la “Alegoría de la caverna”, Platón presenta el programa educativo que debería poseer un Estado Ideal (perfecto). Dicho programa se encuentra en consonancia con su antropología, es decir, con su propia concepción sobre el ser humano y también con su filosofía política.

Nuestro autor, retomando ideas propias de la ciencia y religión de la época, afirma que los seres humanos poseemos una naturaleza dual. Esto significa que estamos conformados/as por un cuerpo y un alma. El primero, se caracteriza principalmente por ser de naturaleza mortal mientras que la segunda, por el contrario, es inmortal. Por esta razón, Platón postula la existencia de una jerarquía entre ellos: el alma es superior al cuerpo. A través del “Mito del carro alado” presente en el diálogo *Fedro*, Platón desarrolla su concepción del alma. Allí, la equipara con un carro tirado por dos caballos y conducido por un auriga. Cada uno de estos personajes representa una parte del alma. El primer caballo es de color negro, desobediente y sordo. Su principal objetivo es conducir el carro hacia abajo, hacia la tierra y representa a la parte concupiscible del alma. Por su parte, el segundo caballo es de color blanco, dócil y obediente e intenta guiar el caballo hacia las alturas. La parte del alma que representa es la irascible. Por último, el auriga o conductor del carro representa a la parte racional, es decir, aquella parte que conoce y sabe cuál es el rumbo que el carro debe tomar. De esta forma, Platón plantea que una vida feliz es aquella en la que el carro se encuentra guiado por la parte racional. Esto es así dado que para nuestro filósofo es imposible satisfacer totalmente los deseos o, en otras palabras, al caballo negro. Este es insaciable e intentar complacerlo es un esfuerzo vano que termina por volvernos esclavos/as de nuestros deseos. En este sentido, la parte racional, ayudada por la irascible, debe poner límites a nuestros impulsos para evitar que nos aparten del camino hacia la idea del Bien, que no es otra cosa que un sinónimo de la felicidad.

A imagen y semejanza de su concepción sobre el alma, Platón diseña el orden social de su Estado perfecto. En palabras del autor:

[...] indagaremos primeramente cómo es ella [la justicia] en los Estados, y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño. (Platón, 2011, p. 58, [369 a])

De la misma forma que existen tres partes del alma, también existen tres clases sociales que se corresponden con cada una de ellas. Para ilustrar mejor esta cuestión, Platón se sirve nuevamente de un mito en el que realiza una analogía entre metales y clases sociales. Allí el filósofo ateniense afirma:

[...] “Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuántos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos” (Platón, 2011, p.115, [415 a])

De esta forma, la sociedad platónica, al igual que el alma, posee una estructura tripartita:

-Gobernantxs (oro): Encargados de gobernar la ciudad y dictar las leyes para la armonía social. Su parte del alma gobernante es la racional.

-Soldadxs (plata): Encargados de defender la ciudad e instaurar el orden. Su parte del alma gobernante es la irascible.

-Trabajadorxs (hierro y bronce): Encargados de trabajar y producir los bienes necesarios para satisfacer las necesidades básicas de todos los ciudadanos. Su parte del alma gobernante es la concupiscible.

La educación en el Estado perfecto

Sobre la base de su antropología y filosofía política, Platón diseña un exhaustivo programa educativo para los soldados y gobernantes² de su Estado Ideal. Allí afirma, en primer lugar, que la educación debe ser un asunto de Estado. Qué cosas enseñar y cuáles no, así como los recursos didácticos y métodos pedagógicos no deben ser elegidos por las familias, sino más bien por el Estado. De esta forma, Platón asegura que la formación de las nuevas generaciones (cuestión fundamental para la supervivencia del Estado) quede en manos de los más capacitados, es decir, los filósofos. En segundo lugar, Platón considera que la educación es útil no sólo para formar a las personas, sino también para determinar cuál es su verdadera naturaleza, es decir, para sacar a la luz cuál parte gobierna su alma. En este sentido, lejos de constituir una práctica liberadora, la educación es el medio mediante el cual los gobernantes determinan la clase social a la que pertenece cada individuo en función de ciertas características innatas e inmutables.

La pedagogía platónica se encuentra centrada en dos grandes áreas: la educación del cuerpo y la del alma. Respecto de la primera, Platón dice que todas las personas, en especial los soldados, deben formar su cuerpo por medio de la gimnasia. Asimismo, recomienda que en su entrenamiento los jóvenes sean sometidos a todo tipo de dificultades: entre ellas, inclemencias climáticas y escasez de alimentos, cuestiones que los prepararán para soportar las vicisitudes de la guerra.

Respecto de la segunda, Platón destaca que debe darse por medio del arte. Aquí el filósofo ateniense pone un énfasis especial en la música, arte por medio del cual las personas deberían adquirir la virtud necesaria para desempeñar del mejor modo su función dentro de la sociedad.

² Es necesario aclarar que en la antigua Grecia existían profundas diferencias en torno de las actividades que hombres y mujeres debían realizar. Para los primeros, se encontraba reservada la participación política, la guerra, el comercio y el resto de tareas que se desarrollan en el ámbito público. En cambio, para las mujeres estaban prescritas aquellas vinculadas con el cuidado de los niños y las actividades en el ámbito doméstico. Sin embargo, Platón posee una visión radicalmente opuesta. Para él, las mujeres se encuentran perfectamente capacitadas para ejercer las mismas actividades que los hombres. De esta forma, ellas pueden ser trabajadores, guardianas o gobernantes de la ciudad sin que su sexo biológico represente un impedimento para ello.

Críticas platónicas al arte

Para comprender mejor este rol central que posee el arte dentro del proyecto educativo platónico, es necesario analizar su concepto de *mimesis*. Como sostiene Elena Oliveras (2007, pp. 72-73), este término que usualmente suele traducirse como “imitación” posee un significado más rico. La *mimesis* hace referencia más bien a la representación, es decir, no a la imitación en tanto copia sino a una actividad en la cual el/la artista es “poseído/a” por una divinidad que obra a través de él. Nuevamente, aquí podemos observar elementos propios de la religión de la época presentes en el pensamiento de Platón. En su diálogo *Ion*, nuestro filósofo desarrolla esta cuestión. Allí, respecto de los poetas (y artistas en general) afirma que “porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia.” (Platón, 2010, p. 77, [534 b])

Con estas palabras Platón afirma que el saber o destreza de los artistas no es algo propio de ellos. Por el contrario, sus producciones responden a un estado de inspiración en el cual las musas obran a través de ellos. En consecuencia, los artistas son intérpretes de los dioses. Las producciones artísticas son divinas, no humanas y los artistas a la hora de componer dejan de lado su racionalidad para ser manipulados por la divinidad.

Por otra parte, la *mimesis* para Platón implica cierto grado de degradación. Ello se podrá observar retomando lo analizado en el capítulo anterior sobre la metafísica platónica a través de la “Alegoría de la caverna”. Teniendo presente la distinción entre ámbito sensible e inteligible, el filósofo ateniense colocará al arte del lado de lo sensible. En el Libro X de la *República* sostendrá que aquel no es otra cosa que una representación de una representación. Para ilustrar esta cuestión, presenta analogía entre el pintor y un espejo. En palabras del propio Platón:

- Dime: ¿te parece que no existe un artesano de esa índole o bien que se puede llegar a ser creador de estas cosas de un cierto modo y de otro modo no? ¿No te percatas de que tú también eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo?
- ¿Y cuál es este modo?
- No es difícil, sino que es hecho por artesanos rápidamente y en todas partes; inclusive con el máximo de rapidez, si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de las que acabo de hablar. (Platón, 2011, p. 312-313 [596 d-e])

Por esta razón, la pintura y lo mismo vale para la música, literatura, poesía y el resto de las artes no son otra cosa que ilusiones o “sombras” que apartan a la razón del camino hacia la verdad. Es sobre esta base que Platón realizará sus críticas al arte en general. Para el filósofo ateniense, el objetivo del arte no era el placer o entretenimiento, sino más bien el perfeccionamiento moral. En otras palabras, el arte debe estar al servicio de la educación. Éste

no es un campo autónomo en el cual los artistas pueden expresarse libremente, por el contrario, constituye una herramienta que el Estado debe emplear para formar ciudadanos virtuosos.

Ahora bien, ¿de qué forma se alcanza dicho objetivo? La respuesta de Platón es contundente: censurando aquellas manifestaciones artísticas que atenten contra la racionalidad y la moralidad. En palabras del autor:

Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas³ y a las madres de que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos moldearemos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría (Platón, 2011, p. 69, [377 c])

Según el filósofo ateniense, es tarea de los gobernantes (filósofos) determinar qué manifestaciones artísticas son aptas para ser enseñadas y cuáles no. Para el caso de la música, Platón sostiene que lo principal es la letra y luego la melodía. Asimismo, afirma que ambas deben ir en consonancia con la formación de personas virtuosas. En palabras del autor:

La educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente [...] Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales, ante las que su repugnancia estará justificada; alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas, y acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien (Platón, 2011, p. 100, [401 d-e])

En este sentido, Platón considera que deben permitirse únicamente aquellos ritmos y letras cuyos efectos contribuyan a fomentar la valentía, moderación y el altruismo de los individuos. Por su parte, aquellos que produzcan el efecto contrario, es decir, inoculen miedo, desenfreno o avaricia deben ser descartados por poner en riesgo la convivencia social.

Para el caso de la pintura, Platón es mucho más severo. El filósofo ateniense condenará este tipo de arte por ser ilusorio y centrarse en las apariencias de las cosas. Así, en *República* podemos leer lo siguiente:

Respecto del mismo instrumento, por consiguiente, el fabricante poseerá una recta opinión en lo tocante a su bondad y maldad, debido a su relación con el entendido, y al verse obligado a atender al entendido, en tanto que éste, que es quien usa el objeto, es el que posee el conocimiento.
-De acuerdo.

³ Mujer encargada de cuidar y educar a los niños.

-En cuanto al imitador, ¿a partir del uso será que posee conocimiento acerca de si lo que pinta es bello y recto o no? ¿O acaso tendrá una opinión correcta debido a la relación forzosa con el entendido y por haber sido instruido por él sobre cómo pintar?

-Ni una cosa ni la otra.

-El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad (Platón, 2011, p. 319, [602 a])

Algo similar sucede con la escultura. Ella es rechazada en tanto y en cuanto se aparte de las proporciones perfectas y no logre representar los ideales de virilidad, vigor, valor y belleza que poseen los cuerpos humanos.

Por su parte, en lo que respecta a la poesía y la literatura, Platón combina ambas críticas. Sostiene que ella, al igual que las artes plásticas, aleja a los individuos del conocimiento verdadero. En palabras del autor:

Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad (Platón, 2011, p. 323, [605 c])

En este sentido, según Platón, la literatura y la poesía se dirigen más bien a las partes del alma irascible y concupiscible. Por esa razón, muchas veces pueden producir el efecto adverso de dificultar a la parte racional discernir entre apariencia y realidad, dando como resultado la creencia y adopción de pautas de comportamiento no virtuosas presentes en ellas. Ello se comprende mejor recordando que para Platón únicamente deben imitarse ciertas acciones, en particular las de aquellas personas que se dejan guiar por su razón y no por sus emociones. En palabras del propio Platón:

Y en cuanto a las pasiones sexuales y a la cólera y a cuantos apetitos hay en el alma, dolorosos o agradables, de los cuales podemos decir que acompañan a todas nuestras acciones, ¿no produce la imitación poética los mismos efectos? Pues alimenta y riega estas cosas, cuando deberían secarse, y las instituye en gobernantes de nosotros, cuando deberían obedecer para que nos volvamos mejores y más dichosos en lugar de peores y más desdichados (Platón, 2011, p. 325, [606 d]).

Al igual que la música, la poesía y la literatura pueden incentivar ciertos comportamientos propios de personas viciosas. Y lo que es peor aún, al tener un efecto tan profundo sobre el carácter de las personas, ellas pueden servir de referencia para que los individuos imiten dichas acciones, generando un patrón de conducta muy complejo de revertir. En consecuencia, Platón termina tomando la drástica decisión de expulsar a los poetas de su Estado ideal:

[...] Por lo tanto, es justo que lo atacemos y que lo pongamos [al poeta] como correlato del pintor; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad, y también se le parece en cuanto trata con la parte inferior del alma y no con la mejor. Y así también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos (Platón, 2011, p. 323, [605 b])

En definitiva, de lo que se trata según Platón no es de prohibir toda manifestación artística, sino más bien de elegir cuidadosamente qué representar y de qué forma. El arte por sí mismo no es ni bueno ni malo. Su carácter depende íntimamente del fin para el que sea empleado. Y, como anteriormente observamos, para Platón el fin más loable que puede llegar a perseguir el arte en su Estado Ideal es el del perfeccionamiento moral de las personas. El arte debe ser una herramienta empleada para educar, es decir, para formar personas virtuosas. Y dado que el camino a la virtud exige esfuerzo, sacrificios y renunciaciones, el arte no tiene por qué quedar exento de ello. Por esta razón, si el precio para forjar un Estado donde impere la justicia es expulsar a los malos artistas, Platón se encuentra dispuesto a pagarlo. No es posible formar una sociedad justa sin personas virtuosas.

Sobre esta relación entre arte y educación continuaremos debatiendo en la próxima sección cuando estudiemos el pensamiento estético de Aristóteles. Allí observaremos como este filósofo discípulo de Platón reformula algunas ideas de su maestro y analiza el estatus del arte y su función desde una óptica diferente.

Aristóteles. El arte imita para deleitar y enseñar

Aristóteles nació en el año 384 a.C. en Estagira, una ciudad al norte de la antigua Grecia, más precisamente en Macedonia. Fue discípulo de Platón en la Academia de Atenas durante 20 años. A la muerte de su maestro, emprende una vida de viajes por el entonces mundo conocido. Durante esos años fue preceptor de Alejandro Magno. Luego de su retorno a Atenas, fundó el Liceo, escuela filosófica de la que fue director. Con la muerte de Alejandro Magno, se suscitó en Atenas un fuerte sentimiento anti-macedónico, razón por la cual Aristóteles se vio obligado a exiliarse a Calcis, donde finalmente murió en el año 322 a. C. Aristóteles fue, sin dudas, el más renombrado discípulo de Platón; sin embargo, se distancia de su maestro al momento de valorar el arte, aunque lo conceptualiza de manera similar. Si bien Aristóteles no se dedicó a pensar el arte, podemos entender la valoración que hace de él en un libro llamado *Poética*, el cual se concentra en analizar la poesía, más precisamente, la tragedia (y sus diferencias con la epopeya y la comedia). El término *poética* deriva de *poien* que significa fabricar, hacer, aunque también alude a un “hacer artístico”. *Poética* es el texto más importante que nos legó la Antigüedad sobre

una obra artística. Allí, Aristóteles analiza el arte de construir fábulas efectivas, para lo cual prescribe reglas y principios constructivos de la tragedia.

Para Aristóteles, al igual que para Platón, el arte es una imitación (*mimesis*), aunque, según de qué tipo de manifestación artística se trate, pueden utilizarse métodos y objetos distintos (cf. Aristóteles, 1992: 1447a, 13-19). Ahora bien, la *mimesis* no se trata de calcar la realidad, sino más bien de representarla, ponerla en escena, reconstruirla imaginativamente, alegóricamente. Estas formas en que el arte imita la realidad son las mismas que describe Platón, sea a través de la narración (relatos épicos, novelados) o mediante la representación directa de diálogos y acciones (en la tragedia y la comedia). Sin embargo, para Aristóteles, imitar proporciona conocimientos y nos enseña; es decir que, no nos aleja de la verdad (comunicando apariencias o falsedades), como sostenía Platón, sino que nos aproxima a la misma. Imitar ayuda a conocer; es la mejor forma de aprender una acción. En este sentido, por ejemplo, la experiencia de los niños es fundamental, porque aprenden a hablar a través de la imitación.

Pero además la imitación consiste en proporcionar deleite, más precisamente, el placer que nace de aprender. En el célebre inicio de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que “todos los hombres, por naturaleza, desean conocer”; del mismo modo, puede decirse que todos/as, por naturaleza, desean imitar, puesto que imitar ayuda a conocer. Si los seres humanos, por naturaleza, desean conocer, cuando aprenden (es decir, cuando satisfacen su deseo), deben sentirse complacidos/as. Platón también había constatado que la poesía proporcionaba deleite, pero lo había interpretado como algo negativo, como si se tratara de un placer perverso que era mejor evitar. En definitiva, los dos grandes filósofos de la Antigüedad reconocen el poder de atracción de la poesía, sin duda porque lo han experimentado, pero uno lo rechaza y condena por motivos epistemológicos y éticos, mientras que el otro lo acepta y justifica basándose, en parte, en las mismas motivaciones y, en parte, en motivaciones contrarias.

Aristóteles aplica su valoración general de la *mimesis* a los principales géneros, empezando por la comedia:

La comedia es la imitación de personas que no valen mucho, pero no por un vicio cualquiera, sino por lo ridículo, que es una parte de lo feo. Lo ridículo es un error, una monstruosidad que no daña ni provoca sufrimiento, lo mismo que la máscara cómica, que es algo feo y deforme pero no provoca sufrimiento (Aristóteles, 1992: 1449a).

Así pues, el efecto de la comedia es lo ridículo. La comedia hace reír, pero la risa no es un mal, porque no provoca sufrimiento, nos hace disfrutar y no nos daña desde un punto de vista moral. Aristóteles no añade mucho más acerca de la comedia, pues afirma que nadie la tomó muy en serio.

Por otra parte, tragedia y poesía épica coinciden en el hecho de imitar a personas sobresalientes y en el de ser composiciones en verso, pero tienen sus diferencias; por ejemplo, la primera es un discurso directo y la segunda, una narración. Aristóteles define la tragedia con estas palabras:

La tragedia es la imitación de una acción seria y completa, de cierta magnitud, expresada en lenguaje ornamentado, separada en cada una de sus partes; no consiste en un relato, sino en personajes que actúan, y, mediante la compasión y el temor, lleva a cabo una purificación (o catarsis) de este tipo de sentimientos (Aristóteles, 1992, p. 145, 1449 b, 24-29).

Más adelante, Aristóteles aclara algunos aspectos de esta compleja definición. Consideremos el objeto de la mimesis que constituye la tragedia: una acción «seria» (esto es, realizada por personas excepcionales, héroes y heroínas como Agamenón, Áyax o Antígona), y «completa» (es decir, perfecta, sin carencias, puesto que tiene un inicio, un desarrollo y una conclusión). Además, se trata de una acción «de cierta magnitud», lo cual significa que su duración es la adecuada, ni muy larga ni muy breve y, por lo tanto, bella.

Ahora bien, lo que Aristóteles no explica es el significado de la famosa «purificación» o «catarsis» de los sentimientos, concretamente de los dos sentimientos que Gorgias ya había identificado como efectos de la poesía: la compasión y el miedo. En la *Poética* no hay más alusiones a dicha purificación, pero en un pasaje de otro libro suyo, *Política*, se aborda la cuestión que nos ayudará a entender un poco mejor la catarsis:

[...] no debe utilizarse la música para un único beneficio, sino para muchos, pues conviene cultivarla para la educación, la catarsis [...] y, en tercer lugar, para distraerse, relajarse y descansar tras la tensión. Por lo tanto, es evidente que debemos emplearla en todas sus formas, aunque no debemos emplearlas a todas de la misma manera. Así, para la educación utilizaremos las formas más éticas, y a las demás (aquellas que impulsan a actuar y avivan el entusiasmo), las utilizaremos para escucharlas mientras las ejecutan otros (Aristóteles, 1995, pp. 472-474, VIII, 7, 1341b 36-1342a 4).

Para Aristóteles, la catarsis es uno de los tres objetivos de la música (y de todo el arte en general), junto con la educación y la distracción, un objetivo vinculado a los otros dos, pero distinto a ambos. Desde un punto de vista ético, las formas musicales más dignas son las melodías y los cantos edificantes (por ejemplo, los himnos patrios), y su finalidad es la educación. En cambio, las formas musicales cuya finalidad es la catarsis son aquellas que incitan a actuar y alimentan el entusiasmo. En esto, Aristóteles añade:

Emociones como la compasión, el temor o el entusiasmo, que a veces invaden ciertas almas, existen en todas, aunque en mayor o menor intensidad. Y algunos, víctimas de tales perturbaciones, cuando recurren a las melodías sagradas, que arrastran el alma fuera de sí, se restablecen como si hubieran recibido un tratamiento [*iatreia*] o una purificación [*katharsis*]. El mismo efecto obtendrán quienes sientan compasión, temor o cualquier otra emoción, dentro de los límites en que cada uno la sienta, pues para todos debe existir algún tipo de purificación y alivio acompañado de placer. Del mismo modo, las melodías

purificadoras provocan un deleite inocente en los hombres (Aristóteles, 1995, pp. 474-475, 1342a, 4-16).

Todos los seres humanos, en mayor o menor medida, albergan sentimientos o emociones como la compasión, el temor o el entusiasmo. Algunas formas musicales, como las melodías sagradas, «que arrastran el alma fuera de sí», actúan sobre dichas emociones como un bálsamo y una purificación, esto es, un «alivio acompañado de placer» o «un deleite inocente».

Pero ¿la catarsis producida por la tragedia de la que se habla en la *Poética* conlleva los mismos efectos que tiene la música según la *Política*? En realidad, el texto no dice que la tragedia produzca una purificación de las pasiones, sino que «lleva a cabo» dicha purificación. La música se dirige principalmente a los jóvenes varones, y produce una primera purificación de las pasiones, pues los educa en las virtudes éticas (valor, templanza, justicia); en cambio, la tragedia va dirigida a los adultos y lleva a cabo una purificación de las pasiones, pues los educa en la prudencia (*phronesis*), que es la virtud propia de la madurez. La *Poética* hace referencia a la primera enseñanza respecto de los comportamientos morales, pero también se habla de un *éthos/e* en el sentido de los caracteres o personajes de la acción dramática.

De ahí que Aristóteles afirme que la tragedia no sólo debe imitar una acción completa, sino «hechos terribles y penosos» que provoquen sentimientos de temor y compasión, y que los hechos sean tales cuando ocurren en contra de lo previsto, y no por azar, sino uno a causa de otro (Aristóteles, *Poética* 9). Esos son los golpes de escena (*peripeteiai*, literalmente «peripecias»), los giros imprevistos de los acontecimientos, la vuelta de tuerca de un destino o una adversidad. La evolución de tales sucesos viene determinada por la trama (*mythos*), que constituye el aspecto más importante de la tragedia.

Cuanto inspira compasión y temor puede producirse como efecto del espectáculo, pero también puede producirse gracias a la concatenación de sucesos, lo cual es preferible y digno del mejor poeta. La trama, pues, debe componerse de tal manera que, incluso sin verlos, quien escucha los hechos se estremezca y sienta compasión, como ocurre al escuchar la trama de *Edipo* [...]. Y, puesto que el poeta, a través de la imitación, debe proporcionar un placer derivado del temor y la compasión, está claro que ello debe realizarse mediante los hechos (Aristóteles, 1992, p. 14, 1453b, 1-14).

Así, la tragedia provoca compasión y temor al escenificar acontecimientos que suscitan dichas pasiones (sin utilizar una voz en off o una voz superpuesta); al mismo tiempo, gracias al efecto de la mimesis, «purifica» dichas pasiones de su parte dolorosa y las transforma en algo placentero: el placer de aprender de una experiencia particular.

Aristóteles también alude en varias ocasiones a otro efecto de la poesía trágica, al cual denomina lo «asombroso» o «maravilloso»: «Tanto en los golpes de escena como en las acciones simples se persigue el efecto de lo asombroso, por tratarse de algo trágico y acorde al sentido moral» (Aristóteles, 1992, p. 18, 1456a, 20-22). «De este modo resultarán más maravillosos que si acontecieran por sí mismos o por azar, pues los hechos casuales parecen

más asombrosos cuando han sido provocados por un designio” (Aristóteles, 1992, p. 9,1452,4-9). Lo «irracional» es aquello que, inicialmente, sucede sin razón, y por eso suscita asombro, y el asombro produce placer (el placer de aprender), gracias al cual se llega a la razón de la que se carecía.

El tema de lo «maravilloso» recuerda el famoso pasaje de la *Metafísica* acerca del asombro como fuente de aprendizaje y, además, confirma el hecho de que la poesía trágica sirve para aprender. “En las tragedias debe existir lo maravilloso, mientras que en la épica hallamos a menudo lo irracional [*alogon*], que es la base fundamental de lo maravilloso” (Aristóteles, 1992, p. 24, 1460a 12-14).

Luego Aristóteles se pregunta si es mejor la imitación épica o la imitación trágica, es decir, si es preferible el poema épico o la tragedia, y, en su respuesta, aparece de nuevo el tema del placer y el aprendizaje.

La tragedia posee todas las características de la épica, ya que puede admitir el mismo metro, y posee una más, que no es poca cosa: la música, a través de la cual los placeres son más evidentes [...]. Además, el fin de la imitación se alcanza en un espacio menor, y lo que está más concentrado resulta más agradable que aquello que se prolonga en el tiempo. Pensemos lo que ocurriría si se alargara el *Edipo* de Sófocles en tantos versos como la *Ilíada* (Aristóteles, 1992, p. 25, 1462a 14-b3).

Por consiguiente, si difieren en estos factores y, además de éstos, por efecto del arte [*tes technes ergon*], y puesto que épica y tragedia no deben producir un placer cualquiera, sino el placer que hemos especificado, está claro que la tragedia, al alcanzar mejor el efecto del arte, es superior a la épica (Aristóteles, 1992, p. 239, 1462b, 12-15).

El criterio con el que se juzga el valor de la poesía sigue siendo el placer; éste es el «efecto del arte», el fin de la mimesis, lo cual, para Aristóteles, es positivo, y constituye una cualidad, la cualidad específica de la poesía.

Aristóteles también remarca el valor cognoscitivo o epistemológico de la tragedia, exaltando su grandeza al afirmar que «al desencadenarse una serie continua de sucesos verosímiles o necesarios, se pasa de la desdicha a la felicidad o de la felicidad a la desdicha» (Aristóteles, 1992, p. 7, 1451a, 13-15). Y luego, oponiéndose a lo que entendemos por una estética bizarra, añade que «el cometido del poeta no es decir lo que ha sucedido, sino lo que podría haber ocurrido de un modo verosímil o necesario» (Aristóteles, 1992, p. 9, 1451a, 36-3). Es decir, la serie de hechos, objeto de la mimesis, debe poseer un carácter verosímil o necesario.

Lo «verosímil» (*eikos*) es aquello que sucede «en la mayoría de los casos» respetando la lógica interna de la ficción, mientras que lo «necesario» es aquello que ocurre siempre, en todos los casos (Aristóteles, 1988, p. 27, 70a, 2-10). Así, por ejemplo, «en la mayoría de los casos», las madres quieren a sus hijos (a excepción de Medea, que los mató), y la suma de los ángulos de un triángulo «siempre» es igual a dos ángulos rectos. Pues bien, según Aristóteles, saber cómo son las cosas siempre o en la mayoría de los casos es una labor que corresponde a la

ciencia (*episteme*). De este modo, la tragedia adquiere el mismo valor de verdad que tenía la ciencia (obviamente, dentro del ámbito de las experiencias humanas, no en el campo de los fenómenos naturales).

Gracias a esta consideración, Aristóteles tiene ocasión de realizar su célebre comparación entre historia, poesía y ciencia (o filosofía).

La diferencia entre el historiador y el poeta no reside en el hecho de expresarse en verso o en prosa, puesto que la historia de Heródoto podría trasladarse en verso y, tanto en verso como en prosa, seguiría siendo historia. La diferencia consiste en que uno cuenta lo que ha sucedido y el otro, lo que podría haber sucedido. Por este motivo, la poesía es más filosófica [*philosophoteron*] y más seria [*spoudaioteron*] que la historia, puesto que la poesía trata de lo universal, mientras que la historia se refiere a lo particular. El hecho de que alguien haga o diga ciertas cosas verosímiles o necesarias pertenece al ámbito de lo universal, y eso es a lo que aspira la poesía, la cual luego le añade nombres. En cambio, decir qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades pertenece al ámbito de lo particular (Aristóteles, 1992, p. 9, 1451a 38-b 12).

Aristóteles identifica lo que ocurre siempre (lo necesario) o en la mayoría de los casos (lo verosímil) con lo universal, y aquello que no ocurre siempre ni en la mayoría de los casos, con lo particular. En este sentido, la poesía es «más filosófica» que la historia porque, al igual que la ciencia, tiene por objeto lo universal, mientras que el objeto de la historia es lo particular. En este caso, «más filosófico» significa «más científico» en general, puesto que permite saber más; no se trata, pues, de una alusión específica a la filosofía (para Aristóteles, *philosophia* es sinónimo de *episteme*, «ciencia», y a lo que nosotros llamamos filosofía, él lo denomina «filosofía primera»). Lo particular es, por ejemplo, aquello que hizo Alcibíades, mientras que lo universal es aquello que podría haber hecho un héroe como, pongamos por caso, Aquiles (y ya le hemos añadido un nombre), al hallarse en una situación determinada. Por lo tanto, con la poesía adquirimos más conocimientos que con la historia y, en el campo de las experiencias humanas, la primera alcanza un grado de conocimiento equiparable al de la ciencia, pues lleva al conocimiento de lo universal, ya sea necesario o verosímil.

En suma, al proclamar el valor cognoscitivo de la poesía, Aristóteles se sitúa en las antípodas de Platón. La postura platónica y la postura aristotélica delimitan toda la gama de valoraciones que pueden hacerse acerca de la poesía, y se convierten en tesis emblemáticas, puesto que cualquier otra valoración realizada posteriormente en la Antigüedad podrá incluirse en una u otra corriente.

Nietzsche: el arte como afirmación de la vida

La centralidad del arte en el pensamiento nietzscheano

En la historia de las ideas, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un autor clave para estudiar la relación entre el arte y la filosofía, tanto por la permanente presencia de una reflexión sobre el hecho artístico a lo largo de todos sus escritos y a través de sus temáticas como también por su manera artística de filosofar, dada por la profusión y pertinencia de recursos literarios con que expresa sus ideas.

En él se renueva una tradición que hunde sus raíces en Platón, quien con la invención del diálogo socrático, que es un género literario-filosófico, difuminó las fronteras entre la escritura literaria y el argumento filosófico, y entre un pensar sólo contemplativo y aquel *logos* que atrapa al alma del que en él participa, comprometiéndola en una transformación ética y estética de la propia vida. Tanto en Nietzsche como en Platón, la filosofía se realiza por caminos muy cercanos a los de la creación artística, y en ambos casos también, abren un cauce desde el que la contemplación teórica se relaciona estrechamente con la existencia individual.

En el capítulo anterior hemos analizado las diferentes posiciones metafísicas entre ambos pensadores respecto de la realidad; abordaremos ahora las profundas diferencias que existen en cuanto al estudio del arte:

a. A pesar del estilo artístico de Platón y del lugar privilegiado de la belleza en la jerarquía de las Ideas, abundan en sus diálogos juicios negativos con respecto al arte, no sólo en cuanto a su limitado poder epistemológico o al rango ontológico inferior de sus producciones, sino también en lo referente a su papel nocivo en la sociedad. Por el contrario, ambivalencias de este tipo son ajenas a Nietzsche; en uno de los fragmentos póstumos escritos en su madurez se lee:

La metafísica, la moral, la religión, la ciencia -todas ellas son tomadas en consideración en este libro exclusivamente como diversas formas de la mentira: con su ayuda se cree en la vida. "La vida debe inspirar confianza": la tarea, así planteada, es colosal. El hombre, para darle solución, tiene que ser un mentiroso por naturaleza; más que cualquier otra cosa tiene que ser, además, artista... Y de hecho lo es: metafísica, moral, religión, ciencia -son sólo producciones de su voluntad de arte, de mentira. (Nietzsche, 1992 p.154)

b. Mientras Platón concede al arte sólo un estatus secundario en el plano ontológico y en el orden del conocimiento y una función opuesta a la de la verdadera moral, Nietzsche considera esos mismos ámbitos (metafísica, ciencia, moral) como simples formas derivadas del arte.

c. En tanto que Platón expulsa al artista de su ciudad ideal, Nietzsche ve en él la solución a la "tarea colosal" de hacer confiable la vida, de dotar de sentido a la existencia. Una paradójica asimetría se traza entre el Platón que dialoga artísticamente y aquél que en buena parte de su filosofía condena el arte; en cambio, el Nietzsche que hace de su vida y obra una creación artística resulta sólidamente consistente con el contenido propio de su doctrina, que reserva para el arte el lugar cardinal de ser el eje que articula a su alrededor el programa de la transformación de la cultura.

A partir de la publicación de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1871), Nietzsche establece dos categorías que ingresan al dominio de la comprensión del arte y de la vida misma: lo apolíneo y lo dionisiaco; como hemos visto en el segundo capítulo, se trata de dos espíritus: el “apolíneo” (medida, prudencia, racionalidad, armonía, simetría) y el “dionisiaco” (danza y teatro, excesos, placeres corporales, instintos irracionales). Surgidas de una interpretación renovadora del mundo griego, estas nociones pasan, desde el ámbito ceñido de la filología clásica a proponerse como modos de entender el sentido trágico de la existencia misma, a partir de la tragedia griega.

Lo apolíneo y lo dionisiaco

En su juventud, Nietzsche elabora una interpretación de la cultura griega que contradice la visión unívoca dominante en el siglo XIX. Durante ese período, lo relativo a la cultura griega había sido visto como paradigma y leído únicamente como pura expresión de racionalidad y optimismo. Como contracara de esta lectura, Nietzsche destaca el papel de la tragedia, elevada forma artística y expresión de una profunda verdad filosófica a la vez; sostiene que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco, dos fuerzas en lucha y reconciliación constantes que parecen aplicarse sólo al arte, pero que para Nietzsche pertenecen a la vida misma, que se desarrolla en el juego de atracciones y de opuestos entre estas dos fuerzas.

Lo apolíneo será la encarnación de aquello que se regula por la forma, por lo que tiene límite, y está sometido a número y proporción, cuya máxima expresión es la escultura clásica. Apolo designa el principio de individuación del mundo placentero de la “bella apariencia”, las imágenes apolíneas son formas mediante las cuales el hombre griego se aferra para salvarse del sentido trágico de la existencia y logra el estado de ensoñación donde puede proyectar figuras consoladoras como las de los perfectos dioses griegos representados en la estatuaría clásica.

En tanto Apolo presenta el tranquilo mundo de la individuación, Dionisio expresa su anulación a través de la música, que, como la vida, fluye y nos invade haciéndonos sentir uno con ella y con lo demás. El dios de la embriaguez y del fluir vital encarna el verdadero sentido de la existencia, enlaza todo lo viviente sin entender de individuación alguna. Su dominio es el del exceso, el de la fiesta, donde se pierden los límites de la identidad individual. Dionisio encarna lo ilimitado, lo informe, la vida misma, que se desgaja en individuaciones que inevitablemente volverán al seno de donde surgieron. La comprensión de este sentido dionisiaco de la vida provocará un sentimiento, mezcla de espanto y alegría, a un tiempo aterrador y liberador.

La oposición apolíneo-dionisiaco permite a Nietzsche distinguir tres tipos de artistas:

- **el apolíneo, “del sueño”**; representado en el arte dórico. Sus imágenes proceden del “sueño” porque allí es donde aparecieron por primera vez las espléndidas imágenes de los dioses. Se caracteriza por concentrarse en las apariencias (en la belleza, en el principio de individuación).

- **el dionisiaco, de “la embriaguez”**, representado en el ditirambo, se caracteriza por ir más allá de las apariencias, sacando las máscaras que ocultan al referente último: Dionisos, símbolo del fluir vital que pasa a través y más allá de todos nosotros.

- **el “del sueño y de la embriaguez”**, representado en la tragedia griega. Es el artista más valorado por Nietzsche, porque combina los impulsos apolíneo y dionisiaco siempre en lucha, el sueño y la embriaguez. En sus obras, el impulso dionisiaco se manifiesta en el coro que canta y danza, mientras que el apolíneo se manifiesta en las formas (personajes) de la escena y en la palabra.

En la tragedia se produce la unión del placer y el dolor, la creación y la destrucción, el amor y el odio; es la forma en que el arte muestra al ser humano su más propio sentido, por eso el arte es la justificación estética de la vida para Nietzsche. La tragedia tiene su origen en el ditirambo (género lírico coral), en el sátiro coreuta dionisiaco que danza y comenta lo que va sucediendo; es decir, nace del espíritu de la música. Por el contrario, el ocaso de la tragedia ocurre cuando tal espíritu desaparece, cuando pierde el equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, por exceso de lo apolíneo, por terror hacia lo dionisiaco. El “pecado original” de Occidente es, según esta perspectiva, haber tapado con lo apolíneo lo dionisiaco, es haber olvidado el trasfondo dionisiaco de la existencia.

Nietzsche descubre que la tragedia agoniza y muere a partir de la obra del poeta trágico Eurípides⁴ y afirma que su asesino es Sócrates, adversario de Dionisos y “héroe del drama apolíneo”. Sócrates no encuentra una relación creativa en la que Apolo y Dionisos se refuerzan mutuamente, sino que encuentra entre ambas divinidades una relación de oposición. Sócrates no concurría al teatro, salvo cuando se trataba de obras de Eurípides, en cuyas tragedias el coro se encuentra reducido a su mínima expresión en favor del *logos*.

En las tragedias de Eurípides, se llega a una representación naturalista en la que el espectador ya no se funde con la representación. En lugar del éxtasis dionisiaco se impone una suerte de debate público con fríos pensamientos expuestos de manera sumamente realista. Los personajes de Eurípides trazan planes a la manera del pensador socrático; despliegan explicaciones retóricas para defender su posición (regulan su discurso acorde con el principio apolíneo de individuación). Al igual que en la filosofía, en estas obras predomina el hombre teórico. De acuerdo con este “socratismo estético”, todo debía ser explicado, argumentado, racionalmente reasegurado; todo tenía que ser inteligible para ser bello.

A partir de la muerte de la tragedia quedará destacada la pérdida del sentido trágico dionisiaco, en favor de un reinado del *logos* que cubre, por temor, la verdadera naturaleza de las cosas. Falso optimismo que desplaza la armonía y la tensión con que estos dos principios se entrelazaban en la tragedia griega anterior a Eurípides. Sólo el arte podrá dar la medida de esta profunda verdad. Y, por tanto, múltiples expresiones artísticas tendrán que encarnar esta tensión apolíneo-dionisiaca.

⁴ Uno de los grandes poetas trágicos de la Antigüedad (Salamina 484/480 a. C. – Pella, 406 a. C)

La voluntad de poderío, una vuelta al Nacimiento de la tragedia

La obra de Nietzsche, *La voluntad de poderío* o *Voluntad de poder*, resulta particularmente importante para la estética. Se trata de una obra póstuma en la cual se desarrollan los temas principales de este filósofo, algunos de los cuales ya hemos abordado en el capítulo previo: la doctrina del eterno retorno, la necesaria renovación de los valores, el “Dios ha muerto”, el nihilismo, la crítica a la religión y a la moral cristianas.

El autor ve en el cristianismo un factor de decadencia: el/la creyente es una persona dependiente, que no se pertenece a sí misma, contraria a quien ejerce la voluntad de poder. La obra se orienta hacia una “filosofía de la vida” para la cual resulta imprescindible corroer los fundamentos de la civilización occidental y cristiana y alcanzar nuevos valores que inauguren una nueva civilización.

Nietzsche utiliza el término *Übermensch* (superhombre o ultrahombre) para designar al protagonista de estos cambios, capaz de ejercer la voluntad de poder, que, como expresión del impulso vital, siempre aspira a más. Según nuestro autor, toda fuerza impulsora es voluntad de poder, que es la esencia misma del ser y que, como principio afirmador, está situado más allá del bien y del mal. No se trata de un deseo de poder político, o de un afán de dominio social, sino que expresa solamente el dinamismo del cual la vida es su manifestación, no se somete a ningún poderío exterior, a ningún Dios, ni a ningún valor superior al de la propia vida. La voluntad de poder no consiste en ningún anhelo ni en ninguna intención de apoderarse de nada ni de dominar a nadie, sino que es creación; es el impulso que conduce a encontrar la forma superior de todo lo que existe.

El arte y el/la artista tienen un papel crucial en la gran empresa de la transmutación de los valores; en *La voluntad de poderío* Nietzsche retoma de alguna manera el *Nacimiento de la tragedia*, dado que el arte es considerado una tarea suprema y propiamente metafísica de la vida.

La estética nietzscheana propone una visión que no expresa solamente un ámbito de su pensamiento, sino que todo está unido. El arte en el pensamiento de Nietzsche es la piedra angular que le da sentido a toda su filosofía, el arte nos muestra la manera en que debemos vivir y contribuye a formular una justificación estética de la vida al hacerla soportable. Nuestro filósofo declara la superioridad del arte al establecer una comparación con la moral y la filosofía cuando afirma lo siguiente: “Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de la decadencia del hombre. El 'movimiento opuesto' es el 'arte'” (Nietzsche, 1994, p. 429) que intenta liberar al pensamiento del dominio de la lógica de la identidad desestructurando aquello que pretende ser duradero.

El arte es un modo en que la voluntad de poder se hace presente, es la forma más alta del poder creador, de la potencia productiva que se expresa en la obra. El origen de la voluntad de poder se presenta en la voluntad creativa del artista. Los artistas son lo más elevado en la especie humana, lo contrario de la mediocridad, de la conformidad con lo establecido: son “animales

vigorosos” que aspiran a erigir una nueva tabla de valores; sienten el sentido de los acontecimientos en perfecta coincidencia con el sentido de la propia vida; y así pueden reducir el valor del ser humano sin convertirlo en pequeño ni débil.

El superhombre es el hombre dionisíaco, el que ha logrado disciplinarse a sí mismo sin perder la libertad; su disciplina es la consecuencia de la máxima libertad. “Libertad” y “disciplina” resultan entonces términos sinónimos. El superhombre se manifiesta en el artista y la “voluntad de poder” se manifiesta en el arte, abierto en todos los sentidos. El arte no pretende alcanzar soluciones finales o definitivas; es hermenéutica, es decir, cada interpretación de una obra de arte tiene y abre perspectivas, es una interpretación entre otras y nada más. Precisamente por esto, no es aceptable, para Nietzsche, que el arte sea catarsis ni que su propósito sea calmar las pasiones mediante un desahogo momentáneo; tampoco aplacarlas con el auxilio de la razón. Esto sólo sería posible si se moviera hacia una solución final; sin embargo, permite ver la realidad del mundo como juego de apariencias y de perspectivas abiertas. Lo que se ha llamado “mundo verdadero” es una fábula, una ilusión positivista.

En síntesis, el arte es el mejor modelo de la “voluntad de poder”; su fuerza creadora —que está detrás de la idea de “poder”— hace que Nietzsche conceda a los artistas “mayores derechos que a todos los filósofos que hayan existido” (Nietzsche, 1994, p. 444).

Nietzsche presenta la idea de que el arte es lo que hace posible la vida, es su gran estimulante. No enseña resignación ni promueve la pasividad. Su efecto es tónico, no sedante o narcótico. Si bien el/la artista —tal como lo encontramos en la tragedia— percibe el carácter terrible y enigmático de la existencia, “lo vive y desea vivirlo” de todos modos (Nietzsche, 1994, p. 462). Esto es así porque la embriaguez creadora en la que participa el artista como un estado ascendente de la vida, es la muestra más propia de una voluntad de poder.

Reflexiones finales

A lo largo del presente capítulo hemos podido analizar tres concepciones paradigmáticas sobre el arte. Las primeras dos, propias del pensamiento antiguo, han caracterizado al arte como una actividad imitativa (mímesis). Sin embargo, el sentido de este término adquirió un carácter peyorativo en la filosofía de Platón mientras que en la de Aristóteles, por el contrario, la imitación es una herramienta fundamental para la enseñanza y el aprendizaje. A pesar de sus diferencias, ambos filósofos encontraron en el arte un medio para la educación y formación de las personas. Por esta razón, podemos afirmar que en la antigüedad el arte no era un campo autónomo, así como tampoco lo era la rama de la filosofía denominada estética.

En cambio, durante la época moderna tanto el arte como la estética adquieren dicha autonomía. Representativa del final de esta época y comienzos de la era contemporánea es la filosofía de Nietzsche. Su estética encarna esta concepción de un arte autónomo y libre. Este es un campo desligado de la moral, la educación e incluso la psicología. Para el filósofo alemán, hablar de un fin del arte resulta algo contradictorio. Este expresa la vida. Es libertad, creación,

posibilidad. No es algo que deba ni pueda encasillarse. El arte es el lugar en el cual la voluntad de poder puede expresarse.

Por eso, y retomando lo dicho en la introducción, que sea el arte y cuáles son sus rasgos definitorios ha sido y es -como todas las preguntas filosóficas- un gran desafío. Tal vez, la única salida posible sea continuar escribiendo sobre gustos para ver si podemos efectivamente hallar una respuesta final (o tal vez no).

Referencias

- Aristóteles (1988). *Analíticos primeros, Analíticos segundos*, en *Tratados de Lógica (Organon)* (Introd., trad. y notas de M. Candel), vol. II, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992). *Poética* (ed. trilingüe de V. García Yebra), Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Política* (trad. M. García Valdés), Madrid: Gredos.
- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla: las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Madrid: Gredos.
- Cano, G. (2009). *Nietzsche*. "Estudio introductorio". Madrid: Gredos. Pp. 38-42.
- Nietzsche, F. (1981) *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* [1874]. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1992). *Fragmentos Póstumos* [1884-1888]. Bogotá: Norma.
- Nietzsche, F. (1994). *La voluntad de poderío* [1901] Madrid: EDAF.
- Llácer, T. (2015). "La máscara de Dioniso" y "La máscara de Anticristo" en *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Buenos Aires: Bonallettera Alcompas, S.L. (pp. 49-64 y pp.105-107).
- Oliveras, E. (2007). *Estética. La cuestión del arte*. Buenos Aires: Emecé editores.
- Pájaro, M., & Julio, C. (2014). De Platón para los poetas: crítica, censura y destierro. *Eidos*, (20), 109-144.
- Platón (2011). *República* [aprox. 370 a. C.]. Madrid: Gredos.
- Platón (2010). *Ion*. Madrid: Gredos.
- Platón (2010). *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Sarti, G. C. (2009). "Actualidad de lo dionisiaco", en Oliveras E. *Cuestiones de arte contemporáneo*. Buenos Aires: Emecé (pp. 175-178).

CAPÍTULO 4

Más acá del bien y del mal: un recorrido por la fundamentación moderna y contemporánea de la moral

Adrián Ercoli y Darío Estévez

Introducción

En nuestra vida cotidiana realizamos juicios morales permanentemente. Juzgamos acciones, actitudes e incluso intenciones considerando que son buenos o malos, correctos e incorrectos, justos e injustos. La moral remite a una dimensión colectiva: el conjunto de prácticas, saberes y creencias que un determinado grupo humano considera bueno y valioso, o malo e incorrecto, en un determinado contexto histórico. Cuando reflexionamos críticamente sobre esa moral, cuando nos preguntamos por lo justo y por lo bueno, entramos ya en territorio de la filosofía.

La tarea de la filosofía en el campo de la ética consiste en revisar de modo crítico el sentido de los fundamentos de la moral, atendiendo a los elementos que la constituyen, esto es, analizar los distintos modos en que se puede fundamentar qué es lo bueno y/o en qué consiste actuar correctamente. Para ello se indaga en los fundamentos de las normas morales en tanto orientan a los individuos a obrar correctamente, se busca precisar qué condiciones requiere un individuo para ser considerado un sujeto moral, así como determinar cuándo una acción es moral, diferente a otros tipo de acciones que realizamos los seres humanos.

Comenzaremos el presente apartado analizando las dos perspectivas éticas más importantes en el marco de la filosofía europea moderna, en particular en los siglos XVIII y XIX; para luego presentar una posición ética europea del s. XX y finalmente, una recepción crítica desde América Latina. Es decir, nuestro recorrido irá desde Europa hacia América Latina, y desde la Ilustración hasta nuestros días.

No obstante, es necesario mencionar que las cuestiones morales han ocupado un lugar central a lo largo de la historia de la filosofía. Suele mencionarse a Sócrates como la figura que da comienzo a este tipo de reflexión centrada en el hombre. En el capítulo 1 ya hemos señalado que el precepto “conócete a tí mismo” es distintivo de la posición socrática. Al respecto, el filósofo italiano Rodolfo Mondolfo, especialista en filosofía antigua, nos permite en la siguiente cita apreciar la centralidad del problema para esta figura insoslayable de la historia del pensamiento:

En *Hippias Mayor*, 298 B-C, Sócrates declara que, aun cuando sus faltas pudiesen escapar a los demás, jamás escaparían a alguien frente al cual experimenta mayor vergüenza que frente a cualquier otro; y que ese alguien es él mismo, Sócrates, el hijo de Sofronisco. Lo cual corresponde al precepto del oráculo delfico (conócete a ti mismo) al que siempre remite Sócrates, y a la exigencia que él considera fundamental en la vida del hombre: cuidar de su alma para mejorarla” (Mondolfo, 1954, p. 7).

A través de su indagación acerca del significado y posibilidad de una **vida buena**, propone alcanzarla mediante un modo de vida virtuoso acorde a lo más específico de la naturaleza humana. Diríase que esa virtud no se refiere a una habilidad específica, sino a la virtud propia del hombre, de aquello que lo diferencia como especie y que ha de ejercer con excelencia para alcanzar una vida digna. Aunque no será tema del presente capítulo el tratamiento de la moral en la antigüedad, su mención permite dimensionar su trascendencia como asunto central de la filosofía, así como enmarcar un aspecto significativo que se ha vuelto dominante en nuestro presente.

La referencia de Sócrates y la virtud, podríamos decir, hoy vuelve actualizada en otro grupo de intereses filosóficos. Si para Sócrates las cuestiones morales son de interés en tanto búsqueda de una buena vida humana, entonces lo que se juega allí es determinar cómo puede el hombre alcanzar una vida virtuosa. En la modernidad, la cuestión se apartó de la virtud como centro para determinar qué era lo bueno, desplazándose el interés hacia el fundamento de las normas morales y las acciones correspondientes. Pero, desde mediados del siglo XX en filosofía comenzó a cuestionarse en las concepciones morales tradicionales una cierta noción o modelo de la naturaleza humana implícita, problematizándose la necesaria correspondencia o adecuación entre actuar correctamente y aquella naturaleza no declarada: el problema sería la imposición de una naturaleza humana como espejo en el cual se debería reflejar todo individuo, siendo la moral la forma por la cual dicha naturaleza se volvía posible.

En la exposición que a continuación desarrollaremos hemos procurado ofrecer una lectura de los autores y perspectivas morales modernas y contemporáneas, reponiendo sus conceptos y argumentos centrales tanto como hacer evidente la presencia de los supuestos referidos a la naturaleza humana. De este modo, buscamos aportar al recorrido de las perspectivas clásicas un aspecto que se recupera en la actualidad de modo problemático y nos abra a nuevos problemas e interrogantes filosóficos.

Kant y la ética del deber

A lo largo del siglo XVIII en Alemania, podemos ubicar el desarrollo de la filosofía de Immanuel Kant (Königsberg, 1724-1804). *La crítica de la razón pura* (1783) es quizá su obra más importante y por la cual es más conocido, ya que ha revolucionado a la filosofía al postular que la Razón humana en relación al conocimiento tiene límites, y estos deben ser establecidos por ella misma,

esto es, se ha de criticar a sí misma para no caer en engaños sobre lo que realmente puede conocer el ser humano. Es una obra que hace de la facultad de la razón el fundamento de todo conocimiento, así como también de todo actuar en libertad.

Sin embargo, no es el único de sus libros que ha marcado un antes y un después en la filosofía. Al entender a la Razón como facultad específicamente humana, sus análisis no solo se concentran en la razón aplicada al conocimiento, sino además busca establecer cómo ella hace posible una justificación de la Moral de validez Universal. También dedica Kant otra obra a establecer la justa participación de la razón en el campo de la estética. En relación con estas dos últimas funciones atribuidas a la facultad de la razón en general, recordamos los títulos de las obras en las que se trataron sus desarrollos: por un lado, *La Crítica de la Razón Práctica* (1788), y por otro, *La Crítica del juicio* (1790). La primera está referida a la cuestión moral y la segunda a la facultad del juicio en general, y de su aplicación al campo estético en particular.

Desde la perspectiva kantiana la facultad de la razón, en tanto facultad específicamente humana, es la condición de posibilidad para crear la cultura y la civilización; sólo y únicamente de ella depende el progreso de la humanidad; en otras palabras, el gran fin último de la especie humana -el progreso moral hacia la libertad- ha de depender sólo de ella: por tanto la misma especie humana tiene que proponerse los fines y procurarse alcanzarlos por sí misma. De este modo el ser humano dependerá exclusivamente de sí mismo en tanto especie y de nada ni nadie más: allí radica la libertad y su dignidad. Veremos entonces a continuación cómo esto se puede apreciar en su fundamentación de una moral universal.

Antes de pasar al desarrollo previsto, aclaramos que la obra principal a la que Kant dedica su pensamiento sobre el mundo moral se intitula *Crítica de la Razón Práctica*: en nuestra exposición no nos valdremos de ella. Elegimos en cambio seguir las ideas que presenta en una obra que lleva por título *Fundamentación de metafísica de las costumbres* ya que representa su esfuerzo por hacer accesible a todos sus planteos en el campo moral. Pero retendremos la expresión **razón práctica**: esta indica que la reflexión filosófica está orientada hacia la acción o el obrar, y no hacia el conocimiento teórico del mundo o hacia valoraciones estéticas. Se trata de pensar acerca de cómo es posible obrar moralmente bien, con independencia de la dimensión psicológica o las condiciones materiales de las acciones que se realizan. Por tanto, cuanto Kant se refiere al obrar desde el punto de vista moral, se concentra en cómo hacerlo y **no** en lo que efectivamente hacemos. **Por ello la función de la razón en el mundo práctico es prescribirnos (darnos) los principios por los cuales hemos de obrar** –y no describir y/o analizar qué sucede en las experiencias concretas.

¿Existe algo en el mundo que pueda ser llamado bueno en sí mismo?

Kant nos propone el desafío de buscar algo bueno en el mundo que no pueda ser puesto en duda. Pero, paradójicamente, la búsqueda no dará por resultado el hallazgo de un objeto divino inmaculado o una acción de la vida cotidiana que pareciera irreprochable, o una divinidad que

sirva como garante. Por el contrario, Kant nos propone que lo único bueno sin restricción que somos capaces de postular es una **buena voluntad**, comienza la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres señalando: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*.” (Kant, 1951, p. 505). Así, lo primero será presentar qué se entiende por voluntad.

Para Kant la voluntad en cuanto tal es la facultad o capacidad de desear: de esta facultad depende la posibilidad de actuar. Pero ¿qué mueve a la voluntad? Kant señala que se desean **objetos de la experiencia** (dinero) u **objetos de interés intelectual** (un conocimiento científico), es decir, podemos interesarnos por unos u otros. En ambos casos, la voluntad está sujeta a estos **objetos externos** que le son dados, **tiende hacia ellos**; también podemos representarnos placeres o dolores, ante los cuales deseamos perseguirlos o huir de ellos –pero también son externos y motivan a la voluntad desde afuera. Pero, cuando la voluntad no está a merced de ningún **objeto externo**, Kant dice que la *facultad de desear* puede alcanzar a determinarse en su forma superior: como Legisladora universal. Nos regimos en este caso por lo que nos propone la razón. Cuando la Razón le propone sus fines a la voluntad el resultado es una acción voluntaria que no tiene su origen en algo externo, sino que la causa de su movimiento surge desde sí misma. La facultad de desear se vuelve una razón práctica. O, con otras palabras, cuando el actuar se rige por lo propuesto por la razón, entonces el actuar no depende de nada externo para concretarse.

Podemos apreciar esto en la vida cotidiana cuando decimos que alguien actúa con buena intención. Allí se pone el acento en que lo bueno es el propósito con que se actúa o lleva adelante la acción, a la autodeterminación del actuar atendiendo a lo que se considera correcto. Resulta claro en este sentido que podemos ayudar a alguien que esté en peligro porque nos debe dinero o hacerlo porque entendemos que es lo correcto, esto es, socorrer a toda persona que necesite ayuda. La intención en un caso y en otro es diferente. Pero ¿cómo se establece que una intención o propósito expresa lo correcto? Ante una acción, valorada moralmente en virtud de su intención, ¿con qué criterio diferenciamos si se trata de una buena o una mala intención? Este problema nos lleva a ver cómo Kant hace de la razón el único fundamento posible para establecer cuándo una acción es buena.

¿Cómo podemos saber que aquello que deseamos o que queremos, producirá una acción moralmente buena?

Para poder responder esta pregunta nos es necesario advertir que las acciones libres en general, es decir, todas aquellas que son producto de la voluntad o el querer, suponen siempre aceptar un principio o regla que nos conduce en la realización de las mismas. Esto lo podemos apreciar cuando realizamos una acción cualquiera en la vida cotidiana. Basta advertir, por ejemplo, cuando queremos encender el fuego de la hornalla de la cocina: estamos obrando

según el imperativo (**hipotético** en términos kantianos) que nos ordena o exige realizar ciertos actos para alcanzar la finalidad deseada (encender el fuego). Quizás se aprecia esto mejor si nos ubicamos como enseñando a alguien cómo ha de hacerlo: diremos que si se desea encender la hornalla debe tomar algún utensilio que produzca llama y luego acercarlo a la cocina con la llave de gas abierta. Así cuando queremos hacer algo debemos seguir un orden de acción determinado. En casos como el mencionado anteriormente, donde actuamos por voluntad, sólo nos ceñimos al mandato de seguir ciertos pasos por cuanto deseamos ese fin particular, mientras que, si no deseamos encender la hornalla, no estamos obligados a cumplirlo. Pero, en el campo de la moral, las acciones que llevamos adelante nunca pueden ser una opción no realizarlas del modo correcto, el mandato no sólo nos dice cómo se debe actuar correctamente, sino que nos obliga a acatarlo: indica cómo obrar y a su vez fuerza a su cumplimiento, pues saber qué corresponde hacer y no realizarlo es una contradicción, una forma de excepción a la Ley moral. En otras palabras, como las acciones moralmente correctas expresan lo que está bien, no hay lugar para que ello sea de otra manera. Veamos como lo plantea el propio Kant:

Pues bien, todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. [...] El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin. [...] Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, o sea, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico. (Kant, 1951, p. 499).

Desde el punto de vista de la acción concreta, cuando nos preguntamos cómo debemos actuar, una vez hallada la respuesta, no podemos posponerla. Hay un solo modo de actuar correctamente, y no es sustituible ni se puede postergar, pues ello equivaldría a rehusarse a hacer el bien. Por eso Kant define al **Imperativo Categórico** como específicamente moral, pues manda de modo absoluto, y por ello equivale su mandato a una Ley, la **Ley Moral**. Toda ley bien fundada se ha de cumplir sin excepción. Podemos no cumplir con un imperativo hipotético, y no perderemos nuestra dignidad humana, pero el Imperativo Categórico obliga a su cumplimiento de modo absoluto, incondicionado (sin “peros”), puesto que expresa lo que todo ser humano en tanto que tal ha de hacer. Así hemos pasado a ver en términos de la moral kantiana que toda acción libre se rige por órdenes, a las que él llamó imperativos y los diferenció en: imperativos hipotéticos (sólo los acepto si deseo llevar adelante una determinada acción, tal como sucede en el primer ejemplo) y los imperativos categóricos (que al buscar determinar cómo obrar bien, estos mandan siempre a actuar del mismo modo, sin lugar a excepciones) Así la buena voluntad de obrar correctamente, solo se puede llevar a cabo al obedecer el mandato del Imperativo Categórico.

Las distinciones entre ambos imperativos nos permiten diferenciar cuándo estamos frente a una acción realizada procurando hacer lo correcto y cuándo simplemente estamos frente a una

acción cuyo fin no es lo correcto sino la satisfacción de una inclinación o deseo particular. Esta distinción nos permite advertir que una acción moralmente correcta se realiza si y solo sí por **Deber**, cumpliendo con lo que manda la Ley Moral. El Deber, nos dice Kant, ha de ser entendido como la necesidad de una acción por respeto a la Ley Moral, así la buena voluntad y el deber coinciden, y se convierte en Razón legisladora: el sujeto racional se da así mismo la ley que ha de cumplir. Si el ser humano se tratase de una voluntad santa, el concepto de deber no tendría sentido: realizaríamos siempre de forma inmediata la acción correcta. La necesidad de un imperativo categórico, de una ley de la razón, está dada porque en el ser humano la buena voluntad se halla constreñida.

Resulta entonces que el concepto de Deber es el criterio para establecer cuándo una acción moral es buena: cuando solo se actúa por respeto a la Ley Moral producida por la Razón. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las acciones moralmente buenas –**realizadas por deber**– se contraponen a las acciones inmorales – aquellas **contrarias al deber**–, así como se diferencian de las acciones que no se fundan en el respeto a la Ley, y sin embargo no son inmorales –las realizadas **conforme al deber**. Esta última clasificación muestra el cumplimiento de la Ley no por respeto sino por **inclinación o deseo interesado**, pues la voluntad no se dirige a Ley moral, sino que es movida por un objeto externo. En estos casos, se actúa de acuerdo con lo que mande la Ley, pero sin intención de obrar moralmente bien. Sucede así cuando decido no perjudicar a otra persona por miedo a una represalia. La moral nos manda a tratar a todas las personas con la misma dignidad, pero si cumplimos dicho mandato por miedo o por conveniencia, la acción tiene un valor neutro desde el punto de vista moral. Pues si bien no contradice con lo mandado, no se realiza con la conciencia de hacer lo correcto. Mayormente obramos conforme a la Ley, puesto que solemos actuar respetando las normas morales, no por deber sino por inclinación. Esa inclinación puede ser inmediata, cuando obramos para satisfacer un deseo a través de esa misma acción (por ejemplo, si salvamos la vida de un amigo, porque deseamos verlo bien) o mediata, cuando la realizamos como medio para un fin (por ejemplo, si salvamos la vida de alguien que nos debe dinero, como forma de garantizar su cobro). En ambos casos, se trata de acciones que coinciden con el deber, pero que se realizan por inclinación, por lo que tienen valor moral neutro.

Ahora bien, si las acciones definidas en el marco moral (buenas, solo por deber; neutras, por inclinación; malas por contrariar a la Ley moral) nos aclaran qué significa obrar moralmente bien, sin embargo, queda pendiente ver cómo se establece lo que debemos hacer. Cumplir con el deber fue el primer paso para determinar cuándo estamos ante una acción moralmente buena, pero ¿cómo se determina cuál es la acción a llevar a cabo? ¿Cuál es el deber a cumplir?

¿Cómo sabemos lo que establece la Ley Moral, aquello que nos manda a hacer?

La respuesta ha de estar relacionada con la Razón, ya que es la forma por la cual hemos de determinarnos moralmente. La Ley moral se expresa en forma de un imperativo categórico, como hemos mencionado anteriormente. Pero ¿qué manda específicamente o cómo se determina lo que es correcto hacer? Hemos visto que la buena voluntad es la Razón legislando, es decir, ella produce las leyes morales. Veamos en qué consiste el procedimiento por el cual la Razón práctica determina qué se debe hacer.

Kant muestra que la Ley moral se expresa en la fórmula del imperativo categórico. Antes de actuar, *a priori*, se establece cuál es el principio a seguir. Al decir entonces *a priori*, se acentúa que la acción a realizar se establece con independencia de las experiencias concretas. El imperativo categórico se presenta al menos de tres formas distintas, estando en discusión si alguna de ellas sería conveniente subdividirla y ello daría una cuarta formulación. Siguiendo el primer criterio, veremos las tres formulaciones del Imperativo Categórico para determinar cómo debemos actuar.

La primera y más conocida dice “Obra sólo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne Ley Universal” (Kant, 1951, p. 505). Aquí nos vemos frente a una fórmula que nos aclara el modo correcto de actuar. Si descomponemos e interpretamos esta primera definición advertimos que obrar bien exige que no alcanza con proponerse una determinada máxima subjetiva —es decir, por un criterio que nos proponemos individualmente— sino que es necesario transformarla en una obligación para todo ser racional. Una persona al obrar se rige por máximas, pero si se trata del obrar moralmente bien, entonces éstas no deben ser tomadas de forma aislada y como una decisión solo individual; la máxima, para producir una buena acción, ha de ser universalizable, esto es, que todos los seres racionales se vean igualmente en la obligación de cumplirla, como si se tratara de una Ley Universal de la Naturaleza. Así, tal como aceptamos que todos los cuerpos caen o son atraídos por la tierra, sin excepción, del mismo modo habría que pensar la necesidad de una acción moralmente buena como obligatoria para todo ser racional sin excepción. Pero a diferencia de las leyes de la naturaleza que dan cuenta de lo que acontece con los seres naturales, la Ley Moral no contiene un mandamiento a seguir, no dice “qué” hacer a partir de algún contenido, sino tan sólo cómo se ha de obrar. El Imperativo Categórico expresa una fórmula y no un contenido moral descriptivo a seguir. ¿Qué es obrar bien? Según esta primera formulación del Imperativo Categórico, obrar de modo tal que nuestro actuar en tanto regido por la razón se imponga con la misma fuerza a cualquier ser racional, viéndose obligado a respetar la Ley.

Veamos, ahora, las otras formulaciones. A la primera que plantea la universalización de la máxima como condición necesaria para una buena acción, el autor agrega: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1951, p. 511). Aquí destaca la condición moral de la especie humana, pues toda ella es el fin último y ser supremo en la tierra, ya que la finalidad de su existencia es proporcionada por sí misma y por nadie más. Tomar a una persona como un medio para satisfacer una inclinación o deseo es un acto inmoral, pues en tanto somos seres racionales, gozamos de la misma dignidad —y respeto. Mientras que

la última formulación del Imperativo Categórico afirma: "Obra de modo tal que tomes *la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal*". (Kant, 1951, p. 513). Podríamos decir que con esta última formulación se completan las distintas descripciones que hace Kant del Imperativo Categórico, agregando aquí la idea de que toda determinación voluntaria a actuar según la Ley supone la aspiración a una forma de humanidad que se funda en la razón, por la que se determina las normas morales para todo ser racional: la Razón práctica como la facultad de legislar racionalmente sobre lo que está bien y mal.

Ahora bien, un mundo mejor sólo es posible desde la perspectiva kantiana si actuamos por la Razón Práctica, si entendemos lo que manda el camino más eficaz para actuar moralmente bien. Es, como dijimos, una determinación a priori, una decisión que no se basa en la experiencia vivida sino en argumentos racionales. Pero esta preferencia de actuar por la Razón en función de un mundo mejor, no es lo mismo que demostrarlo en la práctica, con hechos concretos, cómo se da esto. Lo cual puede generar la duda acerca de si una moral puede sostenerse exclusivamente en la Razón, si puede ser indiferente a la mejora efectiva palpable en el mundo de las relaciones humanas. Si actuáramos siempre como lo pide la Razón Práctica: ¿No esperaríamos que alguna mejora, una mejor forma de vida se materialice, y nos produzca satisfacción, placer, vivir en un mundo así ordenado? Pues, si no, los mandatos de la Razón podrían mandar a cumplir con normas que en la práctica fuesen aborrecibles, pero "moralmente buenas". Así, por ejemplo, si sucediese que por cumplir con decir siempre la verdad, nos viésemos en la obligación de no poder ayudar a quienes son perseguidos por una turba de malviviendo, dado que es inmoral mentir aunque sea para salvar una vida. De este modo, la mentira sancionada como acción inmoral desde la Razón Práctica kantiana, abre un margen para pensar los límites de una moral estrictamente formal.

Aquí nos encontramos ante una pregunta que encuentra respuesta en otra corriente ética. Pasemos a ver cómo, desde la perspectiva denominada Utilitarismo, se intenta tomar distancia crítica de la propuesta de Kant, y se fundamenta la moral en valoraciones producidas en el campo de la experiencia.

John Stuart Mill y la ética utilitarista

El utilitarismo como escuela moral extiende sus raíces hasta la antigüedad griega con la figura de Epicuro de Samos, considerado uno de los mayores referentes de la tradición hedonista, quien propone un uso racional de los placeres para alcanzar la felicidad individual. Luego, en la modernidad, Jeremy Bentham vuelve a postular al placer como guía moral, pero agregaba que bueno es todo aquello que nos es útil para alcanzar la felicidad, y equiparaba lo útil con el placer. El Utilitarismo como teoría moral en Bentham aparece como un cálculo sobre los placeres en tanto medios para alcanzar la felicidad individualmente. A continuación, presentamos a uno de sus últimos representantes más famosos: el filósofo inglés, defensor del liberalismo político, John Stuart Mill (1806-1873). Su obra abarca cuestiones predominantemente morales, políticas,

lógicas y económicas. De su prolífica obra podemos destacar como sus libros más conocidos *Sobre la libertad*, *El utilitarismo*, "Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social", *La esclavitud femenina* entre una gran lista de títulos que completa sus publicaciones en distintas áreas. A diferencia de sus antecesores, el utilitarismo ético de J. S. Mill se presenta como un hedonismo solidario, como una búsqueda de la felicidad a nivel colectivo e individual.

¿Es posible postular un bien supremo como fundamento de la moral?

La teoría ética de J. S. Mill desarrollada en su *El Utilitarismo* se opone de manera muy radical -aunque no de modo excluyente- a la concepción moral kantiana, a la que tilda de peligrosa por su carácter abstracto y formal. Su principal objeción es que todo aquello que la razón práctica no pueda rechazar por contradictorio lógicamente o por inviable desde el punto de vista físico, deja abierta la posibilidad a la postulación de un principio universal inmoral al que todos deberían obedecer irremediamente. ¿Acaso no se podría postular alguna norma que prohíba el contacto en público entre las personas sin la protección de un barbijo para evitar contagios de enfermedades por transmisión de virus? Esto no es contradictorio en sí mismo ni imposible de llevar a cabo en la práctica, pero ¿contaría con la adhesión cuando no exista una pandemia mediante? O ¿no requiere la norma moral, además de ser lógica y posible, acercarnos a una vida mejor, de modo concreto? Así, se plantea que la razón por sí sola no puede establecer de modo contundente cómo se debe actuar. No es suficiente establecer qué sería lo correcto si no se atienden a las condiciones empíricas necesarias que hacen a su puesta en práctica. Si un principio moral es aceptable o no depende de saber cómo incide concretamente en la vida de las personas, más allá de la forma en que se lo enuncie. El criterio para establecer esto es, para Mill, partir de la Felicidad como el bien supremo, el fin más importante al que tiende toda acción: a diferencia de la ética formal kantiana, el utilitarismo es una ética teleológica, una ética de fines que determinan qué acción es moralmente buena y cuál no. Por tanto, actuar bien supondrá conocer qué acciones, qué medios, sirven para alcanzar el fin más importante, la felicidad.

En palabras de J.S Mill:

El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas cuando tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor, por infelicidad el dolor y la ausencia de placer [...] Y luego continúa: "la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad es, a saber: que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines y que todas las cosas deseables... lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor. (Mill, 1974, p. 4)

Tal como leemos en el final de la cita anterior, Mill considera que todas las cosas deseables lo son en última instancia porque promueven el placer o evitan el dolor. Incluso, cuando hacemos algo que no nos ofrece ningún placer inmediato, como estudiar una materia de la escuela que no nos interesa, lo hacemos como un medio para evitar un dolor posterior: tener que rendir esa materia en diciembre.

Para Mill la felicidad como principio ético no puede ser demostrado, pero pueden aceptarse consideraciones racionales que muestren qué sea un placer superior a otros, dado un contexto y teniendo en cuenta a los interesados. Como él mismo señala, el arte de la música o la medicina se dicen que son buenos por cuanto curan o dan placer, pero ¿cómo demostrar que la salud o el arte son buenos? Ellos en tanto buenos, son los que permiten diferenciar qué medios elegir para alcanzarlos. Y lo mismo sucede con la felicidad como fin último o principio moral; se pueden dar razones o pruebas para convencer de que algo es bueno, pero no se lo puede asumir solo por una demostración lógica. Esta distinción es insoslayable para poner llevar a la práctica el principio moral de buscar siempre la felicidad de la mayoría. Mill procura con su teoría aportar pruebas, convencer con argumentos, que la acción moralmente buena es la que produce el mayor placer o felicidad a los individuos involucrados o interesados. A diferencia de Kant, donde las acciones motivadas en inclinaciones eran desposeídas de valor moral, para Mill las preferencias son una condición necesaria para actuar bien. Lo que motoriza las acciones buenas son los placeres que la mayoría interesada reconoce como más deseables frente a otros.

Sin embargo, no se ha de confundir que la elección de los placeres que hacen a la correcta acción moral sea la expresión de una mera satisfacción. La felicidad, el bien supremo, aquello que todo ser humano desea, no es un mero satisfacerse. Cualquier persona que sepa hacer un buen uso de sus facultades más elevadas, diferencia entre placer inmediato y pasajero, de uno más costoso de alcanzar, pero que, una vez adquirido éste, es más perdurable y por tanto más deseable. Las personas educadas saben que es necesario cierto sufrimiento para conquistar los placeres más elevados. En última instancia, a diferencia de una bestia que se satisface con las necesidades inmediatas, el ser humano alcanza en los placeres más altos la felicidad, su dignidad, pues aceptar un dolor soportable no puede tener otro objeto para una mente educada más que elevarse -y no hundirse en el sufrimiento.

Es a partir de estas consideraciones que J.S. Mill introduce una distinción entre los placeres: existen placeres superiores y placeres inferiores; y no hay entre ellos diferencia cuantitativa (de intensidad o duración) sino cualitativa. Entonces, para llevar a la práctica el principio de la felicidad de la mayoría se requiere saber valorizar los placeres. Pero ¿cuál sería la forma de saber qué placeres son más valiosos? ¿Quién puede definir eso?

¿Hay un método para elegir cómo obrar según el utilitarismo de Mill?

Para el utilitarismo de J.S. Mill la obligación moral –que se expresa en la conciencia moral, en el deber, en el cumplimiento desinteresado de la norma–, tiene su fundamento en la experiencia. Decidir entre los dolores o placeres, sobre cuáles sean más nobles o deseables, supone responder a la pregunta que expresa en su obra “¿Qué método hay para determinarlo?” Sostiene el autor que:

El método comparativo es el que mejor nos proporciona la comprobación de la superioridad cualitativa; y la regla para medirla con relación a la cantidad, es la preferencia que sienten los que tienen mejores oportunidades de experiencia, junto con los hábitos de la reflexión y propia observación. (Mill, 1974, p. 6)

El mencionado método comparativo entre placeres, tanto como los hábitos reflexivos y la observación refuerzan su pretensión de pensar lo moral de forma no abstracta. Aplicar el criterio moral depende de la experiencia directa o indirecta de los placeres. El cálculo sobre sus diferencias cualitativas o cuantitativas se realiza en base a dichas experiencias, lo cual está muy lejos de ser una operación exclusiva de la razón. Sin desconocer que la elección del placer más alto se vincula con aquellas personas que han tenido mayores y mejores posibilidades para vivenciarlos, la cuestión del método muestra no obstante que cada cual puede aceptar la postulación de placeres superiores. A su vez, la condición social de la existencia humana hace que la felicidad sea proyectada siempre al conjunto y no solo de modo individual. Vivir en sociedad hace que el interés por el bien se extienda al conjunto, y ningún bien individual puede pensarse como deseable para el conjunto social. Así el criterio moral utilitarista encuentra una explicación para dar cuenta de por qué las personas han de pensar en la felicidad de lxs otrxs.

Como en toda otra teoría moral, aquí también la sanción interna o subjetiva es la que decide el valor del acto moral. Según J.S. Mill esta sanción se enmarca en los sentimientos del individuo acerca de la humanidad; y el acatar una norma, no reside en el conocer a esta mediante la Razón humana sino en la fuerza del **sentimiento subjetivo para acatarla o desobedecerla**. Y, aunque esta forma de entender el respeto a las normas supone alguna educación moral, quienes no la tengan, en verdad, tampoco responderán mejor a otra concepción moral. Para Mill el sentimiento subjetivo a favor de las normas es producto del progreso cultural y civilizatorio, de la educación en última instancia. Cuando el sentimiento subjetivo es muy débil, la conciencia moral no es respetada, sea porque no se cumple con lo que manda, sea porque se lo cumple sólo por un temor de sanción externa. Sin embargo, no se ha de pensar que la moral sólo depende de la sanción interna. El sentimiento subjetivo supone la creencia en un orden externo o valores compartidos en una cultura, vale decir, que mis actos impactan en lxs otrxs, tanto como los de ellxs en unx, pero la determinación del actuar moralmente correcto se produce por el **sentimiento subjetivo interno**.

La capacidad o facultad moral es así, para J.S. Mill, algo adquirido, artificial, construido como fruto de la cultura intelectual. Es una consecuencia de nuestra naturaleza humana. Puede actuar espontáneamente frente a sensaciones exteriores, alcanzar un alto y refinado desarrollo como también sufrir cambios que la lleven en otras direcciones. La posibilidad de su permanencia se

afirma en el sentimiento natural compartido de la felicidad propia y ajena, de un sentimiento hacia la humanidad, de unión con el prójimo. Es el mismo proceso civilizatorio el que lleva a interesarnos por los demás, el sabernos siempre parte de un cuerpo social –salvo en situaciones de análisis y abstracciones que elevan lo individual en detrimento del conjunto. Esto hace a la condición de civilización, siendo su opuesto permanecer en el salvajismo. Así la propuesta del utilitarismo es pensar que la moral –al igual que Kant- nos aleja del salvajismo, y nos conduce a una mayor civilización. Quienes se han educado en los sentimientos sociales hacia la humanidad, no actúan por cohesión de las leyes, sino que las obedecen como si fuese algo natural. Pero a diferencia del filósofo alemán, para J. S. Mill la civilización se relaciona con la felicidad concreta y no con una razón abstracta.

Breve balance las perspectivas morales presentadas

Las dos teorías morales hasta aquí vistas plantean visiones opuestas entre sí respecto al origen y fundamento de las normas morales. Por un lado, la ética de Kant, puede caracterizarse como un pensamiento sobre la moral de tipo universal y a priori para toda norma moral, y el fundamento de ello lo encuentra en la facultad racional. La razón como facultad es entonces aplicada al campo de las acciones morales, a fin de establecer cómo han de ser las normas morales válidas para todo ser humano. Por otro lado, la ética de J.S. Mill propone pensar en un bien supremo como fundamento de las normas morales, y lo encuentra en aquello que todas las personas deseen alcanzar: la felicidad. Este bien supremo se lo conoce no por la razón sino por la experiencia concreta. No se trata de pensar –como vimos en Kant– en normas universales válidas a las cuales todo ser racional ha de obedecer, sino de sostener lo bueno como aquello que surge como búsqueda de la felicidad. De este modo los enfoques sobre la moral nos permiten revisar diferentes criterios para establecer cuándo una acción puede ser entendida como buena y cuáles son sus fundamentos. Ambas perspectivas, por tanto, pueden enmarcarse en un problema de época, procurando responder si es mejor sostener la obligación moral en la experiencia o en la razón. Pero esto, a su vez, nos permite señalar que las normas morales no son discutidas en sí mismas, sino en cuanto a cómo se ha de entender su fundamento, pues mediante ellas el ser humano eleva su esencia o naturaleza a la máxima expresión. Sucede entonces que las concepciones morales presentadas suponen una naturaleza humana perfectible, pero nunca perfecta. Esta suposición de una naturaleza humana compartida será luego un aspecto central a ser problematizado por las perspectivas filosóficas desde la posguerra a mediados del siglo XX. ¿Supone y responde toda concepción moral a una única naturaleza humana? O ¿toda moral crea algún modelo de ser humano ideal al cual las normas ayudarían a acercarse? Pero ya aquí el problema es otro, la época ha cambiado, y el desafío no es encontrar el fundamento correcto a las normas –razón o experiencia en las perspectivas aquí vistas, pero hay otras- sino pensar cómo orientarse al actuar cuando ya no hay modelos en el cual espejarse o reflejarse.

Sartre: libertad, compromiso y angustia

Si no hubiese naturaleza humana alguna, si ninguna esencia definiera de una vez y para siempre qué quiere decir “ser humano”, entonces seríamos completamente libres. Una ética que no parte de definir una naturaleza humana, sino de decir que esta es la nada, es propiamente una ética de la libertad en un sentido radical. Y este es el planteo de un autor francés que nació en 1905 y murió en 1980: Jean-Paul Sartre.

Sartre es un filósofo febril, que nunca dejó de escribir a lo largo de toda su vida. Escribió novelas, como *La Náusea* y *Las Palabras*; obras de teatro, como *A puerta cerrada* y *Las Moscas*; guiones de cine, como *Tifus*; artículos de periódicos; e importantes libros de filosofía, como *El Ser y la Nada* y *Crítica de la Razón Dialéctica*. Y a la vez es un militante político: se compromete y actúa. Formó parte de La Resistencia francesa contra el nazismo, estuvo en la cárcel durante la Segunda Guerra Mundial; luego se convirtió en referencia de las luchas por la liberación africana y americana, fue una figura intelectual importante en el proceso de descolonización de Argelia y se reunió con Ernesto “Che” Guevara en Cuba luego de la Revolución de 1959. Obtuvo, y rechazó, en 1964 el Premio Nobel de Literatura. A su vez, su figura quedó asociada a un movimiento de rebelión en París que lo contó entre sus inspiradores: el mayo francés de 1968. A su funeral, en 1980, asistieron 50.000 personas, mostrando la potencia de su figura, en un evento que fue leído como el “último acto del Mayo Francés” (Feinmann, 2008, p. 439).

Sartre escenificó, con absoluta contundencia, la imagen del intelectual comprometido. Ofreció una teoría y una praxis filosófica coherente, con pretensión de sistema, pero a la vez permeable y en diálogo y revisión permanente con su contexto. Gilles Deleuze, filósofo francés que discutió con los planteos sartreanos, lo recuerda con estas palabras en un texto que tituló *Fue mi maestro*: “Si todo pasó por Sartre, no fue solo porque como filósofo tenía un sentido genial de la totalización sino porque sabía inventar lo nuevo”. (Deleuze, 2002).

¿Qué nos dice Sartre sobre la moral y la naturaleza humana? Para empezar, tenemos que decir que Sartre, luego de estudiar en París, viaja a Berlín, donde conoce y se forma con la obra de Husserl. En 1938 escribe *La Trascendencia del Ego*, un libro de juventud donde aparece un primer concepto importante: la intencionalidad de la conciencia. Nuestra conciencia está siempre arrojada hacia afuera, hacia el mundo. Es inmediatamente conciencia-mundo. El mundo es la totalidad de las cosas que son, está ahí, afuera del ser humano. Sartre nos dice que es *en-sí*, una totalidad maciza que existe pero que no tiene ningún sentido. Nuestra conciencia, en cambio, es la nada, pero es la nada que le da sentido al mundo. Veamos un ejemplo. Un crucifijo de madera existe por fuera de nuestra conciencia, está en el mundo. Pero lo que ese objeto sea depende de la conciencia que lo observe y le dé sentido. Para un cristiano seguramente será una representación de Cristo, para un escultor puede ser una obra de arte, y para un hombre primitivo ser leña para el fuego o un arma contundente. (Fontán Jubero, 1985, p. 84). Es el ser humano, la conciencia, la que le da sentido al ser en-sí, a la totalidad exterior. Sartre nos dice

que el ser humano es el ser por el que la nada viene al mundo. La conciencia será llamada por Sartre ser *para-sí*. El *para-sí* es la introducción de la negación en el mundo, es una fisura que le da sentido al opaco y macizo *en-sí*.

Aquí ya notamos algo importante: si la conciencia es una nada, quiere decir que el hombre no tiene ninguna esencia, ningún fin último. Y entonces no está determinado: no hay un sentido que venga desde afuera del ser humano, es él la nada que le da sentido al mundo. Aquí ya tenemos una primera conclusión que podemos reconstruir a partir de la idea de la intencionalidad de la conciencia.

En 1943 Sartre publica la que será una de sus grandes obras, *El Ser y la Nada*. Allí intenta ofrecernos una teoría del ser completa y a la vez novedosa. Por la complejidad y profundidad de esta obra no nos detendremos en ella, sino en una pequeña conferencia que da dos años después y aparece publicada en 1946 bajo el título *El Existencialismo es un humanismo*. A partir de la década de 1950 Sartre comienza a acercarse al marxismo. Reelabora sus tesis en ese diálogo y comienza a abrazar la idea de que el marxismo es la filosofía de su época, y el existencialismo es una ideología dentro de esta filosofía. El libro que sintetiza estas reflexiones y busca sintetizar el proyecto de *El Ser y la Nada* con la filosofía de Marx es publicado en dos tomos en 1960, con el nombre *Crítica de la Razón Dialéctica*.

El Existencialismo es un humanismo

Volvamos a 1945 y detengámonos en *El Existencialismo es un humanismo*. Sartre es invitado a brindar una conferencia mientras terminaba la Segunda Guerra Mundial y *El Ser y la Nada* se transformaba en una novedad filosófica. El evento se transformó en un inmenso éxito, que terminó con la publicación de su contenido, algo que no estaba previsto inicialmente. Allí, resume los elementos centrales de su filosofía existencialista en un lenguaje directo, y analiza las consecuencias morales de su proyecto filosófico.

Para empezar, es necesario aclarar en qué consiste el existencialismo, ya que fue interpretado de diversas maneras, y criticado por cuestiones que no son las que propone. Al respecto, sostiene: "Lo que todo existencialista tiene en común es que cree que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad." (Sartre, 1997, p. 12). En este momento estoy sentado en una silla, que fue fabricada por un carpintero. Antes de hacerla, el carpintero planificó fabricar esta silla, a partir de un concepto, que es que tiene que servir para sentarse. Esta silla tiene una utilidad definida, fue producida para cumplir una función. Esta silla entonces tiene una esencia que precede a su existencia misma. Pero con el ser humano no pasa lo mismo.

Si existiese un Dios creador, que nos hubiese hecho aparecer en el mundo con un propósito, sería posible pensar que el ser humano tiene una esencia fijada previa a su existencia. Sartre nos dice que los filósofos del siglo XVIII suprimieron la idea de Dios, pero no dieron el paso siguiente: suprimir la idea de que la esencia precede a la existencia. De hecho, encontramos en

todos los autores de la modernidad filosófica la idea de que “El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal” (1997, p. 13).

Sin embargo, si Dios no existe, el ser humano simplemente aparece en el mundo. No fue creado por nadie ni tiene ninguna finalidad, simplemente es arrojado al mundo. Empezamos por existir, y recién luego de existir nos definimos. Por eso en el ser humano la existencia precede a la esencia. Y por eso también el existencialismo ateo es más coherente que el cristiano.

Si no tenemos ninguna esencia somos totalmente libres. No estamos determinados, ni por Dios, ni por la naturaleza, ni por nada. Esta afirmación sartreana tiene enormes consecuencias: estamos condenados a ser libres, no hay excusas: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (1997, p. 14). Sartre insiste en que su planteo es lo contrario al quietismo, ya que nos dice que sólo hay realidad en la acción, lo que seamos depende de lo que hagamos. No somos quien decimos qué somos o quién deseamos ser, sino lo que efectivamente hacemos. La única realidad es lo que hacemos: no alcanza decir que podríamos haber tenido un gran amor o escrito libros; lo que cuenta es lo que efectivamente hicimos. Eso no quiere decir que no existan las circunstancias, pero ellas son simplemente el punto de partida de nuestra libertad, no una limitación. De qué manera afrontemos esas circunstancias y qué hagamos con ella será lo que definirá quiénes somos.

Hay una serie de conceptos que aparecen en Sartre vinculados estrechamente entre sí y que es necesario desarrollar para terminar de entender su planteo filosófico y ético: proyecto, responsabilidad, compromiso, angustia, desamparo, autenticidad y mala fe.

Empecemos por la noción de proyecto: “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto” (Sartre, 1997, p. 14). Somos nuestro proyecto, porque en nuestro proyecto definimos lo que queremos ser. Si elegimos por ejemplo casarnos, tener una pareja clásica, monógama y estable e hijos; estamos respondiendo la pregunta por el modelo de familia para toda la humanidad. Ese es nuestro proyecto. Pero cuando elegimos esto no elegimos sólo individualmente, sino que “no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser” (Sartre, 1997, p. 15).

Es por esto que la libertad implica una enorme responsabilidad y un compromiso. Al elegir estamos decidiendo que lo elegido es bueno para el ser humano, estamos construyendo la esencia de la humanidad.

Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera (Sartre, 1997, p. 16)

Entonces, estamos arrojados al mundo sin esencia y somos absolutamente libres: somos nuestro proyecto. Pero esa libertad supone que elegimos por toda la humanidad, lo que implica una responsabilidad y un compromiso. Además, no hay valores a los que aferrarse, ningún cielo para buscar una naturaleza humana. La libertad es, en ese sentido, una condena, genera angustia. No podemos escapar de ella y nunca podemos saber si elegimos bien, porque no hay ningún bien por fuera de nuestras elecciones. La angustia rodea todas nuestras decisiones realmente libres. Pero no es una angustia que nos lleve al quietismo. A Sartre le interesa particularmente mostrar que su filosofía no conduce al quietismo sino a la acción, que no es pesimista sino optimista. Nos muestra que toda persona que enfrentó decisiones difíciles sabe que la angustia es la condición misma de la acción “porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta que sólo tiene valor porque ha sido elegida” (1997, p. 18).

Es cierto que muchas personas no sienten angustia en la vida cotidiana, pero Sartre nos dice que simplemente la enmascaran porque actúan de mala fe. Esto es, huir de nuestra libertad. Poner nuestras decisiones en manos de otras personas, limitarnos a representar un papel que se espera de nosotros, resignarnos, no asumir que elegimos por toda la humanidad. Pero en realidad no podemos escapar de la libertad, y tampoco de la angustia, sólo la enmascaramos en una huida imposible. Pensemos en este ejemplo. No sabemos qué es mejor para nuestra propia vida, si buscar alguna salida que nos permita tener éxito económico inmediato o dedicarnos a trabajar en cuestiones que creemos que pueden ayudar a transformar la realidad pero posiblemente sean menos compatibles con generar riqueza individual. Ante la duda, para evitar la angustia de la libertad, decidimos poner la decisión en manos ajenas, que otra persona decida ¿A quién le pediremos que decida? ¿Al elegir la persona no estamos ya decidiendo el consejo que nos dará? ¿En última instancia no seré yo también quien acate o no esa indicación? La mala fe es el intento de negación de la libertad, pero es un intento imposible. Por eso la mala fe es cuestionada por Sartre: no es moralmente mala, ya que no hay una moral absoluta que nos diga lo que es bueno o malo. Es simplemente un error y un intento imposible de huida.

No podemos huir de la libertad, no hay valores escritos en el cielo, no hay ningún Dios. Estamos solos. Eso es lo que describe el filósofo francés con el concepto de desamparo, y de un ejemplo para terminar de comprender esta idea. Un estudiante se acercó a Sartre diciendo que su hermano había sido asesinado por la ofensiva alemana en 1940 y quería vengarlo, combatiendo contra el nazismo; pero su madre vivía sola con él, ante la muerte del hermano mayor y el abandono de su padre. Era su único consuelo. Tenía la oportunidad de unirse a las fuerzas francesas libres, pero esto implicaba dejar sola a su madre: ¿qué debía hacer? ¿Qué doctrina podía ayudarlo a elegir? Ninguna, ni la doctrina cristiana, ni el utilitarismo, ni la ética kantiana. Él era libre, y esa libertad lo dejaba desamparado, porque ninguna moral universal nos ampara cuando se trata de elecciones realmente existentes.

La cuestión de lxs otrxs

Nos falta mencionar un elemento central en toda la obra Sartreana. Incluso, es un concepto que seguirá reelaborando luego de la conferencia que estamos siguiendo y que será cada vez más importante: la cuestión de lxs otrxs. Hasta ahora, podemos pensar que elegimos por toda la humanidad, pero estamos solxs. Pero esto no es así. Nunca estamos solos ni solas. Nuestra conciencia, esa conciencia intencional, que es una nada arrojada al mundo, sólo se reconoce a partir de otrx. La experiencia de la intersubjetividad es una experiencia ineludible, que nos define. La noción de otredad en Sartre es compleja, por lo que nos apartaremos brevemente de *El Existencialismo es un humanismo*, al que volveremos luego.

Su obra de teatro *A puerta cerrada* nos muestra un pequeño grupo de personas que dialogan en una habitación. No se conocen entre ellas, pero rápidamente nos damos cuenta de que están muertas, en una sala de espera que definirá si van al cielo o al infierno. Sin embargo, nadie viene a buscarlxs y comienzan a hablar, a analizar qué hicieron lxs otrxs en sus vidas, a juzgarse. Y al mirarse, hablar y juzgarse, cada persona construye una imagen de sí misma distinta a la esperada, insoportable. Allí aparece una frase que se volvió famosa: “El infierno es la mirada del otro”. Efectivamente, no se encontraban en ninguna sala de espera, sino el infierno, y el infierno no era otra cosa que la posibilidad de ser miradx, analizadx y juzgadx por otrx. Esta caracterización negativa de lo que implica la otredad es complejizada filosóficamente en el capítulo 4 de *El Ser y la Nada*. Allí, se analiza el papel de la mirada del otrx. Lo que nos muestra Sartre es que el para-sí, que es puro proyecto, pura trascendencia, al ser miradx se descubre como algo que es: como facticidad. La mirada del otrx nos fija, nos ata al mundo. Allí se produce una dialéctica, sólo somos algo a partir de otrx que nos determina.

Pero volvamos a *El Existencialismo es un humanismo*.

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro.
El otro es indispensable a mi existencia [...] el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro [...] Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad (pp. 30 y 31).

Este análisis de la intersubjetividad nos permite que cada proyecto individual pueda ser comprendido por otras personas, a partir de elementos que Sartre va a considerar propios de la condición humana, aunque se cuida de no considerarlos una naturaleza “la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en el medio de lxs otrxs y de ser allí mortal” (p. 31). Los proyectos diversos de cada persona son intentos de franquear estos límites, ampliarlos, negarlos, o acomodarse a ellos.

La libertad en este sentido no es caprichosa. Elegimos siempre frente a otrxs. Actuar de buena fe es reconocer la libertad como punto de partida y “al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra” (p. 37). Esto es, comprometerse con la libertad es reconocer que la libertad ajena no es un límite a la propia, como supone la tradición liberal, sino la condición de todas las libertades.

La autenticidad total, nos dice Sartre es querer nuestra propia libertad y la libertad del resto, y comprometerse a actuar en consecuencia. Es negar la mala fe, no ocultar nuestra propia libertad, no pensar en que nuestra existencia es necesaria.

Tenemos en el filósofo francés una filosofía que es una crítica al planteo kantiano y utilitarista. No hay en este planteo guía de acción ni moral universal, no hay valores que seguir, sencillamente porque no hay una naturaleza humana ni un fin último. Pero si hay una búsqueda política y ética: reconocer la libertad, buscar ampliar nuestra libertad y la de otrxs; reconocernos a partir de otrx; y comprometernos en forjar la imagen de ser humano que deseamos a partir de nuestro proyecto.

Todos estos elementos serán recibidos y leídos con entusiasmo por lxs filósofxs del mundo periférico en general y de América Latina en particular. La necesidad de establecer un proyecto propio, con nuestra propia receta, el lugar de las demás personas como constitutivo; serán claves de lectura que recorrerán nuestro país en la segunda mitad del siglo XX. Uno de los filósofos argentinos que lee a Sartre e intenta construir un planteo filosófico propio a partir de una lectura crítica de la tradición de la filosofía europea es Enrique Dussel. Su obra es particularmente relevante, porque aporta una lectura novedosa y una propuesta sistemática.

Enrique Dussel y la ética de la liberación

A comienzos de la década de 1970 se revitalizó en todo el continente el debate acerca de la posibilidad de una filosofía propia de América Latina. Si los problemas de la filosofía son universales, quiere decir que no tiene sentido hablar de una filosofía situada, específica de nuestra región. Sin embargo, para un conjunto de filósofxs, siempre pensamos en una comunidad situada, a partir de necesidades y problemas específicos; y el pensamiento que se nos presenta como universal no es más que el pensamiento europeo que logró imponerse, dominar a otras formas de racionalidad para presentarse como universal.

Se trataba de un contexto en el que diferentes disciplinas comenzaron a desarrollar marcos interpretativos específicos para nuestra región. Así, en la sociología se desarrollaba la teoría de la dependencia, en la educación el planteo de la pedagogía del oprimido y en la religión la teología de la liberación. Uno de lxs autorxs que abrazó estas reflexiones, y que a partir de ella comenzó el camino de construir una filosofía auténticamente latinoamericana es el filósofo argentino Enrique Dussel (Mendoza, 1934), a quien ya nos hemos referido en el capítulo 1.

Dussel estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, y al terminar viaja a continuar sus estudios en España viviendo luego en Israel y Francia. Es a partir de su experiencia en Europa que se descubre como latinoamericano, como un otro del pensamiento europeo moderno. Y regresa a Argentina en 1967 dispuesto a continuar ese camino de reflexiones. Entre 1968 y 1973, enseña Ética en la Universidad y estudia a Husserl, Heidegger, Sartre y Levinás. Producto de esta reflexión publica su primer gran libro sobre ética: *Para una ética de la liberación*, un libro en tres tomos, de los cuales el inicial es publicado en 1973. Este libro constituirá su

primer intento sistemático de construir una filosofía latinoamericana auténtica pero con pretensión de universalidad. Su universalidad no está dada por la negación de su condición latinoamericana, sino por su afirmación. Es una obra que pretende servir desde un país periférico del sistema mundo a todas las periferias: asiática, africana y latinoamericana.

En esta obra, Dussel sostiene que el punto de partida de toda filosofía es el encuentro con el Otro¹. Ese encuentro con un rostro que nos viene de afuera es previo a todo conocimiento, a todo logos. Es la experiencia primigenia. Antes que ser, antes que cualquier totalidad, que cualquier racionalización, nos encontramos en el mundo, en el plano de la cotidianidad. Pero este encontrarnos viviendo en el mundo no es un momento solipsista, no es un momento de conciencia: previo a toda conciencia aparece el encuentro con el otro. Y ese otro es el misterio, es lo que no puede ser reducido a lo mismo, es exterioridad radical. Ese es el punto de partida de la ética: es un punto de partida pre-reflexivo, el siempre encuentro con el rostro de unx Otro. Por eso, Dussel va a decir que la filosofía primera es la ética, y por eso es tan fundamental. Lo primero no es el logos, sino el encuentro con la otra persona próxima.

En este desarrollo del comienzo de su libro se observan las influencias de Heidegger y también de Sartre. La idea de que empezamos simplemente estando en el mundo. Sin embargo, hay dos grandes diferencias: en primer lugar, lo que empezaba estando en el mundo en Sartre era la conciencia. Aquí Dussel intenta escapar a las filosofías de la conciencia. La otra gran diferencia, que es la relevancia primigenia que le da al otro, está atravesada por la influencia del filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995).

Levinás escribe en 1961 su libro *Totalidad e Infinito*, que impacta con mucha fuerza en el joven Dussel. Allí, Levinás considera que la filosofía moderna se construyó como una filosofía de la totalidad, esa totalidad se construye como un sistema cerrado y universal, que puede explicar toda la realidad. Ese sistema tiene en su base la distinción entre sujeto y objeto. La aparición del Otro, como exterioridad radical del sistema. El Otro no es algo que se presenta a mi conciencia y queda así atrapado en mi propio sistema de comprensión del mundo. Es absolutamente Otro, es lo que desborda, lo que no puede ser leído. No es un Otro que se aparece para ser reducido a lo mismo, a lo igual. La filosofía de Levinás comienza por esa exterioridad radical, que nos desafía y nos responsabiliza. La aparición de un Otro, totalmente exterior, nos genera una responsabilidad ética.

Esta lectura de Lévinas es el punto de partida de la ética de Dussel. El argentino no encuentra en la filosofía moderna categorías que le permitan tematizar este tema, por lo que partirá de un texto religioso, el Antiguo Testamento. El valor primigenio ante ese Otro que encuentra en la Biblia es la hospitalidad. La hospitalidad no supone reciprocidad, no espera nada. Es simplemente una actitud de servicio con alguien que no conozco pero que necesita.

Llegados a este punto aparece una crítica al planteo de Lévinas, para los latinoamericanos el Otro no es exterioridad absoluta y abstracta. Es una persona concreta que se nos aparece: el indio, el negro, el excluido, el oprimido latinoamericano que clama por justicia. El punto de partida

¹ Utilizaremos la palabra "Otro" en masculino y con "O" mayúscula para referirnos al concepto específico de Enrique Dussel, que se refiere a esa noción de alteridad radical.

de la ética, previa a toda conciencia será esa actitud de hospitalidad ante lxs otrxs como cuerpo sufriente concreto, como existencia. Ese primer principio que aparece en la ética es la alteridad: el reconocimiento de un Otro concreto como algo distinto a mí, de sus necesidades, de sus luchas. No se trata de partir del concepto de Otro, porque el Otro no es un concepto. Justamente, es previo a cualquier conceptualización, ni tampoco del Otro tal y como se nos presenta a nuestra conciencia, sino meramente de partir de ese encuentro próximo, de esa experiencia primigenia, de la vida de un otro cuerpo que sufre y clama por su vida.

Luego, buscará desarrollar un método específico para la Ética de la Liberación. Llamará a este método analéctica. La analéctica es un método que se desarrolla en diálogo y tensión con la dialéctica hegeliana y marxista. Ya analizamos que Sartre consideraba que el marxismo era la filosofía de su época, el talón de fondo dentro del que toda la filosofía del siglo XX debía pensar. Cuando Dussel piensa en un método, entonces, lo piensa en diálogo con esa corriente filosófica. Sin embargo, sostiene que la dialéctica piensa el conflicto y la contradicción propia de la realidad dentro del propio sistema. La filosofía hegeliana es una filosofía de la totalidad, y la contradicción es un momento dentro del sistema. Una ética de la liberación tiene que poder pensar más allá de la dialéctica, con una contradicción que se introduce desde afuera del sistema, con una tensión que introducen las víctimas del sistema, desde la alteridad que es negada. Llamará a ese método analéctica, que va más allá de la dialéctica, porque va más allá de la totalidad.

Con lo desarrollado hasta ahora podemos adelantar las primeras críticas de Dussel a la ética kantiana. Para el filósofo argentino, Kant es parte de las filosofías de la totalidad, aquellas que reducen lo otro a lo mismo, que se piensan a partir del yo. La primera gran filosofía que realizó esta operación fue la filosofía cartesiana. Cuando Descartes dijo: Yo soy, yo pienso; y construyó desde esa afirmación la filosofía moderna, la edificó como una filosofía de la totalidad. El punto de partida es la conciencia y el mundo es leído a partir de esta. Lo que no dice Descartes es que el yo que piensa y que es, es el yo europeo luego de la conquista de América. Europa se constituyó como centro del sistema-mundo a partir de la Conquista de 1492, asesinando o esclavizando a las civilizaciones que se presentaban como diferentes. Este *ego conquiro* es la base oculta del *ego cogito* cartesiano. La filosofía moderna es sólo una filosofía particular, que se construyó como universal porque fue antecedida por el dominio militar.

Pero aún, la filosofía moderna es una filosofía del dominio. Las filosofías de la totalidad, nos indica Dussel, al pensar a la otredad desde el yo, al negar la posibilidad de otredad radical, perpetúan el dominio. La moral kantiana supone un yo legislador, que luego transformará en legislador universal. El yo es quien, de forma individual puede definir lo que es bueno.

En el planteo de Dussel que analizamos hasta ahora hay presentes muchos elementos de la Teología de la Liberación. Incluso de forma explícita Dussel menciona la experiencia de Dios, que ocupa un lugar central en su planteo filosófico.

Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión

Tras publicar *Para una Ética de la Liberación*, Dussel, que había sido categorizado como marxista, sufre un atentado con bomba en su casa en 1973, de parte de la derecha peronista. En 1975 será expulsado de la Universidad y deberá exiliarse en México. Entre las décadas de 1980 y 1990 estudia en profundidad a Marx y entabla discusiones filosóficas con diferentes autores europeos, entre las que se destaca un debate de más de siete años con el alemán Karlo-Otto Apel. A partir de estas lecturas y debates, su posición filosófica va madurando y escribe en 1998 otro libro: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. El propio Dussel presenta su libro de la siguiente manera:

La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética, donde se advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida. Esta nueva redacción es distinta no solo por escribirse veinte años después, sino, principalmente, porque en estos años ha cambiado la situación histórica, he madurado una nueva perspectiva y se ha desarrollado un transformado discurso de la ética en la filosofía contemporánea. (Dussel, 2006, p. 14)

En este libro presenta su planteo ético a partir de 3 grandes principios, que luego irá complementando y desarrollando. Por cuestiones de espacio nos detendremos en los dos primeros principios. Antes de desarrollar los principios, plantea una historia mundial de las etnicidades. En ella, desmonta primero el helenocentrismo: la idea de que la filosofía empieza con Grecia, en un camino de continuidad hacia la Europa moderna. Para esto, retoma la filosofía indígena americana, bantú, hindú y china. Recién luego de esto analiza cómo se construyó el discurso de la modernidad, en la que Europa se colocó en el centro del sistema-mundo, dejando en el lugar de periferia dominada al resto del planeta. Esta filosofía moderna, que centra el principio de su racionalidad en el aumento de la tasa de ganancia y que se relaciona con el Otro y con la naturaleza a partir de la voluntad de dominio, será el centro de la crítica y de la reflexión dusseliana.

Todo este desarrollo le permite, además de cuestionar el discurso colonial de la filosofía europea, llegar a descubrir un primer principio material universal de toda la ética: la afirmación de la vida de la comunidad y de la humanidad en general, para toda la historia. Toda ética tiene un momento material. Con ello no nos referimos a materia como realidad enfrentada a espíritu sino como contenido. El momento material de la ética es su contenido, su finalidad. Dussel considera que una acción es buena cuando tiende a un fin bueno. Y este fin no es otro que la preservación y reproducción de la vida. Nos dice: "Toda norma, acción, microestructura, institución o etnicidad cultural tienen siempre y necesariamente como contenido último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana* en concreto." (Dussel, 2006, p. 91).

Toda ética particular, en cualquier momento histórico, por más diferencias que presente, considera que una acción es moralmente buena cuando logra afirmar y reproducir la vida. Pero no la vida individual, sino en principio la vida de la comunidad y más en general la vida de toda

la humanidad para toda la historia. Una persona que decide quitarse la vida realizará una acción éticamente aceptable si ese sacrificio se hace para aumentar o mejorar la vida de su comunidad o la humanidad toda. Los aztecas, por ejemplo, consideraban buenos los sacrificios humanos, pero esto era sólo porque creían que a partir de esos sacrificios iba a aumentar la vida de la comunidad, que eran la forma de sostener la vida del sol, fuente de toda la vida en el planeta. Cuando hablamos de la vida nos referimos a una vida que sea vivible, una vida concreta que merezca ser vivida. Sobre el suicidio no puede fundamentarse ninguna ética, pero aún así, quien decide suicidarse es porque considera que su vida ya no merece ser vivida. Por eso, Dussel se refiere a la vida no sólo en un sentido biológico (aunque en primera instancia sí en un sentido biológico) sino a una vida vivible.

Sin embargo, la racionalidad moderna olvidó este principio fundamental de toda ética. El sistema en el que vivimos es injusto, porque no garantiza la vida de la humanidad. Es inaceptable desde un punto de vista de la ética de la liberación. Millones de personas mueren en el mundo de hambre, viven vidas de explotación u opresión. La liberación será una forma de afirmar el primer principio de la ética, que Dussel llama principio material universal. Por esto, la vida que le interesa particularmente a una ética de la liberación, o dicho de otra manera, la forma crítica que asume el principio material universal, es la afirmación de la vida de las víctimas, de los oprimidos. Esa vida que hoy es negada y es necesario recuperar será el contenido crítico de la ética de la liberación.

Dussel desarrolla en este apartado un análisis y crítica a todas las éticas "materiales", que consideran que una acción es buena cuando tiene cierto contenido. La principal influencia dusseliana en la elaboración de este principio está dada por la filosofía de Marx. Sin embargo, retoma en este punto elementos de Aristóteles, Hegel y los autores comunitaristas contemporáneos. Antes de finalizar el análisis de este principio, nos interesa destacar particularmente su crítica al utilitarismo.

Como vimos, el planteo desarrollado por John Stuart Mill ubica también un contenido concreto en la ética: la felicidad. Sin embargo, nos dice Dussel, esta felicidad es entendida como producto de un cálculo instrumental de la razón. Esto trae una serie de problemas, como el contenido del concepto hedonista de felicidad, la imposibilidad empírica de ese cálculo y el pasaje de lo individual a lo colectivo. Pero sobre todo, nos dice Dussel:

El utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor.

La ética utilitarista está pensada desde el horizonte del sujeto consumidor del capitalismo, desde esa racionalidad. Por eso, el principio material que formulan es un principio para una cultura específica, pero no un principio material universal. Luego de todo el análisis mencionado Dussel llega a presentar específicamente su primer principio:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad (Dussel, 2006, p.140).

Quedó establecido el contenido de la ética, el aspecto material del bien. Pero la ética de la liberación presenta también un principio formal. Si el principio material se refiere a “qué es lo bueno”, el principio formal se refiere a “cómo se decide lo bueno”. Efectivamente, existe un tipo de racionalidad específica en la ética, que supone el diálogo intersubjetivo. La principal preocupación kantiana, no era el contenido sino la forma. El imperativo categórico responde a la pregunta acerca de “cómo sabemos cuál es el deber”, más que a un contenido de valores específicos.

Si bien Dussel cuestiona la falta de apelación kantiana a principios materiales en la ética, considera que se trata del planteo ético moderno por excelencia, que aporta importantes elementos para pensar la validez de las acciones. Nos dice: “La cuestión entonces se encuentra en cómo desarrollar, y Kant lo hará de una manera nueva -y de donde la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender-, todo el campo de la validez universal formal” (Dussel, 2006, p.172).

Karl-Otto Apel realiza algunas críticas al planteo kantiano que serán fundamentales para la elaboración de este principio. En primer lugar, pasa del yo al nosotros. Nadie piensa sólo, sino que siempre pensamos en comunidad. El punto de partida de la reflexión ética es siempre la comunidad. Además esa comunidad es lingüística: pensamos con otros en el diálogo que siempre supone el lenguaje. Y ese lenguaje no es sólo sintaxis y semántica, sino pragmática, comunidad de sentido. A partir de estos tres elementos, Apel considera que hay que pasar del objetivismo, que nos permite definir qué es lo bueno de forma abstracta, al falibilismo consensual, a la noción de que lo bueno se define por una comunidad que resuelve sus diferencias en el diálogo, a través del consenso. Estos elementos significan un desplazamiento del principio de validez kantiana: lo bueno ya no será definido por un yo racional que llega al imperativo categórico, sino por una comunidad que dialoga, acuerda y desacuerda en el lenguaje.

Entonces, así como Dussel plantea un principio material universal, plantea además un principio formal universal. Ambos principios se codeterminan, no pueden desarrollar un planteo ético de forma aislada. La ética necesita la referencia al fin último de la vida, pero también necesita una validez intersubjetiva, realizarse en una comunidad que acuerda cómo llegar a establecer lo bueno. El filósofo argentino enuncia su principio formal de la siguiente manera:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría

en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. (Dussel, 2006, p.214)

Para que una acción sea buena, además de perseguir como fin proteger y reproducir una vida que merezca ser vivida por la comunidad y la humanidad toda; deberá ser tomada por la propia comunidad. Pero la forma de tomarla por la propia comunidad tiene como condición en primer lugar el reconocimiento recíproco del/ de la otra, la búsqueda de participación de toda la comunidad, no sólo formal sino de hecho, la búsqueda concreta de un acuerdo. Por supuesto, lo expuesto aquí no está exento de problemas. En primer lugar, la simetría de participación requiere una igualdad que no existe en nuestras sociedades. Es por esto, que la forma crítica que toma este principio para la filosofía de la liberación requiere del concepto de comunidad de víctimas.

Así como sostenemos que el principio material universal era principio crítico cuando partía de las víctimas del sistema. El principio formal universal se convierte en principio crítico cuando parte de la argumentación de la propia comunidad de víctimas. Cuando son los propios excluidos quienes se reconocen, argumentan y consensúan acciones moralmente buenas para reproducir la vida de las víctimas.

La unidad de estos dos principios, el formal y el material, aparece dada en Dussel por un tercer principio: el de la factibilidad, en el que intenta describir “el proceso de la construcción del factible ético” (Dussel, 2006, p. 235).

Este tercer principio está vinculado a las condiciones prácticas, efectivas, en que una comunidad puede realizar el bien. Se trata del principio donde se introduce la racionalidad estratégica, el análisis de las condiciones materiales. Es donde aparece la necesidad de un bien posible. Dussel define este principio de la siguiente manera:

El que proyecta efectuar transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. (Dussel, 2006, p. 266)

En un sentido crítico, este principio tiene la forma de la comunidad de víctimas organizada políticamente, ingresando en la historia para lograr su liberación. De esta forma, aparecen aplicados los tres principios fundamentales de forma crítica: una comunidad de víctimas (principio formal) organizada colectivamente con objetivos concretos (principio de factibilidad) para lograr conquistar una vida digna de ser vivida (principio material).

Reflexión final

Comenzamos este trabajo presentando dos corrientes éticas modernas, centrales para entender la forma en la que pensamos y juzgamos moralmente. Analizamos sus diferencias, encontrando en la ética kantiana un desarrollo formal, procedimental, y en el utilitarismo una ética consecuencialista con un contenido específico: la felicidad. Luego, pudimos encontrar un elemento en común entre ambas teorías éticas, la apelación a la naturaleza humana como fundamento de la moral.

A partir de allí analizamos un planteo ético contemporáneo que eliminará esa base común de las éticas modernas: si no hay naturaleza humana, todo está permitido. Y es esa libertad la que funda un nuevo orden moral. Para finalizar, les ofrecimos una lectura de toda esa historia de la ética moderna y contemporánea situada en nuestro continente. En ese marco, la ética aparece como filosofía primera y se intenta construir una ética que recupere forma y contenido; pero teniendo como punto de partida al ser humano concreto, existiendo en el mundo.

Las preguntas con las que comenzamos el trabajo siguen vigentes, pero reconvertidas. Ya no se trata de preguntas abstractas, sino de las preguntas concretas que se hacen personas que están en el mundo en este momento específico de nuestro país y nuestro mundo. Es por esto que respondernos, como comunidad realmente existente, qué es lo bueno y cómo conseguirlo, puede ayudar a comprendernos y comprender el mundo; pero también a transformarlo. Porque no sólo lucha contra la injusticia quien la padece, sino quien la comprende.

Referencias

- Aguer, B. (Septiembre de 2018). Marx en la ética de Enrique Dussel. A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. *Nuevo itinerario - Revista Digital de Filosofía*. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/3119>
- Cerruti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* [1983]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (24 de junio de 2022) Fue mi maestro. Página/12. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/subnotas/162-43-2002-06-24.html>
- Dussel, E. (1972). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* [1998]. Madrid: Trotta.
- Feinmann, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
- Fontan Jubero, P. (1985) *Los existencialismos claves para su comprensión*. Capítulo 4, pp. 78 a 97. Madrid: Editorial Cincel.

- Kant, I. (1951). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, editorial Ateneo.
- Mill, J.S (1974). *El utilitarismo*, Buenos Aires, Editorial Aguilar.
- Mondolfo, R. (1954). *La conciencia moral en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles. Humanidades* [La Plata, 1921], 34 Filosofía, 7-30. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1830/pr.1830.pdf
- Sartre, J. P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Ediciones Caldeón.
- Sartre, J. P. (2004). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1981). *A puerta cerrada*. Madrid: Alianza
- Sartre, J. P. (1997). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.

CAPÍTULO 5

El género en la filosofía: aportes para pensar algunas de sus problemáticas centrales

Anabella Lufrano y Mariana Intagliata

Introducción: el feminismo y una larga historia de pensamiento y acción transformadora

¿Qué es el feminismo? ¿Cuáles son sus problemáticas centrales? ¿Cuáles son sus categorías más relevantes? ¿Qué sujetos/as lo habitan y lo gestionan? ¿Cómo se ha desarrollado en la historia? ¿Cuáles son sus tensiones internas? ¿Qué articulaciones se tejen entre este movimiento y otros movimientos sociales y políticos? ¿Qué conflictos se generan entre el feminismo y estas otras instancias de la esfera pública y privada de la sociedad? Estas preguntas proponen un recorrido posible por el pensamiento y las luchas feministas que, por supuesto, no es único ni pretende ser concluyente, pero que, de alguna manera, es ineludible. Lo es porque intentando dar respuesta nos acercaremos a su historia pero, a la vez, nos encontraremos con su presente y podremos preguntarnos por las rupturas y las continuidades entre estas dos dimensiones temporales. También, es ineludible porque nos permitirán examinar, con cierto detenimiento, los conceptos filosóficos centrales de los/as autores/as que lo pueblan. Esto es así porque en el caso del feminismo la teoría y la praxis política se sitúan históricamente y se entrelazan, de manera tal que se alumbran mutuamente.

El feminismo es un movimiento plural, es decir, no hay un solo feminismo, sino que hay feminismos que se han ido desarrollando al calor de los acontecimientos sociales y los problemas propios de cada época. Así, se han configurado “olas” que nos permiten identificar las demandas y las luchas predominantes de cada momento. Como todo lo que es plural, el feminismo es diverso y presenta diferentes concepciones sobre su constitución y sobre sus objetivos. Sin embargo, podemos adelantar que todo feminismo, ya sea en el plano del pensamiento o en el del activismo, se propone visibilizar e interpelar las opresiones y discriminaciones que sufrimos las mujeres y disidencias, y lo hace en pos de terminar con estas sujeciones, sin pretender reemplazarlas por unas nuevas. El fin de las opresiones es el objetivo general de toda corriente feminista.

La pluralidad de voces nos exige, para esta instancia, hacer un recorte, es decir, situarnos para responder a las preguntas que enunciarnos. Elegiremos, entonces, recorrerlas desde el pensamiento de tres autoras fundamentales para la teoría de género como son Simone de

Beauvoir, Judith Butler y María Lugones, cuyos conceptos, al ponerse en diálogo, nos permitirán apreciar distintas maneras de responder y de pensar filosófica y políticamente el género.

La pregunta por los problemas centrales del feminismo y por sus categorías relevantes nos llevará a indagar en la concepción del término “mujer”, tan presente en la primera y segunda ola del feminismo, ésta última inaugurada por la obra de Beauvoir; para pasar, luego, a interpelar su sentido desde la teoría *queer* y los desarrollos de la performatividad de género de Judith Butler y las luchas del colectivo LGBTIQ+, que irrumpen en la tercera ola del feminismo. Nos acercaremos, por último, a la perspectiva del enfoque decolonial de María Lugones, que desafía la lectura dominante y eurocéntrica de la historia y del género, provocando una torsión categorial, para proponer la existencia de un sistema colonial de sexo-género, donde el cruce de variables como clase, raza, colonialidad, género y sexualidad destacan el fondo problemático que un pasado con presente y nos invita a pensar nuestra propia actualidad.

Las olas del feminismo

La lucha de las mujeres por su liberación tiene una historia tan larga como la de su opresión. La historia del feminismo es la historia de una progresiva toma de conciencia y unión de las mujeres en distintas partes del mundo. Es por eso que, al realizar un repaso por lo que se ha dado en llamar las *olas* del feminismo, es necesario tener en cuenta la distinción entre *ideas feministas* y *feminismo* (Auffret, 2019), puesto que, si bien la organización de las mujeres en un movimiento (por más heterogéneo que sea) es algo relativamente reciente, varias formas de resistencia se han manifestado a lo largo de los siglos -un extenso camino que es importante evocar. En la antigüedad, algunas mujeres se destacaron por su excepcional protagonismo -el caso de Safo en Grecia es ciertamente reconocido, pero también existieron figuras, comunidades, movimientos políticos y religiosos que han atravesado la historia y los continentes. Como afirma Auffret, “la perspectiva feminista no esperó el siglo XX, y ni siquiera el XIX, para hacerse oír, y las mujeres no siempre constituyeron ese «segundo sexo» dócilmente sometido a un presunto «primer sexo». No solo escribieron y pensaron, sino que a menudo actuaron como agentes y sujetos de la historia, aunque la ciencia histórica oficial se ingenió para minimizar su papel o negarlo.” (Auffret, 2019, p. 187). Para la filósofa Ana de Miguel, el feminismo surge cuando, tanto en la práctica como en la teoría, se articulan un conjunto coherente de reivindicaciones y las mujeres *como sujeto colectivo* se organizan para conseguir las. Tomando este criterio, podemos identificar varias etapas u olas del feminismo.

El concepto de *ola* es una herramienta analítica que permite identificar períodos, caracterizados por un conjunto de problemáticas teóricas y prácticas relevantes en cada contexto histórico, a la luz de las demandas y disputas políticas que el feminismo toma. Algunas de ellas interpelarán al propio feminismo, haciéndolo múltiple y plural. Esta periodización, lejos de ser entendida como poblada de etapas cerradas, es un proceso abierto que expresa continuidades,

pues las demandas se resignifican en nuevos contextos y van abriendo camino a nuevos planteos.

Entre los/as historiadores/as hay consenso en establecer la existencia de tres olas en el feminismo, pero muchos/as analistas piensan que estamos viviendo la cuarta ola.

La primera ola se desarrolla bajo el signo de las revoluciones del Siglo de las Luces. Las independencias coloniales, en especial la temprana independencia de los EE. UU. (1776) y la Revolución Francesa, fueron el marco para la declaración de los Derechos del Hombre como un camino de realización de derechos ciudadanos universales que, en realidad, nada tenía de universal. La Declaración de los Derechos del Hombre dejaba a las mujeres fuera del ejercicio de la ciudadanía (la participación política), del derecho al trabajo, a los hijos y a la educación.

El feminismo nace, entonces, como un movimiento político que reclamaba la inclusión de las mujeres en el ejercicio de los derechos civiles y políticos, tras la decepción que dejó la contradicción de la falsa universalidad de una revolución fundada en la libertad y la igualdad. Las mujeres empezaron a forjar conciencia de la opresión que padecían, una opresión que atravesaba todos los estratos sociales, a través de su exclusión de la Asamblea, lo que las impulsó a expresar su descontento en los *Cuadernos de Quejas*¹. Si bien su voz no fue escuchada, este hecho resultó fundamental en la formación de un movimiento colectivo.

En 1791, en Francia, Olympe de Gouges publicó la réplica feminista a la Declaración de los Derechos del Hombre, titulada *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* y en 1792, en Inglaterra, Mary Wollstonecraft escribió su *Vindicación de los derechos de la mujer*, donde propuso la igualdad de derechos civiles, políticos, laborales, educativos y el derecho al divorcio. Estas pensadoras y activistas fueron perseguidas, condenadas, censuradas, encarceladas, asesinadas y, también, olvidadas por la historia. Este “olvido” contribuye a la falsa ilusión de la novedad del feminismo y de la falta de protagonismo histórico de las mujeres.

La segunda ola del movimiento tomó las demandas de las mujeres de la revolución, ya que en el S. XIX aún no tenían derechos políticos ni civiles. Las protagonistas de este momento histórico pretendían entrar en el ejercicio completo de los derechos, a través de la conquista del derecho al voto. La reivindicación fundamental (pero no única) de esta ola es el sufragio femenino, de ahí su nombre: sufragismo.

En el EE. UU. post colonial, las mujeres de clase media, iniciadas en la educación y portadoras de las banderas de la abolición de la esclavitud, fueron las que le dieron forma al feminismo del S. XIX. Tras el impedimento de participación de las delegadas estadounidenses en el Congreso Antiesclavista Mundial de Londres (1840), las mujeres, encabezadas por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, comenzaron a pelear por el reconocimiento de sus propios derechos, planteando la especificidad de su lucha.

En 1848, se produjo el texto fundacional del sufragismo y uno de los primeros programas políticos del feminismo, la *Declaración de Seneca Falls*, que rechazaba la desigualdad entre hombres y mujeres, reivindicaba el derecho a la educación, a la participación en organizaciones

¹ Eran una herramienta redactada en 1789 en París, para hacer llegar a los Estados generales las quejas de los tres estamentos: clero, nobleza y el tercer estado (el pueblo).

políticas, a ocupar cargos, al voto, a tener propiedades, a dedicarse a los negocios y a abrir cuentas corrientes. Desde ese momento, las mujeres de EE. UU. comienzan a luchar de forma organizada, con acciones que se sucedieron en el ámbito público. Logran la conquista del voto femenino en 1918.

En la Inglaterra de 1832, y por tres años consecutivos, las sufragistas lideradas por Emily Davison y Elizabeth Garret Anderson, presentan una petición por el voto femenino al parlamento. Contaron con el apoyo de personalidades destacadas, como el filósofo y diputado John Stuart Mill. El rechazo de estas peticiones da origen a la Sociedad Nacional pro Sufragio, que planificará acciones organizadas de modo permanente, y en 1903, las feministas pasaron a la acción directa, interrumpiendo discursos de ministros, presentándose en las reuniones de los liberales y manifestándose en distintos espacios públicos. Fueron perseguidas y encarceladas pero la perseverancia en la lucha condujo, finalmente, a la conquista del voto femenino en 1917.

Como ya vimos, estas activistas no sólo reclamaban el derecho al voto, también reivindicaban el derecho al trabajo, a la educación en todos los niveles, a la propiedad, a administrar sus propios bienes y a compartir la patria potestad. Constituyeron un movimiento internacional, organizado y con impronta teórica y práctica propia.

En este período comienza a hacerse oír, también, la problemática de las mujeres obreras, para quienes estaba habilitado el trabajo que era negado a las mujeres de clase media, ya que contratarlas permitía bajar el coste del salario. Personalidades como la francesa Flora Tristán o la rusa Alejandra Kollontai, entre otras, comienzan a escribir y a luchar para mejorar las condiciones de vida de estas mujeres. En 1843, Flora Tristán escribe *Unión obrera*, donde denuncia toda forma de sumisión, incluidas las prisiones y prostíbulos. Propone la unión de obreros y obreras, y la constitución de un sistema público de cuidados. Alejandra Kollontai abrió en 1907 el primer Círculo de Obreras (lo que la obligó a huir de Rusia). Sostenía que la condición opresiva sobre la mujer necesitaba, además de la revolución socialista, de una revolución en la vida cotidiana de las costumbres y sobre todo de la relación entre los sexos.

El sufragismo también se desarrolló fuertemente en Argentina. Constituyó un movimiento heterogéneo, sostenido por mujeres de distintos colores políticos. Se destacaron las socialistas Julieta Lanteri y Alicia Moreau de Justo. En 1910, Lanteri organizó, junto a otras mujeres, el Congreso Femenino Internacional y luego fundó el Partido Feminista Nacional. Moreau de Justo dio origen a la Unión Feminista Nacional (1918) y en 1932 presentó un proyecto de sufragio femenino. El Peronismo también tuvo injerencia en esta lucha. Eva Perón seguía muy de cerca el tratamiento de los proyectos sobre el voto femenino y, tras la promulgación de la Ley, junto con otras mujeres peronistas, fundó el Partido Femenino Peronista con el objetivo de formar a las mujeres en política.

Durante el período de entreguerras, tras el derecho al voto y los avances en el ámbito de la educación y el trabajo, el feminismo disminuye significativamente su actividad. En 1949, la filósofa Simone de Beauvoir, que en ese momento no se consideraba feminista, publica en París *El Segundo Sexo*, libro que se va a convertir en hito para el movimiento feminista. Su lectura y

las discusiones que se dan alrededor de ella, van a tener gran influencia en las diversas corrientes teórico-prácticas de la tercera ola del feminismo.

El Segundo Sexo propone un *feminismo de la igualdad*. Es una obra explicativa sobre la situación de la mujer que, según Beauvoir, ha sido sistemáticamente considerada en nuestra cultura como lo Otro. La autora denuncia el carácter social e histórico de este hecho, y argumenta sobre la necesidad de una toma de conciencia que posibilite a las mujeres constituirse como sujetos en igualdad.

“El malestar que no tiene nombre” abre la tercera ola del feminismo. El fin de la Segunda Guerra Mundial llegó con la vuelta de las mujeres a la domesticidad obligatoria. Fueron despedidas de los trabajos para contratar a los varones que volvieron de la guerra y se impulsó la adquisición de electrodomésticos para reactivar la economía. Las mujeres de clase media sentían un creciente descontento. Sus cocinas se veían relucientes con los más modernos electrodomésticos pero la ansiedad, la depresión y el alcoholismo daban cuenta del “malestar que no tiene nombre”. La estadounidense Betty Friedan publica, en 1963, *La Mística de la Femenidad*, donde discute con las tesis que sostenían que las mujeres estaban demasiado educadas y esto les impedía asumir su rol. Para Friedan, que también había abandonado su carrera y caído en la domesticidad, el problema era el “rol mismo asignado a las mujeres”. Este rol social las destinaba a una *femenidad mística*, construida en función de las tareas de cuidado, objeto y fin de la realización femenina. El problema era, para la autora, profundamente político: “la mística de la feminidad” presentaba una reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la Segunda Guerra Mundial. Mujer, madre y esposa eran términos que se identificaban entre sí, y esta identificación ponía obstáculos a la posibilidad de realización personal.

Las mujeres norteamericanas comenzaban a tomar mayor conciencia de su opresión y en 1966, liderado por Friedan y otras, nace el movimiento *feminista liberal* National Organization for Women (NOW) que buscaba eliminar la desigualdad producida principalmente por la expulsión de las mujeres de la esfera pública. Para esto, sostenían las liberales, había que reformar el sistema (por ejemplo, mediante leyes) hasta lograr la igualdad.

En la década del '70, en EEUU, el feminismo de izquierda se constituyó como organización autónoma, separada de los varones. Desde las teorías marxistas, anticolonialistas y el psicoanálisis, autoras como Kate Millet y Shulamith Firestone le dan forma al *feminismo radical*. A diferencia del feminismo liberal, las radicales sostenían que la postura reformista era inadecuada porque el sistema mismo es racista, imperialista, clasista y sexista. Era necesario cambiar las cosas de raíz: no se trataba solo de buscar la igualdad en el espacio público, era imprescindible transformar la vida privada de las mujeres.

Las feministas radicales han propuesto algunos de los conceptos fundamentales del feminismo, como el de *patriarcado* (entendido como el sistema de dominación sexual sobre el que se sostienen otras dominaciones), y el de *género* (pensado como la construcción social de la feminidad). Sostienen que las problemáticas dadas en la cotidianidad de la vida de las mujeres no podían ser pensadas como concernientes al ámbito privado, sino que eran producto

de un sistema político que las oprimía: “lo personal es político”, afirmaban. Las ideas radicales dan origen al Movimiento de Liberación de la Mujer (1968), cuyos reclamos incluían el aborto legal y la liberación de la vida sexual de las mujeres.

En el transcurso de los años ‘70 surge, en el marco del feminismo radical y con la explosión del activismo² gay, lésbico y trans contra la patologización de la homosexualidad y la opresión del sistema heteronormativo, el feminismo lesbiano. Algunas de sus referentes destacadas son: Charlotte Bunch (EE. UU.), Monique Wittig (Francia) y Adrienne Rich (EE. UU.).

En Italia, con Carla Lonzi, y en Francia, con Luce Irigaray, irrumpe el *feminismo de la diferencia* que toma las críticas a la cultura patriarcal y la “política de la experiencia” sostenidas por las radicales. Se distancia del feminismo de la igualdad al proponer una cultura diferenciada de las mujeres. Para las pensadoras de la diferencia más que plantear la igualdad *con* los hombres y asimilar el modelo de masculinidad, el feminismo debería proponer la igualdad *entre* mujeres y varones, en una relación que no suprima la diferencia sexual y que afirme un camino de auténtica identidad femenina, autónoma, que no tenga como referente a la masculinidad.

Durante los años ochenta, luego de la apertura que genera el feminismo lesbiano, surgen voces críticas que empiezan a señalar la falsa homogeneidad de los conceptos *mujer* y *género*. Puesto que el feminismo, tradicionalmente, parecía equiparar estos conceptos a las *mujeres blancas, occidentales, heterosexuales y de clase media*, era necesario interpelar este reduccionismo para comprender las diferencias de las opresiones y la manera en que estas se relacionan (raza, clase, orientación sexual, etc.). De esta manera, también, se hace visible la existencia del racismo en el seno del feminismo.

Los años setenta, en algunos países occidentales, fueron escenario de lucha y de conquista de algunos derechos para el movimiento LGBT (se logró, por ejemplo, la anulación de la prohibición de la homosexualidad). Sin embargo, la crisis del SIDA generó una reacción social conservadora que se sintió fuertemente en EE. UU. y en Inglaterra. Como respuesta a esta reacción conservadora, surge el movimiento *queer* en los años ochenta, que también va a cuestionar la cristalización de las identidades esencialistas de los años setenta. El término *queer* significa literalmente “raro”, “extravagante”, y es utilizado por la comunidad homosexual neoyorquina como práctica resignificante, de orgullo, que toma el contenido insultante del término y lo invierte políticamente. Junto con este término encontramos otros como *gay, drag, queen, trades*, etc. que permiten identificarse según prácticas sexuales y no según identidades cristalizadas. La teoría *queer*, con referentes como Teresa de Lauretis y Judith Butler, propone ampliar el sujeto político del movimiento feminista y pensarlo en plural; también plantea la necesidad de subvertir el sistema dimórfico dominante que presenta tanto a la heterosexualidad y a la correlación anatomía/sexo/género, como naturales.

La idea de una experiencia universal común para todas las mujeres también es cuestionada por el feminismo negro. Según éste, ni la experiencia ni la opresión son iguales para las mujeres

² Un hito importante en la historia de este movimiento es la Revuelta de Stonewall en 1969, donde las identidades gay y lesbiana se constituyen como fuerzas políticas.

blancas y para las negras³. Mientras que para el feminismo tradicional, la única relación de poder transversal a todas las mujeres es el sexismo y por esto comprende la centralidad de la lucha, para el feminismo negro la clase, la raza y el género se presentan como una relación de *consustancialidad*. Esto significa que las opresiones no se suman: las mujeres racializadas no sufren una opresión racista *además* de una opresión sexista, estas dos opresiones se dan conjuntamente. Bell hooks, Angela Davis, Kimberlé Williams Crenshaw son algunas de sus referentes.

Por su parte, las feministas decoloniales (latinoamericanas, árabes, africanas, orientales, etc.), apoyándose en el marco del feminismo negro, sostienen que el poder colonial se articula en dos registros: patriarcal y racista. Trabajaremos este tema al referirnos al pensamiento de una de sus representantes destacadas, María Lugones.

El breve recorrido que hemos hecho sobre algunas de las problemáticas y corrientes centrales en la historia del feminismo, da cuenta de las reacciones conservadoras y disciplinantes que suceden a cada período de afirmación y conquista. La reclusión al hogar pos Segunda Guerra Mundial, los embates hacia la comunidad LGBT luego de la crisis del SIDA o la virulencia de los ataques conservadores que observamos en nuestra sociedad tras la aprobación del aborto legal y del cupo laboral travesti-trans, son algunos ejemplos de ello. Sin embargo, el feminismo no se ha dejado amedrentar y sostiene la lucha, una lucha que se va nutriendo de su propio pasado y se va renovando con nuevas demandas. Diverso, plural y atravesado por tensiones, siempre ha sabido construir consensos para marcar una agenda transformadora.

Simone de Beauvoir: esa cuestionable inesencialidad

Es difícil resumir en unas páginas la elaboración teórica que S. de Beauvoir (París, 1908-1986) dedicó en *El Segundo Sexo* (1949) al “problema de la mujer” -la opresión a la que ha sido sometida “la mitad de la humanidad” a lo largo de la historia de manera inequívoca, si no homogénea. Dicho problema se ilumina a partir de una pregunta fundamental: ¿Qué es una mujer? La autora nos dice que esta pregunta es significativa porque ningún hombre escribiría un libro sobre la situación de los varones en la humanidad. El hecho de formular la pregunta por el ser de la mujer es síntoma claro de la desigualdad entre los sexos. Es por esto que Beauvoir asume su condición de mujer como punto de partida desde el cual interpelará al mundo.

Planteada la dificultad de resumir esa obra monumental, nos centraremos en dos aspectos: 1) la constatación de que las mujeres no hemos tenido el estatuto de sujeto y el grado de autonomía que este conlleva, en la mayor parte de las sociedades, salvo honrosas excepciones; y que, para alcanzar la humanidad plena, debemos reclamarlo; 2) que no nacemos mujeres, sino que llegamos a serlo, lo cual implica que ese *llegar a ser* es históricamente construido y, por lo tanto, abierto. Veremos cómo la filósofa existencialista desplegará en su análisis del “drama de

³ Mientras, por ejemplo, se oprimía a las mujeres blancas, obligándolas a cursar embarazos no deseados y repetitivos, las mujeres negras eran esterilizadas forzosamente en un plan eugenésico

la mujer” categorías como libertad, trascendencia, inmanencia, proyecto, autenticidad, situación, que hemos visto aparecer en el existencialismo de Jean-Paul Sartre, pero que aquí adquirirán nuevos matices a la luz de la especificidad del enfoque de Beauvoir.

Para Beauvoir, no hay un destino biológico que justifique el lugar secundario asignado a las mujeres, situación que provoca un drama en su existencia. Como lo explica la autora en *El Segundo Sexo*, lo que define la situación de la mujer es que, aunque se trata de una libertad autónoma igual que todo otro ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro, pretendiendo fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, buscando que su trascendencia⁴ sea siempre trascendida por otra conciencia soberana. Dentro del marco existencialista del pensamiento de Beauvoir, todo sujeto se afirma en su existencia al proyectarse hacia el futuro; puesto que los seres humanos no estamos determinados por ninguna esencia previa, nos vamos constituyendo mediante nuestras elecciones. Trascendemos la facticidad del ser, las situaciones dadas, para afirmar nuestra libertad y constituirnos como sujetos. Sin embargo, el ejercicio de la libertad y de la trascendencia no se da de la misma manera para hombres y mujeres. Para la mujer, el cuerpo es una marca que la cultura pone sobre ella, en tanto que se asocia lo femenino a la posesión de un útero y por lo tanto a la maternidad, se la reduce a mera naturaleza, a mera facticidad. Es por esto que, afirma Beauvoir, cae en la inmanencia. Como todo ser humano, la mujer es una libertad, y, sin embargo, no puede ser plenamente libre: sus intentos se frustran en la medida en que los hombres la colocan en el lugar de objeto, de Otro. Ellos son los sujetos, ellos ejercen su libertad -ellas padecen su opresión, o se rebelan pero sin alcanzar la reciprocidad, salvo en contadas excepciones, ya que esta sólo puede darse entre iguales. “El drama de la mujer,” continúa Beauvoir, “consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantee siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial.” (2008, p. 31). Cómo y por qué se produjo históricamente esa situación es algo que la autora analizará a lo largo de esa obra notable, que han admirado y discutido, y siguen admirando y discutiendo, feministas de todos los signos y épocas.

Analicemos la famosa frase que abre el capítulo “Infancia”, con el fin de ir desbrozando algunos conceptos: “No se nace mujer: se llega a serlo.” Para hacerlo, leamos lo que la autora afirma inmediatamente después:

Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un Otro. (...) Entre las chicas y los chicos, el cuerpo es al principio la irradiación de una subjetividad, el instrumento que efectúa la comprensión del mundo: a través de los ojos, de las manos, y no de las partes sexuales, ellos aprehenden el Universo. (...) Hasta los doce años, la niña es

⁴ Es decir, su capacidad de proyectarse hacia el porvenir.

tan robusta como sus hermanos y manifiesta la misma capacidad intelectual; no existe ninguna esfera en donde le esté prohibido rivalizar con ellos. Si, mucho antes de la pubertad, y a veces incluso desde su más tierna infancia, se nos presenta ya como sexualmente especificada, no es porque misteriosos instintos la destinen inmediatamente a la pasividad, la coquetería y la maternidad, sino porque la intervención de otro en la vida del niño es casi original y porque, desde sus primeros años, su vocación le ha sido imperiosamente insuflada. (Beauvoir, 2008, p. 207).

La autora deja en claro aquí que “ser mujer” es el resultado de una historia: una construcción cultural. Como tal, puede ser modificada. Las diferencias biológicas no fundan la diferencia de estatus y de jerarquía entre varones y mujeres –el lugar secundario, la inesencialidad–, no son datos inmutables, sino productos históricos. ¿Qué posibilidades abre esta idea? Como dirá Judith Butler varias décadas más tarde, la distinción entre sexo y género ha sido crucial en el feminismo para derrotar la idea de que la anatomía es destino: el sexo debe entenderse como un invariable de los aspectos fácticos del cuerpo de una mujer, mientras que el género nos remite a la forma y el significado cultural variables que adquiere el cuerpo. Si aceptamos esta distinción, ya no es posible sostener que ciertos valores y funciones sociales son biológicamente necesarios (cfr. Butler, 1986). Debemos comprender, entonces, que asociar a las mujeres a la maternidad, al cuidado del otro, o a cualquier otra función semejante, no tiene un fundamento en la biología sino en la cultura -y basta con estudiar distintos tipos de sociedades de diversas épocas para verlo con toda claridad.

En la “Introducción”, Beauvoir desarrolla la categoría de *alteridad* e intenta comprender de qué manera esa categoría se aplica al colectivo de las mujeres. Allí escribe:

(...) la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. Bastan tres viajeros reunidos por azar en un mismo compartimiento, para que el resto de los viajeros se conviertan en «otros» vagamente hostiles. Para el aldeano, todos los que no pertenecen a su aldea son «otros», de quienes hay que recelar; para el nativo de un país, los habitantes de los países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»; los judíos son «otros» para el antisemita, los negros lo son para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases poseedoras. (...) Estos fenómenos no se comprenderían si la realidad humana fuese exclusivamente un *mitsein*⁵ basado en la solidaridad y la amistad. Se aclaran, por el contrario, si, siguiendo a Hegel, se descubre en la conciencia

⁵Palabra de origen alemán que significa literalmente “ser-con”, y refiere a la existencia humana en tanto está constituida por su relación o comunidad con otros. El filósofo alemán Martín Heidegger, en su obra *Ser y tiempo* (1927), desarrolla este concepto, explicando que el análisis del “sí mismo” incluye el análisis del “otro”. El propio Sartre retoma estas nociones, con algunas diferencias. Para él, el “ser-para-otro”, está incluido en el *para-sí*. Por eso en lugar del “ser con”, subraya el “ser para” — en el cual se dan toda suerte de “conflictos”, ya que “para” no significa “entregado a” o “a favor de”, sino “ser uno para (el otro)” y “ser (el otro) para uno” de diversos modos (por ejemplo, convertirse en objeto, enajenarse, apropiarse, colaborar, etc.)

misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto. (Beauvoir, 2008, p. 19-20).

La solidaridad y la reciprocidad no son entonces, para Beauvoir, el punto de partida de las relaciones humanas. Por el contrario, catalogar al otro como otro implica ya una oposición y una hostilidad. Ahora bien, cuando una conciencia se afirma como lo esencial y pretende constituir a la otra como inesencial, resulta que, en palabras de Beauvoir,

(...) la otra conciencia le opone una pretensión recíproca; cuando viaja, el nativo se percató, escandalizado, de que en los países vecinos hay nativos que le miran, a su vez, como extranjero; entre aldeas, clanes, naciones, clases, hay guerras, *potlatches*, negociaciones, tratados, luchas, que despojan la idea de lo Otro de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de buen o mal grado, individuos y grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones. ¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? (Beauvoir, 2008, p. 20).

En estas luchas por el reconocimiento suele haber reciprocidad, como bien lo ejemplifica la autora. Sin embargo, este ida y vuelta no parece haberse planteado entre varones y mujeres - los primeros se han erigido en sujetos, dejando a las segundas en el lugar de objeto. ¿Por qué estas últimas no han puesto en discusión la soberanía masculina? De manera individual, o en pequeños movimientos, buscaron ejercer su protagonismo a lo largo de la historia, como vimos en el apartado anterior. Pero, ¿por qué llevó tantos siglos conformar un colectivo a nivel global? ¿Qué obstáculos se interponen en el camino de las mujeres para alcanzar la igualdad?

Retomemos la argumentación de Beauvoir:

(...) ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse este como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión? Existen otros casos en que, durante un tiempo más o menos prolongado, una categoría consigue dominar completamente a otra. Es la desigualdad numérica la que, con frecuencia, confiere ese privilegio: la mayoría impone su ley a la minoría o la persigue. Pero las mujeres no son (...) una minoría: en la Tierra hay tantas mujeres como hombres. Sucede también, a menudo, que los dos grupos en presencia han sido independientes al principio; (...) ha sido un acontecimiento histórico el que ha subordinado el más débil al más fuerte: la diáspora judía, la introducción de la esclavitud en América, las conquistas

coloniales son hechos acaecidos en fecha conocida. En tales casos, para los oprimidos ha habido un antes; tienen en común un pasado, una tradición, a veces una religión, una cultura. En este sentido, el acercamiento establecido por Bebel entre las mujeres y el proletariado sería el mejor fundado: tampoco los proletarios se hallan en inferioridad numérica y jamás han constituido una colectividad separada. Sin embargo, a falta de un acontecimiento, es un desarrollo histórico lo que explica su existencia como clase y lo que informa respecto a la distribución de esos individuos en esa clase. No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres; estas lo son por su constitución fisiológica; por mucho que remontemos el curso de la Historia, siempre las veremos subordinadas al hombre: su dependencia no es resultado de un acontecimiento o de un devenir. (...) Y, en parte, porque escapa al carácter accidental del hecho histórico, la alteridad aparece aquí como un absoluto. Una situación que se ha creado a través del tiempo puede deshacerse en otro tiempo; (...) por el contrario, parece como si una condición natural desafiase al cambio. En verdad, la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable. Si la mujer se descubre como lo inesencial que jamás retorna a lo esencial, es porque ella misma no realiza ese retorno. (Beauvoir, 2008, p. 20-21).

Si bien Beauvoir afirma en este párrafo que las mujeres lo somos por nuestra “constitución fisiológica” y esta condición natural parece inalterable, agrega que 1) la naturaleza no es un dato inmutable, y 2) somos nosotras las que no realizamos el retorno de lo inesencial a lo esencial: está en nuestras manos hacerlo. Pero, si está en nuestras manos, ¿por qué no lo llevamos a cabo? ¿Qué impide que dejemos el lugar de Otro?

Beauvoir destaca varios factores -en primer lugar, con respecto a las dificultades con las que nos enfrentamos para decir “nosotras” (y, en su opinión, sin la construcción de un colectivo, la liberación de las mujeres es imposible). Beauvoir lo explica comparando a estas últimas con otros grupos oprimidos: “los proletarios dicen «nosotros»; los negros, también. Presentándose como sujetos, transforman en «otros» a los burgueses, a los blancos. Las mujeres -salvo en ciertos congresos, que siguen siendo manifestaciones abstractas⁶ no dicen «nosotras»; los hombres dicen «las mujeres» y estas toman estas palabras para designarse a sí mismas; pero no se sitúan auténticamente como Sujeto. (...) La acción de las mujeres no ha sido jamás sino una agitación simbólica, y no han obtenido más que lo que los hombres han tenido a bien otorgarles; no han tomado nada: simplemente han recibido.” ¿Por qué sucedió esto? ¿Qué diferencia a las mujeres de esos otros colectivos oprimidos? Según Beauvoir,

(...) (estas) carecen de los medios concretos para congregarse en una unidad que se afirmaría al oponerse. Carecen de un pasado, de una historia, de una religión que les sean propios, y no tienen, como los proletarios, una solidaridad

⁶ Digámoslo de paso: esta afirmación es inexacta, dado que para el año '49 no sólo el feminismo estaba en marcha, sino que había obtenido varias victorias. No sería un movimiento de masas a nivel internacional, pero muchos grupos de mujeres en muchas partes del mundo decían “nosotras” y luchaban por el reconocimiento.

de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad espacial que hace de los negros de Norteamérica, de los judíos de los guetos y de los obreros de Saint-Denis, (...) una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, atadas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a ciertos hombres -padre o marido- más estrechamente que a las demás mujeres. Burguesas, son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; blancas, lo son de los hombres blancos y no de las mujeres negras. (...) El vínculo que une (a la mujer) a sus opresores no es comparable a ningún otro. La división de los sexos es, en efecto, un hecho biológico, no un momento de la historia humana. Ha sido en el seno de un *mitsein* original donde su oposición se ha dibujado, y ella no la ha roto. La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están remachadas una con otra: no es posible ninguna escisión en la sociedad por sexos. Eso es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: ella es lo Otro en el corazón de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno para el otro" (Beauvoir, 2008, p. 21-22)

Vemos cómo nuevamente Beauvoir trae a colación la biología para pensar las relaciones entre los sexos. Su argumentación continúa:

la necesidad biológica -deseo sexual y deseo de posteridad- que sitúa al macho bajo la dependencia de la hembra, no ha liberado socialmente a la mujer. (...) La mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad; y todavía hoy, aunque su situación está evolucionando, la mujer tropieza con graves desventajas. En casi ningún país es idéntico su estatuto legal al del hombre. (...) Incluso cuando se le reconocen en abstracto algunos derechos, una larga costumbre impide que encuentre en los usos corrientes su expresión concreta. Económicamente, hombres y mujeres casi constituyen dos castas distintas; en igualdad de condiciones, los primeros disfrutaban situaciones más ventajosas, salarios más elevados, tienen más oportunidades de éxito que sus competidoras de fecha reciente; en la industria, la política, etc., ocupan un número mucho mayor de puestos, y son ellos quienes ocupan los más importantes. Además de los poderes concretos que poseen, están revestidos de un prestigio cuya tradición mantiene toda la educación del niño: el presente envuelve al pasado, y en el pasado toda la Historia la han hecho los varones. En el momento en que las mujeres empiezan a participar en la elaboración del mundo, ese mundo es todavía un mundo que pertenece a los hombres: ellos no lo dudan, ellas lo dudan apenas. (Beauvoir, 2008, p. 22-23).

Y aquí se introduce una dificultad añadida para la liberación de las mujeres: una alianza con los "protagonistas de la historia" puede presentarse como algo atractivo; enfrentarse a ellos tiene claras desventajas: en la alianza con el hombre, la mujer evita tanto el riesgo económico como el de hacerse con una libertad que debe realizarse sin ayuda. Pero el costo de huir de la angustia

que genera la libertad, la constituirá en cosa, en tanto su existencia no podrá ser auténtica. Según Beauvoir, cuando el hombre constituye a la mujer en Otro, encuentra en ella profundas complicidades. Si esta no se reivindica como sujeto es porque carece de los medios concretos para hacerlo, pero también porque experimenta el vínculo que la une al hombre sin plantearse la posibilidad de una reciprocidad, y porque muchas veces complace en su papel de Otro (cfr. Beauvoir 2008).

En el cierre de la Primera Parte del segundo volumen de *El Segundo Sexo*, Beauvoir analiza las respectivas situaciones de los varones y las mujeres, y sostiene que son profundamente diferentes.

Si se las confronta," escribe, "resulta evidente que la del hombre es infinitamente preferible, es decir, que este tiene muchas más posibilidades concretas de proyectar en el mundo su libertad; de ello resulta, necesariamente, que las realizaciones masculinas superan con mucho a las femeninas, ya que a las mujeres les está punto menos que prohibido el hacer algo. No obstante, confrontar el uso que dentro de sus límites hacen hombres y mujeres de su libertad es *a priori* una tentativa desprovista de sentido, ya que precisamente usan de ella libremente. Bajo formas diversas, (...) la libertad está entera en cada cual. Solo por el hecho de que en la mujer es abstracta y huera, esta no podría auténticamente asumirse más que en la rebelión: ese es el único camino abierto a quienes no tienen la posibilidad de construir nada; preciso es que rechacen los límites de su situación y procuren abrirse los caminos del porvenir; la resignación no es más que una dimisión y una huida; para la mujer no hay otra salida que luchar por su liberación. (Beauvoir, 2008, p. 616).

Es decir, las mujeres, para ser auténticos sujetos, debemos luchar por nuestra liberación. Hacerlo de manera individual no alcanza, como lo afirma acto seguido: "esa liberación sólo puede ser colectiva y exige, ante todo, que concluya la evolución económica de la condición femenina. Sin embargo, ha habido y hay todavía multitud de mujeres que tratan de realizar en solitario su salvación individual. Intentan justificar su existencia en el seno de su inmanencia, es decir, realizar la trascendencia en la inmanencia." (Beauvoir, 2008, p. 616). Una empresa condenada al fracaso. Por el contrario, es necesario para las mujeres decir "nosotras" y reconocer una experiencia de opresión común para reclamar la igualdad, su reconocimiento como parte de la humanidad, y, como tal, esenciales, sujetos, libres, portadoras de derechos, protagonistas de la historia. Esto es fundamental para corroer los límites que la cultura les impone. Y es la razón por la cual se ha caracterizado a la propuesta de Beauvoir como *feminismo de la igualdad*, un feminismo que lucha por la consecución del estatus de sujeto para la mujer, a la par del hombre.

Butler: el género en cuestión

En su libro de 1989, *El género en disputa*, Judith Butler (Estados Unidos, 1956) se propuso, como afirmará más tarde, abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse. ¿Por qué le resultaba relevante esa apertura? Para volver posible, realizable, legible, real y legítimo, en el mundo social, lo que hasta entonces no lo era - con un gran costo personal para muchxs. (cfr. Butler, 2018, p. 8) Cuando analicemos sus ideas, no podremos dejar nunca de lado las derivas éticas y políticas que nos presentan.

Es difícil encasillar a esta pensadora y militante en una corriente filosófica o feminista: abrevia en muchísimas tradiciones, principalmente anti-ilustradas, y polemiza con pensadoras feministas de corrientes diversas -desde Simone de Beauvoir hasta Nancy Fraser, desde Seyla Benhabib hasta Luce Irigaray. Como afirma María Luisa Femenías en su libro *Judith Butler: introducción a su lectura*, gran parte del debate que generan los textos de Butler gira en torno al peso que le otorga a la sexualidad en la conformación de la "identidad de género" y el reconocimiento cívico-político de los individuos, sexuados de manera binaria y compulsiva (cfr. Femenías, 2003).

Para Butler, el sexo binario es una construcción cultural, y es por eso que se hace innecesario el concepto de género como diferente al sexo: ambos son construidos y contingentes. Su intención es dislocar las categorías desde las que habitualmente pensamos y vivimos nuestra identidad, discutiendo los modos tradicionales en que se la ha entendido en el terreno de la filosofía y del feminismo. Según Butler, el lenguaje crea identidades sexuales binarias, fijas y excluyentes que ignoran las diferencias de clase, color, edad, religión, y orientación sexual. Se trata de una construcción histórica que genera una fantasía de estabilidad cuyo objetivo es el disciplinamiento social. Por eso, concluye, la categoría "mujeres" tiene una falsa estabilidad. Podemos reivindicarla en el contexto de una lucha política específica, pero nos engañamos si la vinculamos indefectiblemente a una realidad homogénea y fija.

Por eso, en opinión de Butler, resulta necesario realizar un análisis de esa categoría. En su obra *El género en disputa*, plantea los siguientes interrogantes: ¿tienen las "mujeres" algún elemento en común que sea anterior a su opresión, o bien comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión? ¿Existe una especificidad en las culturas de las mujeres que no dependa de su subordinación a las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres están siempre dentro de los límites de alguna formación cultural más dominante? Por otro lado, el sistema binario femenino/masculino, ¿es el único marco en que pueden reconocerse las especificidades, o existen otros ejes como la raza, la etnia, la clase, la sexualidad? Según Femenías, para Butler la construcción de una categoría "mujeres" estable, coherente y universal, trae aparejadas interpretaciones problemáticas e invisibiliza las diferencias en el interior del colectivo. La categoría "mujeres" a la vez regula y fija las relaciones según una heterosexualidad prescriptiva que sólo extiende la representación política a los sujetos construidos a su imagen (cfr. Femenías, 2003). Ser mujer es una realidad cultural -lo que aparece como natural es algo construido a través de actos *performativos* (volveremos a esta noción más adelante) que constriñen discursivamente a la vez que producen el cuerpo dentro de las categorías del dimorfismo sexual.

En su artículo del año 1986, "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir", Butler afirma que hay una tensión en el pensamiento de la filósofa existencialista entre la noción de "proyecto" y la noción de "constructo" en lo que se refiere al devenir mujer. ¿Se trata de una elección o de una aculturación, o de ambas cosas? ¿Cómo distinguir el límite entre ambas? Elegir un género sería hacerlo entre el conjunto de posibilidades que se dan en una trama compleja de normas culturales.

Una crítica fuerte de Butler a Beauvoir consiste en plantear que, si se aplica consistentemente la distinción sexo/género, entonces un sexo dado no deviene necesariamente un género determinado. ¿Ser mujer es una interpretación cultural de ser hembra? ¿O cualquier cuerpo puede devenir mujer? Más aún, como se pregunta Femenías en el texto citado, "la construcción de género, ¿es un proceso auto-reflexivo? ¿Cómo nos construimos a nosotrxs mismxs? ¿Cómo llegamos a ser (devenimos) nuestro género?" (Femenías, 2003, p. 23) ¿Estamos alguna vez fuera del género como para poder elegirlo? Y si no lo estamos, ¿qué sentido tiene decir que elegimos lo que ya somos? Para incorporarse al mundo cultural, los individuos llevan a cabo un proyecto activo de género que actúan constantemente (performatividad) y se presenta como un hecho natural, pero no lo es. Ahora bien, si no podemos encontrar un sexo "natural", ¿para qué mantener la distinción entre sexo y género?

Para Butler, el sexo se sostiene en base a una matriz que involucra una lectura binaria, y es por esto que afirma:

¿Tiene el sexo una historia? ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. (Butler, 2001, p. 40).

Un corolario de esto es que la división binaria de la humanidad, dado que es histórica y contingente, puede ser transformada. Y algunos se preguntarán, ¿por qué es importante hacerlo? Cuando se demarca el sexo como tal, se construyen y normalizan ciertas formas de diferenciación. Retomando a Monique Wittig, Butler plantea que el hecho de que lxs niñxs sean divididos en dos sexos al nacer sirve a los fines sociales de reproducción, pero estos bien podrían ser divididos en virtud de otras categorías relevantes. Incluso podrían no ser divididos, o serlo sin apelar a una base anatómica considerada "natural". Cuando se demarca el sexo, se normaliza cierta diferenciación. ¿Qué sucede entonces con quienes quedan al margen de esas categorías?

Volvamos a la pregunta que planteamos antes, si el género se construye, ¿existe un determinismo social o es posible transformar el mandato? ¿Es Judith Butler voluntarista?

Para proponer una respuesta a esta pregunta, revisemos la noción de *performatividad*, que Butler elabora a partir de los desarrollos teóricos de John L. Austin sobre los actos de habla, en particular de lo que él llama actos *perlocucionarios*, es decir, aquellos que buscan generar una modificación en el comportamiento o las actitudes del oyente; estos interesan a Butler ya que determinan el modo en que las palabras pueden crear o determinar acciones y eventos. María Luisa Femenías, respecto al carácter perlocucionario de los actos de habla, escribe: “Butler adopta y extiende esta última noción porque le importa la fuerza o el poder que estos actos tienen sobre otros individuos y sobre el mismo hablante, y, sobre todo, su capacidad de producir cambios y transformaciones intencionales.” (Femenías, 2003, p. 114).

En su obra *Cuerpos que importan*, Butler sostiene que “la performatividad debe entenderse, no como un ‘acto’ singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra.” (Butler, 2018a, p. 18). La performatividad opera como una iteración, es decir, como una repetición en el tiempo de fórmulas discursivas estilizadas, lo cual le otorga a estas un cierto poder sobre la realidad. Por lo tanto, el “sexo” no es algo que uno tiene o una descripción de lo que uno es, sino una de las normas que permiten que ese “uno” sea viable, y que califica un cuerpo, para toda la vida, dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural. (cfr. Butler, 2018a, p. 19).

Como afirma Facundo Nuñez en su análisis del concepto de performatividad, la iteración le da a las normas de sexo y género un carácter prescriptivo –por ejemplo, la fórmula “es una niña” acompaña a la persona desde su nacimiento, prefigurando un determinado camino que deberá seguir para ser inscrita dentro del registro de lo válido (cfr. Nuñez, 2020).

Afirmar que el género es una *performance* no es del todo incorrecto, si por ello entendemos que el género es un hacer, y no un atributo con el que contarían los sujetos antes de su “estar actuando”. Pero en la medida en que este performar o actuar el género no consiste en una actuación aislada, “un acto” que podamos separar y distinguir, la idea de performance puede confundirnos. Hablar de performatividad del género implica que el género es una actuación reiterada y obligatoria en función de normas sociales que nos exceden. Nuestra encarnación del género estará marcada siempre por un sistema de recompensas y castigos. La performatividad no es un hecho aislado de su contexto social, es una reiteración continuada en la que la normativa de género se negocia. En la performatividad del género, el sujeto no realiza simplemente la “performance” que más le satisface, sino que se ve obligado a “actuar” el género en función de una normativa genérica que promueve y legitima, o sanciona y excluye. “Como prácticas discursivas (los “actos” performativos deben repetirse para llegar a ser eficaces), las performativas constituyen un lugar de producción discursiva. Ningún acto puede ejercer el poder de producir lo que declara, independiente de una práctica regularizada y sancionada.” (Butler, 2008, p. 162-163) En esta tensión, la actuación del género es el efecto de una negociación con la normativa.

Entonces, nuevamente, ¿se trata de un determinismo social o de un voluntarismo? Es posible que debamos superar también esta división binaria. Magdalena de Santo, en su artículo “Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler,” interpreta que la autora se

encuentra en un lugar intermedio entre el determinismo y la libertad en lo que se refiere a la “construcción” del género:

(...) según nuestro entender, -escribe- la propuesta butleriana se esmera en no olvidar nuestra inscripción en el orden simbólico, a la vez que intenta no excluir de su esquema la capacidad de acción individual. Aquí, estar sujetos a reglas no implica estar determinados ni, a la inversa, estar en una posición absolutamente libre para elegir las normas simbólicas que nos forman. Si esto es así –y aquí juzgamos radical la novedad de Butler– con la performatividad como modelo de construcción se abre un relativo espacio de autonomía. El giro performativo que propone Butler es resultado de un incesante diálogo con otras elaboraciones teóricas: constituye una posición epistemológica intermedia entre el voluntarismo de corte subjetivo (...) y un determinismo de corte sociológico. (De Santo, 2015, p. 33).

Y un poco más adelante, agrega:

(...) según la perspectiva de Judith Butler, no se trata de retornar a una instancia libre de la opresión cultural en nombre de una entidad anterior que alcanza voluntariamente su liberación. De lo que se trata, antes que nada, es de generar un futuro con posibilidades culturales más amplias. De este modo, a grandes rasgos, Judith Butler critica la existencia de un “sujeto” que pueda vivir por fuera del ordenamiento de género vigente. (...) Pensar un sujeto que se libra del sistema sexo/género, implicaría pensar un sujeto desencarnado, autónomo y radicalmente fuera del entramado de las relaciones de poder que lo han instituido como tal. (De Santo, 2015, p. 33-34).

El género es afirmado como una estilización corporal que no requiere un hacedor preexistente, resultado de una reinterpretación de otros actos lingüísticos y corporales. Por ello, el género es concebido, por una parte, de manera negativa y crítica hacia un sistema social, pero por otra, de manera positiva, si lo pensamos desde la capacidad de agencia de los individuos, quienes tienen la posibilidad de subvertir las normas que los restringen. Así lo explica la propia Butler:

Es a través de las prácticas discursivas que el poder delimita las fronteras de los cuerpos y de los sujetos en tanto que sexuados y humanos, en este sentido la materialidad es un proceso que resulta del poder. Pero como el poder es discontinuo y genera lugares que habilitan la agencia, hay algo del sujeto que excede al poder. La agencia está implicada en las relaciones mismas del poder con el que rivaliza, es un giro del poder contra sí mismo que produce modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de contestación política que no es oposición “pura” o “trascendencia” de las relaciones

contemporáneas de poder, sino una difícil labor de promover el futuro a partir de fuentes inevitablemente impuras. (Butler, 1997, p. 255).

Hablar de género, entonces, es hablar de relaciones de poder. No encarnar el género de forma normativa supone arriesgar la propia posibilidad de ser aceptable para el otro, y no sólo esto, sino también la posibilidad de ser legible como sujeto pleno, y, en muchos casos, arriesgar la propia vida. Esto es así porque por medio de la matriz heteronormativa que constituye esas relaciones de poder, la cultura, la sociedad y las instituciones políticas que la rigen, separan cuerpos y vidas que importan de otras que no son tenidas en cuenta, que se consideran abyectas, es decir, fuera de la norma (anormales). En este sentido, la oportunidad política a la que abren las ideas de Butler se debe a que, si el género no existe por fuera de esta actuación, y las normas del género tampoco son algo distinto que la propia reiteración y actuación de esas mismas normas, estas se hallan siempre sujetas a la resignificación y a la renegociación. Pueden ser reproducidas de tal modo que las normas hegemónicas del género queden intactas, pero también existe la posibilidad de un tipo de actuación que debilite o ponga en cuestión esas mismas normas, subvirtiéndolas y transformándolas. Se trata de una oportunidad política. Como escribe de Santo,

(...) la teoría de la performatividad pone en cuestión el impulso que nos arrastra a que actuemos bajo la modalidad de la creencia binaria, que nos empuja a repetir los gestos, prácticas y significaciones del género establecido. Todavía más, en tanto existen modalidades disidentes que actúan fuera de lo establecido, la performatividad de género como ontología alternativa puede explicar la identidad travesti o trans de varones y mujeres. Este es, al parecer, el beneficio más significativo que Butler busca defender. En efecto, si positivamente en el hacer está la clave del género, existe la posibilidad de actuar de otros modos, de describirlos de otras maneras y de generar condiciones de legitimidad política más amplias. Por ello, sostenemos que el permiso del que se sirve Butler –de pensar el género como performance– convierte su reflexión en una alternativa política. En tal caso, ello le permitió introducir en el canon filosófico la cuestión de los géneros y las sexualidades divergentes, cuestiones hasta el momento suficientemente invisibilizadas. (De Santo, 2015, p. 38-39).

Revisar la distinción sexo/género, problematizar la categoría “mujeres”, dar visibilidad a las sexualidades disidentes, resaltar el vínculo entre el sexo, el género y el poder, comprender que aquello que percibimos como natural es históricamente construido, dar lugar a la capacidad de acción y creación por parte de los individuos, son todos aspectos que consideramos valiosos en la perspectiva *queer* de Judith Butler y que amplían nuestra forma de entender el sexo, el género y el feminismo porque todos los cuerpos y todas las vidas importan.

Lugones: sexo, género y colonialidad

Si recordamos la enunciación de las olas que hicimos al comienzo de este capítulo, podemos ver que es a partir de la obra de Simone de Beauvoir que, en el ámbito teórico-práctico, la pregunta “¿qué es una mujer?” posibilita la denuncia de la opresión y de la situación desigual entre los sexos; al mismo tiempo que constituye a *las mujeres* como el sujeto del feminismo, de la lucha por los derechos y por el ejercicio pleno de la libertad para su género. Un sujeto que la filósofa entiende como necesariamente colectivo y que así se ha articulado (de menor a mayor) en el transcurso de la historia de este movimiento. Sin embargo, el feminismo de la diferencia plantea que la noción de igualdad era problemática como objetivo a conseguir, y la teoría *queer* se encarga de señalar la simplificación del falso universal, reduccionista “mujer”. La obra de Butler, al presentar sexo y género como performativos, abre a la potencia política de géneros no binarios: otrxs actores empiezan a ser considerados como sujetos del movimiento.

El *feminismo decolonial*⁷, en el que se inserta la obra de María Lugones (Argentina, 1944-2020), recoge las interpelaciones al concepto “mujer” que realiza el feminismo negro al feminismo blanco, y las desarrolla teniendo en cuenta el análisis de la colonialidad del poder de autores como Aníbal Quijano, complejizándolo a través de la categoría de “interseccionalidad”.

Retomemos brevemente un punto planteado en el capítulo 1. Según Dussel (1999), América surge como tal en la modernidad, al construirse el sistema-mundo que ubica a Europa como centro en referencia a la periferia. Este sistema-mundo, que tiene su origen en la conquista, pero que extiende sus secuelas en el tiempo hasta la actualidad, estructura relaciones de dominación y explotación atravesadas por la raza, la clase y la matriz heterosexual. Constituye un patrón que concibe a Europa como el centro, la génesis de la modernidad, la historia y la civilización, modelo que toda sociedad debería alcanzar, mientras que la América precolonial queda establecida míticamente como incivilizada, previa a la historia y a la cultura, es decir, primitiva.

Este patrón de poder se organiza alrededor de dos ejes: la modernidad y la colonialidad (Quijano 2000b). La modernidad opera como eje epistémico que posiciona un modo de producción de conocimiento, el que surge en los centros hegemónicos de este sistema mundo en el S. XVII como racional, y lo coloca bajo la hegemonía del capitalismo mundial. El capitalismo tiene necesidades cognitivas específicas que son las propias de esta perspectiva eurocentrada del poder moderno (medición, cuantificación, control de la naturaleza y de las gentes y de estas respecto a la naturaleza, objetivación, etc.). La colonialidad organiza al poder en torno a la categoría de raza. En base a esta categoría, se establece una diferencia colonial racializada donde el “yo-sujeto” es occidental, superior y dominante y “el otro” es periférico (afro, indio), inferior y dominado. El control europeo sobre los territorios y sus recursos es articulado geopolíticamente, según la lógica del capital/trabajo, dando lugar a clases sociales diferenciadas y racializadas, distribuidas en el mundo, generando además de relaciones extractivistas de dominación económica, relaciones epistémicas del mismo orden que contribuyen a la

⁷ Lugones utiliza el término decolonialidad, sin embargo hay otrxs autores de esta corriente que utilizan de(s)colonialidad.

consolidación de las primeras. Para Quijano la dominación moderno colonial permea los ámbitos de la existencia humana, donde se disputa el poder, de manera tal que se van constituyendo unos a otros: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos. Así, la raza y el género son dos elementos estructurales (dos ejes axiales) que se van co-constituyendo e implican la reorganización de las relaciones reproductivas. Las normas de comportamiento sexual entre los géneros adquirieron, en la colonia, una clasificación racial: libertad sexual de los varones blancos y sumisión de las mujeres blancas a estos varones, centrada en la unidad familiar burguesa como garantía de la reproducción del sistema; mientras que al mismo tiempo se normalizaba el acceso sexual libre de los blancos a los cuerpos de las “mujeres” negras e indias y, a su vez, para estas poblaciones se destruía todo lazo de parentesco con el fin de efectuar la apropiación de personas propia de la lógica esclavista.

Según María Lugones (2008), la manera en que presenta Quijano la relación entre raza y género no es del todo acabada, puesto que concibe al género desde los presupuestos hegemónicos del eurocentrismo, es decir, presupone la existencia universal (y con esto, también en las poblaciones precolombinas) de la concepción biológica del sexo como categoría dimórfica y patriarcal, organizadora de las relaciones productivas. El género queda reducido a la categoría de sexo biológico y su organización en tanto recursos y productos. La disputa sería, entre hombres, sobre lo femenino concebido como recurso. La intersexualidad y el ejercicio del poder sobre los cuerpos intersexuales en el mundo occidental, afirma la autora siguiendo a Greenberg, dan cuenta de que el sexo biológico y dicotómico es una ficción, al igual que lo es la raza. Una de las cuestiones que invisibiliza su omisión en el análisis de Quijano, es que la intersexualidad o el hermafroditismo eran categorías que los europeos le adscribieron a las personas negras e indias, como una marca de su monstruosidad. Por otro lado, pensar las categorías de raza y género a la manera que lo hace Quijano, invisibiliza las formas particulares de opresiones sufridas por las “mujeres” negras e indias. Lugones (2012), pone en claro el proceso de opresión y segregación que la conquista, la colonia y luego la colonialidad (tomando las palabras de Quijano) han ejercido sobre nuestrxs territorios y nuestrxs cuerpxs. Para la autora, la modernidad eurocéntrica se forjó a sí misma a través de un extractivismo profundo y múltiple, justificado racionalmente por la lógica dicotómica y jerárquica de la racialización. El ser indio y el ser negro fueron y siguen siendo constituidos como una subhumanidad por el criterio propio de la razón moderna. Entonces, el mundo de los seres se divide jerárquicamente en la humanidad y en la subhumanidad, ligada ésta al plano de la naturaleza: “A los que llamaron ‘indios’ y ‘negros’ fueron entonces concebidos como bestias, seres naturales, y tratados como tal en el pensamiento occidental moderno.” (Lugones, 2012, p. 130)

La razón occidental concibe a la naturaleza como un mero instrumento o recurso para “acumular riqueza infinitamente” (Lugones, 2012, p. 130), por lo que el ser indio y el ser negro se configuran para esta *episteme* como objetos disponibles. Así, la humanidad universal moderna, expresada en la ética kantiana mediante el imperativo que nos exhorta a *tratar al otro siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio*, porque al tratarlo como un medio se le sustrae

la humanidad, expresa su contradicción siniestra en la dominación occidental sobre nuestra subjetividad.

Como ya afirmamos, Quijano considera que la implementación del trabajo como fundamento de la economía capitalista tiene sus raíces y su esencia en el sistema racista que enunciamos. Sin embargo, Lugones complejiza el análisis del pensamiento decolonial al introducir otra categoría: la interseccionalidad de raza y género. Para ella, la racialización que opera detrás del colonialismo no puede entenderse aisladamente, sin un sistema impuesto de relaciones sexo-género que le son propias. Por eso Lugones señala la existencia de un *sistema colonial de sexo-género*. La subhumanidad de los seres carentes de razón de la colonia, que reduce a las personas a bestias, necesita de la *des-generización* entendida como el binario hombre/mujer, para constituirse sexualmente dimórfica como macho/hembra. Hombre y Mujer son términos que habitan el lado del mundo de la humanidad, mientras que la subhumanidad es comprendida como naturaleza. En este sentido Lugones afirma:

Necesariamente los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo. En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer. “Mujer” entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital. (Lugones, 2012, p. 130).

En su trabajo *Colonialidad y género*, Lugones enfatiza la necesidad de concebir las categorías de raza y de género como interseccionales, pues si se entienden como dos ejes separados que se relacionan se pasa por alto la ausencia de “mujeres negras” o “mujeres indias”, y con esto no se reconoce las diferentes opresiones que el sistema colonial de sexo-género ha establecido: “Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color.” (Lugones, 2008, p. 82)

Si bien todos/as somos racializados y asignados/as a un género, por el proceso de poder moderno colonial, no todos/as somos dominados/as y oprimidos/as por igual. Es un proceso binario, dicotómico y jerárquico que conciben las categorías como homogéneas desde la norma del grupo dominante de cada categoría:

(...) «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen

en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. (Lugones, 2008, p. 82).

Solo se hacen visibles las mujeres de color cuando se fusionan, intersecan la categoría de raza y de género.

Dentro de los parámetros de la modernidad, sólo el varón blanco es propiamente humano porque es quien porta la racionalidad, la mujer blanca, la única mujer que hay, recibe su humanidad de su compañero. Los feminismos del siglo XX entendieron que el término “mujer” representaba un universal, pero en realidad estaban refiriendo a las mujeres burguesas. Las características que, según Simone de Beauvoir, se asignan culturalmente a las mujeres en tanto que *lo otro*, es decir la reducción a seres domésticos, irracionales, impedidos de todo esfuerzo corporal, signados por la belleza, seres para los que el trabajo no es viable; son atributos de las mujeres blancas, del lado de lo humano. Mientras las hembras negras e indias cargaban con el peso del trabajo esclavo. Recordemos las palabras de Sojourner Truth en la “Convención de los derechos de la mujer en Ohio”, 1851:

Los caballeros dicen que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carretas y para pasar sobre los huecos en la calle y que deben tener el mejor puesto en todas partes. Pero a mí nadie nunca me ha ayudado a subir a las carretas o a saltar charcos de lodo o me ha dado el mejor puesto! y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento -y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿Acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos, cuando lloré junto a las penas de mi madre nadie, excepto Jesús Cristo, me escuchó y ¿Acaso no soy una mujer?

Lugones señala que las feministas blancas se han ocupado de teorizar el sentido de las mujeres como si todas fuesen blancas, puesto que desconocen que las opresiones se van yuxtaponiendo, espiralando, fusionando. El poder colonial gira como un trompo en varias dimensiones, al mismo tiempo que racializa para explotar económica y epistémicamente nuestras comunidades, des-generiza para abordar sexualmente los cuerpos bestializados de indios/as y negros/as y, más tarde, proyecta la generización en quienes internalizaron el proceso de colonialidad, como una elite local que reproduce el mismo patrón jerárquico. Muchos de los derechos que las mujeres han conseguido se sostienen por medio de una jerarquía racial entre

las mismas mujeres. Así, las mujeres blancas han logrado mejorar su situación porque las mujeres de color las sostienen (Lugones, 2012, p. 133) Podríamos pensar que los procesos migratorios actuales en nuestro país replican esta lógica: son las migrantes de países vecinos o de sectores vulnerables quienes hacen el trabajo doméstico de muchas de las mujeres de clase media que pueden liberarse en cierto sentido. También, son sus cuerpos donde el abuso y la violencia repercuten más, puesto que la violencia se mantiene y se profundiza si no se tienen los recursos económicos para poder romper con sus efectos.

Lugones profundiza su análisis tomando los estudios de Oyéronké Oyewùmi (Nigeria, 1957), quien interpela la categoría de patriarcado como una estructura social transcultural, existente universalmente a lo largo de la historia. Para ambas autoras la diferencia de género es introducida por la colonización, ahí donde no existía. Esta es una diferencia central con autores como Quijano, quienes (para Lugones) conciben el género en relación a la organización sexo biológica, pero también con pensadoras del feminismo comunitario boliviano como Julieta Paredes y Adriana Guzmán, o con la guatemalteca Lorena Cabnal, quienes sostienen la existencia de un patriarcado ancestral que se enroca y se complejiza con el patriarcado colonial, o con la argentina Rita Segato, que piensa en la existencia de un patriarcado de baja intensidad.

Lugones y Oyewùmi sostienen que la diferencia de género introducida por la colonia no reorganiza solamente las relaciones de reproducción, sino la organización comunal y la cosmovisión de muchas sociedades precolombinas. Así, en las comunidades Yoruba, en África, el desplazamiento de las mujeres líderes fue central para la transformación del poder del Estado en poder masculino, dado que la organización del Estado Yoruba no estaba determinado por el género. Esto se ha logrado con la cooptación y complicidad de los anamachos⁸ Yoruba.

Este proceso cobra la misma forma en muchas sociedades americanas. Para sostener esta afirmación, Lugones se centra en las investigaciones de Paula Gunn Allen, quien llega a la conclusión de que “reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus” (Lugones, 2012, p. 89). El desplazamiento de las tierras y la economía comunal, la reestructuración de clanes en el funcionamiento de la lógica familiar, la destrucción de las formas de gobierno comunales y la sumisión a la dependencia de las instituciones blancas masculinas, sólo pudo sostenerse con el desplazamiento y la dominación de las mujeres y la introducción de una matriz heterosexual donde no existía⁹.

También ha sido clave, de manera similar a las Yorubas, en tribus como las Cherokee e Iroqués, el rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. De manera tal que, como vemos, para Lugones el proceso de colonialidad debe leerse bajo la lupa de la doble

⁸ Los Yoruba no concebían a la categoría mujer y a la de hombre como categorías binarias, por esto mismo el término anamacho debe entenderse como “apuntado al macho”, del mismo modo el término anahembra debe leerse como “apuntado a la hembra”.

⁹ Muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zúñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Lugones 2012: 91

diferenciación de raza y género, interpelando la noción hegemónica de género para poder visualizar la compleja trama de las opresiones que nos habitan y que sostenemos.

Reflexiones finales: vigencia del feminismo

A lo largo de este capítulo hemos buscado explicitar cómo se articulan algunas de las categorías que creemos centrales en la teoría de género y cómo estas están indisolublemente unidas a su contexto histórico y a las luchas que se libran en ellos. Así, pasamos de la pregunta “¿qué es una mujer?”, cuya respuesta da cuenta de un sistema que la constituye como lo Otro, a repensar la categoría de género como *performativa*, hecho que nos permite abrir al cuestionamiento del binarismo. Luego complejizamos esta pregunta a través de la mirada decolonial que denuncia que el género no puede pensarse aisladamente de la raza, y que hacerlo configura un patrón de pensamiento que responde al poder moderno colonial y eurocéntrico que establece líneas de subhumanidad.

En el cierre de este artículo queremos mencionar la vigencia de estas categorías y de sus interpelaciones. La pandemia que estamos atravesando pone al descubierto las desigualdades de género y cómo estas desigualdades se hacen más profundas en su intersección con categorías como raza, clase, disidencia sexual. El embate del virus se sintió mucho más fuertemente en los sectores más vulnerables, que padecieron intensamente la crisis económica que trajo aparejada. Los sectores informales de la economía, aunque no solo estos, se vieron notablemente afectados. Este proceso ha contribuido a acentuar la ya grave situación de las mujeres y disidencias que componen estos estratos, provocando una profundización del proceso de feminización de la pobreza.

Por otro lado, la crisis mostró una vez más, que somos las mujeres las que sostienen comunidades a través de la gestión alimentaria, pues mayoritariamente se ocupan de los comedores barriales y de gestionar la ayuda necesaria para abastecerlos. En las comunidades ancestrales, se ocupan centralmente de actividades rurales y de entretener la vida comunitaria, aunque no poseen tierras. Las economías populares han sido afectadas y, al mismo tiempo, no han sido visibilizadas por las medidas que han tomado los Estados para capear la pandemia (así lo expresa, por ejemplo, Gladys Tzul Tzul en su reciente artículo “Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminio”): Estos han operado, mayoritariamente, con la lógica colonial que señala Lugones. También, ha sido considerable el soporte que las mujeres de sectores vulnerables y de clase media han establecido en relación a las tareas de cuidado, sosteniendo con más o menos recursos (en algunos casos sin que se haga efectiva la ayuda del Estado), el acompañamiento a la educación y al bienestar emocional y material de sus hijxs.

Estas situaciones dan cuenta de que en las crisis las desigualdades y su matriz hetero patriarcal y colonial se ponen al descubierto. Por eso, esperamos que la revisión de algunas categorías centrales del feminismo sea un aporte para pensar qué pasa con las mujeres (en

plural y en su diversidad) y con las disidencias y qué caminos es necesario ir tejiendo para construir una sociedad más justa e igualitaria.

Referencias

- Auffret, S. (2019). *Historia del feminismo. De la antigüedad hasta nuestros días*, El Ateneo, Buenos Aires.
- Butler, J. (1998). "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir" ("Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", Yale French Studies, 72, 1986), Mora Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, N° 4.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* [1993]. Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa* [1990], Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J (1997). *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- Beauvoir, S. de (2008). *El Segundo Sexo* [1949] Buenos Aires, De bolsillo.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*, disponible en: https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf
- de Miguel, Ana (sin fecha). *Los feminismos a través de la historia*. Nodo 50. <http://www.nodo50.org/mujeresred/historia.htm>
- De Santo, M. (2015). "Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler". En María Luisa Femenías y Ariel Martínez (Coords.). *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Dussel, E. (2009). "Más allá de Eurocentrismo: El Sistema-mundo y los límites de la modernidad", en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Postcolonial*. S. Castro, Guadiola-Rivera y C. Millán. eds. Instituto de Estudios Pensar. Universidad Javierana, Bogotá.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: una introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, Núm. 9, pp. 73-101, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- Lugones, M. (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples" en *Pensando los feminismos en Bolivia. Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color*, Conexión, La Paz.
- Núñez, F. A. (2020). "Performatividad en Judith Butler: Una introducción al concepto y sus fuentes", *Acheronta*, 5, 57-78. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/ach/article/view/4317>
- Quijano, A. (2000b). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Festschrift for Immanuel Wallerstein*, part I, Journal of World Systems Research, V. XI:2, summer/fall.
- Quijano, A. (2000^a). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO 2000.

Tzul Tzul, G. (2020). "Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminio" en *Senti-pensarnos tierra*, CLACSO, Buenos Aires.

Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*, Ediciones B. S. A, Barcelona.

CAPÍTULO 6

Estado, comunidad, poder: comprendiendo el espacio de lo político

Luciano Milillo y Adelina Petón

Introducción

El término “política” aparece en numerosas conversaciones cotidianas, en los medios, las redes... Sin embargo, si hacemos el ejercicio de poner entre paréntesis todo ese universo discursivo que rodea al concepto, aparece inevitablemente la pregunta; ¿qué es lo “político”? ¿Por qué lo utilizamos en multiplicidad de contextos? ¿Podría este término tener un significado claro y unívoco?

Como ya estuvimos estudiando a lo largo de todos los capítulos anteriores, podemos intuir que la Filosofía tiene algo para decir en este terreno. Repasemos, por ejemplo, la discusión en torno a la estética. Allí, apareció una pregunta similar a la que estamos proponiendo aquí: ¿qué es el arte? O, la clásica pregunta metafísica ¿qué es la realidad? Podemos observar entonces que la Filosofía tiene algo que ver con las esencias, o, en términos más claros, con las definiciones, con poder determinar lo que algo es. De esta manera, nos adentramos en el universo filosófico para poder determinar un nuevo concepto. Es así que la Filosofía Política, en un primer momento, investigará precisamente la definición de lo político.

Si bien el universo de la Filosofía Política es muy amplio, debemos recortar temas, problemas, enfoques, para poder ingresar a esta disciplina y tener una primera aproximación a ella. Existen numerosas preguntas que podríamos hacernos. Por ejemplo, ¿cuál es la mejor organización política? ¿Cómo debería ser un país, una sociedad o un Estado para que sean justos? ¿Por qué debería la ciudadanía cumplir con las obligaciones impuestas por el Estado? De esta manera, la Filosofía Política puede estudiarse desde diferentes enfoques o puntos de vista. Cuando nos preguntamos por la justicia, es decir, por la definición de un orden político justo, ingresamos a la Filosofía Política normativa. Cuando Kant se preguntaba por la corrección de las acciones (como ya analizamos en el capítulo 4) estaba, precisamente, preguntándose por cómo deberíamos actuar, es decir, se paraba en un enfoque normativo de la acción. En esta tradición de pensamiento nos preguntamos por el *deber ser* de la política.

Por otra parte, podríamos escapar del mundo ideal de la política y preguntarnos por lo que pasa efectivamente en el mundo político. Ya no nos preocupa cómo debería ser este ámbito humano sino que nos preocupa cómo es efectivamente la política. El conflicto, la lucha por el

poder, la naturaleza de los seres humanos son temas de análisis para este segundo enfoque. Nombres que probablemente conozcan que se inscriben dentro de esta tradición serían Maquiavelo, Weber, y otros no tan conocidos como Tucídides o Schmitt.

Por último, un tercer enfoque que podríamos encontrar dentro de esta disciplina es una mirada *existencial*. Aquí, la pregunta fundamental es por el sentido de la política. ¿Es lo político lo esencial para el ser humano? Probablemente una de las autoras más representativas de esta tradición sea Hannah Arendt.

No nos detendremos en todas estas cuestiones que abarcan el universo de la Filosofía Política. Dado el espacio de este capítulo nos concentraremos en un recorte de problemas particulares, más precisamente, aquellos relacionados al poder. ¿Es el poder lo esencial a lo político? ¿Cómo se configura el poder en nuestras sociedades contemporáneas? ¿Por qué los Estados son como son? Todas estas preguntas remiten necesariamente a su historia. Por ello, es importante entender por qué la Modernidad fue la etapa que configuró la política tal como la conocemos hoy... y sus actuales problemas. Por ello, ingresaremos al mundo de la Filosofía Política comenzando por definir su ámbito específico, desde dos de las tradiciones que mencionamos anteriormente. Luego, repasaremos brevemente la configuración de la Teoría Política de la Modernidad, a partir de Thomas Hobbes, para luego introducirnos en un problema más específico del poder institucional: la escuela.

La definición de lo político

En este primer apartado veremos cuál es la definición de lo político para Hannah Arendt y para Carl Schmitt. Podríamos haber utilizado otros autores o autoras pero la posición de ambos nos sirve para comprender dos modelos, en cierta medida antagónicos, para entender este concepto que estamos intentando definir.

Comencemos por Arendt. Para hacer esto, la mejor estrategia radica en proceder por contraste, tal como ella realiza su argumentación en *La condición humana* (2009). Con esto queremos decir que lo que significa la acción política puede entenderse mejor si la analizamos por oposición a actos no políticos. De esta manera, Arendt intentará mostrar que la política está signada por la libertad, mientras que el Mundo Moderno está determinado a elevar el mundo de la necesidad (propio del *animal laborans*) y a confundir lo que significa la política en su sentido originario. La libertad, nota esencial de lo político, se reemplazará como un mecanismo de administración, en la Modernidad.

Lo político, para Arendt, es lo constitutivo del ser humano, aquello que está ligado a la acción y a la comunicación. La política se da entre iguales; esto es, aparece cuando la gente está entre sí, en comunidad, en diálogo *con otros* y no *contra* otros. En definitiva, es discurso en el espacio público, en la esfera pública. La política es una de las partes esenciales de la vida activa. Para comprender cabalmente la definición de acción política en esta autora es necesario contrastar

su visión con lo que la modernidad elevó como modelo ideal de vida. Arendt encontrará que la modernidad oculta lo verdaderamente humano: el diálogo y la acción.

La tradición filosófica configuró y transmitió a lo largo de su historia dos conceptos claves para entender la condición propiamente humana. Por un lado, la vida contemplativa, entendida como propia del filósofo (y que luego la Edad Media la ampliaría como modelo de buena vida), y por otro, la vida activa, es decir, las actividades que realizan los seres humanos. Hannah Arendt es fundamental para interpretar estas categorías en el Mundo Moderno. Éste es el resultado de toda una construcción filosófica que se inicia con Descartes pero que tiene sus consecuencias mundanas recién pasadas las dos guerras mundiales. Para Arendt, aquí comienza esa situación en la que hay un triunfo de lo que ya denominamos como *animal laborans* (Arendt, 2009).

La vida activa, eje sobre el cual Arendt escribe *La condición humana*, puede entenderse de tres maneras diferentes: la acción, el trabajo y la labor. Estas son tres formas de entender la vida humana que a lo largo de la modernidad fueron siendo valoradas de diferentes modos, con cierta desconfianza a la primera y siendo el trabajo y la labor las que competían por el primer puesto en la escala de valoración social. Si la vida contemplativa ya había sido desterrada de lo que podría considerarse como valioso para el humano, dentro de la misma vida activa será difícil explicar por qué también la acción política cae en desgracia. Sin embargo, toda esta obra está dirigida, por un lado, a explicar esa trasmutación valorativa en las concepciones de las acciones humanas y, por otro lado, a revalorizar la acción y el discurso como lo propiamente humano, aquello que la Modernidad destituyó pero que es necesario reinstaurar. Es necesario, entonces, realizar una breve recapitulación de lo que significan cada una de estas 'condiciones humanas' para poder captar correctamente la importancia de la vida activa política y, posteriormente, para contrastarla con la definición de lo político de Schmitt.

Comencemos por la labor. Arendt construye una distinción entre labor y trabajo. No es una afirmación sencilla de demostrar, puesto que ambas se asociaron en la Filosofía como aquello que se hace con las manos. Sin embargo, los análisis de esta filósofa en el terreno de la antigüedad clásica demuestran que existe una diferencia sustancial entre ambos conceptos y que por eso deben mantenerse como esferas separadas de análisis. La labor, y no así el trabajo, es la actividad ligada a la reproducción de la vida en el sentido más instintivo posible. Para los griegos, la labor era lo que se hacía al interior de la esfera privada, una actividad servil, propia de los esclavos; era la actividad al servicio de la vida.

El *animal laborans* es un modo de vida, una manera de relacionarse con el mundo y no una clase social. La labor se eleva cuando la historia occidental decide erigir la vida misma como valor primero, porque de aquella depende la reproducción de la vida. Es el lugar de la pura necesidad; allí, no puede existir la libertad porque las acciones están marcadas por las necesidades fisiológicas, no hay escape de eso, y por esa razón, para el mundo griego, la labor remite a lo no humano, dado que se asocia con el ámbito de la necesidad que compartimos con el resto de los animales. No hay producto del laborar, como sí lo habrá del trabajo, porque lo que se haga bajo aquella condición desaparece, se consume inmediatamente.

Las producciones del laborar, en cierto sentido “cosas”, se caracterizan precisamente porque no duran, a diferencia de las cosas producidas por el trabajo. Aquellas no tienen durabilidad ni estabilidad y se dan en un mundo que sí posee esta última característica gracias a las consecuencias del trabajo. Esta condición se distingue de la labor porque produce con efectos duraderos, es decir, el trabajo produce objetos, y estos objetos otorgan cierta estabilidad al mundo. Su producto, a diferencia de los bienes de consumo generados por la labor, son los productos de uso. La labor es un círculo interminable y esa es la característica que permite la distinción con el trabajo, así como con la acción política.

La razón por la que Arendt analiza al *homo laborans* es su triunfo en el mundo contemporáneo como modelo de vida. Si tenemos en cuenta que la actividad laborante es la reproducción de la vida, puede decirse que es, básicamente, el consumo. La sociedad actual consumista manifiesta cómo este tipo de sujeto se impuso en el mundo moderno:

Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos en la emancipación política de los laborantes. La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. (Arendt, 2009, p. 136).

El problema que Arendt ve en esta situación es que si el objetivo de la humanidad es ahora sólo reproducir la vida no queda pensar en otro resultado que la aniquilación total del mundo, como consecuencia de la depredación necesaria para satisfacer las demandas de toda la población mundial. Sin embargo, lo más grave que se sigue de esta imagen del ser humano es que desaparece la libertad. Se impone la regla de la necesidad, y donde hay necesidad, no hay sujeto libre posible. Veremos más adelante que la política surgirá allí donde surja la libertad.

De la cita recién mencionada, creemos que queda claro que Arendt está polemizando contra la imagen que se construye y se impone en la modernidad, a partir de un sentido de Filosofía que ensalza la vida activa en sus facetas productivas. De esta manera, si bien Arendt está completamente en desacuerdo con Marx, no por eso hay que analizar esto como un desprecio elitista hacia el proletariado. Sino, más agudamente, el problema es ensalzar el modo de vida del esclavo, cuestión que Marx también ya había señalado (y que veremos más adelante). Claramente, la libertad para Arendt no puede entenderse en términos negativos, pero, de cualquier manera, ni siquiera en una sociedad de laborantes puede haber ese tipo de libertad, porque hay una necesidad constante de “ganarse la vida”. Así, se impone el yugo de la necesidad. Ese impulso de consumo y destrucción no puede eliminarse sólo liberándose del trabajo (con menor labor sólo se pasaría a consumir ocio), sino que debe constituirse una nueva imagen del ser humano, y allí, Arendt hará su esfuerzo en devolverle al ser humano su capacidad propia: el discurso y la acción política.

La construcción del sujeto moderno se hace posible sólo bajo la destrucción de lo que la antigüedad había considerado como aquello propiamente político. El significado del mundo que sólo se adquiriría en comunidad con otros, ahora sólo puede plantearse en términos de fabricación y consumo, de utilidad y uso.

Ahora bien, opuesta a esta imagen del *animal laborans*, Arendt quiere reconstruir otra, aquella que nos permitirá captar la definición de lo político. Cuando los griegos hablaban de la más elevada de las acciones humanas, se referían precisamente a la *acción política*. Analicemos esto en detalle.

La acción es poder iniciar, comenzar algo nuevo. Es lo que permite al ser humano insertarse en el mundo de los hombres signado por la libertad, porque allí puede darse lo inesperado. Es en ese espacio público donde se forjan las identidades, porque hay reconocimiento y diálogo con los otros, en tanto que otros. No rige el reino de las necesidades, del consumo, ni del comercio, ni de la instrumentalidad. En la acción radica la creación y el significado propiamente humano, no dado por la utilidad que algo tenga, sino por el sentido que las cosas adquieran en el diálogo de una comunidad de hablantes.

En la acción y en el discurso no hay productores o autores, hay protagonistas. Para Arendt, la narración es la manera en que los seres humanos se interpretan y dan sentido a sus vidas, y eso puede darse concretamente en este tipo de vida activa, en donde la comunidad se ve a sí misma como agente de la historia. La acción y el discurso sólo pueden darse en relación con otros, no pueden existir en soledad. Arendt ve en la *polis* griega el modelo por excelencia de la *política*. En ella, más allá de la reunión de los seres humanos para resolver los problemas ligados a la necesidad, se constituye la posibilidad de darle lugar al discurso y a la acción, para que aparezcan y para que perduren en el tiempo. Que exista la acción posibilita la aparición de la esfera pública, que es el lugar donde los seres humanos *aparecen* y, fundamentalmente, donde comprenden el significado del propio mundo. Mundo que enriquece su significado en la *pluralidad* que pueda darse en la interacción.

Analizando esta mirada podemos deducir que el poder, concepto nodal en toda Teoría Política, no se construye en base a la delimitación de enemigos, y mucho menos por la fuerza o la violencia. El poder es aquello que surge por la comunidad de diálogo y acción política y que aparece en la esfera pública. Arendt establece un círculo de relación, porque el poder aparece en el conjunto de la comunidad de acción, que sólo puede darse en la esfera pública. Pero, a su vez, esa esfera pública permite la aparición de la acción, y con ella, el poder. La importancia de esta esfera es que en ella aparece el significado, más allá del uso y de la necesidad. Es decir, la esfera pública es la que puede dotar de sentido a la vida, en la construcción de una narración colectiva.

A su vez, la importancia de la política entendida en estos términos de vida activa tiene su valor en tanto que permite mostrar la particularidad de cada sujeto interviniente. La esfera pública permite hacer aparecer la unicidad de cada ciudadano/a. Aquí, el ser humano puede mostrarse y construir su identidad. Siguiendo a Kateb (2006, p. 145), la identidad sólo puede formarse en ese espacio común de afirmación y negociación, en un mundo de iguales, que no puede darse

en la esfera privada. La completa formación de la identidad sólo puede darse en aquel lugar donde uno debe actuar y mostrarse.

Hemos dicho anteriormente que una forma instructiva de comprender el planteo de Arendt es contrastándolo con otros, por ejemplo, con el pensamiento de Carl Schmitt. Este autor plantea, a diferencia de Arendt, en su famosa obra *El concepto de lo político* (2009) que la esencia última de este fenómeno es la distinción entre amigo / enemigo. Hay una fuerte separación, entonces, entre la visión de la política como pluralidad y diálogo, y ésta como unidad por oposición. El realismo de Schmitt reside en intentar demostrar que esta dupla de opuestos es lo único que sirve como criterio para poder determinar cuándo un fenómeno es político. Pueden existir otros elementos que se asocien a esta cuestión, pero lo definitivo es que esté presente esta distinción.

¿Dónde puede comenzar a verse la radical diferencia entre estas posiciones teóricas? En el lugar que ocupan la violencia y la guerra en ambas posturas. Si para Arendt la violencia surgía allí cuando el poder había terminado, sucede todo lo contrario en Schmitt. A diferencia de lo que afirmaba von Clausewitz en su famosa frase: “la guerra es la política por otros medios”, sucede todo lo contrario para el autor a quien estamos siguiendo. Guerra y política se diferencian por una cuestión de intensidad. En la guerra está claramente definido quién es el enemigo y a quién hay que atacar. En la política, el presupuesto es el mismo, sin embargo, se renuncia momentáneamente a la lucha por la vida y la muerte.

Es este par de conceptos de amigo/a y enemigo/a, lo que marca en definitiva el grado de unión o separación, de asociación o disociación entre los individuos. Determina quién es miembro del “nosotros/as” frente al “ellos/as” y ahí radica la clave para comenzar a hablar de lo político. Sin diferenciación, no hay política, así como de la misma manera sería imposible la guerra. En esta visión, el otro es el extraño. Sin embargo, en la arena política se renuncia a la violencia física, pero se continúa distinguiendo a los/as propios/as de los ajenos.

La guerra es el presupuesto de la política porque de ser necesario puede llevarse a la práctica. La política puede requerir de la manifestación explícita de la violencia como otro de sus recursos. Sin embargo, para Schmitt, el/la enemigo/a no puede construirse como un enemigo/a en cuanto sujeto moral, sino simplemente como un rival. La consecuencia de considerar a otro como la encarnación del mal es la aniquilación, mientras que la guerra debe ser un conflicto reglado. No debe entenderse, de cualquier manera, a esta posición como belicista. La guerra siempre debe existir como posibilidad para poder definir al/la enemigo/a, es el extremo de la oposición, pero no es necesario que ocurra en la práctica.

Para Schmitt, esta relación está inscrita en la historia humana. Los intentos por disolverla o apaciguarla fueron llevados a cabo por el liberalismo, que intentó construir la figura del enemigo en el plano de lo económico (el competidor) y en el plano discursivo del debate (como el oponente). Sin embargo, esta oposición violenta termina emanando por alguna parte. Y, en definitiva, es lo que agrupa a los pueblos y les da una identidad frente a lo extraño.

Ahora, si bien Schmitt plantea esta definición en un plano descriptivo, podemos ver sus implicancias normativas en el modelo democrático que desarrolla en *Teoría de la Constitución* (1996). La oposición amigo/a / enemigo/a está operando en la constitución de una democracia

bien entendida. Cuando Schmitt define que la democracia es “una forma política que corresponde al principio de la identidad” (Schmitt, 1996, p. 221) está confirmando que un pueblo políticamente organizado surge allí cuando puede oponerse a otro. La identidad de un Pueblo, siendo éste el poder primero y soberano en una democracia, sólo puede construirse por oposición a un enemigo. Si para Arendt la pluralidad es lo que constituye una sociedad democrática, para Schmitt no puede haber multiplicidad de opiniones y modos de ser hacia el interior de una Nación. El pueblo constituye su identidad en la unicidad.

Pero ¿dónde está el quiebre fundamental entre las posiciones? Creemos que hay que buscarlo en la finalidad de cada una de estas posturas. Si bien esto nos aleja del objetivo de analizar la definición de lo político, nos permite, a su vez, entrever en última instancia la polémica en su globalidad. La libertad, para Arendt, es el principio de la política, específicamente de la democracia. Pero para Schmitt, pensar que la democracia tiene que ver con la libertad es un error. Como buen lector de Tocqueville, Schmitt considera que la democracia tiene que ver con la igualdad. Ese motor igualitario que se pone en marcha en las sociedades luego de la Revolución francesa (pero que la Iglesia Católica había dejado colar en la vida monástica medieval) ya no puede detenerse. La igualdad es lo que busca la democracia y la libertad es algo accesorio que tarde o temprano será desterrado del sentir democrático. La libertad es, para Schmitt, un principio liberal (no así para Arendt, que intenta recuperar el sentido primigenio de la libertad política griega).

Volvamos por último a unas reformulaciones de Arendt. Nuestra autora proyectaba escribir una Introducción a la Política que nunca vio la luz. Sin embargo, se editaron varias notas, apuntes y fragmentos en un volumen llamado *¿Qué es política?* (1997). Hay que leer esta obra bajo la clave de ser una respuesta a las posiciones realistas, que estaban ganando terreno dada la situación política internacional recién mencionada. La oposición amigo/a-enemigo/a, la violencia como supuesto, la constitución de las identidades nacionales frente a un otro/a resurgían más allá de la Segunda Guerra Mundial y los totalitarismos. Dada esta situación, Arendt intenta profundizar la posición que había desarrollado en *La Condición Humana* (2009), pero intentando presentar una alternativa a cómo debía entenderse a la política frente a la lectura schmitteana. No sólo debía sumar un trasfondo histórico a aquella visión política del ser humano planteado en relación con la vida activa, sino también proponer una lectura sobre la guerra.

En “Documentos para el proyecto <Introducción a la Política>” de esta nueva obra, se descubre la estrategia que Arendt intentará desplegar frente a esencialismos dentro de la Teoría Política: “el prejuicio fundamental: que siempre ha habido política. En contra, Aristóteles, en definitiva, el origen de la palabra” (Arendt, 1997, p. 144). Si bien es un fragmento aislado, una nota que la autora nunca llegó a desarrollar, veremos en breve cómo llega a estructurar esta posición. Cuando leemos que hay que buscar en el origen de la palabra, nos quiere decir que la *política* no es un concepto que contenga una esencia, sino por el contrario, es un invento de un pueblo específico, una manera de ser en el mundo, y de crear mundo. Es sólo a partir de los griegos que en la historia de la humanidad puede hablarse en esos términos.

La estrategia, entonces, es describir el origen del mundo político griego, para descifrar qué entendieron éstos por política. A diferencia de Schmitt, Arendt intenta demostrar que la política no es una cuestión de intensidad de la violencia, sino, al contrario, la política surgirá allí donde la guerra termine. La grandeza de las acciones militares se traslada a un plano donde ya no haya lugar para la violencia física, el campamento militar se convierte en permanente en la polis, pero las batallas son retóricas. Hay que sumar a esto que, para Arendt, los griegos pudieron, en el plano bélico, comprender las motivaciones de los contrincantes. De esta manera, podían ponerse en el lugar del otro, siendo esto uno de los puntapiés para el surgimiento de la política. La cuestión debe centrarse, entonces, en la siguiente afirmación: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p. 45) y demostrar por qué esta tesis es más certera frente a la propuesta por Schmitt. No es la oposición entre amigo/a y enemigo/a lo que define lo político, sino poder superar esa distinción.

Dado lo anterior, la política no es un concepto que pueda situarse en cualquier tiempo y lugar. Si la Filosofía ha entendido y divulgado lo contrario es porque interpretó erróneamente a Aristóteles, con su descripción del *zoon politikon*, esto es, la idea de que el ser humano es un “animal político”. Aristóteles no estaba definiendo al ser humano, sino que estaba caracterizando al modo de ser de la vida en la polis. En este sentido, ser político no es algo impreciso, o un concepto difícil de definir. La vida política es la vida de la libertad. Ambos conceptos son sinónimos. La vida en la polis era la vida del ser libre, ambos términos eran una y la misma cosa. Los bárbaros y los esclavos no eran políticos estrictamente hablando porque no eran libres.

¿Qué es esta libertad? La capacidad de dialogar. La libertad es posibilidad de formar parte del circuito lingüístico de la persuasión, de la discusión y de la argumentación. Para Arendt, el mundo político así entendido es el que surge cuando los seres humanos pueden dialogar entre sí de igual a igual. Existe un mutuo reconocimiento entre los/as miembros/as de una comunidad organizada políticamente. Teniendo esto presente veremos cómo se fue pervirtiendo el concepto de lo político en la modernidad primero porque pasa a entenderse como un mecanismo administrativo para que la vida pueda reproducirse, y luego, ligado a la dominación y a la violencia.

Podemos ver entonces, en esta explicación de la política como libertad, el distanciamiento con la idea schmitteana de la democracia como igualdad. La interpretación de Schmitt nada tiene que ver con el origen fundacional de la política democrática griega. Sí existe un vínculo, sin embargo, con la guerra. Pero en un sentido muy distinto al que plantea el realismo. Recordemos que para Arendt la actividad política es la acción, es decir, aquello que puede trascender y pervivir en el tiempo de la historia. Y el diálogo es aquello que permite a este tipo de acción aparecer en el seno de la polis. Ahora bien, para Arendt es cierto que el nacimiento de la acción proviene de la guerra, pero de ninguna manera constituye su esencia, pues es la superación. Ve que la esfera pública de la polis griega era la continuación, en algún sentido, del campamento de batalla, porque allí se daba la gesta de las grandes acciones.

El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los «héroes» —que en Homero no son

otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. (Arendt, 1997, p. 74).

Aquello único que se da en esta cultura y, a diferencia de otros asentamientos urbanos, es que se institucionaliza el diálogo, la “acción” ahora puede perdurar más allá de lo que durara una batalla. En definitiva, lo político es una herencia homérica en donde se traduce la acción heroica del soldado al diálogo del hombre libre en la esfera pública.

El ámbito de lo político es el de la acción concertada, conjunta. Pero eso, en la polis griega adquiere el formato del diálogo. La acción mancomunada ahora es el poder conversar y persuadir, como hace instantes habíamos señalado. Es así que el diálogo es lo fundamental en la aparición de lo político, y sólo puede darse entre pares. Lo que Arendt intenta señalar con estas cuestiones es que la política tiene como núcleo el poder construir un *mundo*. Es decir, para Arendt la política es aquello que posibilita que los reunidos puedan comprender y dar significado al mundo que los rodea. Los griegos fundaron a la política bajo esas condiciones. Y el diálogo sólo puede darse con una pluralidad de voces que permita el intercambio para poder darle objetividad a ese mundo que no puede aprehenderse de manera aislada.

Por último, ¿qué lugar quedaría para la violencia y la coacción? La política había comenzado allí donde la violencia tenía su fin. De esta manera, la violencia y la guerra eran para los griegos métodos de relacionarse, a veces, con otros pueblos, pero ello no significaba de ninguna manera estar en presencia de lo político. Se relacionaban con la violencia, pero de una manera completamente accidental. Sólo podía servir como medio de expansión del espacio político, como veremos específicamente en la interpretación que hace Arendt de la historia romana.

Queda una cuestión mayor todavía en el surgimiento de la política. Cuando Homero narra la guerra de Troya, lo hace como un espectador imparcial, que intenta narrar la cadena de acontecimientos desde todos los puntos de vista de los participantes. Muestra todos los ángulos de las cosas que suceden, de los eventos, de los protagonistas, etc. Como explica Arendt, la posibilidad de comprender los múltiples puntos de vista sobre un asunto es crucial para el surgimiento mismo de la política:

Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. (Arendt, 1997, p. 111)

Así, deberíamos interpretar ese origen cultural de los griegos, cristalizado en las narraciones homéricas, como la posibilidad de un ponerse en el lugar del otro/a. Esta situación fue algo que

nunca se dio en ningún otro lado, la importancia del otro/a como alguien valioso/a, en tanto tiene algo que decir. Su mundo es algo con significado que debe ser escuchado. De esta manera, aquello que Homero puede articular en la guerra es llevado como origen de lo político. El diálogo que permite la apertura al otro, aquel que había comenzado en el campamento de batalla, es llevado como origen de la política, de la polis.

Sin embargo, si bien esta interpretación de la política demostraría que el origen del término era radicalmente opuesto al propuesto por Schmitt, en tanto que la violencia estaba fundamentalmente relacionada con ella pero no constituía su esencia, esta lectura no serviría como modelo para una explicación de la política internacional contemporánea. Para los griegos, la guerra, entonces, quedaba por fuera de lo político, de la polis, porque donde había ley, había política y no violencia. Pero entonces, a los griegos, según Arendt, no les interesó nunca hablar de una política internacional, porque sólo había política en la polis, donde regía la libertad.

De esta manera, Arendt, basándose en las fuentes e historia clásicas, cree encontrar un nuevo modelo que pueda superar la distinción de opuestos propuesta por Schmitt, pero que, además, pudiese explicar el fenómeno de la guerra. Es decir, su teoría necesita algún lugar para dar cuenta de la violencia. Asimismo, porque esta violencia es una posibilidad real de relación entre los Estados, como estaban demostrando los acontecimientos mundiales de la época.

Los romanos, para Arendt, son, en la tradición republicana, aquellos que pueden articular el concepto de política como pluralidad junto con la guerra. Roma era una República expansionista, que utilizaba la guerra como mecanismo de relación internacional. Sin embargo, y aquí Arendt interpreta de una manera osada a la historia romana, esa enemistad, que podría dar lugar a una justificación schmitteana del concepto de lo político, sólo era un primer momento de la cuestión. La enemistad era un paso previo a la amistad y a la ampliación del espacio político. Al hacer esto, los romanos incorporaban una nueva visión del mundo, dando lugar a la pluralidad. La guerra sólo era un momento necesario, como expresión máxima de la enemistad, para realizar pactos duraderos de convivencia y diálogo mutuo. Es decir, la guerra de aniquilación que tanto preocupaba a Arendt no tenía lugar para Roma, puesto que ninguna guerra era una cuestión moral. El enemigo no era la representación del mal, sino que permitía cierta identidad hacia el interior del pueblo romano pero luego una apertura hacia el otro:

En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual. (Arendt, 1997, p. 119).

Esta posición con los vencidos provenía de la creencia romana de saberse hijos de Eneas. Según Arendt, los romanos entendían que su origen había sido precisamente una derrota, la

pérdida de Troya. De ahí que entendieran el valor de someterse a la lucha para demostrar la grandeza, pero, a su vez, de entender que el derrotado tenía un valor intrínseco.

De esta manera, Arendt intenta abrir un camino alternativo, no desarrollado profundamente en sus obras, pero que sirve como sendero para escapar a los problemas planteados por el realismo. Si los griegos son el origen de lo político, los romanos son quienes pueden permitir pensar el lugar de la violencia en ese fenómeno, puesto que se consideraban como pueblos gemelos (Arendt, 1997, p. 107). Lo que queda de manifiesto, de cualquier manera, es que guerra y política requieren de un análisis que integre ambas aristas.

La configuración de lo político en la Modernidad: Thomas Hobbes

Habiendo ya definido el concepto de lo político, o, por lo menos, evidenciado las diferentes maneras en las que podemos encarar ese problema, pasemos a una cuestión histórica que nos permitirá adentrarnos en otros análisis de Teoría Política. Ya hemos mencionado varias veces a la Modernidad, pero intentaremos ahora descubrir qué quiere decir esto a partir de la figura de un filósofo que sentó las bases de cómo pensar los Estados que conocemos actualmente: Thomas Hobbes.

En este apartado describiremos específicamente el estado de naturaleza y la aparición del Leviatán para resolver esta situación de guerra total. Para ello utilizaremos dos obras fundamentales de la teoría hobbesiana: *De Cive* (Hobbes, 2000) y *Leviatán* (Hobbes, 2012).

En *De Cive*, Hobbes inicialmente se refiere a la naturaleza del ser humano partiendo desde el axioma de que la asociación siempre es producto de una decisión por la búsqueda de un beneficio. No existe una forma de sociabilidad natural:

Pues si por naturaleza un hombre amara a otro, quiero decir, en cuanto que ese otro es hombre, no podría haber razón que explicase por qué todo hombre no debería amar lo *mismo* a todo otro hombre, ya que todos son igualmente hombres; o por qué más bien prefiere frecuentar a aquellos cuya compañía le procura honor o beneficio. Por lo tanto, no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio. (Hobbes, 2000, p. 55).

Con esto Hobbes se despegaba de la tradición griega que consideraba a la sociabilidad como algo dado en la naturaleza del hombre. Este error radica en que aquellos autores nunca habían realizado una observación profunda del comportamiento humano, cosa que Hobbes afirma hacer. Ahora bien, si por naturaleza el ser humano no es social, ¿existe alguna característica esencial o definición de lo que el ser humano es? Hobbes construye una figura de éste como un ser de pasiones. Esto resulta central porque le permite construir toda su teoría política y

fundamentación del orden estatal. El Estado no precede a los individuos sino que el modo de ser de los seres humanos debe poder fundamentar un poder que ordene. Pero para ello es necesaria una concepción del ser humano que permita esa justificación.

Lo definitorio del ser humano no es ni su sociabilidad ni la racionalidad (por lo menos en principio) sino su capacidad de sentir. Esta característica no es inocente porque Hobbes necesita una cualidad que no requiere de otro individuo para desarrollarse. De ser así, no podría sostener nunca una situación asocial en el estado de naturaleza, porque ni siquiera podría existir el ser humano. En este marco, el *Leviatán* comienza con un capítulo sobre los sentidos. Por su parte, la racionalidad es algo secundario en esta concepción. La capacidad de sentir la comparten humanos/as y bestias y la razón sólo servirá para satisfacer los deseos infinitos del hombre. Es decir, es una facultad más al servicio de la satisfacción de deseos.

No sólo el ser humano no se relaciona espontáneamente con otros, sino que esa situación genera desconfianza de unos para con otros. Para Hobbes, el ser humano es vanidoso y considera ser superior a todos los demás. Las personas en esta situación hipotética de estado de naturaleza son iguales, ya sea por fuerza o por inteligencia cada una puede imponerse sobre las demás. Si nadie, en ese estado, es altruista ni se asocia naturalmente, la única salida que queda es la de la desconfianza mutua. La vanidad y la desconfianza sólo generan una realidad desagradable para todos porque frente a eso, cada encuentro termina en violencia.

La facultad de sentir encuentra su grado exponencial en el temor, pero no en cualquier temor, sino en el peor de los males: una muerte violenta. Para Hobbes, más que la vanidad, es el temor a la muerte violenta lo que caracteriza al ser humano y aquello que lo obliga a asociarse con los demás. Hay un interés por sobrevivir, pero principalmente por no morir porque el sentir aparece frente a esto último.

De esta manera queda de manifiesto que los seres humanos son todos iguales por naturaleza, no existen jerarquías. Siguiendo la interpretación de Petrucciani (2008), la conflictividad es el corazón de la descripción hobbesiana del ser humano. Esta surge por la desconfianza reinante en una situación de naturaleza en donde no existe ningún tipo de orden moral. Así, por ejemplo, ante el temor de que algún otro pueda matarme, lo racional es que yo me anticipe y destruya al otro. El conflicto surge así por el miedo, y este mal es universal en todos los seres humanos. Pero, además, Hobbes ve que siempre los humanos buscan la gloria, situación que provocaría más violencia y conflicto porque las situaciones de este tipo son las que permitirían mostrar en acción estas pasiones. En el estado de naturaleza rige el derecho a tener todo por parte de todos. No hay ley escrita que modere el comportamiento, de ahí que la violencia sea el único fin posible de esta situación. ¿Quién querría vivir en un mundo con estas características?

Así, no queda otra manera, para lograr la convivencia, que los individuos cedan algo para poder escapar al miedo de la muerte violenta. De esta manera, se celebra un pacto en donde todos le otorgan al soberano su previo derecho a todo. Aparece la figura del soberano, quien detenta este nuevo poder pero que garantiza la seguridad. Ha nacido el *Leviatán*. El fundamento primero, entonces, del Estado moderno es el individuo libre e igual que no persigue la buena vida (como sucedía en la política clásica) sino que escapa del peor de los males: la muerte.

Hasta aquí hemos definido el campo de la política y cómo se configuró el poder desde autores como Hobbes, que pensaron el Estado moderno, modelo que heredamos hasta nuestros días. Pasemos, a continuación, a pensar las críticas que siguieron a esta forma de entender al poder.

Marx: La crítica al sistema capitalista

Karl Marx (1818- 1883), filósofo alemán de origen judío, es un pensador central para examinar el capitalismo, su pensamiento es una de las teorías filosóficas más discutidas y ha inspirado variados movimientos sociales y políticos. Recorre diversas áreas de análisis: encontramos en su pensamiento una concepción del ser humano, de la historia del desarrollo económico de las sociedades y de cómo se despliegan la dominación y el poder en cada cultura. Entre sus influencias principales podemos mencionar a Wilhelm Friedrich Hegel, Adam Smith, Henri Saint-Simon y Charles Fourier.

Fue un crítico radical del capitalismo al punto de que el día de hoy sigue siendo influyente para pensar cuáles son los problemas de este sistema. Toda su vida mantuvo la actitud de fundir teoría y práctica política, uno de sus libros más importante *El manifiesto comunista* de 1843 escrito en coautoría con Friedrich Engels se pensó como un panfleto de militancia para distribuir en las fábricas, y hasta la actualidad se lo considera un texto político de suma importancia, el cierre del manifiesto se utiliza de forma frecuente como un llamado a la revolución,

Los comunistas no tienen por qué guardar encubiertas sus ideas e intenciones. Abiertamente declaran que sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo el orden social existente. Tiembren si quieren, las clases gobernantes, ante la perspectiva de una revolución comunista. Los proletarios, con ella no tienen nada que perder, cómo no sean sus cadenas. Tienen un mundo entero que ganar. ¡Proletarios de todos los países uníos! (Marx, 2006, p. 96).

El cierre muestra el sentido que le da Marx a toda su obra, en donde la importancia no es entender la historia o la actualidad, sino transformarla; el manifiesto busca invitar a la acción. Así, Marx ubica en el centro a los/as seres humanos/as y la historia es la relación de estos/as con la naturaleza. Por tanto, el análisis no está puesto en cada individuo, sino que los individuos deben ser pensados/as dentro de las relaciones sociales que los/as envuelven y atraviesan: "(...) la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1997: p. 229). Las personas son determinadas por sus condiciones de existencia y las reproducen o transforman haciendo que la historia sea el resultado de estas transformaciones sociales, el ser humano es parte de las relaciones sociales (Busdygan, Ginobili; 2017), la historia es hecha por los seres humanos, pero no determinan las condiciones de existencia con la que pueden hacer esa historia, en una muy famosa frase del *18 Brumario de Luis Bonaparte* Marx lo explica así: "Los hombres hacen su propia historia, pero no

la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 17, p. 2003).

Existe algo objetivo e independiente de las personas que son los medios de producción en cada época determinada. Entonces la historia es hecha por la humanidad, pero en relación con las condiciones materiales de cada época, condiciones que los/as seres humanos/as no eligen. No hay nada trascendente, lo propio del ser humano no es su conciencia, como creía Hegel, sino su actividad material, la relación del ser humano con la naturaleza en la cual él/ella va creando sus medios de vida y se va creando a sí mismo. El trabajo es lo que nos hizo seres humanos, tiene una función antropogénica, nos producimos a nosotros/as mismos/as mientras producimos la naturaleza, por tanto, para este autor el ser humano trabaja de una forma particular; lo que nos vuelve seres humanos fue trabajar de forma libre, consciente y creativa. Cuando los seres humanos trabajan:

(...) ponen en acción las fuerzas de la naturaleza que forman su corporeidad... y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometándose al juego de sus fuerzas y su propia disciplina (Marx, 2010, p. 130).

A diferencia de los animales que transforman la naturaleza por instinto, de forma mecánica y determinada por la naturaleza (ej. un panel construido por abejas puede ser una excelente estructura pero las abejas no pueden cambiar la forma en que producen un panel, ni elegir construir otras estructuras), el ser humano realiza sus ideas en la naturaleza, es *consciente* de qué transformación quiere realizar, la piensa y luego la lleva a la práctica, lo hace de forma *libre* a diferencia de los animales que trabajan para consumir lo que obtienen de la naturaleza, es decir, realizan los cambios en base a una necesidad inmediata. Por último, su acción en la naturaleza es *creativa* y *universal*, dado que cualquier animal realiza un cambio particular en la naturaleza en base a su instinto, mientras que el ser humano inventa los cambios que realiza y puede realizar el trabajo de cualquier animal.

Marx hizo una crítica radical a la economía clásica para que el capital se acumule es una condición necesaria la explotación de los/as trabajadores/as, para que el capitalismo funcione una condición imprescindible es que existan trabajadores/as libres y también que alguien que tenga capital, es decir, tenga la capacidad de comprar fuerza de trabajo. Los individuos deben poseer el trabajo como una mercancía para vender, lo que el capitalista compra no es al trabajador, ni al trabajo objetivado en el producto sino la capacidad del proletario/a de producir. Esta capacidad de trabajo es una materia prima más a consumir en el proceso de producción, al consumir el trabajo del proletariado, el capitalismo consume la vida y las energías de quienes venden su fuerza de trabajo.

Esa pérdida de vida en el trabajo para Marx es un hecho objetivo que puede observarse mirando la vida de los/as trabajadores/as. Así, en los *Manuscritos económicos filosóficos* Marx explica:

El obrero se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece en poder y volumen su producción. El obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuantas más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en razón directa al incremento del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, se produce a sí mismo y al obrero como mercancía, y esto en la medida que produce mercancías en general (Marx, 2004, p. 106)

La pobreza de los/as trabajadores/as es un hecho innegable y no tiene que ver con cuánta capacidad de producción tengan, al proletariado el trabajo no le da ninguna satisfacción, el mundo de los/as trabajadores/as se empobrece y disminuye en relación directa al crecimiento de la producción. En este marco, Marx emprende la tarea de explicar en relación porque se da ese empobrecimiento y qué problemas conlleva que el trabajo se vuelva una mercancía más en el capitalismo. Podemos ejemplificar las condiciones de vida del proletariado en el siglo XIX con un pequeño fragmento de la novela *Tiempos difíciles* de Charles Dickens:

Las calles estaban abrasadas y polvorientas en aquel día de verano, y el sol era tan brillante que atravesaba el espeso vapor que caía sobre Coketown y no permitía fijar en él la vista. Los fogoneros surgían de profundas puertas subterráneas para salir a los patios de las fábricas, y tomaban asiento en gradas, postes y vallas, enjugándose los rostros ennegrecidos y mirando los carbones. La población entera daba la impresión de estar friéndose en aceite. Se percibía en todas partes un penetrante aroma de aceite caliente. Las máquinas de vapor aparecían brillantes de aceite; la ropa de los obreros tenía manchas de aceite; las fábricas, a través de todos sus pisos, destilaban y chorreaban aceite. En los palacios de hadas la atmósfera parecía el aliento del siroco, y sus moradores, desfallecientes de calor, trabajaban lánguidamente en el desierto. Pero no había temperatura capaz de devolver su juicio a los elefantes ni de enloquecerlos más de lo que estaban. Sus fastidiosas cabezas iban y venían al mismo compás con tiempo caluroso o con tiempo frío, con tiempo húmedo o con tiempo seco, con tiempo bueno o con mal tiempo. A falta del susurro de los bosques, Coketown sólo podía ofrecer el vaivén acompasado de las sombras de esos elefantes en los muros; en cambio, para sustituir el zumbido veraniego de los insectos, podía ofrecer durante todo el año, desde el amanecer del lunes hasta el anochecer del sábado, el zumbido de las transmisiones y poleas.

Zumbaban perezosamente durante todo aquel día de sol, adormilando aún más y dando más calor aún al caminante que pasaba junto a los muros susurrantes de las fábricas. Las persianas y los riegos refrescaban un poco las calles principales y los comercios: pero las fábricas, los patios y las callejuelas

ardían lo mismo que un horno. Río abajo, un río negro y espeso de residuos colorantes, algunos muchachos coketownenses que estaban de asueto - una escena rarísima en dicha población- bogaban en una lancha absurda que dejaba en las aguas una estela espumosa conforme avanzaba; y a cada inmersión de los remos se removían olores nauseabundos. Pero el sol mismo, aunque produzca en general efectos beneficiosos, era menos benigno con Coketown que el frío más rudo, y rara vez clavaba fijamente su mirada en los rincones más apretados de la ciudad sin que engendrara más muerte que vida. Así es como el ojo del mismo cielo se convierte en un ojo maldito cuando unas manos incapaces o sórdidas se interponen entre él y las cosas a las que él mira para llevarles su bendición. (Dickens, 2001; p. 230-232)

Este fragmento nos puede servir para retratar el contexto en el que escribe Marx y cuáles son las condiciones de los trabajadores en este momento; la fábrica se retrata como un elefante enloquecido que más allá de cualquier clima o situación sigue produciendo y los obreros no pueden hacer nada frente a eso. La vida de los obreros es retratada como tortuosa: no pueden descansar, todo lo que ven a su alrededor es feo y cualquier tiempo de descanso es escaso. Esto va a ser el punto de partida, la vida de los seres humanos que es un hecho objetivo que viven de forma miserable dentro del capitalismo.

Marx describe la situación del proletariado con el concepto “alienación” que toma de Hegel. Este término indica la separación de sí, dando como resultado un despojamiento. En efecto, en la etimología del concepto están incluidos los términos disociación, extrañamiento, y enajenación. Esta alteración del ser humano es escisión, desunión y se da en cuatro aspectos: a) entre el ser humano y el producto de su trabajo, b) entre el ser humano y su actividad, c) entre el ser humano y su esencia, y d) cada uno con los demás seres humanos.

En primera instancia, el/la obrero/a se siente *ajeno del producto de su trabajo*, el producto no le es propio, lo que produce se le enfrenta como algo ajeno:

La realización del trabajo revela ser una pérdida de realidad a tal punto, que el obrero pierde su realidad hasta morir de hambre. La objetivación revela ser la pérdida del objeto a tal punto, que el obrero es despojado no solo de los objetos más necesarios para la vida, sino también de los objetos de trabajo. Si hasta el trabajo se convierte en un objeto, del que sólo puede apoderarse mediante la realización del esfuerzo máximo y con las interrupciones más irregulares. La apropiación del objeto revela ser una alienación a tal punto, que el obrero cuantos más objetos produce menos puede poseer, y más cae bajo la dominación de su producto: (Marx, 2004, p. 106)

Lo producido por los/las trabajadores/as no es suyo, sino que por el trabajo que realizan reciben un salario que les sirve para comprar una parte mínima de lo producido, solo pueden comprar lo necesario para sobrevivir. Esto cambia la relación con lo producido, en el trabajo no-alienado, el ser humano tiene una relación directa con lo que produce que le permite no sólo consumir los objetos sino otras formas de apropiación como enorgullecerse de su trabajo, y en

ese orgullo sentirse un/a transformador/a de la naturaleza, por su capacidad de producir. Marx considera que al no ser para los/as trabajadores, los productos del trabajo se les vuelven en contra, crean infinidad de mercancías pero solo obtienen de ese esfuerzo lo necesario para sobrevivir entonces la vida de los/as obreros/as se va debilitando y se va fortaleciendo el mundo de las cosas creadas por ellos/as. Para Marx esto invierte la relación del ser humano con la naturaleza, lo creado por el ser humano lejos de ser su orgullo es solo un medio para sobrevivir.

La *alienación respecto a la actividad* que realiza lleva a que el trabajo para el proletariado sea trabajo *forzado*, esto es, una actividad externa a él en donde no puede decidir nada de cómo se realice, y por eso se vuelve una actividad arbitraria. Lejos de sentir que al hacerla está transformando la naturaleza, el proletario trabaja únicamente para sobrevivir, entonces el fin del trabajo es en última instancia poder terminar de realizar la actividad, para comenzar a descansar o consumir. Así, el/la trabajador/a se siente fuera de sí en el trabajo y únicamente se siente bien cuando termina de trabajar. Se puede ver en estas características que se niegan las condiciones específicas del trabajo humano, el trabajo no es libre sino forzado, no es creativo sino repetitivo y quien lo realiza no puede elegir cómo hacerlo, no es un fin en sí mismo sino sólo un medio para satisfacer necesidades:

El trabajo es externo al trabajador, es decir no pertenece a su esencia; consiste por ende en que el trabajador no se afirma en su trabajo sino que se niega, no se siente bien sino desdichado, no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu. El trabajador solo se siente, por ello, que está junto a sí mismo fuera del trabajo, y que en el trabajo está fuera de sí (Marx, 2004, p. 109)

Transformar la actividad específica de las personas de esta manera tan radical trae consecuencias extremas. De acuerdo con Marx, *aliena al ser humano de su ser genérico*: somos una parte de la naturaleza porque la naturaleza es transformada por el ser humano y a la vez nos vamos transformando en esa relación, el trabajo alienado deja de tener esta función elemental de transformar la naturaleza y comienza a ser sólo un medio para satisfacer necesidades:

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo

término convierte a la primera, en abstracta, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta. (Marx; 2004: p. 112)

La naturaleza misma se convierte en un medio para poder sobrevivir, comenzamos a tener una relación instrumental con todo lo que nos rodea, los/as trabajadores/as en el capitalismo no transforman la naturaleza, sino que tienen una relación con ella de consumo y la función principal del trabajo pasa a ser la acumulación capitalista. Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del ser humano respecto a las demás personas. Lo que es válido respecto de la relación de cada uno/a con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo/a, vale también para la relación del ser humano con otros/as y sus productos del trabajo: estamos a alienados de todas las demás personas.

Marx considera que no sólo estamos extrañados/as con el género humano sino también *respecto a las demás personas*, esta es la cuarta dimensión de la alienación. El trabajo alienado convierte al ser humano en extraño para otro/a ser humano/a, lo hace extrañarse de sí mismo, y también destruye las relaciones porque ya no pueden ser entre pares, la persona convertida en extraña para sí mismo tampoco puede identificarse con las demás. Esto tiene graves consecuencias políticas, dado que estar extrañados/as nos imposibilita organizarnos, reconocer en el mal del otro/a, el mal propio, ser sensibles ante los problemas y por tanto construir posibilidades colectivas de solución. La alienación divide, separa y le quita al ser humano su parte colectiva y comunitaria.

Marx es un crítico radical del capitalismo porque entiende que este sistema económico político lleva a la destrucción del ser humano, lo lleva a separarse de lo más esencial que tiene que es la posibilidad de transformar la naturaleza, esta capacidad que era colectiva de toda la especie se vuelve sólo un medio de vida individual, por tanto también debilita los vínculos humanos y la vida en comunidad.

Michel Foucault: Transformaciones del poder en el capitalismo

Otro de los temas analizados con profundidad en la filosofía política es el de la circulación del poder y las transformaciones que suscita sobre los individuos. Michel Foucault es un autor francés contemporáneo que nació el 15 de octubre de 1926 y murió el 25 de junio de 1984. Algunos aspectos de su vida pueden alumbrar sus preocupaciones filosóficas: homosexual declarado, militó en el partido comunista y se fue de allí cuando vio que dicha organización política se metía en su vida privada. Es conocido principalmente por sus estudios críticos de las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones, así como por su trabajo sobre la historia de la sexualidad humana. Sus trabajos tienen una enorme influencia en todas las ciencias humanas a tal punto que en el 2007 fue considerado el autor más citado del mundo.

En este apartado vamos a analizar cómo concibió este autor el poder, y las transformaciones que describió acerca de la dominación de los individuos/as. Dado que a Foucault se lo ha llamado el filósofo del poder y él mismo consideró que esta fue su principal preocupación (“El verdadero problema que me movía era uno que, por otra parte, es hoy el de todo el mundo, el del poder” Foucault, 2014, p. 69.), intentaremos mostrar cómo concibe este concepto. El poder es definido como algo inmanente, esto significa que lo entiende diseminado por todo el campo social, a nivel microfísico o capilar y que, por lo tanto, no se concentra en ninguna instancia superior concreta que podamos reconocer. Frente a una concepción que ha entendido que el mismo se descarga de arriba hacia abajo, Foucault opone la idea de que “el poder” circula:

En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de estado sólo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. (Foucault, 2014, p. 77.)

Esta concepción de Foucault, por tanto, es una concepción en la cual el poder está en todas partes, está en circulación, en movimiento. Es omnipresente, lo que ha llevado a muchos críticos a considerar que Foucault subestima la resistencia o incluso la posibilidad de luchar. En oposición a esta idea, Castro considera que

(...) sus investigaciones (de Foucault) acerca del poder son análisis específicos (...) que buscan establecer aquellos puntos de ruptura donde antiguas prácticas cumplen nuevas funciones o donde surgen y se articulan nuevas prácticas, y que son, al mismo tiempo, los lugares en que la acción política puede resultar, por ello, eficaz. (Castro, 2014, p. 23)

Foucault reivindica las resistencias al poder. En efecto, salvo en casos excepcionales de dominación absoluta, existen estas denominadas microluchas, y por ello, es necesario estudiar junto con la opresión, las resistencias a la opresión. Además, podemos observar que hay una circulación constante en múltiples sentidos, su estudio es el del movimiento constante de esta “substancia”. En palabras del autor: “lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre de un aparato uniformador” (Foucault, 2014, p. 77). El poder no se tiene, se ejerce, y en donde se ejerce existe resistencia. Es esta resistencia la que genera otro tipo de circulación, es decir, genera algún tipo de redirección.

Podríamos afirmar que la resistencia nos devela el poder: “Con el propósito de entender de qué se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones” (Foucault, 1988, p. 6). El estudio del poder es el estudio de las resistencias que va sembrando a su paso. Un posible ejemplo son las

represiones: existe mucho más poder en una policía alrededor de una manifestación quieta, que una fuerza policial reprimiendo, cuando vemos el poder en acción es porque hay una resistencia que lo hizo poner en acción. Al interior del aula podemos pensar asimismo que el/la profesor/a que le grita a un/a alumno/a disemina su poder al mostrar que no alcanza con su tono de voz habitual, para que aquel estudiante realice su tarea. En esta misma línea, Foucault considera que la esclavitud no es una relación de poder, en la relación de poder se incluye la libertad, en este sentido poder y libertad no se excluyen mutuamente, sin la resistencia el poder sería igual a la imposición física (Foucault, 1988, p. 17)

En *Historia de la Sexualidad* Foucault explica una transformación que tiende a volver al poder no solo represivo, pesado, macizo sino productivo. En esto consiste la transformación del poder soberano al biopoder:

Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte (...) Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza, la muerte es su límite, el momento que no puede apresar, se torna el punto más secreto de la existencia el más privado (Foucault, 2016, p.131)

El poder se transforma en biopoder, la vida es su objeto, su finalidad, por eso es fundamental mantener la vida, el máximo poder del soberano no es suprimir la vida, sino mantenerla. La muerte comienza a ser lo más propio del sujeto, el reducto que se mantiene como privado frente a ese poder que todo lo regula.

El poder soberano absoluto que poseía la vida de sus súbditos y por tanto podía decidir en cualquier momento quitarla se transformó, en el siglo XVIII, en poder sobre la vida: administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida (Foucault, 2016, p.132). Foucault pone como ejemplo la atención que se le comenzó a dar en el siglo XVIII al suicidio, ya no es una decisión quitarse la vida y no es una preocupación únicamente de la iglesia, se estudia, se investiga, es una total anomalía. Por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político, el hecho de vivir pasa a ser fuente de control a través del saber, es decir, se comienza a estudiar a la humanidad como una especie más en donde es una preocupación política conocer su vida y su muerte.

Existe una transformación desde la ley a la norma, la misma viene de la mano de la espada. Quienes la transgreden deben encontrarse al menos como último recurso con la posibilidad de la muerte; sin embargo, el nuevo poder intenta medir, cualificar, jerarquizar; en vez de amenazar. La ley sigue existiendo, pero toma cada vez más características normalizadoras. Esta transformación también se caracteriza como cambios en el poder pastoral en "Sujeto y Poder", porque lo específico ya no es la vida por fuera de la tierra, ya no se trata de la salvación en otro mundo, sino que "una serie de propósitos terrenales tomaron el lugar de los propósitos religiosos" (Foucault, 1988, p.10) la palabra salvación en este sentido puede entenderse como riqueza, nivel de vida. La vida se volvió la apuesta de las luchas políticas: el derecho a la vida.

Esta administración de la vida tiene dos aristas: poder disciplinar (educación, aumento de aptitudes, utilidad y docilidad) y biopolítica, es decir, gestión de la vida (proliferación, nacimientos y mortalidad, nivel de salud, longevidad):

Aquello que debe ser entendido como disciplinamiento de las sociedades europeas desde el siglo XVIII, no es por supuesto que los individuos que forman partes de ellas se hayan vuelto cada vez más obedientes, o que ellos comenzaran a juntarse en barracas, escuelas o prisiones, sino que un incontrolado proceso de ajuste crecientemente mejorado ha sido buscado - cada vez más racional y económico- entre las actividades productivas, los recursos de comunicación y el papel de las relaciones de poder. (Foucault, 1988, p.14)

Por tanto tenemos un poder que se erige cada vez más en normalizador, ya no busca sólo imponer, sino regular al pueblo en su conjunto y normalizar a cada sujeto individualmente, siendo el objeto de esa dominación cada cuerpo. Para esto existe primero una constitución de ese cuerpo entendido como máquina teniendo a Descartes como sustento teórico de esta concepción. Lo novedoso de esta coerción es que no sólo va dirigida al individuo (ese sujeto recién creado para estos fines según el propio Foucault) sino que, según la propia constitución mecánica, que se le atribuye al cuerpo, trabaja sobre sus partes, movimientos, gestos, actitudes, un poder que ya no vigila resultados sino también cada uno de los procesos en su interior. “La disciplina es una anatomía política del detalle” (Foucault, 2015, p.161).

Es interesante analizar en qué sentido esa disciplina del detalle ha sido parte importante del trabajo de lo escolar. La escuela puede ser interpretada como una gota que erosiona una piedra a través de miles de días y convierte en normales a los sujetos, el poder visualizar en los pedidos recurrentes de las maestras para que los/as niños/as se sienten y en la falta de adolescentes parados/as que hay en un aula. En algunas escuelas, los/as preceptores/as impiden que los/as alumnos/as se queden sentados/as en el aula en los recreos, esta acción de indicar en qué momento se puede estar en el aula, en qué momento salir, resulta ejemplificadora, pero son muchas las acciones que se pueden visibilizar como actos normalizadores: cuándo se habla, cuando se calla, el mobiliario del salón que invita a estar escuchando y a limitar las relaciones entre compañeros/as; así como también el famoso permiso para ir al baño.

Foucault intenta mostrar que el hecho de que el poder no sea absolutamente represivo genera que sea más difícil resistirse, discutirlo. En línea con el ejemplo planteado de lo escolar pensemos en una persona que jamás pisó una escuela y asista como alumno/a por primera vez a los 18, 20 años: ¿cuán violentas le resultarían las acciones anteriormente mencionadas? Foucault considera que la repetición, y la multiplicidad de instituciones sociales que aportan a la normalización de los/as sujetos/as genera que interioricen esa dominación. El cuerpo se vuelve el terreno de lucha, que resiste a las imposiciones externas, pero ya no puede resistir a las imposiciones interiorizadas:

El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contraefecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraréis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: «¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!» A cada movimiento de uno de los adversarios responde el movimiento del otro. (Foucault, 1979, p.105)

En la regulación del cuerpo y principalmente en la sexualidad podemos observar cómo el poder se vuelve productivo, Foucault construye la tesis de que el sexo no se reprime, se potencia, en una estimulación constante que nos invita a vivir el sexo, pero de una manera particular, restringida y coercitiva. Poder economizado y efectivo que no impone y por esto resulta aún más efectivo.

En *Historia de la sexualidad*, Foucault va a mostrar que la clave para esta nueva dominación es el dispositivo de la sexualidad, aquí no nos encontramos con la intensificación del cuerpo:

La sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes, ha estado en expansión creciente desde el siglo XVII; la disposición o arreglo que desde entonces la sostuvo no se dirige a la reproducción; se ligó desde el origen a una intensificación del cuerpo, a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder. (Foucault, 2016, p.103)

Tenemos una nueva manera de ejercer dominación, en donde el objeto es el cuerpo pero ya no se necesita producir sobre él una dominación física, sino que se trata de una regulación, medición y por tanto producción de los deseos de ese cuerpo. Por esto podemos hablar de un poder que produce, la sexualidad es el enclave de este nuevo formato, porque se da la particularidad, de que por un lado se realiza toda una exposición de la sexualidad y por otro lado se la juzga: “La pastoral cristiana ha inscripto como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra” (Foucault, 2016, p. 23), de allí considera Foucault que siempre nos sintamos algo rebeldes y liberados/as al hablar de sexo y sin embargo lo que tenemos, es que se necesita que enfoquemos *nuestra rebeldía* en la sexualidad.

Cobra gran interés analizar cuánto de esta dominación de los cuerpos es parte del trabajo cotidiano de la escuela. En el análisis de Foucault la escuela normaliza pero ¿puede ser también esta institución un apoyo para la liberación de los cuerpos? Un ejemplo que se puede analizar en esta claves es el *Programa Nacional de Educación Sexual Integral* (ESI), ley 26150 sancionada en el 2006, programa que ha planteado transversalizar los contenidos vinculados a la sexualidad como eje rector de la vida de los/as individuos durante toda la educación obligatoria. Muchas aristas tendrá la pregunta ¿la ESI es un factor que ayuda a des-normalizar la sexualidad

en la escuela?, pero se puede decir de forma rápida que tiene el interés de sacar a luz la sexualidad, de quitarle el factor oculto y represivo.

Las configuraciones del poder al interior de la escuela

Para cerrar este capítulo proponemos pensar cómo se entrecruzan y construyen las relaciones de poder en la escuela, nuestro objetivo es aplicar los conceptos que vimos a lo largo de estas páginas a un tema urgente para quienes habitamos el espacio escolar: ¿Es la escuela un agente de dominación? ¿La escuela ayuda a emancipar a los sujetos o aporta a alienarlos/as? Nos parece fructífero problematizar estos temas con quienes se encuentran a punto de terminar el sistema educativo obligatorio quienes seguramente tendrán profundas reflexiones acerca de lo que han hecho en la escuela así como también respecto a lo que ha hecho la escuela con ellos/as.

Como recurso para comenzar a pensar el problema proponemos mirar y escuchar: *Otro ladrillo en la pared* de Pink Floyd:

[Pink Floyd- Another Brick In The Wall //Sub Español//](#)

El estribillo de la canción enuncia “No necesitamos ‘la no educación’. No necesitamos ‘la falta de control mental’. No al sarcasmo oscuro en la clase, profesores dejad a los niños en paz”. Esta hermosa y potente canción nos acerca una mirada de la educación en el extremo opuesto a la emancipación, en donde los/as docentes humillan y maltratan a los/as estudiantes. Las imágenes son caricaturescas, pero la escuela es nombrada por Foucault como una de estas instituciones de poder total que tienen el objetivo principal de normalizar a los sujetos como antes mencionamos. Pierre Bourdieu, desde la sociología, considera que la escuela, lejos de ser un agente que ayuda a generar igualdad, reproduce las desigualdades existentes. Otro gran referente del área, Paulo Freire, considera que el problema no es la escuela sino los modos de educar. Nos interesa esta mirada para analizar las clases en el secundario.

Paulo Freire (1921-1997), pedagogo brasilero, critica la forma tradicional de enseñar en las instituciones educativas y la denominó “educación bancaria”, denunciando que el objetivo de este tipo de educación es llenar de contenidos a los/as educandos/as; no potenciar e intentar generar que las personas desplieguen todo su potencial:

El educador aparece como su agente indiscutible, cómo su sujeto real, cuya tarea indeclinable es “llenar” a los educandos con sus contenidos de narración. Contenidos que sólo son retazos de la realidad, desvinculados de la totalidad en que se engendran y en cuyo contexto adquieren sentido. En estas disertaciones, la palabra se vacía de la dimensión concreta que debería poseer y se transforma en una palabra hueca, en verbalismo alienado y alienante. De ahí que sea más sonido que significado y, como tal, sería mejor no decirla (Freire, 2002; p. 71)

La educación no es construcción sino depósito de contenidos, en el extremo máximo de esta idea está pensar una clase únicamente como una explicación, quien enseña considera que lo único valioso es lo que él/ella tiene para decir de los contenidos y que el rol de los/as alumnos/as es “entender”. Esta postura no piensa a la enseñanza como una construcción, no entiende que quien aprende modifica el contenido, una persona que enseña y piensa que el alumno tiene que entender lo que está enseñando, está pensando que esa persona no puede aportar nada a este contenido, por eso Freire escribe “llenar a los educandos” quien está aprendiendo es un recipiente vacío.

Hay una preocupación muy grande acerca de la pasividad del alumno/a, que no elige lo que aprende y desconoce para qué lo hace; además no tiene libertad para recrear esos contenidos, “el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el recibir de los depósitos, guardarlos y archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionista o fichadores de cosas que archivan” (Freire, 2002, p. 72) Sería coherente con esta teoría enunciar que los/as alumnos/as a quienes se les enseña así están alienados, viven la educación como una experiencia de trabajo forzado, se trata al alumno como un objeto a ser llenado y no como un sujeto que tiene algo para aportar, tiene libertad para elegir y puede crear algo propio con ese contenido. Para el educando aprender es una actividad sin objeto, en tanto no puede construir algo propio con esas ideas que se le trasmite, pasa horas y años aprendiendo sin tener claro cuál es la actividad que está realizando y para qué la realiza.

Freire opone a ese tipo de educación la enseñanza dialógica. El diálogo indica un tipo de comunicación para construir la verdad, que nadie posee de manera absoluta. En este sentido, instaura un principio de derecho a la igualdad cognitiva, al rechazar toda verdad prescriptiva o dicha para otros (en virtud de un poder desigual en las relaciones de fuerza). En la perspectiva freireana se considera que “todos sabemos algo, todos ignoramos algo por eso aprendemos siempre” El/la alumno/a objeto de la educación bancaria sabe, pero sus saberes son desconocidos/as por la escuela, esto es fundamentalmente una relación de poder y de opresión. Freire recupera una experiencia hermosa en *Pedagogía de la esperanza* que ilustra este punto. En un espacio de alfabetización popular (Freire llama a estos espacios “círculos de la cultura”) se acerca a dialogar con un grupo de campesinos, el diálogo comienza animado, pero en un momento de la conversación todos se callan y esperan “la clase”. Freire consulta qué sucede y uno de los campesinos responde «Disculpe, señor, que estuviéramos hablando. Usted es el que puede hablar porque es el que sabe. Nosotros no.», ante esto considera, los/as educandos/as deben vivir la experiencia de que saben, les propone jugar a hacer preguntas al otro y ver quién sabe más. Ejemplificamos con una pregunta de Freire y una de un campesino: ¿Qué significa epistemología? ¿Qué es el abono verde? El juego lo empatan 10 a 10 (Cfr. Freire, 2005, pp. 44 a 47). Ese círculo de la cultura puede suceder de otra forma, porque quienes están aprendiendo se sienten sujetos que pueden aprender, que pueden aportar y que tienen saberes.

La educación bancaria es opresora y alienante porque pone al educando en un lugar de carencia, de quien necesita recibir contenidos porque sin esos contenidos está vacío; la educación dialógica se plantea como liberadora porque piensa que lo más importante no es lo

que el educando sabe sino su seguridad, dar herramientas para que el educando busque aquello que le puede servir para su vida, pero Freire sabe, considera que tiene contenidos disciplinares, valorados socialmente que debe poner a disposición de los/as educandos/as, en el círculo de la cultura se puede valorar de la misma forma todos los saberes, pero al salir de este espacio lo valorado son los contenidos escolares y disciplinares, no brindarlos reproduce las relaciones de desigualdad. Paulo Freire construyó un método de alfabetización que se puede llevar a la enseñanza de cualquier contenido, porque lo importante no es aquello que se enseña sino cómo potencia a los/as educandos con estos conocimientos.

A partir de los planteos de Freire y lo analizado a lo largo del capítulo compartimos algunas preguntas para reflexionar de forma colectiva: ¿Han tenido clases que se puedan igualar con la educación bancaria? ¿Cómo se imaginan la educación dialógica? ¿Se puede enseñar en la escuela de forma dialógica? ¿Cuáles son los peligros políticos de la educación bancaria? ¿Qué vínculos se pueden establecer entre educación y opresión? ¿Han sentido valorados sus saberes en las clases? ¿Qué aspectos de lo político se pueden reconocer en la escuela? ¿Es posible construir una definición de lo político-escolar?

Reflexiones finales

A lo largo del capítulo definimos lo político desde Arendt y Schmitt mostrando dos dimensiones: la primera que intenta mostrar lo constitutivo que es para el ser humano este problema y ve a la política como fuente de encuentro y de diálogo; mientras que la segunda pone el foco en el conflicto y en cómo la relación entre las personas siempre se da en términos de consenso/conflicto. A partir de estas concepciones analizamos cómo se configura lo político en la modernidad de la mano de Thomas Hobbes, autor central para pensar la configuración de los estados modernos.

En el capítulo hemos intentado mostrar que si bien la filosofía política abarca temas de mucha generalidad como la conformación de los estados modernos y la crítica al sistema capitalista, el análisis del poder puede pensarse en aspectos concretos que modifican nuestro día a día, en este sentido hemos señalado que la concepción de Foucault del poder y el concepto de alienación en Marx pueden servirnos para reflexionar acerca del funcionamiento de lo escolar.

Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- Busdygan D. y Ginnobili S. (2017) *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

- Castro, E. (2014) *Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder pp 15-24 en* Foucault, M (2014) *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores
- Dickens, C. (2001) *Tiempos difíciles*. Buenos Aires Luarna Ediciones.
- Foucault, M. (2014) *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores
- Foucault, M. (1988) El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. pp. 3-20.
- Foucault, M (2016) *Historia de la Sexualidad, 1. La voluntad de Saber*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2005) *Pedagogía de la Esperanza*. Buenos Aires, S XXI Editores.
- Freire, P (2008) *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, S XXI Editores.
- Hobbes, T. (2000). *De cive*. Madrid, Alianza.
- Hobbes, T. (2012). *Leviatán*. Madrid, Gredos.
- Kateb, G. (2006). "Political action" en Villa, D. (2006). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- Marx, K. (2003) *18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires. Agebe
- Marx, K. (2004) *Manuscritos económicos filosóficos*, Buenos Aires, Colihue
- Marx, K. y Engels, F. (2006). *El manifiesto comunista*. Buenos Aires, Centro Editor de Cultura.
- Martinez, F (2001) *El marxismo en La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía.
- Petruciani, S. (2008). *Modelos de Filosofía Política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

EPÍLOGO

Anabella Lufrano, Livio Mattarollo y Gustavo Salinas

Bajo la interpretación de filosofía *situada* asumida a lo largo del libro, no podríamos omitir algunas reflexiones en torno a la pandemia por Covid-19. En efecto, la situación de emergencia sanitaria, la “pausa” de las actividades rutinarias en prácticamente todo el planeta, la crudeza de las situaciones ante la falta de camas de internación o respiradores y las preguntas por cuáles serían las salidas más convenientes ante la posibilidad de una reconfiguración del orden de cosas (posibilidad a la postre exagerada, como queda claro) han dado lugar a una rica y variada producción de textos filosóficos, muchos de ellos de circulación masiva. Durante el 2020 y 2021 hemos recuperado estos planteos como material de trabajo en las propias clases, siempre a fin de motorizar una reflexión filosófica informada sobre los temas que nos interpelan. En lo que sigue, pues, retomaremos algunas intervenciones y ofreceremos un breve análisis a la luz del contenido de los programas de 5to y 6to año. Por supuesto, la selección de temas es parcial y, en tanto la particular situación que atravesamos se extienda, esta tarea reflexiva queda abierta.

Antes de comenzar con la labor anunciada, sin embargo, nos permitiremos una breve reflexión sobre la propia tarea filosófica. Han habido muchas discusiones acerca de si los/as filósofos/as deben tomar las riendas y publicar sus reflexiones “en caliente” o si nuestra tarea requiere tiempo para (re)conceptualizar los acontecimientos, ordenarlos en una red teórico-práctica consistente y, sobre todo, evitar los augurios grandilocuentes en temas harto elaborados por la disciplina (al menos en su versión occidental) como la libertad, la circulación del poder, las condiciones para la superación del capitalismo o, más recientemente, las relaciones con el medio ambiente. Por otro lado, ante la urgencia inusitada de la situación bien vale retomar muchas de las preguntas con las que iniciamos este libro: ¿Qué puede aportar (y qué nos interesaría que aporte) la filosofía al respecto? ¿Tendría que centrarse en las dimensiones más amplias del asunto, reformulando por caso aquello que entendemos por libertad? ¿O debería apuntar a cuestiones en algún sentido más concretas como la elaboración de criterios bioéticos para decidir las prioridades a la hora de ofrecer o retirar la asistencia médica? ¿Acaso sería más pertinente “esperar” a que las ciencias exactas y las ciencias sociales produzcan datos, investigaciones e informes para luego brindar una lectura integradora? ¿O debería denunciar en el momento el modo en que se reproducen las desigualdades a toda escala, desde la distribución de las tareas de cuidado no reconocidas como trabajo hasta la distribución de los recursos y, pasados unos meses, de las vacunas? ¿Qué tipo de respuestas hemos de esperar de la filosofía? ¿Hemos de esperar *alguna* respuesta de la filosofía? Por supuesto, la convicción que anima estas páginas y todo el libro es que efectivamente la disciplina puede hacer valiosos aportes referidos a la interpretación y a la problematización pero también puede brindar propuestas superadoras. Como fuera, parece que el sentido y el *timing* de la filosofía resultan aspectos cruciales al momento de considerar su intervención en asuntos tan sensibles como la pandemia. Retomando aquella vieja imagen hegeliana, deseamos que al menos una vez el búho de Minerva no espere al crepúsculo para

levantar vuelo y forjar su pensamiento del mundo; pero deseamos, también, que no se apresure y pierda de vista los sucesos vespertinos.

Para la libertad...

Una de las primeras intervenciones públicas respecto de la pandemia ha sido la del filósofo italiano Giorgio Agamben (1942). Dedicado fundamentalmente a la filosofía política, este pensador ha desarrollado durante las últimas décadas el concepto de *estado de excepción*, un aporte muy interesante para analizar las dinámicas de gobierno contemporáneas. Agamben se apoya en lecturas de Carl Schmidt, quien define al soberano como “aquel que decide sobre el estado de excepción”. Desde allí, Agamben define al estado de excepción como la creación voluntaria de una situación de emergencia tal que suspende el propio orden jurídico y, así, consagra a la excepción como regla, en un movimiento ciertamente paradójico. En este sentido, nos dice Agamben, “(e)l soberano, por medio del estado de excepción, ‘crea y garantiza’ la situación de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia.” (1998, p. 29). Así, el estado de excepción no puede ser definido como una situación *de hecho*, pues surge de la suspensión de la norma, pero tampoco como un estado *de derecho*, precisamente por la misma razón. Por el contrario, se presenta como “la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (Agamben, 2003, p. 24).

Aquí debemos señalar brevemente dos cuestiones. Por un lado, haciéndose eco de las ideas de Michel Foucault, Agamben señala que “(...) la política occidental es desde el inicio una biopolítica”, es decir, una forma de organización para asegurar el cuidado, el control y hasta el disfrute de la vida (1998, p. 231).¹ Por otro lado, recuperando algunas ideas de Hannah Arendt, el italiano advierte que el dominio total de la vida del ser humano sólo puede alcanzarse en un infierno construido por el propio ser humano. Este infierno es, sin más, el campo de concentración, lugar de supresión de todo vestigio de humanidad. De manera muy provocativa, Agamben define a los campos de concentración no sólo como un lugar determinado de detención ilegal, tortura y aniquilación o desaparición sistemática (llámese Auschwitz-Birkenau para el caso del nazismo o Escuela de Mecánica de la Armada en Argentina) sino como un ámbito o un espacio que se abre cuando el estado de excepción, supuestamente fundado en la existencia de una situación de peligro exterior real, empieza a convertirse en regla (1998, p. 215). A estas consideraciones Agamben añade un diagnóstico claro: “(...) el estado de excepción tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea” (Agamben, 2003, p. 25). Dicho en otros términos, frente a las así llamadas amenazas del terrorismo o la “guerra civil mundial”, los estados democráticos adoptan implícita o explícitamente

¹ Como se explica en el capítulo 6, para Foucault el biopoder hace referencia a las formas de ejercicio del poder que tienen por objeto la vida biológica del ser humano. Esto incluye tanto el poder sobre los cuerpos de los individuos como sobre la población. El sentido estricto de biopolítica refiere a los intentos de racionalizar y controlar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de la población: salud, higiene, natalidad, longevidad, mortalidad, etc. (sobre este punto puede verse Castro, 2011, pp. 55-57).

como técnica de gobierno aquello que debería ser una práctica absolutamente provisoria y excepcional. Así, se trastocan radicalmente las formas de comprender al poder, pues el estado de excepción se sitúa en el punto de indeterminación entre democracia y absolutismo. Anudando estas ideas, Agamben plantea una tesis tan fuerte como provocativa: si el campo de concentración se constituye cuando el estado de excepción es la regla, cuando adquiere un sustrato permanente, debemos admitir que al interior de los Estados democráticos continuamente se instauran nuevos campos de concentración, con distintos formatos y modalidades, que marcan de forma distintiva el espacio político. Más aún, prosigue Agamben, el campo de concentración es el nuevo *nomos* (norma, ley) y paradigma biopolítico de Occidente (1998, p. 230).

Bajo estas ideas centrales, no debería llamar la atención que hacia febrero de 2020 Agamben denuncie el carácter “frenético, irracional e injustificado” de las medidas de emergencia tomadas por el gobierno italiano frente al avance del Covid-19. En su lectura, “la invención de la pandemia” reemplaza al terrorismo como justificativo de la tendencia al estado de excepción mientras que las medidas de aislamiento representan graves restricciones a la libertad y (he aquí un plausible agregado nuestro) dan forma a un gran campo de concentración regido por la cristalización del estado de excepción. En suma, “(...) en un círculo vicioso perverso, la limitación de la libertad impuesta por los gobiernos es aceptada en nombre de un deseo de seguridad que ha sido inducido por los mismos gobiernos que ahora intervienen para satisfacerla.” (Agamben 2020a, p. 18). No obstante, prosigue Agamben ya en su segunda intervención pública, “(...) aún más triste que las limitaciones de las libertades implícitas en las prescripciones [de aislamiento] es (...) la degeneración de las relaciones entre los hombres que pueden producirse”, todo ello a fines de lograr “(...) que en la medida de lo posible las máquinas sustituyan todo contacto –todo contagio– entre los seres humanos.” (Agamben, 2020b, p. 33).

Más allá del carácter conspirativo de esta última afirmación, Agamben pone sobre la mesa una cuestión central, a saber: qué entendemos por *libertad*. Como podrá sospecharse, esta discusión atraviesa desde múltiples perspectivas toda la historia de la filosofía occidental canónica, desde el sentido griego de *eleutheria*² como cumplimiento pleno de la forma y figura del ser humano, pasando por el problema medieval del libre albedrío o la noción kantiana de libertad como autonomía hasta llegar al carácter ontológicamente libre del ser humano, según señala el existencialismo de Sartre. Ahora bien, nos interesa aquí recuperar la clásica distinción entre libertad *negativa* y libertad *positiva* presentada por Isaiah Berlin (1959). La primera se entiende como libertad respecto de amenazas, limitaciones o restricciones, vale decir, como “libertad de”. Berlin señala como antecedentes de esta noción de libertad a Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Charles Montesquieu, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, Thomas Jefferson y Thomas Paine, esto es, a los padres del liberalismo moderno. En efecto, en su obra *Sobre la libertad* Mill establece dos pilares fundamentales para la doctrina liberal: (i) que hay un núcleo de derechos y libertades individuales inviolables, como pensamiento

² El término griego *eleutheria* refiere tanto a la condición libre de los ciudadanos griegos frente a los pueblos bárbaros que prefieren el gobierno tiránico como a una virtud moral propia de la libertad de la persona virtuosa (ver Zagal Arreguín, 2017).

y conciencia, expresión o asociación; y (ii) que el ejercicio de las libertades individuales encuentra su límite cuando colapsan con las libertades individuales ajenas (el bien ponderado “tu libertad termina cuando comienza la mía”, o viceversa).

Ahora bien, este sentido de libertad, predominante en el mundo occidental, presenta muchas limitaciones al momento de considerar su pleno ejercicio. Por ejemplo, aun cuando no haya restricciones legales para acceder a una carrera universitaria, difícilmente podríamos decir que un/a joven que apenas supera el mínimo umbral de subsistencia material es libre para tomar ese camino, si así lo deseara. Por el contrario, resulta indispensable considerar las condiciones sustantivas para transformar la libertad formal en libertad *real*. En ese sentido, la interpretación *positiva* del término se orienta a tornar efectivas las posibilidades que nos abre la libertad formal, de modo que se comprende como *libertad para* pero también como auto-dominio y auto-realización, en la tradición de Jean Jacques Rousseau y en la línea alemana de Johann Herder, Immanuel Kant, Johann Gottlieb, George Wilhelm Friedrich Hegel e incluso Karl Marx. Así, el núcleo de la libertad positiva es, según Berlin, ser “dueño de sí mismo”, esto es, ser un sujeto activo que tiene las condiciones para elegir y hacerse responsable en función de sus ideas y propósitos.

Sobre este trasfondo teórico, parece claro que Agamben presupone un sentido negativo de libertad, en la medida en que pone el acento en las restricciones que resultan de las medidas de aislamiento. Como indica el filósofo esloveno Slavoj Žižek (2020, p. 47), en la reacción de Agamben hay una (en principio) razonable denuncia frente al posible control social de las medidas de aislamiento. Dicha interpretación ha permeado en muchos países del mundo, como puede verse hasta el día de hoy en las manifestaciones “por la libertad” en Europa, Oceanía, América del Norte y América del Sur. En nuestro país, por ejemplo, se ha forjado el término “infectadura” para designar lo que sería una versión actualizada de la doctrina de la “seguridad nacional” y hasta se ha incentivado la quema de barbijos en concentraciones masivas. Sin embargo, esta posición de Agamben puede ser discutida. En su argumentación, el sentido de libertad descansa en una forma de interpretar a la esfera política basada en el individuo como unidad última de análisis. Así, se restringirían *mis* o *tus* libertades, siempre asignables a una persona individual. Ahora bien, garantizar la libertad de desplazamiento y reunión podría ser causa de atentar contra otros derechos que consideramos básicos, como el derecho a la salud. En otros términos, ¿qué sucede si la libertad de A a movilizarse atenta, a corto plazo, contra el derecho de B a tener una atención de salud digna? ¿Cómo congeniar allí los límites entre el conjunto de libertades y derechos más amplio de todas las personas?

Aquí podría objetarse lo siguiente, en favor del sentido negativo de libertad: aun si el Estado no estableciera medidas de aislamiento o excepción, retomando la idea de Agamben, las personas bien podrían quedarse en sus casas, pues no restringir la libertad de movilidad no implica necesariamente movilizarse. Ahora bien, aquí queda expuesta otra de las aristas más dramáticas de la pandemia: ¿cómo esperar que alguien que debe trabajar para ganarse el sustento día a día se quede en su casa durante 14 o 28 días? ¿No resulta necesario, acaso, tener garantizadas algunas condiciones básicas, pocas veces advertidas por los/las

defensores/as del sentido negativo de libertad? ¿Y no torna esto patente la necesidad de considerar el sentido positivo de libertad y, de ser necesario, la participación del Estado para su satisfacción -el mismo Estado que, como contracara, pueda limitar circunstancialmente la movilidad de sus ciudadanos/as?

Este último punto introduce otra dimensión del problema: dadas la contagiosidad, las mutaciones y las complicaciones clínicas que genera el SARS Cov-2, sumadas a la inicial falta de conocimientos científicos, de infraestructura hospitalaria y de vacunas, es evidente que nos enfrentamos a un tema de salud *pública*. En efecto, las consecuencias de la pandemia impactan sobre la sociedad en su conjunto –sin perjuicio de las consecuencias individuales, claro está– y difícilmente pueda pensarse una resolución, aunque sea momentánea, que no considere a dicho conjunto como algo más que la suma de individuos con sus libertades y derechos individuales. Por lo tanto, se requieren criterios para considerar la *excepcionalidad* de esta situación, tal que precisamente justifiquen un estado de excepción, y se requieren nociones que contemplen la dimensión pública del problema a la hora de ponderar alternativas y, a su vez, valores. En este mismo sentido, el portugués Boaventura de Sousa Santos, cuya posición analizaremos con detalle luego, señala que

(...) la excepcionalidad de esta excepción no le permitió (a Agamben) pensar que hay excepciones y excepciones, y que, por lo tanto, en el futuro no solo tendremos que distinguir entre Estado democrático y Estado de excepción, sino también entre Estado de excepción democrático y Estado de excepción antidemocrático.” (de Sousa Santos, 2020, p. 40).

En otros términos, se requiere pensar la posibilidad de limitar circunstancialmente algunas libertades individuales (en sentido negativo) para garantizar otras (en sentido positivo, pues ¿cómo podría alguien ser dueño de sí mismo si no tiene acceso a un tratamiento frente al contagio?) y para cuidar con una mirada pública a toda la población, incluso a quienes se quejan por ver cercenadas sus libertades. Finalmente, y retomamos aquí la lectura de Žižek, la pandemia activó formas de solidaridad local y mundial que eran impensadas apenas meses antes y que se contraponen a las denuncias “por izquierda” ante las medidas de aislamiento. En sus palabras, “¿Quién, hoy, podrá permitirse dar la mano y abrazar? Los privilegiados. (...) Tal postura (la de Agamben) pasa por alto la paradoja: no dar la mano y aislarse cuando es necesario es la forma de solidaridad de hoy en día.” (Žižek, 2020, p. 48). Sin dudas, lo escrito hasta aquí no resulta un gran avance teórico acerca del concepto mismo de libertad, pero al menos nos permite problematizar un sentido naturalizado y arraigado en nuestras formas de comprender el mundo. Valgan las críticas de Agamben y las respuestas de Žižek, acordemos o no con ellas, para iniciar una reflexión filosófica tan necesaria como siempre, tan urgente como nunca.

De capitalismo y desigualdades

Otro eje central de las intervenciones públicas ha sido el diagnóstico y la proyección de escenarios post-pandemia, especialmente en lo que refiere al modo de producción y orden social capitalista. Ante la idea por la cual “el virus no discrimina”, pues contagia y mata a personas de todas las clases, procedencias, géneros, etc., Judith Butler añade una cuestión central: las desigualdades estructurales, las opresiones de todo tipo y la explotación se reproducen aun en pandemia. En sus palabras,

(l)a desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine. El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos, modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo. (Butler, 2020, p. 62).

Estas desigualdades y poderes “prevalentes” afectan profundamente las formas de considerar la distribución de recursos. De hecho, el eje del análisis de Butler es la necesidad de repensar los sistemas nacionales de salud y de anticiparse (en marzo de 2020) a las pujas distributivas por las vacunas. En el marco de la carrera presidencial en Estados Unidos, Butler cuestiona profundamente la propuesta de Donald Trump de comprar por adelantado los derechos exclusivos sobre una vacuna de un laboratorio alemán para ser repartida a (algunos/as) estadounidenses. Esta iniciativa insiste en priorizar la lógica capitalista para resolver un problema que, siempre según Butler, es de salud *mundial* y debería trascender la racionalidad del mercado. El riesgo de resolver situaciones de este tipo con la lógica capitalista es de una gravedad extrema: los estados o incluso las personas individuales ricas podrían garantizarse el acceso a la vacuna, cuando esté disponible, mientras que los estados o personas pobres quedarían en la máxima precariedad.³ En suma, señala Butler, se recrudecería “(...) la distinción espuria entre vidas dolorosas e ingratas, es decir, aquellos/as quienes a toda costa serán protegidos/as de la muerte y esas vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas (...)” (2020, p. 62). Ahora, nos preguntamos con Butler, ¿deseamos vivir en ese mundo? ¿Deseamos que algunos/as tengan acceso a la salud, llámese cama de internación, respirador o vacuna, por el mero hecho de que tengan dinero para pagarlo? ¿Es moral, política y *humanamente* aceptable negarle la atención médica a alguien por carecer de medios económicos? Butler estipula una salida de mínima: que los materiales necesarios para la vida estén igualmente disponibles, esto es, que se instrumente una atención médica universal en base a una política transnacional que enfrente el control del mercado sobre la atención médica y que esté comprometida con ideales de igualdad radical. Puesto en otros términos, que asumamos de una vez que todas las vidas tienen el mismo valor y que la diferencia de ingresos y riquezas es irrelevante a la hora de asignar recursos y atención.

³ En términos generales y en nuestro ámbito, parecería que la posibilidad de que sólo las personas ricas accedan a las vacunas por su capacidad de compra no se concretó (sacando, por ejemplo, las personas que viajaron a ciertos países para vacunarse antes o con la vacuna de determinado laboratorio). No obstante, la puja sí se dio entre Estados ricos y pobres, al punto que algunos cuentan con más de 200 dosis disponibles cada 100 personas mientras que otros países cuentan con entre 0,2 y 12 dosis disponibles cada 100 personas.

Por su parte, el ya citado Žižek plantea una posición tal vez más radical. En efecto, hacia fines de febrero de 2020 –es decir, antes de que la OMS declare oficialmente el carácter de pandemia y antes, también, de la intervención de Butler– Žižek afirma que el avance del Covid-19 resulta una oportunidad inmejorable (un golpe *à la Kill Bill*, nos dice) para superar el sistema capitalista global. Frente a las especulaciones iniciales por las cuales el Covid-19 haría caer al gobierno chino, y sólo a él, pero también frente al “animismo capitalista”, es decir, a la preocupación por “los mercados” antes que por la salud de poblaciones enteras, Žižek afirma que es necesaria una reorganización mundial que pueda controlar y regular a la economía tanto como a los estados-nación, cuando sea necesario. La alternativa sería, según Žižek, refundar un comunismo en base a la ciencia y a la confianza entre las personas antes que al control desmedido de la experiencia china. Si ello no es posible, deberíamos al menos orientar nuestros esfuerzos a un “comunismo de desastre”, antídoto del “capitalismo de desastre” y signado a pequeña escala por las ayudas regionales para garantizar la atención sanitaria, a mediana escala por el carácter activo del Estado para organizar la producción y distribución de elementos de primera necesidad y, a gran escala, por la cooperación internacional para compartir y distribuir recursos (Žižek, 2020, p. 63).

Estos mismos términos, capitalismo y control, son pensados, en épocas pandémicas, desde una perspectiva decolonial del sur global. Norte global y Sur global son metáforas que el portugués Boaventura de Sousa Santos (1940) usa para referirse no a zonas específicamente geográficas sino a maneras en el que el poder se expresa en las relaciones de dependencia, opresión y producción de ausencias que se extienden en diversas regiones del mundo. El Norte representa el poder económico y cultural del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, poder que se expande, globalizándose y yuxtaponiéndose. Por lo tanto, la necesidad de construir alternativas que se le opongan es urgente. El Sur global es metáfora de las resistencias fragmentarias y localizadas que se enfrentan, contra-hegemónicamente, al Norte y que, para esto, han de necesitar conectarse en redes que las articulen y potencien. En este sentido, las conceptualizaciones de Butler y de Žižek pueden ser parte de esta red de resistencias, aunque Santos está pensando en movimientos sociales amplios. Sin embargo, agregamos el calificativo decolonial para referirnos ahora a una serie de teorizaciones que tienen un sentido específicamente anticolonialista y feminista. Santos, a quien citamos en referencia a la posición de Agamben, escribió un texto denominado *La cruel pedagogía del virus*, en el que desarrolla su impresión de que la pandemia no es una crisis opuesta a un estado de normalidad, sino que es una situación que agrava un estado de crisis permanente ocasionado por el neoliberalismo como versión dominante del capitalismo. Este estado de crisis financiera permanente es usado para justificar ajustes y la retirada del Estado. La pandemia ilumina, con una claridad inusitada, esta dinámica pues obliga a los Estados a posicionarse frente al dilema “mercado-salud” y muestra como el capitalismo ha incapacitado al Estado para dar respuesta a situaciones tan serias como esta.

Santos sostiene que, desde el siglo XVII, los principales modos de dominación son el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Sus formas se metamorfosean con astucia: el colonialismo aparece ahora como neocolonialismo, dependencia, racismo, etc. y el patriarcado

parece estar debilitándose por los movimientos feministas, pero la violencia machista aumenta constantemente. La articulación entre estas tres formas de dominación es sumamente estrecha: mientras haya capitalismo habrá colonialismo y patriarcado. Sin embargo, su entrelazamiento se invisibiliza y aparecen ante nuestra concepción como tres formas separadas. La consecuencia de la yuxtaposición de estos tres principios de dominación, en virtud de un mercado omnipresente, es la concentración escandalosa de la riqueza, la desigualdad social extrema con la discriminación racial y sexual que supone y la destrucción (extractivista) de la vida en el planeta.

En este marco, la cuarentena que hemos vivido ha aumentado las desigualdades ya existentes. En consonancia con lo expuesto por Judith Butler, Santos considera que los grupos vulnerables, los que componen *el sur*, son los que más han sufrido, pero por esto mismo quizás sean los que pueden imaginar los cambios sociales que se requerirán para sortear lo que se viene. Las mujeres, consideradas las cuidadoras del mundo, han sido las que han sostenido los cuidados para garantizar que *otros* hagan la cuarentena, al mismo tiempo que han sido depositarias de un incremento significativo de la violencia sobre sus cuerpos. Las tareas de cuidado que recaen injustamente en cuerpos feminizados y que suman una doble o triple jornada de trabajo, no son remuneradas. En un contexto pandémico, donde se desdibuja la frontera entre lo privado y lo público han recaído, sobre las mujeres, trabajos virtuales juntamente con el cuidado de *lxs niñxs*, el sostén de las actividades escolares y la realización de tareas domésticas. Por otro lado, cuando lo son, esa remuneración es precaria (como las tareas que atañen al servicio de salud y de enseñanza⁴). Al mismo tiempo, la violencia doméstica creció exponencialmente al encontrarse, las mujeres, en un aislamiento que dificulta los vínculos sociales de sostén y de pedido de ayuda. De este modo, la relación extractivista entre capitalismo y patriarcado se hace evidente. *Lxs* trabajadores precarizados son *lxs* primeros que se despiden durante las crisis, obligadxs a elegir entre morir por el virus o por el hambre, no pueden sostener un aislamiento. *Lxs* habitantes de las periferias más pobres del mundo, donde los Estados están ausentes y la emergencia sanitaria se suma a otras previas como la alimentaria. *Lxs* ancianxs, *lxs* discapacitadxs, *lxs* sin hogar, las comunidades ancestrales, etc., ven afectadas sus economías basadas en la producción y comercialización de alimentos, al mismo tiempo que ven ahondada la ausencia del Estado en relación con la atención de la salud.

En el sentido de lo afirmado por Santos, para Candelaria Botto (2020), la pandemia puso sobre la mesa los trabajos indispensables, que constituyen el *abc* de la reproducción de la vida: alimentos, salud/cuidados y docencia. La composición de estos trabajos muestra la incidencia que las mujeres tienen en ellos; sin embargo la pobreza está feminizada, es decir que de las personas pobres en una sociedad, las mujeres son mayoría.

Santos concluye que la gestión de la pandemia muestra que el capitalismo no tiene futuro, su versión neoliberal está desacreditada social y políticamente ante la tragedia a la que nos condujo.

⁴ Las tareas de salud, como la enfermería, y las de enseñanza, como la docencia sobre todo a nivel inicial y primario, son tareas que se encuentran feminizadas. Es decir que, pese a que haya varones que se dediquen a ellas, el sentido social las asigna a las mujeres, por esto se presupone una cierta predisposición natural y voluntaria a ellas que desvaloriza el precio del salario.

Los gobiernos de extrema derecha han fracasado en la gestión de la pandemia. El capitalismo puede subsistir como uno de los modelos económicos pero no como el único, no puede ser el que determine el pulso de acción de los Estados y las sociedades. Para Santos, la salida de la pandemia tiene que darse sobre los principios de regulación de las sociedades modernas: el regreso del Estado y la comunidad poniendo freno a la mercantilización de la vida, dada por las privatizaciones de los servicios públicos y de solidaridad social. Sin embargo, sostiene que la pregunta por el futuro, y el aprendizaje que podamos extraer del presente, es una pregunta por ahora abierta.

Por otro lado, Silvia Rivera Cusicanqui, en mayo del 2020, plantea que el extractivismo propio del capitalismo colonialista ha puesto en jaque la vida en el planeta. Para esta autora, hay que volver a lo elemental a la producción y consumo que ofrecen los circuitos locales, la salud, los afectos y reconstruir los tejidos comunitarios. Opone, a la cosmovisión occidental individualista, la cosmovisión ancestral sobre la relación de los seres humanos entre sí y con el ambiente de manera armónica. La vida humana es sólo una especie entre tantas que existen. Hay que volver a relacionarse armónicamente con la Pacha, como enseñan lxs ancestros:

Hoy en día es importante ser de Pachacuti⁵, es sumarse a Pachacuti, un Pachacuti de signo femenino con capacidad de dar la vida y de cuidar la vida que está en nuestras manos, que tiene que irradiar al conjunto de la sociedad para que hombres y mujeres podamos reconstruir espacios habitables, territorialidades alternativas pequeñas, íntimamente interconectadas por una ética de la vida, de la reproducción y de la sanación de la Pacha. (Cusicanqui, 2020, p. 66)

Queda claro que tanto Butler como Žižek, Santos y Cusicanqui apuestan a modificaciones estructurales en el orden del mundo y apuntan a fortalecer la equidad distributiva. En nuestra lectura, si algo debiéramos aprender de la pandemia es la necesidad imperiosa de reconsiderar los modos de producción, consumo y distribución de riquezas y cargas. Por supuesto, ninguna de estas opciones resulta sencilla en el marco del capitalismo imperante. Con todo, tenemos la convicción de que es posible y necesario hacerlo, aún frente a los mecanismos de control y dominación ejercidos desde los centros de poder, que detallaremos en la última sección.

Control y psico-poder, ¿el dominio que se avecina?

Para finalizar, nos detendremos en otra intervención en el debate público sobre la pandemia muy resonante, la del filósofo surcoreano Byung Chul Han (1959). Desde el punto de vista de Han, y a diferencia de las expectativas señaladas anteriormente, lo que traería el avance del Covid-19 no sería una reestructuración hacia un estado de cosas más justo, sino la instauración

⁵ El Pachacuti, parte de la cosmovisión ancestral, es una transformación del todo, un cambio general que invierte el orden. Es un dar vuelta el tiempo y el espacio que puede ser catastrófico o una renovación.

de un sistema de vigilancia o Estado policial digital en todo el mundo. Según Han, la ventaja de los países asiáticos para gestionar la pandemia es la aceptación acrítica de la vigilancia digital basada en el *big data*. Tal y como señala Han, en esos países, especialmente en China,

(...) no hay ningún momento de la vida cotidiana que no esté sometido a observación. Se controla cada click, cada compra, cada contacto, cada actividad en las redes sociales. (...) Toda la infraestructura para la vigilancia digital ha resultado ser ahora sumamente eficaz para contener la epidemia. (Han, 2020, p. 100-101).

Estas observaciones de Han se inscriben en sus reflexiones en torno a la sociedad del rendimiento, el *big data* y su noción de *psicopoder*, que veremos a continuación. En las condiciones de capitalismo tardío, donde cada quien es dueño/a de sus propios medios de producción, los/as trabajadores/as no encuentran restricciones externas pero se ven llevados/as a condiciones de competencia exacerbadas. El resultado es que, en un marco de aparente libertad, cada quien se explota a sí mismo/a de forma voluntaria pues no tiene frente a sí un amo o patrón que lo obligue a trabajar. Este proceso de subjetivación es, a la vez y sobre todo, un proceso de subyugación pues quien fracasa no concibe la posibilidad de poner en duda al sistema, sino que se hace responsable y dirige la agresión hacia sí mismo. Esto anula toda posibilidad de convertir al/la explotado/a en revolucionario/a, pues su derrotero conduce a la depresión y al *burn-out*, signos patológicos de que la libertad se ha convertido, paradójicamente, en fuente de coacciones⁶

Paralelamente, Han advierte que el neoliberalismo convierte a los/as ciudadanos/as en consumidores/as, en espectadores/as y en *usuarios/as*. Las redes sociales resultan un ámbito de convergencia en el que la ilusión de libertad se muestra más evidente, pues todo lo que volcamos “voluntariamente” es procesado como datos que nos son devueltos en forma de publicidad, sugerencias de amistad, de música o de videos al punto de moldear, lenta y silenciosamente, nuestra propia subjetividad. Así, indica Han, “(l)a libertad y la comunicación ilimitadas se convierten en control y vigilancia totales.” Este nuevo esquema panóptico, ya no material sino digital, traslada a sus usuarios la tarea de su propia construcción mediante el desnudamiento (muchas veces literal) propio, voluntario y libre en las redes.⁷ Aunque no sólo traslada la tarea de su construcción: en el panóptico digital se da una vigilancia horizontal, entre pares, mediante la circulación de estereotipos, prejuicios, sentidos de pertenencia, etc. y fundamentalmente se da una vigilancia internalizada pues cada quien ya conoce de antemano

⁶ En este punto vale recordar las palabras de Žižek: el análisis de Han resulta válido sólo para para trabajadores autónomos en el Occidente desarrollado pero deja por fuera “el trabajo debilitante de la línea de montaje en el Tercer Mundo” y “el creciente dominio de los trabajadores de cuidados humanos en todas sus formas.” (Žižek, 2020, p. 18). En ese sentido, países como el nuestro tal vez no reflejan tanto lo señalado por Han, aunque es notable el desarrollo del formato de capitalismo con trabajadores/as dueños/as de sus medios de producción y/o emprendedores/as

⁷ El panóptico es un tipo de construcción propia de las instituciones de control (cárceles, hospitales, manicomios e incluso escuelas) que cuenta con algunos puntos de vigilancia, por ejemplo torres, desde el que se puede ver y controlar todo el edificio, en muchos casos sin que las personas controladas puedan ver que están siendo vistas. Lo distintivo del panóptico es que genera la “sensación” de control, de modo que las personas de esas instituciones terminan actuando como si estuvieran siendo controladas aun cuando no haya nadie efectivamente controlando.

los parámetros de evaluación en las redes sociales y ajusta su exposición a aquello que “gusta”, de este modo, señala Han, cada quien es el panóptico de sí mismo. Ahora bien, estos sentidos de vigilancia no son los únicos que advierte Han. Desde su punto de vista,

(n)os dirigimos a la época de la psicopolítica digital. Avanza desde una vigilancia pasiva hacia un control activo. (...) se trata de un conocimiento de dominación que permite intervenir en la psique y condiciona a un nivel pre-reflexivo. (Han, 2014, p. 17-18, ambas citas).

Este nuevo formato de política encarna un tipo de poder particular. A diferencia del poder represivo, que se articula de forma inhibitoria, represiva y violenta, e incluso del biopoder disciplinario, que interviene en los procesos biológicos para encauzar, controlar y dirigir el desarrollo biológico de la población (recordemos aquí lo explicado en el capítulo 6 sobre estas ideas, señaladas por Foucault), asistimos hoy a un tipo de poder capaz de intervenir en los procesos psicológicos de subjetivación. Este psicopoder amable, suave e inteligente no opera mediante la prohibición o la coacción de nuestra voluntad sino que la dirige *a su favor* seduciendo, brindando facilidades y explotando sus emociones positivas. En este sentido, si la disciplina biopolítica comprende factores “exteriores” como las tasas de natalidad y mortalidad o el estado de salud, el psicopoder apunta a los factores “interiores” como las preferencias y los deseos. Las redes sociales son un caldo de cultivo inmejorable para el psicopoder:

(e)l poder inteligente (...) no nos impone ningún silencio. Al contrario: nos exige compartir, participar, comunicar nuestras opiniones, necesidades, deseos y preferencias. (...) Uno/a se somete al entramado de poder consumiendo y comunicándose, incluso haciendo click en el botón de *me gusta*. El neoliberalismo es el capitalismo del me gusta. (Han, 2014, pp. 29-30).

El registro de cada movimiento de nuestros teléfonos móviles, accesos a internet, compras con tarjetas o códigos, etc. hace que exista una memoria digital de prácticamente toda nuestra vida. Los datos que volcamos continuamente y que retroalimentan este nuevo sentido de poder se comercializan (cada uno/a de nosotros/as no somos sino paquetes de datos que devienen una mercancía más) y uno de los gestores de esa comercialización es el propio Estado. Por ejemplo, los proveedores de servicios de telefonía o internet comparten (eufemismos aparte) los datos de sus clientes con servicios de seguridad y organismos de inteligencia. Así, un Estado que cuenta con más de 200 millones de cámaras de vigilancia con capacidad de reconocimiento facial y acceso a una inconmensurable cantidad de datos se transforma rápidamente en un *Gran Hermano* gigante: “El Estado sabe por tanto dónde estoy, con quién me encuentro, qué hago, qué busco, en qué pienso, qué como, qué compro, a dónde me dirijo.” (Han, 2020, p. 102).

¿Cómo se vincula todo esto con la pandemia? Pues bien, la posibilidad de rastrear a cada ciudadano/a casi en tiempo real gracias a la infraestructura de vigilancia digital se ha mostrado sumamente eficaz para contener el avance del Covid-19 porque permite fácilmente constatar

temperatura corporal, notificar aislamientos y contactos estrechos, registrar disponibilidad de insumos, porcentajes de camas ocupadas, necesidad de derivación, etc. Así, la novedad frente al Covid-19 es la convergencia entre una biopolítica y una psicopolítica digital. Por sobrados motivos, esto parecería una acumulación de datos totalmente violatoria de nuestra intimidad (aun cuando, insistimos, seamos nosotros/as quienes la exponemos “libremente” en las redes). Sin embargo, sobre todo antes de contar con una vacuna, las estrategias de seguimiento y aislamiento resultaron indispensables para ralentizar la propagación de la enfermedad. Las preguntas claves se imponen: ¿es deseable que el Estado disponga de *big data* para diseñar e instrumentar políticas públicas, en general? ¿Cuáles son los límites que deberían existir, que deberíamos reclamar? Y en un contexto tan particular como el de la pandemia, ¿está justificada una acumulación de información de semejante magnitud por parte de un Estado a fines de preservar a las poblaciones de mayores contagios? ¿Cómo poner en la balanza los valores que allí entran en juego -digamos, rápidamente, a la privacidad y a la salud individual y pública? Sin dudas, la respuesta dependerá en buena medida de nuestras cosmovisiones: según indica Han, este modelo de vigilancia resulta aceptado en Asia porque impera un sentido de colectivismo antes que de individualismo (sin perjuicio de egoísmo, que también está muy diseminado) y una noción de autoridad y obediencia más fuerte que, por ejemplo en Europa. Con todo, la cuestión de fondo se mantiene, abierta y desafiante.

Queda un punto más. Sobre el cierre de su intervención, Han interpela a Žižek:

Žižek afirma que el virus asesta un golpe mortal al capitalismo, y evoca un oscuro comunismo. Se equivoca. (...) Nada de eso sucederá. China podrá vender ahora su Estado policial como un modelo de éxito contra la pandemia. (...) Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aún con más pujanza. (...) El virus no vencerá al capitalismo. (Han, 2020, p. 109-110).

De acuerdo con Han, el virus *por sí solo* no es capaz de ninguna revolución porque nos aísla e individualiza, nos vuelve más pendientes de nuestra propia supervivencia e indiferentes a quien tengamos al lado. No obstante, prosigue Han, cabe confiar en que tras el virus sobrevenga una revolución humana: “Somos NOSOTROS/AS, PERSONAS dotadas de RAZÓN, quienes tenemos que repensar y restringir radicalmente el capitalismo destructivo (...)” (2020, p. 111. Mayúsculas en el original). Sin dudas, Han opera una simplificación de la posición de Žižek, pues nadie con caridad interpretativa pensaría que para el filósofo esloveno la revolución estará realmente en manos del virus sino que, en todo caso, ha encontrado una expresión para señalar que el impacto de la pandemia pone de relieve la necesidad de una modificación radical en el sistema capitalista global. Pero hay otra arista aún más interesante en las afirmaciones de Han: el paisaje que dibuja en referencia a la auto-explotación y al sometimiento “voluntario” al eficaz entramado de vigilancia digital y psicopoder darían la idea de que no hay alternativas o escapes posibles. En este sentido, indica la politóloga argentina María Cristina Ruiz del Ferrier, “(q)uedamos arrojados a la aceptación, al nihilismo y a la inacción. (...) Con rasgos cuasi totalitarios, se imposibilita la formación de un contrapoder que pueda cuestionar el orden

establecido por la sociedad de control, del rendimiento y del cansancio.” (2018, p. 51). En el esquema de Han, que a fin de cuentas se asemeja mucho a un elogio e incluso a una legitimación de la inacción, resulta difícil identificar quién podría llevar adelante la tarea revolucionaria, sobre todo cuando ni siquiera una catástrofe sanitaria parecería suficiente para estrechar genuinos lazos de solidaridad. Por tanto, el “nosotros/as, personas dotadas de razón” (y dejemos aparte la especulación sobre qué querrá decir Han cuando evoca a la razón con mayúsculas) carecería del potencial emancipador para instrumentar cambios radicales. ¿Es este el diagnóstico final? Confiamos en que no. En línea con lo dicho por Ruiz del Ferrier, tiempos como el nuestro tornan imprescindible resignificar el *ser-con-otros/as*, construir nuevas formas de habitar lo público (el Colegio, por ejemplo) y forjar un mundo más igualitario, equitativo y justo, durante la pandemia y luego de ella.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2020a). La invención de una pandemia. En *Sopa de Wuhan*. ASPO Editorial, pp. 17-20.
- Agamben, G. (2020b). Contagio. En *Sopa de Wuhan*. ASPO Editorial, pp. 31-33.
- Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En *Sopa de Wuhan*. ASPO Editorial, pp. 59-68.
- Botto, C. (2020). La salida será colectiva o no será. En *La Fiebre*. ASPO Editorial, pp. 119-210.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- de Sousa Santos, Boaventura (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Han, Buyng-Chul (2020). La emergencia viral y el mundo del mañana. En *Sopa de Wuhan*, ASPO Editorial, pp. 97-112.
- Rivera Cusicanqui, S. (2020). Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminios. En Gualinga, P. *et al.* (Coords.). *Senti-pensarnos tierra: Epistemicidio y genocidio en tiempos de COVID-19*. Buenos Aires: CLACSO
- Ruiz del Ferrier, M. C. (2018). Poderes. En Espinosa, L. *et. al.* (Eds.). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul-Han?* Buenos Aires: Ubu Ediciones, pp. 29-60.
- Zagal Arreguín, H. (2017). *Eleutheria* en Aristóteles. *Co-herencia* 15(28), pp. 67-84. Disponible en <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/4859>
- Žižek, S. (2020). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill. En *Sopa de Wuhan*, ASPO Editorial, pp. 21-28.

Lxs autorxs

Coordinadorxs

Lufrano, Anabella

Es Profesora en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), diplomada en Filosofía de la Liberación “Geopolítica y descolonización del saber” (FHyCS-UNJU) y especialista en Educación y TIC por el I.S.F.D. Nro. 95, Ministerio de Educación de la Nación. Se encuentra realizando la Especialización en Educación en Géneros y Sexualidades de la FaHCE, UNLP. Es docente de la FaHCE, del Colegio Nacional y del Liceo Víctor Mercante (UNLP). Sus temas de investigación están relacionados con la epistemología feminista y la cosmopolítica. Es autora de artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de capítulos de libros.

Salinas, Gustavo Omar

Es Profesor en Filosofía por la FaHCE, UNLP y especialista en Educación y TIC por el I.S.F.D. Nro. 95, Ministerio de Educación de la Nación. Es docente del Colegio Nacional de la UNLP, donde también se desempeña como coordinador y ayudante de la sección de Filosofía perteneciente al Departamento de Ciencias Sociales y Filosofía. Es profesor en colegios de enseñanza secundaria dependientes de la Dirección General de Educación de la Provincia de Buenos Aires. Es autor de artículos publicados con referato en revistas nacionales, relacionados con la enseñanza de la Filosofía.

Mattarollo, Livio

Es Doctor, Licenciado y Profesor de Filosofía por la FaHCE, UNLP. Actualmente es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS, FaHCE). Se desempeña como ayudante diplomado en la cátedra de Teoría de la Argumentación (FaHCE, UNLP), como profesor de Filosofía en el Colegio Nacional (UNLP) y como profesor en el Taller de Tesis (Maestría en Filosofía, UNQ). Sus temas de investigación son la filosofía del conocimiento y la filosofía política, con especial interés en el pragmatismo clásico estadounidense. Ha coeditado el libro *El conocimiento como práctica* (2014, Publicaciones FaHCE) y ha participado como traductor y comentarista en el libro *Acción, sociabilidad y drama* de Vincent Colapietro (2020, Edulp). Es autor de artículos publicados con referato en revistas nacionales e internacionales. Ha recibido el Premio Egresado Distinguido (2014 y 2019) y el Premio Egresado Distinguido de Posgrado (2020) por parte de Presidencia de la UNLP.

Autorxs

Ercoli, César Adrián

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la FaHCE, UNLP. Se desempeña como JTP interino en la cátedra de Filosofía de la Historia (FaHCE, UNLP). Es Profesor de Filosofía en el Colegio Nacional (UNLP); Profesor de Filosofía en colegios de enseñanza media dependiente de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. El área de investigación de desempeño actual es en el campo de la teoría y epistemología de la historia, (Proyecto de investigación y Desarrollo, FaHCE-UNLP)

Intagliata, Mariana

Es profesora de Filosofía por la FaHCE (UNLP). Desde el año 2009, se desempeña como docente en el Colegio Nacional (UNLP) en las asignaturas Filosofía, Lógica y Ética y ciudadanía. Es coautora y co-traductora de artículos publicados con referato en revistas nacionales. En 2004 realizó, gracias a una beca obtenida por concurso, un Perfeccionamiento de Lengua y Cultura Italiana en la Società Dante Alighieri de Roma, Italia. Recibió la Distinción Joaquín V. González, otorgada por la Municipalidad de La Plata al mejor promedio de egresado de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (2009). En 2017 formó parte, en calidad de traductora al inglés y al italiano, del equipo interdisciplinario creador del proyecto Chico-chica/Ragazzo-ragazza, ganador del Programa de Apoyo a la Realización Artística y Cultural (PAR), de la Secretaría de Arte y Cultura de la Universidad Nacional de La Plata.

Casado, Francisco

Es profesor de Filosofía por la FaHCE, UNLP. Desde el año 2012, se desempeña como docente en el Colegio Nacional (UNLP) en las asignaturas Filosofía y Ética y ciudadanía, en colegios de enseñanza media e institutos de formación docente dependientes de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, y como ayudante diplomado en la cátedra de Epistemología de las ciencias sociales (Facultad de Trabajo Social, UNLP).

Schiavi, Ramiro Carlos

Es profesor de Filosofía por la FaHCE, UNLP. Se desempeña como docente en el Colegio Nacional, el Bachillerato de Bellas Artes (UNLP) y en colegios de enseñanza media dependientes de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. Es coautor de artículos publicados con referato en revistas nacionales. Sus temas de investigación están relacionados con la Ética, la Lógica y la Psicología experimental. Es miembro del proyecto de investigación "Normatividad en ética y lógica: una perspectiva evolutiva", Cátedra de Ética (FaHCE, UNLP).

Milillo, Luciano Salvador

Es profesor de Filosofía por la FaHCE, UNLP, Especialista en Políticas Educativas (ISFD) y Maestrando en Filosofía Política (UBA). Se desempeña como ayudante diplomado en la cátedra de Lógica de Psicología (UNLP), y como profesor en el sistema de pregrado de la UNLP, tanto en el Colegio Nacional como en el Bachillerato de Bellas Artes. Es autor y coautor de artículos publicados con referato en revistas nacionales. Sus temas de investigación están relacionados con la Filosofía Política, la Lógica y la Psicología experimental. Es miembro del proyecto de investigación "Normatividad en ética y lógica: una perspectiva evolutiva", Cátedra de Ética (FaHCE, UNLP).

Peton, Adelina

Profesora de Filosofía por la FaHCE, UNLP. Se encuentra culminando sus estudios de Maestría en Educación (FaHCE/UNLP) y de Especialización en Docencia Universitaria (UNLP). Desde 2014 se desempeña como docente en el Colegio Nacional (UNLP) y en colegios de nivel medio de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. Es Ayudante Diplomada de Introducción a la Filosofía para Educación Física (FaHCE). Actualmente coordina la Unidad Pedagógica de la Facultad de Psicología (UNLP). Sus temas de Investigación son las políticas de ingreso y permanencia en la universidad, con especial énfasis en las trayectorias estudiantiles y formas de leer en primer año.

Estévez, Darío

Es profesor de Filosofía (UNLP) y Especialista en Gestión de la Educación Superior (UNLP). Se desempeña como docente en el sistema de pregrado de la UNLP, tanto en el Colegio Nacional como en el Liceo Víctor Mercante. Actualmente forma parte de la Secretaría de Asuntos Académicos de la UNLP, como Director de Gestión de Programas Académicos.

El aula abierta : la filosofía como pensamiento situado / Francisco Casado ... [et al.] ;
coordinación general de Anabella Lufrano ; Gustavo Omar Salinas ; Livio Mattarollo.-
1a ed.- La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2023.
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2327-1

1. Filosofía Clásica. I. Casado, Francisco. II. Lufrano, Anabella, coord. III. Salinas, Gustavo
Omar, coord. IV. Mattarollo, Livio, coord.
CDD 107

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7050
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2023
ISBN 978-950-34-2327-1
© 2023 - Edulp