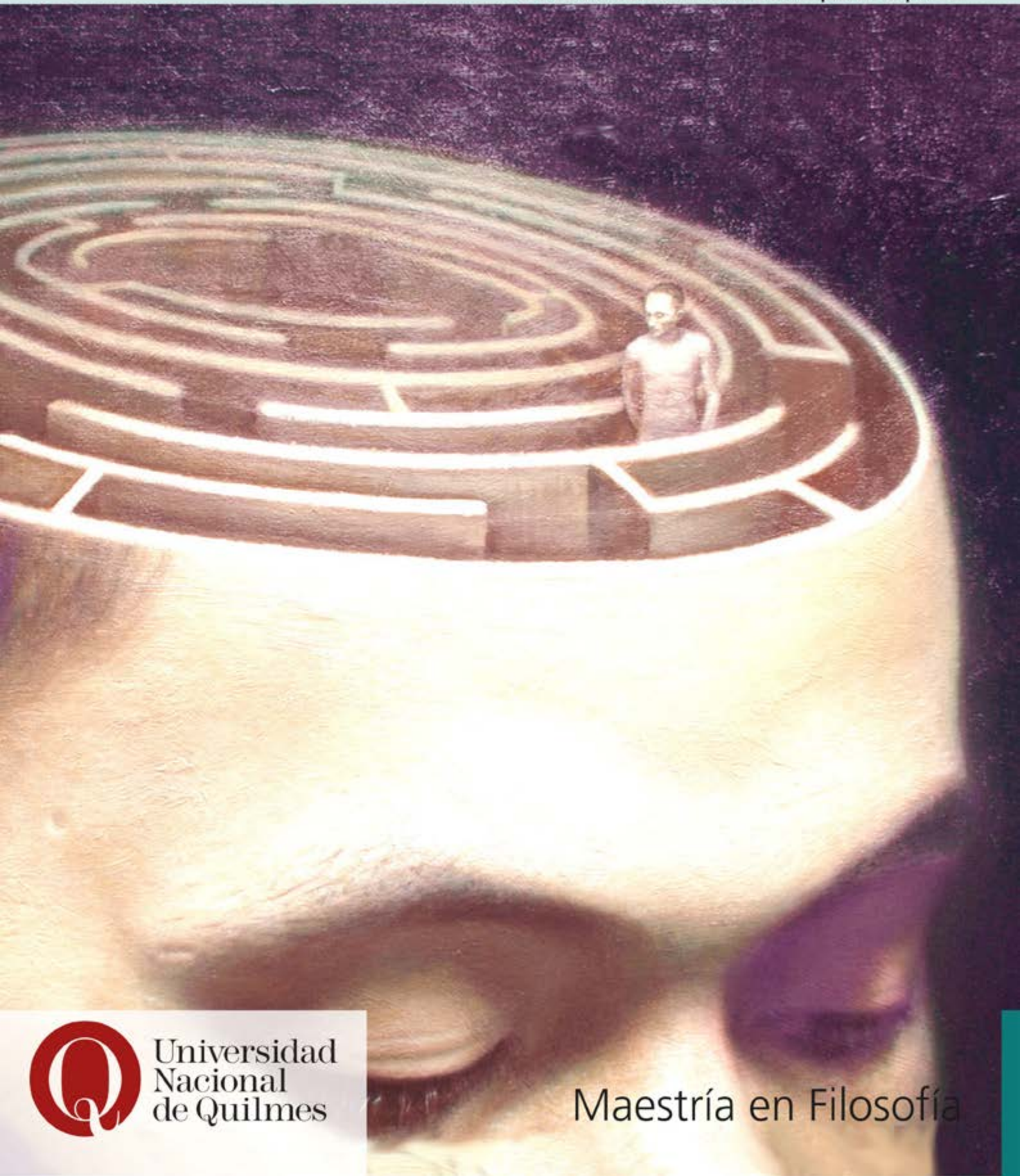


Inter
cambios

Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX

LA LETRA DEL ENCUENTRO | AÑO 2 | N° 3



Universidad
Nacional
de Quilmes

Maestría en Filosofía



Universidad
Nacional
de Quilmes
Posgrado

Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX

**Inter
cambios** LA LETRA DEL ENCUENTRO

Publicación de la Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

La Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX fue realizada el 5 de agosto de 2016, organizada por la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ).

Maestría en Filosofía
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES
www.unq.edu.ar

AA.VV.: Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX. Maestría en Filosofía (UNQ). La Letra del Encuentro, Intercambios. Secretaría de Posgrado-Universidad Nacional de Quilmes. Año II, 4^a, noviembre de 2017. Edición electrónica en PDF, 125 pp., 6,8 MB. Disponible para descarga: <http://posgrado.blog.unq.edu.ar/>

STAFF

Directora

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Difusión

Lic. Alejandra Cajal

Coordinadora editorial

Lic. Sandra Santilli

Edición y revisión editorial

Edit. Mónica Mereles

Corrección de la publicación

Lic. Maria Angélica Sangronis

Lic. Paula Calgaro

Maqueta y diseño de portada

DCV Luciana Reynoso



Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional. Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector

Dr. Alejandro Villar

Vicerrector

Mg. Alfredo Alfonso

Secretaría de Posgrado

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Maestría en Filosofía

Director: Mg. Daniel Busdygan

Comisión Académica de la Maestría en Filosofía

Dra. Juliana Udi

Dra. Lucía Federico

Dr. Luis Rossi

Dr. Pablo Lorenzano

Consejero de Estudios de la carrera

Esp. Alejandro Adán

Publicación de la Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado:
[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)

SUMARIO

Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX

- 10** INTRODUCCIÓN Y PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL
Daniel Busdygan
- 16** LA CUESTIÓN DEL HUMANISMO REVISITED: NUEVAMENTE EN TORNO AL CASO SARTRE-HEIDEGGER (1946)
Francisco Naishtat
- 35** HUMANISMO, ANTI-HUMANISMO Y MOVILIZACIÓN TOTAL
Oscar Esquisabel
- 55** PREGUNTAS DEL AUDITORIO
- 58** EL ANTI-HUMANISMO TEÓRICO DE LOUIS ALTHUSSER
Pedro Karczmarczyk
- 87** PREGUNTAS DEL AUDITORIO
- 97** EN EL UMBRAL DEL POST-HUMANISMO: WALTER BENJAMIN Y EL REINO DE LAS CRIATURAS
Anabella Di Pego
- 117** PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX

**INTRODUCCIÓN Y PRESENTACIÓN
DE LA JORNADA**

INTRODUCCIÓN Y PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL



Daniel Busdygan es magíster en Ciencias Sociales y Humanidades. Director y docente de la Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Es docente y miembro del Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigador de la Unidad de Filosofía Legal Jurídica y Política (UNQ) y del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP). Ha sido compilador de diversos artículos y revistas académicas. Publicó libros *Sobre la despenalización del aborto* (Eduulp, 2013), y *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales* (PGD-eBook, 2016) junto a Victoria Sánchez y Federico López, e *Ideas y perspectivas filosóficas* (UNQ, 2017) junto a Santiago Ginnobili.

El evento que presentamos con destacados docentes de otras importantes casas de estudio, nos permite llevar adelante eventos de calidad e importancia académica como este que estamos presentando, el cual hemos compartido tanto con estudiantes de la carrera en todo el país y el extranjero, como con el público en general. Es de destacar que, quienes conformamos la Maestría, nos proponemos generar estos tipos de espacios donde el centro de la escena lo ocupe el rico y nutrido intercambio de ideas que se lleva adelante en nuestra comunidad filosófica argentina.

La Maestría tiene como finalidad primordial abrir canales de perfeccionamiento para aquellos graduados que tengan como horizonte de realización la práctica de la investigación filosófica profesionalizada. Con el esfuerzo y el acompañamiento de la Secretaría de Posgrado, la carrera cuenta con la posibilidad de abrir estos espacios de encuentros académicos en los que se ensamblan nodos de articulación entre la investigación filosófica y la docencia de posgrado.

Las trayectorias de los docentes que conforman la carrera, más las vinculaciones profesionales

El objetivo en particular del presente evento es abrir un espacio de reflexión filosófica sobre el 'humanismo' como tema, y revisarlo desde algunas de las más interesantes perspectivas que se desarrollaron en la/s filosofía/s del

El objetivo en particular del presente evento es abrir un espacio de reflexión filosófica sobre el 'humanismo' como tema, y revisarlo desde algunas de las más interesantes perspectivas que se desarrollaron en la/s filosofía/s del

Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX

siglo XX. Dado que el concepto del humanismo no posee un significado manifiestamente unívoco, es tarea de este *Workshop*, titulado “Filosofía y Humanismo en el siglo XX”, ahondar en las lecturas que pueden hacerse del mismo, y además avanzar en el planteo de cuánta vigencia poseen aún muchas de las preguntas que se hicieron y de las respuestas que se han dado al respecto.

Al momento que se forjó el concepto de humanismo en el Renacimiento, tenía un fuerte matiz naturalista y antiteológico, en la medida en que enfatizaba tanto el *poder creador humano* como la *dignidad de la vida del hombre* en un mundo terrenal. Ese humanismo, cuyo origen se remonta a mediados del siglo XIV en Italia, aparejó la revaloración de los *humaniora*, de

los que salen nuestros estudios de las *humanidades*, especialmente la literatura clásica y la historia, como una manera de contrarrestar la vetusta Escolástica y apartarse de la tradición. Aquel humanismo ponía al hombre como una totalidad dentro de -o en el centro de- una naturaleza que puede conocerse y dominarse. Asimismo, desde esa perspectiva, el humanismo recobra la historicidad en la que puede reconocerse el devenir del hombre y cómo se despliegan o repliegan sus potencialidades humanas.

Desde esta configuración, el humanismo que es objeto de crítica en el siglo XX, es fundamentalmente una forma de antropocentrismo que tomó diversas formas y, si bien tiene que ver con el humanismo renacentista, ya no es exactamente lo mismo.

Dado que el concepto del humanismo no posee un significado manifiestamente unívoco, es tarea de este Workshop, titulado “Filosofía y Humanismo en el siglo XX”, ahondar en las lecturas que pueden hacerse del mismo, y además avanzar en el planteo de cuánta vigencia poseen aún muchas de las preguntas que se hicieron y de las respuestas que se han dado al respecto.

Al momento que se forjó el concepto de humanismo en el Renacimiento, tenía un fuerte matiz naturalista y antiteológico, en la medida en que enfatizaba tanto el poder creador humano como la dignidad de la vida del hombre en un mundo terrenal. Ese humanismo, cuyo origen se remonta a mediados del siglo XIV en Italia, aparejó la revaloración de los humaniora, de los que salen nuestros estudios de las humanidades, especialmente la literatura clásica y la historia, como una manera de contrarrestar la vetusta Escolástica y apartarse de la tradición.

La búsqueda de ideales humanos en clave de las distintas formas que tomaron los humanismos nos invita a la pregunta sobre qué queda en pie de algunas de las ideas propuestas por esas corrientes de pensamiento, las cuales pueden tener en común la perspectiva de que desde ellas se han abierto diversos horizontes en los que consagra, de algún modo, la condición -o la naturaleza- humana.

El recorrido que se propone va desde la Filosofía de Jean Paul Sartre, pasando por Walter Benjamin, Erns Jünger y Martín Heidegger, hasta la Filosofía Estructuralista de Louis Althusser. Desde distintos posicionamientos filosóficos, los planteos que veremos nos permitirán reflexionar sobre las derivas anti-humanistas y pos-humanistas que se han dado en distintos períodos del siglo XX.

Las diferentes formas en las que se ha dado el humanismo -cristiano, socialista, marxista, liberal, existencialista, entre otros- se ha pronunciado respecto de la dinámica del progreso y la evolución en la historia del hombre, además de la forma en la que debe ser vista y pensada la dimensión humana.

La búsqueda de ideales humanos en clave de las distintas formas que tomaron los humanismos nos invita a la pregunta sobre qué queda en pie de algunas de las ideas propuestas por esas corrientes de pensamiento, las cuales pueden tener en común la perspectiva de que desde ellas se han abierto diversos horizontes en los que consagra, de algún modo, la condición -o la naturaleza- humana.

En el presente *Workshop* se avanza en el esclarecimiento de esta

cuestión, a la vez que se analizan las críticas vertidas contra el humanismo desde diversas corrientes filosóficas contemporáneas. *Humanismo, anti-humanismo y pos-humanismo* se interrelacionan por contrariedad u oposición a lo largo de un siglo cargado de múltiples catástrofes motorizadas por la mano y la mente de los hombres.

El recorrido que se propone va desde la Filosofía existencialista de Jean Paul Sartre, pasando por Walter Benjamin, Erns Jünger y Martín Heidegger, hasta la Filosofía Estructuralista de Louis Althusser. Desde distintos posicionamientos filosóficos, los planteos que veremos nos permitirán reflexionar sobre las derivas anti-humanistas y pos-humanistas que se han dado en distintos períodos del siglo XX.

El análisis crítico de sendas perspectivas filosóficas nos permitirá también esbozar las implicancias filosóficas y políticas que tienen esos desplazamientos conceptuales que son objeto de discusión.

Para finalizar, cabe destacar que en su momento este *Workshop*, ha podido ser transmitido en directo por la plataforma que posee la Universidad. Con ello, hemos conseguido poner en contacto sincrónico a los expositores con estudiantes e interesados de distintas partes de nuestro país. Es y ha sido un propósito de la Universidad Pública difundir los resultados de sus trabajos y buscar impactos positivos en diferentes ámbitos de nuestra sociedad. Con esta tarea en la que se ha propiciado el espacio de encuentro entre asistentes presenciales y a distancia, hemos abierto un valioso *espacio y modo de reflexión teórica*.

Muchos de los conceptos, ideas, creencias y valores que se despliegan y entrecruzan en cada una de las conferencias son parte de la cultura política de nuestra sociedad. Poder reflexionar sobre muchas de ellas desde la perspectiva que aporta la filosofía, es la tarea que hemos querido compartir.



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado:
[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)

EXPOSICIÓN Y DEBATE

NAISHTAT FRANCISCO | ESQUISABEL OSCAR
KARCZMARCZYK PEDRO | DI PEGO ANABELLA

La cuestión del humanismo revisited: en torno al caso Sartre-Heidegger (1946)



Francisco S. Naishtat es doctor en Filosofía, investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Dirige un proyecto de investigación PICT 2014-2018 sobre Walter Benjamin en la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Es miembro del Comité Científico del Collège International de Philosophie (París) y profesor invitado (2016-2017) de la Escuela Doctoral de la Universidad de París 8, del Centro Marc Bloch (Berlín) y del King's College London. Ha publicado diversos libros y artículos en reconocidas revistas académicas del ámbito nacional e internacional. Es expositor invitado en el Centro franco-germano Marc Bloch (Berlín) sobre los jóvenes Heidegger y Benjamin en torno al concepto de tiempo histórico (2017) y expositor invitado en la conferencia de la Universidad de Oxford (2017) sobre Walter Benjamin y el método.

Agradezco a la Universidad Nacional de Quilmes y en particular a la doctora Anabella Di Pego, al magister Daniel Busdygan y a la licenciada Sandra Santilli por la invitación y el apoyo técnico en el armado y edición de esta Jornada en torno a la “Filosofía y Humanismo en el siglo XX”. Agradezco a mis colegas de la UNLP, los profesores doctores Oscar Esquisabel, Pedro Karczmarczyk y Anabella Di Pego, por el placer de compartir con ellos esta discusión y esta Mesa Redonda.

El tema convocante de esta Jornada es, como lo anuncia su título, “Filosofía y Humanismo en el siglo XX”. La cuestión del humanismo ha sido, en efecto, urticante e ineludible para la filosofía del siglo XX, y conforma uno de sus nudos críticos, esto es, un *locus* problemático de la cultura y de la historia del

siglo pasado, que el pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX, consecutivo a las dos guerras mundiales, ha debatido como una cuestión mayor de la filosofía. Sin embargo, hace ya varias décadas que esta cuestión ha dejado de retener la atención del público filosófico.

En el contexto de las corrientes filosóficas desarrolladas en el último tercio del siglo XX e inicios del siglo XXI, como el posestructuralismo, la hermenéutica, el neo-pragmatismo, la filosofía cognitivista y, de manera general, las corrientes heredadas del giro lingüístico, la noción de “humanismo” ha perdido su anterior gravitación conceptual, quedando más bien relegada al ámbito de la historia de las ideas, o para decirlo según la terminología reciente, de la “historia intelectual” o de la “historia

de los conceptos fundamentales” (*Begriffsgeschichte*).

A esto se agrega que en el terreno de la ética y de la política, el horizonte universalista característico de la idea de humanismo, ese componente nonagenario tan bien expresado por el optimismo enfático del personaje Settembrini en *La Montaña Mágica* (*Der Zauberberg*),¹ cuyo ideario y aspiraciones humanistas se definían por el cultivo y el cumplimiento histórico de la excelencia de la humanidad en todos sus ámbitos, ha dejado lugar, si no al liso y llano cinismo, al único lenguaje que pareciera hoy oponérsele como alternativa, que es el léxico de “lo humanitario”, en términos de una compasión benevolente declinada como nuevo canon de solidaridad humana en un horizonte de *distopía* definido por catástrofes de todo

género: ecológicas, demográficas, socio-económicas, migratorias, geopolíticas, etcétera.

Por último, en el ámbito de las llamadas ciencias humanas y, en particular, de la antropología y de la antropología filosófica, la cuestión del humanismo ha quedado atravesada de manera fundamental por la sentencia, en 1966, de Michel Foucault sobre “la muerte del hombre”² y por el debate consecutivo en torno al status de la subjetividad y la subjetivación en relación a los saberes y el poder, permeados por las normas y la socialidad histórica, con el quiebre definitivo de la filosofía de la historia de tinte teleológico. Estos repliegues evidentes de la idea de humanismo en los ámbitos de la filosofía, la ética-política y las ciencias del hombre hacen que el humanismo resuene

*En el contexto de las corrientes filosóficas desarrolladas en el último tercio del siglo XX e inicios del siglo XXI, como el posestructuralismo, la hermenéutica, el neo-pragmatismo, la filosofía cognitivista y, de manera general, las corrientes heredadas del giro lingüístico, la noción de “humanismo” ha perdido su anterior gravitación conceptual, quedando más bien relegada al ámbito de la historia de las ideas, o para decirlo según la terminología reciente, de la “historia intelectual” o de la “historia de los conceptos fundamentales” (*Begriffsgeschichte*).*

*A esto se agrega que en el terreno de la ética y de la política, el horizonte universalista característico de la idea de humanismo, (...) *La Montaña Mágica* (*Der Zauberberg*), ha dejado lugar, si no al liso y llano cinismo, al único lenguaje que pareciera hoy oponérsele como alternativa, que es el léxico de “lo humanitario”, en términos de una compasión benevolente declinada como nuevo canon de solidaridad humana en un horizonte de *distopía* definido por catástrofes de todo género: ecológicas, demográficas, socio-económicas, migratorias, geopolíticas, etc.*

Por último, en el ámbito de las llamadas ciencias humanas y, en particular, de la antropología y de la antropología filosófica, la cuestión del humanismo ha quedado atravesada de manera fundamental por la sentencia, en 1966, de Michel Foucault sobre "la muerte del hombre" y por el debate consecutivo en torno al status de la subjetividad y la subjetivación en relación a los saberes y el poder, permeados por las normas y la socialidad histórica, con el quiebre definitivo de la filosofía de la historia de tinte teleológico.

¿tiene sentido volver a dar significado a la palabra humanismo? Esta pregunta está planteada en 1946, al día siguiente, por así decir, de la tremenda catástrofe que constituyó la última guerra mundial, y que en definitiva es como el día siguiente de las dos mayores conflagraciones mundiales de toda la historia de la humanidad.

hoy con cierta disonancia cognitiva en relación a nuestro mundo-de-la-vida (*lebenswelt*).³

En este contexto, la decisión de iniciar mi contribución a esta jornada sobre el Humanismo con una reflexión sobre el contrapunto de 1946 Sartre-Heidegger, no parte de cualquier punto, sino de uno de los picos de su crisis, cuando los dos filósofos europeos se formulan de algún modo la misma pregunta: ¿tiene sentido volver a dar significado a la palabra humanismo? Esta pregunta está planteada en 1946, al día siguiente, por así decir, de la tremenda catástrofe que constituyó la última guerra mundial, y que en definitiva es como el día siguiente de las dos mayores conflagraciones mundiales de toda la historia de la humanidad.

Desde este punto de vista, 1946 es como un año cero. Al elegir rebobinar la película conceptual del humanismo hasta ese "año cero", tomando como base dos textos filosóficos, aspiro a que el efecto de disonancia cognitiva que arrastra hoy la categoría de humanismo se vierta en una *disonancia productiva*, en una *inactualidad y anacronismo productivos*, si es que toda la *french theory* -para tomar en préstamo el mote de moda para designar la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX y la constelación pos-estructuralista anglo-francesa de las primeras décadas del siglo XXI-, puede comprenderse como marcada, de manera explícita o implícita, por la encrucijada que han establecido los textos de Sartre y de Heidegger de 1946.

Se trata, por cierto, del contrapunto

conformado por dos ensayos, de los cuales uno es una conferencia y el otro es una carta, a saber: la conferencia de Jean-Paul Sartre, que el autor del *Ser y la nada* pronunció en el club “Maintenant” de París y que se publicó casi inmediatamente después bajo el título *L’Existentialisme est un humanisme*⁴ y la carta de Heidegger a Jean Beaufret, titulada *Über den Humanismus (Sobre el humanismo)*,⁵ en la que el autor de *Ser y tiempo* responde a una pregunta del filósofo y traductor francés consecutiva a la mencionada conferencia de Sartre. Beaufret formuló la pregunta en estos términos: “*Comment redonner un sens au mot humanisme?*” (“¿Cómo otorgar nuevamente un sentido a la palabra *humanismo*?”).

La pregunta, como anunciamos más arriba, cobraba pleno sentido en una

Europa devastada por la Segunda Guerra Mundial, en 1946. Sartre había realizado su presentación para responder tanto a la acusación de los medios conservadores y católicos franceses de ser un anti-humanista consumado por efecto de su existencialismo ateo, como a los marxistas ortodoxos que lo acusaban de colocarse por fuera del marxismo en una actitud liberal pre-marxista, con el resultado de un subjetivismo lindante con el relativismo y el nihilismo.

En la mencionada conferencia -como veremos-, no sin reivindicar al primer Heidegger, Sartre replica que el existencialismo, a partir de su afirmación radical de una libertad y de una contingencia irreductibles de la condición humana, es el único humanismo todavía posible, en cuanto afirmación y rebelión sin



Jean Paul Sartre
(1905- 1980)

En la mencionada conferencia -como veremos-, no sin reivindicar al primer Heidegger, Sartre replica que el existencialismo, a partir de su afirmación radical de una libertad y de una contingencia irreductibles de la condición humana, es el único humanismo todavía posible, en cuanto afirmación y rebelión sin cortapisas ni “mala fe” del individuo frente a su enajenamiento en el mundo social e histórico.



Martín Heidegger
(1889- 1976)

Heidegger -como veremos- va a poner un corte definitivo a toda tentativa de reciclar o de re-conceptualizar el humanismo al interior de su propia filosofía, proponiendo por el contrario el abandono liso y llano del término "humanismo", en favor de su propia concepción del hombre.

cortapisas ni "mala fe" del individuo frente a su enajenamiento en el mundo social e histórico. Tal es entonces el contexto de la pregunta de Jean Beaufret a Heidegger sobre el humanismo, connotada a la vez por la situación filosófica francesa -el existencialismo de Sartre y su reafirmación del humanismo- y por el panorama de desesperanza y desolación propio de la inmediata posguerra.

La mencionada pregunta de Beaufret a Heidegger acerca de cómo es posible dar un sentido al término "humanismo" presupone una cierta "pérdida" de sentido del humanismo, lo que era evidente en el horizonte cultural y filosófico de una Europa devastada por los dos catástrofes bélicas y por los horrores de cuya magnitud apenas se empezaba entonces a cobrar

conciencia. La pregunta tenía una connotación crítica en relación con el momento filosófico e histórico.

Sin embargo, los términos de la pregunta, aunque marcando implícitamente una pérdida del sentido entonces admitido a la palabra "humanismo", dejaba entrever la esperanza de reactivar en algún modo su sentido, en una operación no desprovista de paralelismo con la operación sartriana, aunque reencuadrada en el marco de la filosofía heideggeriana. Pero es aquí que Heidegger, -como veremos- va a poner un corte definitivo a toda tentativa de reciclar o de re-conceptualizar el humanismo al interior de su propia filosofía, proponiendo por el contrario el abandono liso y llano del término "humanismo", en favor de su propia concepción

del hombre, y aprovechando precisamente la cuestión para trazar una línea demarcatoria entre su propia comprensión del *Dasein* -que en 1946 ya empezaba a acusar los efectos de su segunda filosofía, consecutiva a la *Kehre* de 1935- y el existencialismo sartriano.

En 1946 Sartre ya había publicado su primera novela titulada *La náusea*,⁶ también el ensayo *El ser y la nada*,⁷ además de la puesta en escena exitosa de algunas de sus célebres obras de teatro, como *A puerta cerrada*.⁸ El impacto de su filosofía y de sus dramas había sido gravitante y no menos escandaloso: en 1946 se hacen sentir con fuerza las principales críticas a su filosofía, cuyo núcleo se resume en la idea de ser una filosofía descarnadamente individualista, atomizante, desprovista de valores y de sustancia,

en el fondo burguesa y liberal, sin contenido ético universalista, ni proyección social e histórica alguna.

Ahora bien, en su conferencia de 1946 Sartre va a articular una defensa de su pensamiento a través de una oposición clara entre un humanismo “dogmático” -basado en la idea de “naturaleza humana” o de “telos histórico”, que Sartre va a rechazar de plano- y un “humanismo existencialista”, que Sartre preconiza.

Este último se justifica, según Sartre, en la idea de que el hombre, en una situación pre-comprendida como *délaissement* -según su comprensión del *Verlassenheit* (abandono) heideggeriano-, es lo que hace de sí mismo, y que no hay un sentido pre-dado de la vida ni de la historia, sino la realidad de un proyecto con un estar arrojado hacia el porvenir.

El pensador francés desacreditaba la idea de que su reflexión fuera anti-humanista, pretendía, por el contrario, enraizar la afirmación del hombre como criatura libre y responsable de sus propias decisiones. Pero siendo esta responsabilidad una que no admite otro fundamento que la mera elección libre, gratuita y enteramente contingente de cada cual, sin apoyatura trascendental o esencialista, queda no sólo como la responsabilidad por la elección de uno mismo, sino por la elección de una figura del hombre y de la humanidad, por cuanto al elegirse a sí mismo, el hombre está eligiendo una figura de la humanidad, es decir, está eligiendo en sí mismo a todos los hombres, por lo cual elige en sí mismo a los demás.

Por ende, el hombre mismo consiste en un proyecto (*projet*) que “se vive subjetivamente”, de modo que el proyecto es más originario que toda elección específica.

El pensador francés desacreditaba la idea de que su reflexión fuera anti-humanista, pretendía, por el contrario, enraizar la afirmación del hombre como criatura libre y responsable de sus propias decisiones. Pero siendo esta responsabilidad una que no admite otro fundamento que la mera elección libre, gratuita y enteramente contingente de cada cual, sin apoyatura trascendental o esencialista, queda no sólo como la responsabilidad por la elección de uno mismo, sino por la elección de una figura del hombre y de la humanidad, por cuanto al elegirse a sí mismo, el hombre está eligiendo

una figura de la humanidad, es decir, está eligiendo en sí mismo a todos los hombres, por lo cual elige en sí mismo a los demás.

Ahora bien, Sartre encuadra este pensamiento en el marco del *opus magnum* del Heidegger de *Ser y tiempo*,⁹ que había leído y estudiado durante su estancia científica en la Alemania de entreguerras. Sartre interpreta la frase de *Sein und zeit* que afirma que “la esencia del *dasein* es su existencia”¹⁰ en estos términos: “la existencia precede a la esencia”.¹¹ Y se apoya de modo explícito en Heidegger así:

L'existencialisme athée, que je représente, est plus cohérent [que la Illustration dieciochesca]. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir

être défini par aucun concept, et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi

ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce nom même. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est à dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur; rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être.¹²

El existencialismo es entonces para Sartre una doctrina de acción (una doctrina d'acción), lo que brinda el eje en el que se articula

su resignificación del humanismo existencial precisamente como “humanismo de acción”. Percibimos aquí todo el énfasis sartriano en un existir que no se distingue ya simplemente según el eje clásico de la metafísica, a través de una esencia que es previamente dada según la idea o el concepto -por ejemplo, la esencia del triángulo como polígono de tres lados-, y según un caso particular o instancia -por ejemplo, este triángulo aquí y ahora-, es decir, la existencia comprendida como la instancia concreta, particular y actual, o *realidad*, definición del existir que Heidegger rechaza como concepto propio de la tradición metafísica.

Aquí Sartre, retomando la idea ya marcada por Heidegger del existir como un *ex-sistere* -como un salirse de sí mismo-, distingue ese *ex-sistir*

de la noción de existencia entendida como “realidad concreta particular”, para pensarla en cambio como movimiento, ímpetu y acción. Desde esta última perspectiva el existir no es simplemente el “estar concreto”.

En un giro ya dado por el primer Heidegger, y que cobró amplio impacto no sólo en Sartre sino en Jan Patocka, el existir desborda la mera noción de realidad particular o inmediata en la que caía inclusive el *cogito* cartesiano -conciencia de sí-, para ser pensada no como el *sum* concreto de una esencia, sino como un movimiento, como un traspasarse, como un salirse de sí mismo.

Aquí la *existencia* se articula en cierto modo con una experiencia hegeliana en sentido enfático, pensada como *Erfahrung*, es decir,

Aquí Sartre, retomando la idea ya marcada por Heidegger del existir como un ex-sistere -como un salirse de sí mismo-, distingue ese ex-sistir de la noción de existencia entendida como “realidad concreta particular”, para pensarla en cambio como movimiento, ímpetu y acción. Desde esta última perspectiva el existir no es simplemente el “estar concreto”.

“travesía”, viaje, riesgo, peligro. Y esta experiencia, que podríamos decir casi fáustica, es ahora colocada por esta comprensión de la existencia en el centro de la idea del existir sartriano. El existir incorpora aquí las credenciales de la filosofía práctica y del énfasis hegeliano en la autoconciencia como *deseo* (*Begierde*), y puede pensarse como *proyecto, elección, acción*, como un *moverse*, pero no en dirección de la mismidad y el ensimismamiento, sino de la alteridad, es decir, un *salirse de sí mismo* (*ex-sistere*) a los demás hombres, no como enajenación en las cosas (reificación), sino como un *negar, nadificar, anonadar* en cuanto contra-afirmación libre de sí mismo contra el fondo del “en sí” inerte, esto es, contra-afirmación de uno mismo ante lo dado: poder hacer algo con lo que los demás han hecho de uno mismo. Este

“anonadar” (el *néantir*), que es el “para-sí” sartriano, se vuelve aspiración (*Streben*), un tema que es imposible no asociar con la tradición fáustica-hegeliana, que yacía en el corazón de la experiencia romántica del sí mismo, y que el existencialismo sartriano resignifica en el marco del pensamiento heideggeriano del abandono (*Verlassenheit*) y del carácter arrojado (*Geworfenheit*) del hombre.

Desde esta perspectiva, como ya lo afirmaba Heidegger, no existen ni las piedras, ni las plantas ni los animales, ni los ángeles, ni Dios. *Sólo el hombre existe*.¹³ Esta idea que Sartre hace suya brinda el marco de lo que será para él “un humanismo existencial”, ensayado contra el “humanismo dogmático” o “esencialista”, basado en el *a priori* de “la naturaleza humana”

El existir incorpora aquí las credenciales de la filosofía práctica y del énfasis hegeliano en la autoconciencia como deseo (Begierde), y puede pensarse como proyecto, elección, acción, como un moverse, pero no en dirección de la mismidad y el ensimismamiento, sino de la alteridad, es decir, un salirse de sí mismo (ex-sistere) a los demás hombres, no como enajenación en las cosas (reificación), sino como un negar, nadificar, anonadar en cuanto contra-afirmación libre de sí mismo contra el fondo del “en sí” inerte, esto es, contra-afirmación de uno mismo ante lo dado: poder hacer algo con lo que los demás han hecho de uno mismo.

Si sólo el hombre existe, la vida no tiene para Sartre sentido a priori, y toda praxis fundamentada en una naturaleza humana, en una comprensión del telos histórico o en una filosofía de los valores, según los ejes clásicos de las morales de preguerra -naturalismo, historicismo o filosofía de los valores- no hace sino revelar lo que Sartre denomina “mala fe” (mauvaise foi), es decir, el enmascaramiento de la decisión propia en la etiqueta de estándares falsamente constrictivos.

Ahora bien, la idea misma de “situación histórica”, está ya atravesada, según Sartre, por la mirada del agente condenado a elegir(se), la cual está cargada con su proyecto y con la selectividad propia que le es inherente, de modo tal que si bien solo hay libertad en situación, Sartre afirma que solo hay situación a través de la libertad.

o en cualquier “esencia” de la humanidad. Si sólo el hombre existe, la vida no tiene para Sartre sentido a priori, y toda praxis fundamentada en una naturaleza humana, en una comprensión del telos histórico o en una filosofía de los valores, según los ejes clásicos de las morales de preguerra -naturalismo, historicismo o filosofía de los valores- no hace sino revelar lo que Sartre denomina “mala fe” (mauvaise foi), es decir, el enmascaramiento de la decisión propia en la etiqueta de estándares falsamente constrictivos.

Eso no significa -como le reprochaban los marxistas- que Sartre se desentienda de las condiciones históricas objetivas. Para Sartre siempre actuamos en una situación dada, de modo que sólo hay “libertad en situación”. Ahora bien, la idea misma de “situación histórica”, está

ya atravesada, según Sartre, por la mirada del agente *condenado a elegir(se)*, la cual está cargada con su proyecto y con la selectividad propia que le es inherente, de modo tal que si bien solo hay libertad en situación, Sartre afirma que solo hay situación a través de la libertad.¹⁴ Por ende, la vieja idea de “naturaleza humana” debe ceder, según Sartre, a favor de la idea de “condición humana” (*condition humaine*), definida por la conjunción del *délaissement* heideggeriano (abandono) y de la situación histórica específica en que cada uno debe actuar, y que cada uno sopesa según la perspectiva de su campo práctico.

Este estar condenado a elegir hereda en Sartre la angustia heideggeriana (*der Angst*), que Sartre resignifica como lo propio de la indeterminación existencial

de cada situación biográfica, como su célebre ejemplo -mencionado en el ensayo del humanismo- del estudiante que debe elegir entre comprometerse con las fuerzas de la Resistencia a la Ocupación alemana o bien consagrarse a la protección de su madre abandonada.

Esta preeminencia de la angustia existencial sartriana, heredada del primer Heidegger en relación con el abandono, la orfandad y el carácter arrojado del hombre, es decir, en relación con la irreductible contingencia de la condición finita del hombre, ya claramente escenificada en el teatro sartriano y en *La náusea*, hará que algunos críticos marxistas y surrealistas -como Pierre Naville, el amigo de Bretón y de Benjamin- calificquen la filosofía de Sartre como “un liberalismo torturado”, alegando que en el fondo el existencialismo

no hace sino renovar al liberalismo en una condición histórica de catástrofe, en la que ya no puede aparecer en su forma optimista, sino solamente en su forma angustiada, pero que eso no disminuye en nada el núcleo liberal, atomístico y ahistórico de la doctrina existencial, libre de causalidad social, histórica y de las condiciones impuestas por las ciencias. Ante dicha crítica Sartre no hará sino reiterar que lo suyo no es el rechazo de la causalidad ni de la necesidad científica, sino el reconocimiento de que ninguna causalidad histórica ni social puede determinar el campo práctico, quedando siempre abierta una indeterminación o una incompletitud que es lo propio de cada situación humana.

En cuanto al carácter pretendidamente atomístico de su

Este estar condenado a elegir hereda en Sartre la angustia heideggeriana (der Angst), que Sartre resignifica como lo propio de la indeterminación existencial de cada situación biográfica, como su célebre ejemplo (mencionado en el ensayo del humanismo) del estudiante que debe elegir entre comprometerse con las fuerzas de la Resistencia a la Ocupación alemana o bien consagrarse a la protección de su madre abandonada.

filosofía, Sartre replica que su existencialismo, por el contrario, es portador de la idea de compromiso (*engagement*) y de responsabilidad (*responsabilité*) que conforman la mismísima estructura de la acción y de la libertad. Moral de la acción, moral de la libertad, y moral del compromiso son, por ende, los tres vértices que conforman para Sartre un humanismo existencial, desprovisto del carácter esencialista y teleológico de los humanismos dogmáticos.

Heidegger, en “Carta sobre el Humanismo”, escribe a Beaufret: “*Sie fragen: Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’*”.¹⁵

La pregunta de Beaufret está transcrita por Heidegger, como vemos, en francés. Pero a renglón seguido Heidegger continúa en

alemán dirigiéndose a Beaufret, primero con su propia transcripción de la pregunta francesa en alemán: “*Auf welche Weise läßt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?*” Pero a renglón seguido Heidegger sorprende con esta observación casi inmediata sobre la misma pregunta, ya en la senda de su propio desmontaje de la cuestión: “*Ihre Frage setzt nicht nur voraus, daß Sie das Wort ‘Humanismus’ festhalten wollen, sondern sie enthält auch das Zugeständnis, daß dieses Wort seinen Sinn verloren hat.*”¹⁶

En este juego o *écart* (distancia) entre la formulación francesa de la pregunta de Beaufret y la breve reiteración comentada de Heidegger, se manifiesta por así decir *la falla* en la que Heidegger inscribirá su propia perspectiva de la cuestión, aprovechando el *écart* para saldar a

Moral de la acción, moral de la libertad, y moral del compromiso son, por ende, los tres vértices que conforman para Sartre un humanismo existencial, desprovisto del carácter esencialista y teleológico de los humanismos dogmáticos.

la vez la posición de su pensamiento en relación al humanismo, en relación a la interpretación sartriana de *Sein und Zeit* y en relación a su propia relectura de *Sein und Zeit* a la luz de la nueva mirada que se despeja después de su *Kehre* (“giro”, “*u-turn*”) de la década anterior.

El desplazamiento que produce Heidegger en su interpretación de la pregunta mueve el tablero de la exigencia de renovación del humanismo, en la que todavía Sartre inscribía esta cuestión a la luz de su lectura de *Sein und Zeit* y de su propio *opus magnum*, (*L'Être et le néant*). Para Sartre, la condición del año cero (1946) referido más arriba era pensada en el fondo como una crisis radical del humanismo, en el sentido hipocrático del término “crisis”.

Para Heidegger, en cambio, no habría *stricto sensu* una crisis del humanismo, sino que ese año cero en cuanto expresión de la destrucción europea y mundial sería, por el contrario, el total despliegue del mismo dispositivo “humanista” (*Gestell*), que es menester examinar desmontando su mecanismo y su gramática conceptual al interior de la metafísica occidental y de la cuestión de la técnica.

Heidegger avanzará su desmontaje como una destrucción fenomenológica (*Abbau*), donde la clarificación exhibirá que el humanismo, en su raíz misma, es parasitario de toda la metafísica occidental, la cual es a su vez solidaria de una concepción del sujeto y del *homo humanus* como *zoon logon ekon* (animal racional) conducente, por vía de la cuestión de

Para Heidegger, en cambio, no habría stricto sensu una crisis del humanismo, sino que ese año cero en cuanto expresión de la destrucción europea y mundial sería, por el contrario, el total despliegue del mismo dispositivo “humanista” (Gestell), que es menester examinar desmontando su mecanismo y su gramática conceptual al interior de la metafísica occidental y de la cuestión de la técnica.

El argumento de Heidegger es que en el fondo detrás del humanismo se esconde un concepto indeterminado y metafísico del hombre como animal racional, y que remite a una idea metafísica y sustancial del sujeto, que ya tiene toda una serie de supuestos en los cuales se ha determinado un cierto destino del mismo hombre como aquel que está al servicio de un dispositivo de dominación. Es decir, el humanismo aparece montado en una gramática de la subjetividad humana entendida como dispositivo de dominio y de control, a través de la ratio, de la mens, del cogito, del alma racional y del logos calculístico.

la técnica, al mismísimo mecanismo de dominio y de control responsable del despliegue que exhibe la situación histórica que atraviesa en ese momento la cuestión.

Ahora bien, en la medida en que la metafísica occidental es la que a través del mecanismo de dominio sobre el ente produce el ocultamiento de la verdad del ser, a través de su puesta a disposición y de planificación calculística del ente, la alternativa para el hombre comprendido como el “allí del ser” (*da-sein*), como el pensamiento del ser del ente, no es una renovación del humanismo ni de su sentido, sino por el contrario, una total y completa destrucción fenomenológica del humanismo, en provecho de un pensamiento radicalmente diferente del ser del hombre.

La pregunta de Beaufret se vuelve así la ocasión para que Heidegger, en su respuesta, despliegue algunos de los conceptos centrales de su pensamiento, ya entonces maduro, y los mida con la cuestión no sólo del llamado humanismo, sino de las interpretaciones sartrianas de su filosofía. Luego de recordar que el humanismo es un término que tiene una carga histórica y semántica de muchos siglos en la cultura de Occidente, relacionado tanto con la tradición de la *paideia* griega y la *civitas* romana, cuanto con la humanitas renacentista, Heidegger muestra que en realidad el humanismo, más allá de su carga ecuménica y universal, siempre estuvo, en realidad, adosado a un juego de oposiciones en relación a la exclusión de lo bárbaro, esto es, exclusión de lo “no griego” en la tradición de la *paideia* antigua, y

exclusión de lo medieval en el caso de la *humanitas* renacentista.

El argumento de Heidegger es que en el fondo detrás del humanismo se esconde un concepto indeterminado y metafísico del hombre como animal racional, y que remite a una idea metafísica y sustancial del sujeto, que ya tiene toda una serie de supuestos en los cuales se ha determinado un cierto destino del mismo hombre como aquel que está al servicio de un dispositivo de dominación. Es decir, el humanismo aparece montado en una gramática de la subjetividad humana entendida como dispositivo de dominio y de control, a través de la *ratio*, de la *mens*, del *cogito*, del alma racional y del *logos* calculístico.

Ahora bien, esta gramática se encuentra al servicio del

ocultamiento de otra comprensión del hombre como lo reivindicado (*Anspruch*) por el ser. Heidegger puede de este modo saldar cuentas con Sartre, alegando que su interpretación del *dasein* como proyecto del hombre en situación de abandono, refleja en realidad una comprensión de la existencia humana todavía en los términos de la subjetividad occidental, por cuanto ese hombre sartriano está solamente pensado en cuanto tal, y no en relación al ser, es decir, como exigido e interpelado por el ser. Heidegger exhibe así una interpretación diferente a la sartriana de la frase de Sein und Zeit -que la existencia es la esencia del hombre-, al comprender existencia como *ek-sistencia*, a partir de la *ek-stasis* en que el hombre es interpelado y reivindicado por el ser, y no a partir meramente de

*Heidegger puede de este modo saldar cuentas con Sartre, alegando que su interpretación del *dasein* como proyecto del hombre en situación de abandono, refleja en realidad una comprensión de la existencia humana todavía en los términos de la subjetividad occidental, por cuanto ese hombre sartriano está solamente pensado en cuanto tal, y no en relación al ser, es decir, como exigido e interpelado por el ser.*

su situación de abandonado en el mundo.

Para Heidegger solo una existencia comprendida como *ek-sistencia* es propia para salir de la gramática de la subjetividad metafísica en la que todavía opera el existencialismo sartriano, y de la que participa su reformulación del humanismo en clave de “elección”.

Por cuestiones de tiempo no hemos podido ingresar en el detalle de la *Kehre* heideggeriana a través de los diferentes textos que preceden la *Carta sobre el Humanismo* de la década del 1930, y que sería indispensable examinar para comprender su respuesta en toda su magnitud. También queda pendiente -pero eso ya es otra cuestión- examinar hasta qué punto la posición de Heidegger,

en términos de un destino del ser, prosigue en la senda de *Sein und Zeit*, como él mismo pretende, en cuanto radicalización, o bien está embarcado en una dirección totalmente diferente, dejando por el contrario a Sartre la posición más afín a la perspectiva de la hermenéutica de la facticidad.

Queda por ver si este pensamiento casi providencial y destinal del segundo Heidegger, no desdibuja al mismo tiempo las responsabilidades específicas de las fuerzas y de los poderes históricos y culturales singulares que instrumentalizaron una barbarie adentro mismo de la civilización. Pero estas son tan sólo preguntas. No hay nada que no las haga formulables y abordables en cuanto preguntas para una reflexión cabal acerca del humanismo.

Para Heidegger solo una existencia comprendida como ek-sistencia es propia para salir de la gramática de la subjetividad metafísica en la que todavía opera el existencialismo sartriano, y de la que participa su reformulación del humanismo en clave de “elección”.

Notas bibliográficas

- ¹ Mann, Thomas [1924]. *La Montaña mágica*, Buenos Aires, Edhasa, 2013.
- ² Foucault, Michel [1966]. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- ³ *Lebensweltes* un concepto trabajado por Edmund Husserl en *La Crisis de las ciencias europeas* y la *Fenomenología Transcendental* (1936) y en *Experiencia y Juicio* (1948).
- ⁴ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1986.
- ⁵ Heidegger, Martín. Carta sobre el humanismo, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1986.
- ⁶ Sartre, Jean Paul [1938]. *La Náusea*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2011.
- ⁷ Sartre, Jean Paul [1943]. *El ser y la Nada*, Barcelona, Losada, 2011.
- ⁸ Sartre, Jean Paul [1944]. *Huis clos*, París, Gallimard, 1945.
- ⁹ Heidegger, Martin. [1927]. *Sein und Zeit*, Alemania, Max Niemeyer Verlaq, 2001.
- ¹⁰ En el idioma original: “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*”.
- ¹¹ En el idioma original: “*L’existence précède l’essence*”.
- ¹² La traducción al castellano dice: “El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí decir que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y

como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos hecha en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. 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; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser.”

(Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, pp. 15-16.

existiert”.

¹⁴ En idioma original: “*Il n y a de liberté qu’en situation ni de situation que par la liberté*”.

¹⁵ En castellano: “Ud. pregunta: Cómo volver a dar un sentido a la palabra Humanismo”.

¹⁶ En castellano: “Esta pregunta no sólo presupone que Ud. desea mantener la palabra “humanismo”; también contiene la confesión de que esta palabra ha perdido su sentido.”



¹³ En idioma original: “*Der mensch allein*

Humanismo, anti-humanismo y movilización total

Muchas gracias por la invitación a este *workshop*, le agradezco a Anabella Di Pego por la invitación, a la Universidad Nacional de Quilmes por el acogimiento que nos ha brindado, a Daniel Busdygan y a los organizadores por propiciar estos espacios que son tan productivos, y a los presentes que están aquí para debatir los puntos de vista que presentemos.

Le agradezco a Francisco Naishtat por la presentación que hizo sobre los aspectos filosóficos del humanismo, y voy a tomar y segmentar, de lo que presentó, un pequeño fragmento que está vinculado con uno de los autores centrales del siglo XX, con matices a veces luminosos y otras veces bastante oscuros y tenebrosos. Recién pensaba que algunas de las palabras que voy a decir van a hacer mover un poco los asientos, pero forman parte de la presentación de lo que es el discurso

de la Filosofía en el siglo XX, y tenemos que hacernos cargo de esa cuestión.

Este autor que voy a exponer es uno de los más importantes del siglo XX, no sólo por la dimensión de lo que ha dicho, sino también por el efecto que ha tenido desde el punto de vista histórico. Hay autores que son importantes en algún sentido porque dijeron cosas realmente notables, pero que no tienen relevancia histórica porque su recepción ha sido casi nula o ha pasado casi inadvertida, y recién después de muchos años se advierte que dijeron cosas importantes. Este autor es Heidegger,¹ quien tiene una enorme importancia en la filosofía del siglo XX, para bien y para mal, a través de distintas recepciones que ha tenido su pensamiento y a través de las distintas fases por las que ha pasado su filosofía, que no es ciertamente homogénea, y eso es un poco de lo



Oscar Esquisabel es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), profesor de Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), y profesor de Epistemología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Sus investigaciones y publicaciones se orientan fundamentalmente a la Filosofía Moderna, con especial dedicación al pensamiento de Leibniz, Metafísica e Historia de la Lógica. Es miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, y del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es compilador y autor de diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales en el ámbito de la Filosofía Moderna.

Hay autores que son importantes en algún sentido porque dijeron cosas realmente notables, pero que no tienen relevancia histórica porque su recepción ha sido casi nula o ha pasado casi inadvertida, y recién después de muchos años se advierte que dijeron cosas importantes. Este autor es Heidegger, quien tiene una enorme importancia en la filosofía del siglo XX, para bien y para mal, a través de distintas recepciones que ha tenido su pensamiento y a través de las distintas fases por las que ha pasado su filosofía, que no es ciertamente homogénea, y eso es un poco de lo que me propongo presentar.

El autor que influye decisivamente en el Heidegger de la década de 1930 es Nietzsche, a partir de una cierta interpretación de sus concepciones centrales, compiladas en un conjunto de escritos publicados hacia fines del siglo XIX con el título de La voluntad de poder.

que me propongo presentar.

La cuestión central que me propuse plantear es el problema de cuál es la posición de un pensamiento tan revolucionario, pero al mismo tiempo tan conservador y con características reaccionarias. Me pregunto entonces ¿cuál es la posición que tiene una filosofía como la de Heidegger respecto del humanismo? Porque depende de cómo la enfoquemos -ese es el punto más interesante-, tanto puede ser un autor humanista, y que ha dado lugar a ciertas corrientes que son humanistas, como también un autor con una filosofía en cierto sentido anti-humanista. Entonces, lo que concita mi atención es tratar de localizar este pensamiento tan extraño, tan fuera de lo común, que es la filosofía heideggeriana.

Quería presentar una hipótesis, que

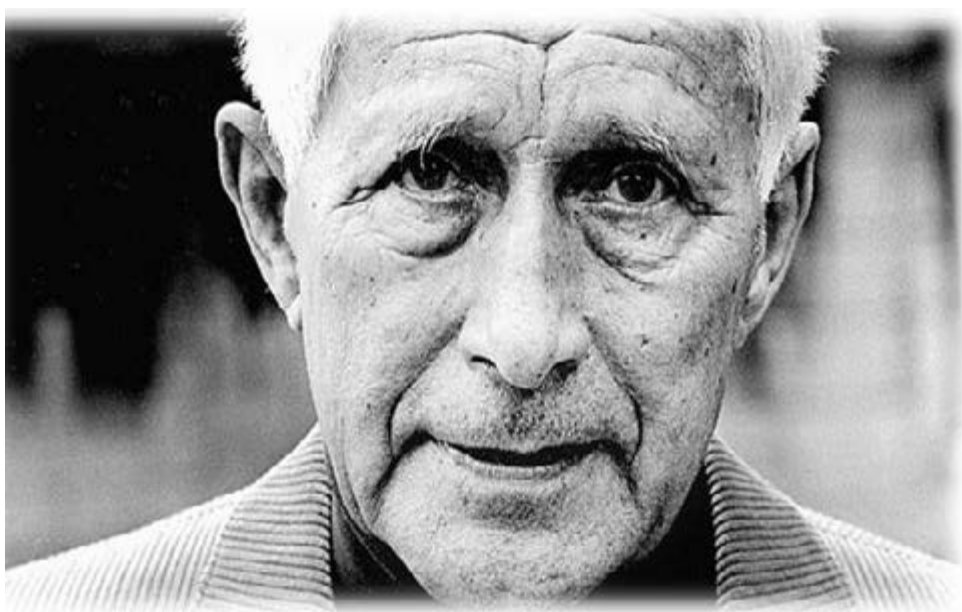
no es mía pero que vale la pena tener en cuenta, y es que en el desarrollo de Heidegger hay un giro muy importante que se verifica en la obra más importante -todavía hoy influyente- y la más sistemática en cierto sentido, que es *Ser y tiempo*,² de 1927. Es una obra central de la que incluso se podría decir que contiene planteamientos humanistas.

Sin embargo, en la década del 30 se produce un giro filosófico bastante significativo en los enfoques de Heidegger, que pasan a través de un pensador fundamental del siglo XX. Para la filosofía en el siglo XX hay una serie de autores que constituyen un punto de inflexión en el desarrollo filosófico de Occidente. El autor que influye decisivamente en el Heidegger de la década de 1930 es Nietzsche, a partir de una cierta interpretación de sus concepciones centrales,

compiladas en un conjunto de escritos publicados hacia fines del siglo XIX con el título de *La voluntad de poder*.³

Ahora bien, mi propuesta es que ese giro que da Heidegger en los años 30 a través del pensamiento de Nietzsche está propiciado por la recepción de una obra contemporánea de Heidegger, escrita en un raro estilo, que forma parte del clima cultural de esa época. Se trata de *El trabajador*,⁴ de Jünger. La idea que propongo es que tenemos que ver el giro que hace Heidegger hacia Nietzsche como una especie de diagnóstico de la situación del mundo contemporáneo, y que tal giro está propiciado por esta obra, una obra que es ella misma una paradoja, porque se encuentra entre la revolución y el conservadurismo. En síntesis, esa lectura de Nietzsche que hace Heidegger de su presente, es una lectura que a la vez está condi-

cionada por Jünger que, a su vez, está influido por Nietzsche.



Ernst Jünger
(1895-1998)

Lo interesante es que ese giro de Heidegger pone a su pensamiento en un intento de superar -o por lo menos en un cierto rechazo de- cierta clase de humanismo. Eso es lo que me gustaría plantear: la evaluación que hace Heidegger de Nietzsche a través de Jünger es un cierto rechazo del humanismo frente al cual él propone una nueva forma de humanismo.

esa lectura de Nietzsche que hace Heidegger de su presente, es una lectura que a la vez está condicionada por Jünger que, a su vez, está influido por Nietzsche. Lo interesante es que ese giro de Heidegger pone a su pensamiento en un intento de superar -o por lo menos en un cierto rechazo de- cierta clase de humanismo. Eso es lo que me gustaría plantear: la evaluación que hace Heidegger de Nietzsche a través de Jünger es un cierto rechazo del humanismo frente al cual él propone una nueva forma de humanismo.



Martín Heidegger
(1889- 1976)

Entre los años 1933 y 1934 Heidegger se dedica minuciosamente a comentar el libro *El trabajador*. Es importante ese dato por el hecho de que Heidegger se mueve en las alturas de la filosofía, pues solo comenta los grandes clásicos de la filosofía y prácticamente no comenta las obras de sus contemporáneos. Sin embargo, la única obra contemporánea a la que Heidegger dedica un seminario –que fue prohibido, pero del cual quedan las notas– es *El trabajador*.

Eso es curioso, porque el hecho de que Heidegger dedique a Jünger una atención tan minuciosa significa que vio algo realmente importante. Entre otras cosas, entre los apuntes que fueron publicados, hay una carta que le escribe Heidegger a Jünger en la que lo invita a un debate de ideas.

Para entender de qué se trata la

cuestión que deseamos desarrollar, hay que explicar las ideas heideggerianas. Uno podría decir que lo que plantea en *Ser y tiempo* es una nueva mirada acerca de la relación entre el hombre y el mundo, que ya no puede configurarse de acuerdo con los planteamientos de la filosofía moderna. En efecto, la filosofía moderna aborda esa relación entre el hombre y el mundo, e incluso la del hombre consigo mismo, sobre las bases de dos conceptos fundamentales que son los de sujeto -o conciencia- y objeto.⁵

Pero lo que trata de hacer Heidegger es superar esa dualidad. Se podría decir que los planteamientos que realiza en dicha obra son todavía de corte humanista, porque en el centro de su concepción, como núcleo fundamental, está el concepto de “ser ahí”, que es el concepto

filosófico que Heidegger propone para pensar filosóficamente al hombre y su relación con el mundo. Uno podría decir que el pensamiento de Heidegger, por lo menos hasta *Ser y tiempo* es humanista en el sentido de poner al hombre en el centro de la interpretación de las cosas y de su relación consigo mismo.⁶ Sin embargo, lo que se ve en la década de 1930, es decir, en la época inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, y en escritos posteriores, es que hay un cierto rechazo del humanismo, por lo menos de un cierto concepto de él.

Lo primero que me gustaría plantear es con qué concepto de humanismo es con el que deberíamos manejarnos para entender qué es lo que está rechazando Heidegger. Precisamente, hay un texto de él que se refiere al problema del humanismo, que fue una carta dirigida en 1946 a Jean

Beaufret en respuesta a su pregunta acerca de si el existencialismo es una forma de humanismo.⁷ Uno de los problemas que está en el trasfondo de esa carta es que Heidegger no se siente un existencialista, por más que *Ser y tiempo* fue interpretada en esa época como una obra que pertenecía al movimiento existencialista.

Heidegger quería evitar esa interpretación, porque sus preocupaciones eran otras, eran de carácter más bien metafísico. En el contexto de mi presentación de hoy, es conveniente que evitemos plantear la cuestión metafísica como tal, porque tendríamos que dar una aproximación a lo que Heidegger quería entender del término “ser”. Esa cuestión es bastante difícil, no sabemos bien qué quiere plantear Heidegger con ella, hay muchas interpretaciones y yo querría vadear una cuestión tan espinosa. En

Uno podría decir que el pensamiento de Heidegger, por lo menos hasta Ser y tiempo es humanista en el sentido de poner al hombre en el centro de la interpretación de las cosas y de su relación consigo mismo. Sin embargo, lo que se ve en la década de 1930, es decir, en la época inmediatamente posterior a Ser y tiempo, y en escritos posteriores, es que hay un cierto rechazo del humanismo, por lo menos de un cierto concepto de él.

En efecto, el decurso del siglo XX significó la ruina de la idea del progreso continuo, de la racionalidad de la historia humana, que fue uno de los grandes ítems de la Ilustración y del Idealismo. Y, además, también significó el fracaso de la filosofía como la posibilidad de dar una concepción unitaria de la realidad, cuyo gran modelo era el sistema de Hegel, donde está contenida la totalidad de la realidad, incluyendo la historia humana.

¿Cuál será el concepto de humanismo a partir del que Heidegger reflexiona? Precisamente, en “Carta sobre el humanismo”, Heidegger sostiene que hay varias formas de humanismo: un humanismo griego, uno romano y también un humanismo moderno.

todo caso, nuestra cuestión es qué conceptos de humanismo hay en el trasfondo de la discusión que Heidegger mantiene con el humanismo. En su caso, esta confrontación implica para Heidegger la pregunta acerca de cuál es el papel de la filosofía en el mundo contemporáneo.

Así, la hipótesis es que, al confrontarse con el humanismo, Heidegger está haciendo un pronóstico acerca de cuál debería ser la tarea de la filosofía en un mundo que ha estallado, que no llegó a ser lo que desde la filosofía se pretendía. En efecto, el decurso del siglo XX significó la ruina de la idea del progreso continuo, de la racionalidad de la historia humana, que fue uno de los grandes ítems de la Ilustración y del Idealismo. Y, además, también significó el fracaso de la filosofía como la posibilidad de dar una concepción unitaria de la realidad, cuyo gran

modelo era el sistema de Hegel, donde está contenida la totalidad de la realidad, incluyendo la historia humana.

El siglo XX ha planteado la imposibilidad de tal tarea, nos ha mostrado una realidad fragmentada, entonces es necesario replantear la tarea de la filosofía, porque los resultados han sido relativamente catastróficos -después vamos a ver por qué-. ¿Cuál será el concepto de humanismo a partir del que Heidegger reflexiona? Precisamente, en “Carta sobre el humanismo”, Heidegger sostiene que hay varias formas de humanismo: un humanismo griego, uno romano y también un humanismo moderno. En general, el humanismo griego gira en torno de lo que después los alemanes, retomando el ideal de formación clásica, van a llamar “cultura” (*bildung*) en el sentido de la formación del

individuo hacia un desarrollo pleno de sus capacidades. En el mundo romano hay un humanismo propio del ciudadano. Y en el humanismo de la modernidad existe una nueva forma de entender el humanismo, que es aquella que va a poner como centro de todo al hombre como sujeto que de alguna manera se enseñorea de la realidad y para quien el mundo tiene que presentarse como objeto que debe ser conocido y dominado.

Confrontemos esta concepción de Heidegger con las versiones un poco más clásicas de la idea de humanismo. En este sentido, si vamos a la historia, nuestro concepto de humanismo, del cual resultan por ejemplo las denominaciones de nuestras facultades (Facultad de Humanidades), es el humanismo que nace hacia fines de la Edad Media, en el siglo XIV, y se afianza en el Renacimiento.

Básicamente el humanismo significa, desde el punto de vista histórico, la salida de la Edad Media y el retorno a las letras clásicas, es decir, a las concepciones y estilos literarios de la cultura grecolatina.

En este sentido, hay dos humanismos. Una primera forma de humanismo se origina fundamentalmente en Italia, con Petrarca como figura principal. Y es ese humanismo, el humanismo italiano, el que lleva la delantera e implica una nueva concepción de la relación del hombre con la naturaleza y con la trascendencia. Implica una revalorización del hombre que vive en este mundo y constituye la exaltación de la vida humana. El humanismo italiano tiene en el centro al individuo y éste se entiende de forma casi estética, es un humanismo estetizante. Frente a este humanismo del sur de Europa, hay otro que es el humanismo nórdico,

En este sentido, hay dos humanismos. Una primera forma de humanismo se origina fundamentalmente en Italia, con Petrarca como figura principal.

Frente a este humanismo del sur de Europa, hay otro que es el humanismo nórdico, que tiene como representante más importante a Erasmo de Rotterdam.

que tiene como representante más importante a Erasmo de Rotterdam. De acuerdo con esta forma nórdica de humanismo, se da una tendencia a fusionar el cristianismo con la antigüedad grecolatina. Por esa razón, el humanismo nórdico es diferente del humanismo renacentista italiano.

Desde el punto de vista histórico, el humanismo de Erasmo de Rotterdam⁸ está íntimamente vinculado con otras formas de poner el centro en el hombre y de valorar la vida humana, formas vinculadas con la aparición de la Reforma Protestante. Erasmo de Rotterdam estaba cerca de dicha Reforma, e incluso resultaba sospechoso a los católicos porque lo consideraban pro luterano. Sea como fuere, lo que se desarrolló en términos de pensamiento filosófico en la Europa central finalmente tuvo como punto de arranque el humanismo

nórdico, mientras que el humanismo italiano quedó relegado. Así, se podría entender al resto del desarrollo de la filosofía europea como una consecuencia del humanismo nórdico con centro en el sujeto individual y su conciencia.

En ese sentido, se podría concluir que la expresión final de este humanismo es la idea de que el hombre, en tanto que sujeto, es configurador del mundo. Dicho de otro modo, si tomamos el desarrollo pleno de esta forma de humanismo en su etapa final, en su maduración y desarrollo, tenemos la idea de Kant de la Revolución Copernicana: para entender cómo se relaciona el hombre con el mundo, tenemos que invertir la hipótesis y sostener que el hombre puede conocer aquello que él mismo ha hecho. Es la idea de Kant de que el sujeto configura el mundo y

se podría entender al resto del desarrollo de la filosofía europea como una consecuencia del humanismo nórdico con centro en el sujeto individual y su conciencia.

configura su objetividad. Finalmente, la máxima expresión de esta tendencia la tenemos en el sistema hegeliano como uno de los ejemplos en que la totalidad de la realidad de la historia es una teodicea del sujeto, es decir un autodesarrollo del sujeto, que al final es como un descenso de Dios al mundo, o como una *theandría*, como una transformación del hombre en Dios, tal como es interpretado por Kojève en su famoso trabajo sobre Hegel dedicado a la dialéctica del amo y el esclavo.⁹

En cierta forma, la historia de la humanidad es la historia de la razón, es decir que la razón es la historia y la historia es la razón, en concordancia con lo que se expuso antes sobre el hecho de que podemos entrar en la historia como un progreso, incluso como un progresivo desarrollo de la conciencia.

Justamente lo que se pone en cuestión en el siglo XX es si la historia de la humanidad es la historia de la razón.

En alemán, *Regenpfeifer* significa algo así como “el pájaro que anuncia la lluvia”. En el siglo XIX y a comienzos del siglo XX hubo varias de esas aves que anunciaron que algo no andaba bien en esa reconstrucción racional de la historia: en una filosofía que pretendía ser la amanuense de esa historia pensemos en Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud y otros tantos. Heidegger se inscribe en esa desconfianza respecto de la posibilidad de relatos universales. Yo diría que la obra de Heidegger intenta hacer un replanteamiento de las categorías filosóficas que han conducido a esa manera de ver la filosofía —en tanto expresión máxima de una racionalidad universal— y que según él, culmina en un resultado catastrófico

En cierta forma, la historia de la humanidad es la historia de la razón, es decir que la razón es la historia y la historia es la razón, en concordancia con lo que se expuso antes sobre el hecho de que podemos entrar en la historia como un progreso, incluso como un progresivo desarrollo de la conciencia. Justamente lo que se pone en cuestión en el siglo XX es si la historia de la humanidad es la historia de la razón.

Así, lo que se plantea Heidegger en Ser y tiempo es la necesidad de renovar de manera radical esos conceptos, porque su inadecuación ha producido una incompreensión radical del hombre, del mundo e incluso de la tarea de la filosofía. Por eso Ser y tiempo es un planteamiento acerca de la necesidad de establecer un nuevo comienzo de la reflexión filosófica, que debe partir de una nueva comprensión del ser del hombre. Y para partir de una nueva concepción, Heidegger rechaza en su totalidad la forma explícita en que el mundo moderno planteó el problema de la relación hombre-mundo, en términos de relación entre objeto y sujeto de conocimiento, un hombre que utiliza el conocimiento para dirigirse luego hacia el mundo y transformarlo.

y devastador. Por cierto, Heidegger plantea esta cuestión como algo de índole metafísica, como la cuestión del ser y de su sentido. Parecería que, planteado así, se trata de un asunto abstracto y muy alejado de la realidad.

Sin embargo, me parece que el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* de alguna manera recoge una crisis que, si bien se expresa en la situación particular de Alemania, se percibe como una crisis general de la modernidad. Sea como fuere, Heidegger sostiene que perder el sentido auténtico de las cosas -del hombre y del mundo- no solo tiene efectos teóricos, sino que repercute en la vida histórica concreta de cada uno, y esto es, precisamente, lo que ha acontecido con la filosofía occidental: buscando la esencia de las cosas, la ha perdido, y con ella se pierde el hombre para sí mismo. La consecuencia es

la crisis de la vida cultural, social y política que se acentúa en el decurso de la primera mitad del siglo XX.

¿Cuáles el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*? La pregunta que quiere desarrollar el autor es ¿cuál es el tipo de relación que tiene el hombre con el mundo?,¹⁰ ¿cómo se relaciona el hombre con el mundo?, pues la filosofía desde sus comienzos ha entendido que el hombre es parte de ese mundo y ha intentado comprender y elucidar su relación con ese mundo y consigo mismo. No obstante, hasta cierto punto la ha comprendido de manera errónea, porque los conceptos que forjó no eran los adecuados para aclarar dicha relación.

Así, lo que se plantea Heidegger en *Ser y tiempo* es la necesidad de renovar de manera radical esos conceptos, porque su inadecuación ha producido una

incomprensión radical del hombre, del mundo e incluso de la tarea de la filosofía.¹¹ Por eso *Ser y tiempo* es un planteamiento acerca de la necesidad de establecer un nuevo comienzo de la reflexión filosófica, que debe partir de una nueva comprensión del ser del hombre. Y para partir de una nueva concepción, Heidegger rechaza en su totalidad la forma explícita en que el mundo moderno planteó el problema de la relación hombre-mundo, en términos de relación entre objeto y sujeto de conocimiento, un hombre que utiliza el conocimiento para dirigirse luego hacia el mundo y transformarlo.

De esta manera, según Heidegger, toda tónica de la filosofía basada en la relación del sujeto con el objeto está errada o por lo menos no comprende adecuadamente cuál es la relación del hombre con el mundo; y eso plantea

una suerte de desvío respecto del verdadero punto de arranque de la reflexión filosófica. Por eso, uno puede decir que en cierto sentido el humanismo termina en el predominio del sujeto que, con el pretexto de conocer el mundo, se enseñorea de ello. Ahora bien, Heidegger rechaza esa idea y es en ese sentido que su pensamiento posee un sesgo anti-humanista.

Por otra parte, Heidegger mismo plantea la necesidad de reelaborar la relación del hombre con el mundo de un modo tal que el hombre sigue teniendo un papel central, en el sentido en que a través de sus relaciones y comportamientos, establece las condiciones para comprender eso que llamamos mundo. En esta perspectiva, *Ser y tiempo* llega a un resultado muy interesante, que es el siguiente: la relación del hombre con las cosas, con

En esta perspectiva, Ser y tiempo llega a un resultado muy interesante, que es el siguiente: la relación del hombre con las cosas, con lo que lo rodea, no es teórica, no se trata solo de la contemplación propia de la relación sujeto-objeto, no es la mera teoría, el punto de partida de la relación del hombre con el mundo, e incluso del conocimiento que el hombre tiene con el mundo y consigo mismo, es práctica.

lo que lo rodea, no es teórica, no se trata solo de la contemplación propia de la relación sujeto-objeto, no es la mera teoría, el punto de partida de la relación del hombre con el mundo, e incluso del conocimiento que el hombre tiene con el mundo y consigo mismo, es práctica.¹²

Es el comportamiento práctico, e incluso podríamos decir técnico, la categoría fundamental en *Ser y tiempo*. Ahora bien, en la década de 1930 vemos que se verifica un giro en la reflexión filosófica de Heidegger. Este giro tiene como centro una especie de crítica de la situación contemporánea, que se hace efectiva en términos de reinterpretación del concepto nietzscheano de voluntad de poder. Heidegger sostiene que Nietzsche fue el último gran metafísico, el que culmina una tradición de la filosofía occidental, y que de alguna manera

fue un “pájaro de mal agüero”, porque metafóricamente destruyó el mito de la filosofía como un triunfo de la razón. Trata de mostrar que en la base del desarrollo filosófico y de las categorías fundamentales del mundo moderno se encuentra oculta la voluntad de dominación, la voluntad de poder, conclusión que trastoca todo el conjunto de conceptos que fueron articuladores de la filosofía occidental: el concepto de sujeto, de moral, etcétera.

Además, la voluntad de poder de Nietzsche es una voluntad de poder por sí misma, es decir, no busca otro fin que aumentar el poder, la voluntad de potencia es la voluntad de más poder, a eso Heidegger lo denomina *prepotencia*. La voluntad de poder que está en la base de las acciones del sujeto humano no implica otra cosa que el acrecentamiento de poder, es

Heidegger sostiene que Nietzsche fue el último gran metafísico, el que culmina una tradición de la filosofía occidental, y que de alguna manera fue un “pájaro de mal agüero”, porque metafóricamente destruyó el mito de la filosofía como un triunfo de la razón.

un fin en sí mismo. Esa voluntad de poder siempre se expresa en sistemas de conocimientos y de valoraciones.

Lo interesante es que todo está al servicio de la voluntad de poder, en el sentido en que, por ejemplo, el conocimiento ya no es conocimiento de la realidad, simplemente es una perspectiva proyectada a partir de la necesidad de la voluntad de poder, por lo que no hay verdad en el sentido de una mera correspondencia con la realidad. La verdad consiste en el ajuste de las cosas a las pretensiones de la voluntad de poder. Por tanto, el conocimiento, lo que fue la joya preciada de la filosofía occidental y sobre todo de la filosofía moderna, no es más que el resultado de valoraciones, las cuales dependen de la voluntad de poder. Ahora bien, ¿en qué consiste la voluntad de poder? En última instancia en la autoafirmación,

es decir, la voluntad de dominio que busca autoafirmarse como tal sin otra meta.

El punto radical que Heidegger enfatiza es que, según Nietzsche, las valoraciones son imposiciones. No es que haya algo valioso y se lo valore, algo que es valioso porque se lo valora. Invierte la relación: hay valores porque hay valoraciones, y ellas dependen de la pulsión de la voluntad de poder. Ese es el punto que Heidegger va a abordar en las décadas de 1930 y 1940. Heidegger piensa con categorías metafísicas, que en cierta forma son políticas, en el sentido en que forman parte de las categorías que dominan la acción del hombre en sociedad.

A partir de la voluntad de dominio, Heidegger entenderá una categoría que considera fundamental: la *técnica* -lo que nosotros llamaríamos hoy

Lo interesante es que todo está al servicio de la voluntad de poder, en el sentido en que, por ejemplo, el conocimiento ya no es conocimiento de la realidad, simplemente es una perspectiva proyectada a partir de la necesidad de la voluntad de poder, por lo que no hay verdad en el sentido de una mera correspondencia con la realidad. La verdad consiste en el ajuste de las cosas a las pretensiones de la voluntad de poder.

El punto radical que Heidegger enfatiza es que, según Nietzsche, las valoraciones son imposiciones. No es que haya algo valioso y se lo valore, algo que es valioso porque se lo valora. Invierte la relación: hay valores porque hay valoraciones, y ellas dependen de la pulsión de la voluntad de poder.

tecnología. La técnica es no sólo un conjunto de dispositivos para obtener fines, es una categoría fundamental por sí misma. El mundo técnico es una categoría que nos permite entender la realidad humana, incluso la relación del hombre con el mundo. La categoría de la técnica, de la cual se desprenden los dispositivos específicos, no es más que la última expresión de la voluntad de poder, aquello que constituye el destino final de la filosofía occidental. En pocas palabras, detrás de la técnica está la voluntad de dominio.

Entender el mundo contemporáneo significa entonces entender cuál es la esencia de la técnica: la idea de poner las cosas al servicio de un sistema que funciona por sí mismo sin otra finalidad que la autosustentación. ¿Cómo ve esto Heidegger? Lo ve como un riesgo, en el sentido en que el hombre se pierde a sí mismo y pierde al mundo, ya

no comprende las cosas ni a sí mismo, pues está orientado a la dominación y al imperio de los dispositivos técnicos. Así, Heidegger busca salir de esa historia negativa de la filosofía occidental, puesto que termina en el dominio técnico. Ese dominio, que para él es negativo porque implica una instancia de devastación, no es más que un producto del desarrollo del hombre como subjetividad omnímoda. Para salir de la clausura del dominio técnico es necesario replantear una nueva forma de entender la relación del hombre con el mundo y consigo mismo.

A gran parte de estas ideas Heidegger las hizo públicas mucho después de la publicación de *Ser y tiempo* -en los años 50 y 60-, pero fueron forjadas en las décadas de 1930 y 1940. La cuestión es, entonces, ¿por qué Heidegger llega a Nietzsche como el filósofo que hace

La cuestión es, entonces, ¿por qué Heidegger llega a Nietzsche como el filósofo que hace explícita la voluntad de dominación? Mi planteamiento es que llega a Nietzsche a través de Ernst Jünger y de su obra principal: El trabajador.

explícita la voluntad de dominación? Mi planteamiento es que llega a Nietzsche a través de Ernst Jünger y de su obra principal: *El trabajador*.¹³ Uno lo puede ver en el vocabulario que usa Heidegger en sus seminarios de la época, y en escritos de ese período que ahora se conocen por la edición de sus obras completas a partir de la década de 1970. Se puede comprobar de qué manera y con qué frecuencia Heidegger emplea conceptos de Jünger en sus seminarios.

Jünger formaba parte de un movimiento que se dio en los años 20 y 30 al que se le dio el nombre de Revolución Conservadora, y que se caracterizó por intentar introducir un quiebre en el desarrollo de la historia. Pero tal quiebre negaba los valores clásicos del liberalismo y el republicanismo, en efecto, Jünger rechazaba el liberalismo del

siglo XIX, rechazaba la democracia, era jerárquico y extremadamente nacionalista.

Otra característica inquietante es su exaltación de la guerra como temple del hombre y como forma de existencia superior. Quien pasa por la guerra y la resiste adquiere una naturaleza diferente, es como una purificación por la sangre, el acero y el fuego. Pues bien, esas características aparecen en Jünger. Una de sus primeras obras es un diario sobre su experiencia en la Primera Guerra Mundial, titulado *Tempestades de acero*,¹⁴ en el que narra detalladamente la vida de trinchera y el poder destructivo de los modernos dispositivos bélicos.

En *El trabajador* hay dos categorías fundamentales que casi se funden, son categorías metafísicas, no meras descripciones sociales: el soldado y

Jünger formaba parte de un movimiento que se dio en los años 20 y 30 al que se le dio el nombre de Revolución Conservadora, y que se caracterizó por intentar introducir un quiebre en el desarrollo de la historia. Pero tal quiebre negaba los valores clásicos del liberalismo y el republicanismo, en efecto, Jünger rechazaba el liberalismo del siglo XIX, rechazaba la democracia, era jerárquico y extremadamente nacionalista. Otra característica inquietante es su exaltación de la guerra como temple del hombre y como forma de existencia superior.

El trabajador es aquel que se complementa perfectamente con la técnica, la cual está expresada por la operación de las maquinarias y la producción en serie. En la figura del trabajador se destaca el automatismo, la potencia, la operación que se ejecuta con precisión, exactitud y fuerza, expresando al mismo tiempo una fuerza arrolladora. De cierto modo, la forma del trabajador es lo bestial, pero realizado de manera ordenada y planificada.

Su contracara es el soldado, el que combate en la guerra, el que destruye, y lo hace con los medios más poderosos y precisos. Jünger entiende que esa es la realidad del siglo XX, la técnica como una expresión de la voluntad de poder, y la valora positivamente.

el trabajador.¹⁵ Ambas se fusionan y son como las dos caras de una misma moneda. *El trabajador* es una figura del estilo del “tipo ideal” de Weber, pero va más allá debido a que es una figura metafísica.

El trabajador es aquel que se complementa perfectamente con la técnica, la cual está expresada por la operación de las maquinarias y la producción en serie. En la figura del trabajador se destaca el automatismo, la potencia, la operación que se ejecuta con precisión, exactitud y fuerza, expresando al mismo tiempo una fuerza arrolladora. De cierto modo, la forma del trabajador es lo bestial, pero realizado de manera ordenada y planificada. Uno piensa en ciertas cosas que se dieron en la Alemania de esa época y hay algo de esos rasgos, por ejemplo, en los campos de exterminio: un dispositivo totalmente ordenado,

planeado al milímetro, pero al servicio de algo desmesurado y monstruoso. El trabajador no es el individuo aislado, sino el que tiene una existencia cuasi automatizada, en la medida en que forma parte de una cadena de montaje: ese es para Jünger el nuevo hombre o la nueva subjetividad, es un colectivo que funciona como una maquinaria perfecta y aceiteada.

Su contracara es *el soldado*, el que combate en la guerra, el que destruye, y lo hace con los medios más poderosos y precisos. Jünger entiende que esa es la realidad del siglo XX, la técnica como una expresión de la voluntad de poder, y la valora positivamente. A eso lo llama “movilización total”. En la descripción completa de estas categorías, uno puede ver en la obra de Jünger anticipaciones de los procesos de globalización, porque el proceso en el que se da la figura del

trabajador, del soldado y de la técnica, complementarios entre sí, es de carácter planetario.

En Jünger hay una valoración positiva de todo esto. En cambio Heidegger valora o estima el predominio del trabajador y la técnica como algo negativo. Esa es la crítica que le hace Heidegger a Jünger. Esta situación del trabajador y la técnica constituye el resultado final de todo el decurso de la filosofía occidental. En los conceptos centrales de la filosofía, engañosamente asépticos, ya está empotrada esta forma de entender la técnica y el trabajador, sólo se requiere una especie de “despliegue histórico”.

Las categorías de la filosofía terminan en las categorías del trabajador, el soldado y la técnica. Lo que es necesario ahora, es crear un punto de ruptura que nos permita salir de la

clausura en la cual nos encontramos bajo esas categorías. El humanismo termina en el predominio de la técnica, por lo cual es necesario un nuevo humanismo para superar la clausura del mundo tecno-científico. Tales son los motivos que encontramos en la obra de Heidegger a partir de la “Carta sobre el humanismo”: un intento de salir de esta condición de la humanidad y el mundo a la que el desarrollo de la filosofía ha sometido.¹⁶ Heidegger no pudo encontrar respuestas efectivas, y por ello recayó en una especie de misticismo del ser, o de un retorno a las fuentes filosóficas “originarias”. No pudo -a mi modo de ver- plantear la posibilidad de una salida de la clausura en la que él sentía que estaba encerrado el mundo contemporáneo.

En la década de 1950 Jünger escribe un texto que Heidegger comenta. El texto se titula “Sobre la línea”, y

El humanismo termina en el predominio de la técnica, por lo cual es necesario un nuevo humanismo para superar la clausura del mundo tecno-científico. Tales son los motivos que encontramos en la obra de Heidegger a partir de la “Carta sobre el humanismo”: un intento de salir de esta condición de la humanidad y el mundo a la que el desarrollo de la filosofía ha sometido.

Heidegger contesta con otro texto que lleva por título “Hacia la cuestión del ser”.¹⁷ Son dos documentos centrales, por el hecho de que en Jünger la línea es el meridiano cero, y de lo que él habla es del cruce de ese meridiano.

Ahora bien, ¿cuál es el meridiano cero? Es el nihilismo. Lo que propone Jünger es asumir de forma positiva que el mundo contemporáneo está dominado por el nihilismo. Entonces, lo que hay que hacer es atravesar positivamente la línea y llevar el nihilismo hasta las últimas consecuencias. Se trata de la negación total de todo valor, de todo sentido. Hay que apurar la copa, esa es la idea de la purificación a través del fuego, el acero y la sangre. En *El trabajador* aparece siempre la metáfora del acero vinculada a un orden purificador e inflexible.¹⁸ Heidegger le contesta en un sentido positivo, en el sentido

de que hay que apurar la copa del nihilismo para poder liberarnos de él. Quizás esa respuesta de Heidegger da sentido a las actitudes políticas que adoptó durante la década del 30 y del 40. Gracias.

Notas bibliográficas

¹ Martín Heidegger nació en Messkirch (Baden, Alemania) el 26 de septiembre de 1889, y falleció en Friburgo (Brigovía) el 26 de mayo de 1976. Realizó estudios de Teología, Filosofía, Ciencias Naturales y del Espíritu en la Universidad de Friburgo, en Brigovía. En esa misma universidad obtuvo su doctorado en 1913 y, posteriormente, su habilitación en 1915. Fue asistente de Husserl en Friburgo y docente en la Universidad de Marburgo entre 1923 y 1928. En 1933 fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo, cargo del que dimitió en febrero de 1934.

Durante ese período llevó a cabo una intensa actividad docente en la Universidad de Friburgo, hasta que en 1945 las autoridades francesas de ocupación le retiraron la *venia docendi* hasta el año 1949, cuando se le restituyó. Finalmente, en el año 1951 se retiró de la enseñanza universitaria. Su adhesión al Partido Nacionalista Obrero Alemán (NSDP) fue y es objeto de duras críticas. Su obra fundamental es *Ser y tiempo* (1927), a la que le siguieron, entre otras, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *Caminos del bosque* (1950), *Artículos y conferencias* (1954), *La proposición del fundamento* (1957), *De camino al habla* (1959), *Nietzsche* (1961) e *Hitos* (1967).

² Heidegger, Martin. [1927]. *Ser y tiempo* (Trad. J. E. Rivera), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

³ Nietzsche, Friedrich [1901]. *La voluntad de Poder* (Trad. A. Froufe. Prol. D. Castrillo Mirat), Madrid, EDAF, 2000.

⁴ Jünger, Ernst [1932]. *El trabajador.*

Dominio y figura (Trad. A. Sánchez Pascual), Barcelona, Tusquets Editora, 1990. En esta obra, Jünger se propone describir los rasgos de una nueva era, en la que los conceptos de producción masiva tecnificada y fuerza maquina ocupan un papel central. Las figuras del hombre que corresponden a esta nueva etapa de la historia, que superan el humanismo moderno, son las del trabajador y el combatiente. El análisis de Jünger de los rasgos fundamentales de esta nueva humanidad confluyen en el concepto radical de “movilización total”.

⁵ Ver *Ser y tiempo*. Primera parte, cap. 2: “El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein”.

⁶ Ver *Ser y tiempo*. Primera parte, cap. 5: “El estar -en como tal”.

⁷ Heidegger, Martin. [1946]. “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 259-297. Confrontar con Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo* (Trad. V. Praci de Fernández), Barcelona, EDHASA, 2009. El filósofo francés

Jean Beaufret contribuyó notablemente a la difusión del pensamiento de Heidegger en la Francia de posguerra. En 1946, Beaufret le planteó a Heidegger la pregunta acerca de si el concepto de humanismo puede recibir un nuevo sentido. La respuesta fue la “Carta sobre el humanismo”, con la que Heidegger también salía al encuentro del ensayo de Sartre (*El existencialismo es un humanismo*). Consultar Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 412.

⁸ Erasmo de Rotterdam (1467-1536). Además de sus estudios eruditos y teológicos, la obra por la que se lo conoce universalmente es *Elogio de la locura*, de la que hay varias traducciones al español. Ver Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México, FCE, 1950.

⁹ Kojève, Alexandre [1947]. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1971.

¹⁰ Ver nota 2 en *Ser y tiempo*.

¹¹ Ver Introducción, cap. 2, párrafo 6, en *Ser y Tiempo*.

¹² Ver nota 5 y Segunda Parte, cap. 3: “La mundaneidad del mundo”, en *Ser y tiempo*.

¹³ Ver nota 4. Sobre la importancia de Jünger para Heidegger, en *Ser y tiempo*. Confrontar Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 154-155.

¹⁴ Jünger, Ernst. [1920]. *Tempestades de Acero*, Barcelona, Tusquets, 2005.

¹⁵ Ver Jünger, *El trabajador*, op.cit., p. 77.

¹⁶ Ver nota 7, en *Ser y tiempo*, op. cit.

¹⁷ En Jünger, Ernst y Heidegger, Martin. *Acerca del nihilismo* (Trad. J. L. Molinevo), Barcelona, Paidós, 1994.

¹⁸ Jünger, *El trabajador*, op.cit., pp. 21, 22, 61, 105 y otras.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Aprovecho para extender una pregunta virtual de la Maestría en Filosofía. En este caso, ¿no sería oportuno recurrir a *La época de la imagen del mundo* de Heidegger para entender las construcciones de la idea de ciencia y técnica como lecturas de las teorías metafísicas y el rechazo del proceder anticipador en sus discursos que se presentan como auto legitimadores de la misma tecnociencia?

Oscar Esquisabel: Sí, *La época de la imagen del mundo* está dentro de estas problemáticas. Hay un punto importante por el cual me parece interesante nombrar a Heisenberg, porque hasta cierto punto está en el trasfondo de esto. En él se dan tres cosas que aparecen en la época de la metafísica en la ontología de Heidegger. Primero, la indeterminación de los conceptos, ningún concepto describe

las cosas tal como son, incluso el concepto de alguna manera provoca que nosotros describamos las cosas tal como son.

Segundo, el carácter según el cual las cosas acontecen, y en el acontecimiento hay una participación del experimentador. En la mecánica cuántica es importante el hecho de introducir un aparato de medición, pues hace que las cosas tengan determinadas propiedades. Y tercero, el hecho de que la matemática de la mecánica cuántica no pretende descubrir nada en particular, es un mero mecanismo de cálculo.

Estas tres cosas aparecen también en Heidegger. El ser es indeterminado, las cosas tienen las propiedades que tienen porque interviene el hombre, y la ciencia es cálculo. Eso es lo que está detrás de la época de la imagen del



mundo. La ciencia permite predecir y forma parte de una empresa perfectamente regulada. Y aparece la misma idea, por supuesto, en la cuestión de la técnica.

Asistente: Adorno y Horkheimer retoman la idea de que el hombre se conoce a sí mismo, y con Habermas se niega eso. Yo quería saber si después de Heidegger hay continuadores que piensan la técnica en esos términos.

Oscar Esquisabel: Sí, la Escuela de Frankfurt con la idea de razón instrumental piensa algo similar respecto a la tecno-ciencia. Seguidores de Heidegger, prácticamente todos. En autores posmodernos aparece esta idea de la ciencia como instrumental que, de alguna manera, reflejan cierta cultura heideggeriana.

de algunos pensadores, pero no se sigue desarrollando.

Oscar Esquisabel: Sí, la verdad, lo que conozco es eso.

Asistente: En la crítica que Heidegger establece al humanismo moderno, ¿es posible pensar “Carta sobre el humanismo”¹ como una re-significación de tal concepto a partir de que el hombre deja de ser lo que era para ser pastor del ser?

Oscar Esquisabel: Sí, es difícil explicar esto porque implica muchos conceptos. El problema para Heidegger es cómo tenemos que entender al hombre. En “Carta sobre el humanismo”² la crítica que hace el autor es que el humanismo sigue concibiendo al hombre de manera clásica, como un animal racional. La idea que plantea Heidegger es que

¹ Ver Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, op. cit., p. 265.

² Ibídem

Asistente: capaz que es un presupuesto

tenemos que reformular el concepto de hombre, y para eso todavía no tenemos más conceptos, porque para eso hay que abandonar las categorías de la filosofía occidental clásica.

Cuando Heidegger habla del hombre como pastor del ser, lo que de alguna manera está significando son esas ideas que expresé con las referencias a Heisenberg: el hecho de que las cosas tengan sentido, que haya significado, que podamos comprender el mundo, que en las formas en que se dan las cosas, su naturaleza y su sentido interviene activamente el hombre. La idea es que no podemos pensar, en el fondo, que las cosas respondan a determinadas categorías descriptivas, sino que es a través del hombre que esas categorías descriptivas tienen lugar. Sin el hombre el ser permanece indeterminado, con el hombre se determina, pero al mismo tiempo se

parcializa. Pero la actitud del hombre no es solamente ser un animal racional que solo comprende o impone cosas, es una mutua complementación.



Universidad
Nacional
de Quilmes
Posgrado

Maestría en Filosofía

Secretaría de Posgrado:

[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)

El anti-humanismo teórico de Louis Althusser



Pedro Karczmarczyk es doctor en filosofía, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), miembro del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), donde dirige el equipo de investigación “De la cuestión del sujeto al sujeto en cuestión” y es docente de Filosofía contemporánea. Ha publicado diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales.

Es autor de los libros *Gadamer: aplicación y comprensión* (2007) y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo* (2011), y es compilador de *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos* (2014) y de *Incursiones althusserianas. Sobre-determinación, ideología e interpelación* (2016). Además se ha desempeñado como editor de números monográficos de diversas revistas.

Muchas gracias Daniel Busdygan por el cálido recibimiento, es un placer y un honor para mí estar hoy acá, en la Universidad de Quilmes, muchas gracias también a todos ustedes por participar en este panel de discusiones. Gracias también a Francisco Naishtat y a Oscar Esquisabel, que con sus exposiciones han hecho más fácil nuestra tarea, al clarificar no pocas cuestiones y permitírnos inscribir nuestros discursos en las secuelas de los suyos. Tengo una larga relación con Oscar y también con Francisco, a través del trabajo conjunto en la Universidad Nacional de La Plata, en distintos grupos de investigación dirigidos por Mario Presas con el primero, y en la cátedra de filosofía contemporánea con el segundo, donde también trabaja Anabella, a quien agradezco además la invitación a participar de este encuentro.

Voy a presentar un trabajo sobre el anti-humanismo teórico de Louis Althusser.¹ Me voy a detener en esta cuestión porque refleja los trazos generales de la lectura de Marx que Althusser inició a comienzos de los años 60. Hay una curiosa historia editorial en el origen de este gran debate sobre el humanismo y el marxismo que se generó en Francia en el año 64. La historia comenzó con una invitación para escribir en un libro colectivo que Erich Fromm le hizo llegar a Althusser a través de un filósofo comunista, un miembro del Comité de Cultura del Partido Comunista Polaco, Adam Schaff, quien escribió algunos libros bastante conocidos, como *Introducción a la semántica e Historia y verdad*.²

En la reunión en la que Schaff le transmitió a Althusser el convite de Erich Fromm, Althusser le expresó sus

resquemores, pero parece ser que Schaff le contestó con una suerte de silogismo muy convincente, según el cual “un humanista es un liberal, un liberal es abierto de pensamiento, por lo cual va a aceptar su trabajo”. Althusser escribió entonces con presteza su colaboración, lo hizo traducir al inglés y envió su contribución al libro que estaba compilando Fromm. Fue entonces cuando se produjo la refutación del silogismo: Fromm le devolvió el trabajo poco tiempo después con una carta muy amable, diciéndole que el texto era muy interesante, pero que no entraba dentro de la línea que querían imprimirle al libro.

Si queremos hacernos una idea de la línea que se le quería imprimir a aquella compilación, podemos consultar una de las ediciones castellanas de los *Manuscritos de 1844 de Marx* -la de

Fondo de Cultura Económica, que viene precedida por un largo estudio de Fromm titulado *Marx y su concepto del hombre*.³



Louis Althusser
(1918-1990)

Althusser había escrito su texto pensando en el público norteamericano, del cual no tenía muchas referencias, por lo cual había hecho una exposición resumida de la historia de la filosofía, realizando también una suerte de “condensación retórica” para definir de manera polémica sus tesis, y lo había hecho



Karl Marx
(1818-1883)

traducir el artículo al inglés, todo ello en un plazo relativamente breve. Luego del rechazo de Fromm, Althusser decidió publicar su trabajo casi en simultáneo en francés y en italiano.

El trabajo se llama “Marxismo y humanismo” y se encuentra en la compilación de textos de Althusser publicada en 1965 como *Pour Marx*, que junto con *Lire le Capital* son los dos primeros volúmenes que se

publicaron de la Colección “Théorie”, que Althusser luego dirigió por muchos años en la editorial Maspero. ⁴

Pour Marx, que se tradujo pronto al castellano con el título *La revolución teórica de Marx*, ⁵ es un libro que reúne un conjunto de trabajos de Althusser aparecidos en revistas en los años anteriores, mayormente en revistas vinculadas al partido comunista. Estos escritos abordan diversos problemas importantes para la lectura de Marx, hay allí textos sobre la filosofía de Feuerbach y su influencia sobre el joven Marx, sobre la relación de Marx y Hegel, y reflexiones teóricas sobre las características de una dialéctica materialista.

Como decíamos, antes de aparecer en *Pour Marx*, *Marxismo y humanismo* se publicó en simultáneo en italiano y en francés, ⁶ y generó una intensa

polémica. La polémica corrió, según se dice, “como un reguero de pólvora”. La primera respuesta que encontró el texto de Althusser es la del escritor español Jorge Semprún,⁷ poco después aparecieron otras intervenciones sobre si el marxismo es o no un humanismo.⁸

En 1964 el Comité de Cultura del Partido Comunista Francés se reunió en Argenteuil para determinar la cuestión de si el marxismo es o no un humanismo, diciendo que la cuestión estaba abierta, pero expidiéndose implícitamente en favor del humanismo de Marx.⁹ En 1965 se le dedicó a este tema un número entero de la revista *La Nouvelle Critique*, del Partido Comunista Francés, en el que diversos pensadores publicaron sus opiniones a favor y en contra de las tesis de Althusser.

Cuando la polémica se había aplacado

un poco, en 1967, Althusser concibió la idea de realizar una recopilación de diversos trabajos que intervinieron en la polémica, llegó incluso a escribir un texto introductorio bastante extenso, pero el proyecto quedó trunco. Sólo se publicó en castellano algo que remite en su espíritu a ese proyecto, que es un texto aparecido en la “Colección mínima” de la editorial Siglo XXI, con el título *Polémica sobre el humanismo*, en México, en 1968. Se trata de un pequeño libro que consta de una breve introducción de Althusser, junto con sus trabajos que dispararon la controversia,¹⁰ además del trabajo de Jorge Semprún al que aludimos, uno de Michel Simon, uno de Michel Verret y algunos extractos de correspondencia entre Althusser y los dos últimos.

Pero en aquella recopilación de 1968 no apareció lo que tal vez fuera lo más importante del proyecto, el texto

“La querella del humanismo” es un texto que realiza algunas precisiones importantes sobre la cuestión del humanismo de Marx. La primera precisión que Althusser hace allí es que la cuestión del anti-humanismo marxista, así como la cuestión del anti-empirismo y el anti-historicismo de Marx, en realidad deberían plantearse como las del a-historicismo, el a-empirismo y el a-humanismo, en el sentido de que son posiciones que no están simplemente en contra del humanismo, sino que están por fuera del mismo, porque producen una cosa diversa y heterogénea al humanismo, y no meramente su inversión.

de 1967 al que nos referimos, que se llama “La querella del humanismo”¹¹ y que contiene una serie de precisiones muy interesantes. Se trata de un texto que Althusser escribió sin estar tan apremiado por la circunstancia de tener que hablar a un público al que no conocía y con una línea general de la cual él sabía que no encajaba bien. Se trataba de un libro que él planeaba compilar, en el cual iba a oficiar de anfitrión, por lo cual el tono general de la redacción es más distendido.

“La querella del humanismo” es un texto que realiza algunas precisiones importantes sobre la cuestión del humanismo de Marx. La primera precisión que Althusser hace allí es que la cuestión del *anti-humanismo* marxista, así como la cuestión del *anti-empirismo* y el *anti-historicismo* de Marx, en realidad deberían plantearse como las del *a-historicismo*, el

a-empirismo y el *a-humanismo*, en el sentido de que son posiciones que no están simplemente en contra del humanismo, sino que están por fuera del mismo, porque producen una cosa diversa y heterogénea al humanismo, y no meramente su inversión, pero reconociendo que en la coyuntura ideológica y política en la que esa intervención se insertaba era forzoso denominarla de esta manera, en la medida en que, para tener algunas consecuencias, uno tiene que chocar con algo y, en todo caso, una vez que el choque se produjo, se pueden realizar algunas rectificaciones, a partir de los efectos que tuvo esta intervención.

Voy a presentar los puntos más importantes de este escrito y luego voy a hacer algunas observaciones sobre lo que a mí me parece que es el núcleo vivo más relevante del pensamiento de Althusser. La primera cuestión a

abordar es cómo entiende Althusser el humanismo. En “Marxismo y humanismo” hay dos definiciones, una es más filológica y la otra más teórica. En este texto, que apareció en *La revolución teórica de Marx*, Althusser define al humanismo como aquella posición que considera que hay una esencia universal del hombre inherente a cada individuo.¹² En consecuencia, el humanismo espera poder dar cuenta de la constitución de la historia y de la sociedad a partir de los individuos, considerando que éstos tienen una esencia inherente en ellos mismos.

En esta definición subyace la crítica de Marx a la economía política clásica y a la definición del objeto de la economía comprendido como algo que debe elucidarse a partir de un conjunto de necesidades humanas dadas, que serían el origen que traza

los límites del espacio de la economía. Estas necesidades determinarían la producción de ciertos bienes que satisfacen dichas necesidades. El sujeto de la necesidad aparece entonces, para la economía política clásica, como el origen y el *telos* de la producción material de la vida.¹³

El movimiento por el que Marx se distanció de la economía política clásica tenía consecuencias filosóficas enormes. En efecto, para desarrollar el materialismo histórico Marx tuvo que romper con la concepción que hacía de las necesidades humanas el núcleo que definía el objeto de la economía.

La economía política clásica pensaba a la economía como si fuera un objeto real, un “objeto” que vendría dado con el hombre, con las necesidades humanas. La economía sería un objeto real en el sentido de estar constituida por el conjunto de las distintas

En “Marxismo y humanismo” hay dos definiciones, una es más filológica y la otra más teórica. En este texto, que apareció en La revolución teórica de Marx, Althusser define al humanismo como aquella posición que considera que hay una esencia universal del hombre inherente a cada individuo. En consecuencia, el humanismo espera poder dar cuenta de la constitución de la historia y de la sociedad a partir de los individuos, considerando que éstos tienen una esencia inherente en ellos mismos.

El movimiento por el que Marx se distanció de la economía política clásica tenía consecuencias filosóficas enormes. En efecto, para desarrollar el materialismo histórico Marx tuvo que romper con la concepción que hacía de las necesidades humanas el núcleo que definía el objeto de la economía.

actividades de producción material de la vida que uno puede registrar empíricamente en cualquier sociedad.

La economía política clásica reconocía, eso sí, que este objeto se manifestaba en la historia de maneras más o menos confusas, aunque el mismo habría sido develado en su pureza en la economía burguesa, donde el *homo oeconomicus* se manifestaría sin interferencias.

Marx estableció la ruina de esa concepción *definiendo* la especificidad de su objeto, dejando de pensarlo como un objeto que uno puede encontrar dado en la realidad, como algo directamente accesible al observador atento. Para ello se valió del recurso de exhibir un dominio de “necesidades económicas” que no son sentidas por ningún individuo, como las necesidades de medios de producción y de materias primas, que

se evidencian en la distinción entre “consumo individual” y “consumo productivo”.

Por otra parte, Marx señaló el carácter derivado de las propias necesidades -la producción crea también la necesidad y el modo de satisfacerla, explicaba Marx en los *Grundrisse*.¹⁴ Por ello la constitución del modo de producción capitalista no es pensada por Marx como la manifestación prístina de algo que en los modos de producción precedentes se manifestaba de modo opaco o confuso -el *homo oeconomicus*-, sino como un proceso que no estuvo dominado por un *telos*.

La aparición de la fuerza de trabajo como una mercancía supuso una distribución determinada de los medios de producción -acumulación originaria-, que acabó cuajando en

la conformación de unas relaciones de producción determinadas al confluir con un conjunto de procesos socio-políticos que adquirieron una expresión jurídica en la categoría del “trabajador libre”. Es decir, construir el objeto de conocimiento era un paso indispensable para poder pensar que la producción de la vida material es un ámbito que posee una *eficacia específica*.¹⁵

La crítica marxista del humanismo teórico implícito en la economía política clásica acarreó enormes consecuencias en el terreno filosófico, ya que afirmar la especificidad de las leyes de la historia, cuestionar la idea de un sujeto dado constituyente, y comprender los mecanismos por los cuales una formación social asegura las formas de existencia de la individualidad que le son compatibles, eran movimientos solidarios. Una

de las consecuencias más profundas de la crítica del *homo oeconomicus* se verificó en algunos movimientos cruciales en el campo epistemológico que iban a impactar definitivamente en el planteamiento del problema de la superestructura.

En consecuencia, el pensamiento de Marx implicaba también una “revolución en filosofía”, cuyas consecuencias -creía Althusser- había que extraer. La ruptura de Marx con el humanismo teórico suscitó el problema de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción, provocando un replanteo radical de la manera en la que el problema de la ideología venía siendo pensado hasta entonces, al cuestionar severamente el presupuesto de un sujeto dado. En efecto, mientras la ideología estuvo asociada al planteo epistemológico

La ruptura de Marx con el humanismo teórico suscitó el problema de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción, provocando un replanteo radical de la manera en la que el problema de la ideología venía siendo pensado hasta entonces, al cuestionar severamente el presupuesto de un sujeto dado.

tradicional -y cabe recordar los orígenes ilustrados del concepto de ideología-¹⁶ apareció ligada a conceptos como el de error, ilusión y engaño. Es decir, al ser el error lo opuesto de la verdad -la privación de la verdad- la ideología aparecía en una situación semejante a la del sueño en las postrimerías del descubrimiento freudiano: como un dominio desprovisto de una lógica propia. Cuestionar, por tanto, la concepción epistemológica tradicional, que ubicaba el problema del conocimiento como la relación entre un objeto y un sujeto dados,¹⁷ equivalía a deconstruir al humanismo filosófico en uno de sus destacamentos más fuertes.

Este cuestionamiento constituía una condición crucial para desarrollar una teoría materialista de la ideología articulada con el problema de la reproducción de las relaciones de

producción que conduce al problema de la constitución de los individuos en sujetos mediante la interpelación, concepción que reconoce un vector de eficacia que va desde lo social a lo biológico.¹⁸

El desarrollo de una teoría de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción condujo a plantear el problema de la articulación entre marxismo, lingüística y psicoanálisis, disciplinas que se rehúsan a postular un sujeto ya constituido como origen de los procesos que se quieren conocer. En efecto, tales disciplinas se condicionan mutuamente, lo que implica, en primer lugar, que los desarrollos de unas tienen que ver con los logros de las otras, y que los obstáculos con los que se enfrentan son difícilmente abordables sin los desarrollos de las otras disciplinas.

Quería meramente mencionarlo, puesto que un análisis de esta cuestión me llevaría más allá de los límites de este trabajo.

Retomando entonces el hilo de mi argumento, observemos que las ideas fundamentales de la economía política clásica se alojan cómodamente en el marco de la concepción burguesa de lo jurídico, comprendido como un ámbito donde, por un lado, tenemos a las *personas* y, por el otro, a las *cosas*, que constituirían la ontología básica de lo social, en tanto que entre estas dos clases de entidades habría dos tipos de relaciones fundamentales: una relación de *propiedad*, que va desde las personas a las cosas, y una relación de *contrato*, una relación entre las personas, una relación intersubjetiva. Tanto el marco jurídico como la concepción de la economía burguesa están atravesados por un

presupuesto fundamental, que es la identificación del individuo humano con el sujeto, presupuesto sobre el que descansa todo un edificio conceptual y que es sostenido desde múltiples frentes como una concepción natural e incuestionada. Althusser señala cómo estos presupuestos están en plena expansión, especialmente lo ve en el “boom” de las ciencias sociales, que por ese momento se estaban expandiendo de una manera extraordinaria.¹⁹

Examinemos brevemente el problema de la identificación del individuo con el sujeto. El cuestionamiento de esta identificación pone de manifiesto ciertas paradojas, que sin embargo no son un absurdo irreal, tienen su lugar en la realidad, son parte de la realidad social. Dichas paradojas son parte de la ideología, a través de la cual existen y se reproducen las relaciones

de producción. Una vez que las comprendemos, que comprendemos su necesidad, estas paradojas son más bien aparentes. Un poco más arriba dijimos que la crítica al humanismo lleva a plantearnos el problema de las formas de existencia histórica de la individualidad, de los mecanismos que en una formación económico social aseguran que los individuos sean sujetos, es decir estén sujetados y sean activos dentro de ciertas categorías económico sociales que esa formación social requiere para existir. Ello lleva a una primera paradoja, porque este proceso se realiza en la *ideología*, que interpela a los individuos como sujetos.

Ahora bien, la ideología recluta a los sujetos entre los individuos, es decir, entre los no sujetos, y esto es una paradoja, en apariencia al menos, porque la ideología hace

este prodigio interpelando a los individuos, dirigiéndose, hablándole a los individuos, que en cuanto tales no son sujetos y no comprenden, no pueden comprender. Sin embargo, el *quid* está en reconocer la necesidad de esta paradoja, ya que los individuos humanos solamente existen a través de su inscripción en categorías definidas por las totalidades sociales, pero el mecanismo por el cual se los inscribe en esas categorías borra la acción que la cultura o la sociedad tiene en su inscripción.

En otros términos, la cultura inscribe a los individuos como sujetos, pero la propia cultura -la ideología- describe el proceso de la inscripción en la cultura como si fuera la acción de los pequeños individuos, como si estos fueran ya sujetos, y el proceso tiene por resultado que los individuos acaben respondiendo a las exigencias

la cultura inscribe a los individuos como sujetos, pero la propia cultura -la ideología- describe el proceso de la inscripción en la cultura como si fuera la acción de los pequeños individuos, como si estos fueran ya sujetos, y el proceso tiene por resultado que los individuos acaben respondiendo a las exigencias de estas categorías, que acaben actuando como sujetos.

de estas categorías, que acaben actuando como sujetos. Una tesis compleja de Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos* indica que “la ideología no tiene exterior para sí misma”, porque dentro de la ideología es imposible distinguir entre individuo y sujeto, pero fuera de la ideología, para la ciencia, la ideología es pura exterioridad, porque la ciencia permite comprender que la coincidencia entre sujeto e individuo no tiene su centro en el individuo, es una coincidencia proyectada, una coincidencia siempre más o menos forzada, una coincidencia realizada a través del funcionamiento social de la categoría de sujeto, que por otra parte no es una, no hay una sola, “sujeto” no se dice socialmente de una sola manera, siempre se es sujeto de una práctica -carpintero, estudiante, profesor/a, dirigente, sacerdote, etcétera- que se realiza en aparatos ideológicos.

La posibilidad de pensar la no coincidencia de sujeto e individuo obedece al vínculo que estableció Althusser entre la interpelación ideológica y las relaciones de producción. Es como si uno dijera “los militares son reclutados siempre entre los civiles”, entonces, si uno va a un regimiento, va a ver que la coincidencia civil-militar que allí reina está sostenida por un conjunto de mecanismos disciplinarios e ideológicos, como el patriotismo, el honor, el culto al valor, la competencia, etcétera, mecanismos que regulan el predominio de lo militar sobre lo civil, que regulan que la militarización de los civiles no se desvanezca.

La analogía tiene un límite, claro, y es que los civiles de la ideología son todos los individuos, que la ideología los recluta a todos. Eso hace que uno encuentre civiles que no son militares,

La posibilidad de pensar la no coincidencia de sujeto e individuo obedece al vínculo que estableció Althusser entre la interpelación ideológica y las relaciones de producción. Es como si uno dijera “los militares son reclutados siempre entre los civiles”, entonces, si uno va a un regimiento, va a ver que la coincidencia civil-militar que allí reina está sostenida por un conjunto de mecanismos disciplinarios e ideológicos, como el patriotismo, el honor, el culto al valor, la competencia, etcétera, mecanismos que regulan el predominio de lo militar sobre lo civil, que regulan que la militarización de los civiles no se desvanezca.

pero no individuos que no son sujetos. Dentro de estos límites la analogía nos sirve.

Por otro lado, el presupuesto -la identificación individuo-sujeto- está también en el psicoanálisis, disputando cuál es la interpretación del descubrimiento de Freud en términos de una psicología del yo, que para colmo, para otorgarle legitimidad a la lectura, está asociada al nombre de Anna Freud.²⁰ Se podría, a partir de esta idea del humanismo, de la idea de que el individuo es inherentemente humano, lo que equivale a decir que el individuo es inherentemente sujeto, sacar algunas otras consecuencias importantes, pero ello sería abordar el asunto en términos directamente sistemáticos.

Sin embargo no vamos a seguir este camino, puesto que en el texto que analizamos, como decíamos, hay una

reflexión que nos pone enseguida en el terreno más filológico de la reconstrucción del concepto de humanismo de Marx, que es la cuestión que se plantea cuando Althusser indica que el problema del anti-humanismo de Marx, de su divorcio del humanismo, presupone que se ha casado con el humanismo en algún momento, y que, así como no hay esposas imaginarias, debe haber un humanismo concreto con el cual Marx contrajo matrimonio, de modo que a partir de allí podemos comenzar a contar nuestra historia, porque este humanismo tiene nombre y apellido, es el de Ludwig Feuerbach.

En este texto que les estoy refiriendo hay una suerte de reconstrucción de los sucesivos intentos de Marx por ajustar cuentas y poder pensar algo nuevo en el marco que el humanismo feuerbachiano le provee.

Althusser indica que el problema del anti-humanismo de Marx, de su divorcio del humanismo, presupone que se ha casado con el humanismo en algún momento, y que, así como no hay esposas imaginarias, debe haber un humanismo concreto con el cual Marx contrajo matrimonio, de modo que a partir de allí podemos comenzar a contar nuestra historia, porque este humanismo tiene nombre y apellido, es el de Ludwig Feuerbach.

En realidad, no sería tanto el intento de Marx lo que importa, sino que en la reconstrucción Althusser intenta hacer la historia de una formación teórica, la historia de la constitución de una ciencia novedosa que para Althusser está a la misma altura que el hallazgo de las matemáticas por Tales, de la física por Galileo y que es el descubrimiento del continente de la historia por Marx, como un hito en la historia del pensamiento científico y también en el filosófico, por una suerte de consecuencia necesaria de los hallazgos científicos en la reflexión filosófica.

En esa reflexión acerca de la conformación de una producción teórica, que busca los elementos para poder configurar una teoría del desarrollo de las formaciones teóricas, tiene también que desprenderse un presupuesto humanista, que es esta

idea de la concepción genial, la de una suerte de visión que se daría de golpe aunque se desplegaría de a poco, pero que tiene un núcleo que se puede reconocer, el de un pensamiento que tendría su centro únicamente en lo que se le ocurre a un sujeto, en lo que piensa un individuo. Al contrario, de lo que se trata es de reconocer que en el pensamiento de Marx confluyen una serie de elementos diversos que van teniendo efectos en su producción teórica, aunque no siempre están coordinados entre sí. Por un lado, tenemos una *toma de decisión política* que varía, hay un Marx demócrata liberal al comienzo, posteriormente hay un Marx comunista, hay por otra parte un Marx que se encuentra con la economía política, uno que recibe la herencia hegeliana, y la relación entre los elementos va oscilando, transformándose y transformando a los propios elementos.

En los Manuscritos de 1844 Marx es políticamente comunista y teóricamente idealista. Esa es la tesis de Althusser que se sostiene en la idea de que la matriz del humanismo de Marx es el humanismo de Feuerbach, el cual, si bien tiene una pretensión de materialismo, en el sentido de apelar al hombre, al individuo, a lo concreto, a la sensibilidad, a la naturaleza, etcétera, realiza la apelación de manera idealista, en particular por lo que presupone en cuanto a las condiciones de existencia de los individuos, esto es, las condiciones de existencia de la sociedad.

Esa idea de Lenin de las tres fuentes del materialismo histórico es pensada por Althusser, o tal vez repensada, no tanto en términos de “fuentes”, uno de cuyos sentidos se puede recuperar en términos humanistas -una fuente es aquello de lo cual alguien bebe o se nutre-, sino más bien en términos de la *conjunción* de una serie de elementos teóricos que ocurren en una determinada coyuntura, en este caso, la de cierto recrudescimiento de la lucha de clases ante la expansión del capitalismo en la primera mitad del siglo XIX.

En los *Manuscritos de 1844* Marx es políticamente comunista y teóricamente idealista. Esa es la tesis de Althusser que se sostiene en la idea de que la matriz del humanismo de Marx es el humanismo de Feuerbach, el cual, si bien tiene una pretensión de materialismo, en el sentido de apelar

al hombre, al individuo, a lo concreto, a la sensibilidad, a la naturaleza, etcétera, realiza la apelación de manera idealista, en particular por lo que presupone en cuanto a las condiciones de existencia de los individuos, esto es, las condiciones de existencia de la sociedad. Presupone como dato a los individuos concretos, a los individuos concebidos como sujetos, es decir, dotados de ciertas capacidades que son evidentemente un producto social, y presupone que estos individuos son la base y el requisito para la constitución de la sociedad. En otros términos, la de Marx es una perspectiva idealista porque identifica individuo y sujeto.

La teoría de Feuerbach tiene como núcleo cierta idea de “objetividad especular”, de la cual hay secuelas en el siglo XX, probablemente la fenomenología es una secuela en la

relación del sujeto y el objeto a través de la teoría de la intencionalidad.²¹ En Feuerbach aparece elaborada hasta el hartazgo una idea fuerte, una idea fundamental acerca de que el objeto de un ser es la objetivación de su esencia. ¿Qué significa esto? Significa, por ejemplo, que es una de las metáforas en *La esencia del cristianismo*²² -el Sol de Saturno es distinto al Sol de Júpiter- que implica la idea de que para cada "sujeto" hay un conjunto de entes con los que se relaciona, los cuales son una manifestación de su esencia.

La idea del entorno, tal como se maneja en la etología contemporánea, nos da cierta idea de lo que Feuerbach está pensando, el mundo en el cual lo que es relevante para el león es distinto de lo que es relevante para un ser humano.²³ ¿Cuál es entonces la particularidad del ser humano?, ¿qué

es lo que constituye al ser humano como un sujeto específico? De acuerdo a Feuerbach lo que lo constituye es que *el hombre no tiene un objeto específico*, puesto que cualquier cosa puede ser su objeto. La manera de ser un sujeto específico carente de un objeto específico determinado hace al hombre un sujeto universal. Feuerbach sostiene entonces que la esencia del hombre es genérica, universal.

Esta idea para Feuerbach implica trabajar con un contraste entre el individuo y la esencia genérica, porque el individuo humano no se reconoce inmediatamente como siendo genérico y esencial. Pero lo que es crucial en este pensamiento es que, por un lado, con este artificio del concepto de hombre genérico intenta resolver todos los problemas que le deja el idealismo alemán: resolver todas las dualidades que deja el

Feuerbach sacrificó la dialéctica de Hegel y la historicidad hegeliana, sacrificó la concepción de la historia como proceso dialéctico. Esto se manifiesta con claridad en el hecho de que para Feuerbach la alienación más típica es la alienación religiosa.

En un punto esta concepción es un retroceso bastante grande en relación al pensamiento hegeliano, porque en el pensamiento de Hegel hay cierto orden de las preguntas filosóficas, hay al menos dos preguntas centrales: la pregunta por la objetividad del conocimiento y la pregunta por la relación entre ser y pensamiento.

pensamiento de Kant.

El concepto del hombre genérico de Feuerbach pretende ser una inversión de Hegel, en el sentido de poner al hombre, a la naturaleza, a la sensibilidad, como punto de partida.

Pero esa inversión no es un mero reverso, porque al hacer de la evidencia del individuo-sujeto un dato, una premisa o un supuesto de su posición, Feuerbach pierde el carácter procesual de toda realidad que definía a la filosofía hegeliana. Feuerbach sacrificó la dialéctica de Hegel y la historicidad hegeliana, sacrificó la concepción de la historia como proceso dialéctico. Esto se manifiesta con claridad en el hecho de que para Feuerbach la alienación más típica es la alienación religiosa.

Es el hombre, quien tiene potencialmente contacto con

cualquier objeto, que es un sujeto no específico sino universal, quien construye, sin saberlo, la idea de un sujeto universal (Dios) y se somete al mismo, alienándose en la religión y teniéndose en la religión por objeto a sí mismo, sin saberlo. La alienación religiosa sería algo así como una reflexión del hombre sobre sí mismo que pasa desapercibida, algo así como un animal que intenta morderse la cola. Feuerbach construye así un modelo de la alienación que es inmediatamente reversible, sería reversible por un acto de toma de conciencia reflexiva, por ello para Feuerbach el develamiento de la alienación religiosa implica el fin de la alienación.

En un punto esta concepción es un retroceso bastante grande en relación al pensamiento hegeliano, porque en el pensamiento de Hegel hay cierto orden de las preguntas filosóficas,

hay al menos dos preguntas centrales: la pregunta por la objetividad del conocimiento y la pregunta por la relación entre ser y pensamiento. Uno podría creer que es indistinto en qué orden se preguntan estas cosas, pero sin embargo no es irrelevante, el orden es determinante, y Hegel es uno de los pocos pensadores modernos que plantea primero la pregunta ontológica, con primacía sobre la pregunta de la objetividad del conocimiento. Como consecuencia de ello *La lógica* hegeliana comienza con una fractura, lo que implica que el conocimiento no pueda pensarse sin esa fractura. Por lo tanto, si uno concibe la alienación en el marco categorial hegeliano, es imposible pensarla como la alienación de un sujeto, referida a una plenitud que estaría en el origen.

En la filosofía hegeliana hay un

proceso de despliegue, que sin lugar a dudas es un proceso teleológico, pero que no parece tener una plenitud en el origen. En ese sentido hay ahí también una toma de posición de Hegel. Como también de Spinoza -otro pensador moderno que prioriza la pregunta ontológica sobre la pregunta por la objetividad del conocimiento-.²⁴

¿Qué implica hacer las preguntas en ese orden? Al hacer primero la pregunta ontológica se pone en crisis la matriz idealista que está implicada en la pregunta por la objetividad del conocimiento, en el sentido en que si la pregunta por la objetividad es “¿cómo sé que esto que me es dado -mi pensamiento- corresponde con la realidad?”, si aceptamos que esa es la pregunta fundamental, entonces estamos dando por sentada cierta concepción idealista. La concepción idealista viene junto con la concepción

¿Qué implica hacer las preguntas en ese orden? Al hacer primero la pregunta ontológica se pone en crisis la matriz idealista que está implicada en la pregunta por la objetividad del conocimiento, en el sentido en que si la pregunta por la objetividad es “¿cómo sé que esto que me es dado -mi pensamiento- corresponde con la realidad?”, si aceptamos que esa es la pregunta fundamental, entonces estamos dando por sentada cierta concepción idealista.

de lo dado, con cierta concepción del pensamiento como inherentemente subjetivo y personal. Volviendo ahora a la manera en la que esta matriz de la alienación -feuerbachiana pero no hegeliana- repercute en el pensamiento de Marx en los *Manuscritos de 1844*, lo que encontramos es que la toma de posición política de Marx incide sobre el campo de aplicación de los conceptos feuerbachianos, pero no transforma su matriz.

Para concluir, me voy a detener en un lugar donde se concentran las tensiones de acuerdo a Althusser, que es donde Marx comienza a plantear su ruptura epistemológica con su pasado humanista, con su pasado feuerbachiano. Esto no ocurre en los *Manuscritos*, allí Hegel es alojado en una matriz feuerbachiana, pero en *La ideología alemana*²⁵ el proceso es invertido, ahora Marx hace que sea

Hegel el que aloja a Feuerbach en su casa, en su matriz conceptual, de allí la importancia que tiene en esta obra el concepto de *proceso histórico*.

Un punto en el que Althusser se detiene con mucho cuidado es en la interpretación marxista de las tesis sobre Feuerbach.²⁶ Todas las tesis son un ajuste de cuentas sobre la noción de sujeto y objeto. Aparece ahí un concepto fundamental, que es el de *praxis*. La sexta tesis dice que “la esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”

Althusser hace una declaración sorprendente, dice que esa tesis es oscura e ininteligible. ¿Por qué le parece esto a Althusser? Por un lado, porque conserva cierto concepto de la esencia humana ligada a la individualidad, e intenta presentarla

como el resultado de las relaciones sociales, pero todavía nos manejamos con cierta concepción de la esencia humana. ¿Cuál es el punto que no nos deja pensar este concepto de esencia humana? Es el punto que va a dominar la concepción de Marx en la presentación de los conceptos del materialismo histórico que hace en *La ideología alemana*, allí tenemos una suerte de empirismo radical, la historia son los sujetos concretos, los individuos y parece ser que en este texto el concepto de individuo es fundamental, pero no ya como un concepto atravesado por el concepto feuerbachiano de género.

Max Stirner, en un libro que se llama *El único y su propiedad*,²⁷ hizo una crítica a Feuerbach intentando hacer una crítica al pensamiento religioso en general. Stirner sostiene que la división individuo-género de Feuerbach no

logró concretar la ruptura con la religión, sino que, en alguna medida, sublimó la religión en un concepto laicizado de lo religioso.

A partir de esa crítica Marx y Engels se manejan con un concepto del individuo que ya no remite al género, y que permite introducir los conceptos fundamentales del materialismo histórico -el concepto de fuerza productiva y el concepto de relaciones de producción-, pero tal introducción se realiza de manera que queda subordinada al concepto de individuo.

En consecuencia, el sujeto de la historia en *La ideología alemana* ya no es el hombre, sino los individuos reales: las fuerzas productivas, las relaciones de comercio mutuo, la satisfacción de necesidades. Los individuos fueron separados de los productos de su trabajo y de sus condiciones de

Los individuos fueron separados de los productos de su trabajo y de sus condiciones de existencia por la división del trabajo, ya no se enfrentan al Hombre. Los individuos son en La ideología alemana el dato, el comienzo, el sujeto.

existencia por la división del trabajo, ya no se enfrentan al Hombre. Los individuos son en *La ideología alemana* el dato, el comienzo, el sujeto. “Para el empirismo de *La ideología alemana* el individuo no es un problema en ningún momento, al contrario, él es su propia solución”, dice Althusser.²⁸

En *La ideología alemana* todavía no comenzó la ruptura de Marx en el terreno de la filosofía, en esta obra la ideología es una pura nada, un error reversible. Por ello, para liberar completamente a los individuos del Hombre va a hacer falta que Marx se plantee a los individuos como problema de una manera adecuada: a partir de la estructura social.

En otros términos, en *La ideología alemana* todavía nos estamos moviendo en un marco de referencia humanista: las fuerzas productivas

son las capacidades esenciales de los individuos y las relaciones de producción son pensadas bajo el modelo del comercio mutuo, es decir, como una suerte de relación interpersonal, intersubjetiva. Este es el comienzo de un quiebre, pero no es el quiebre mismo. Sintomáticamente Marx y Engels no publican *La ideología alemana*, la dejan guardada, “expuesta a la crítica demoledora de los roedores”, aunque Marx continuaba trabajando incesantemente sobre estas cuestiones.

Es conveniente ahora abrir un paréntesis y apartarnos una vez más del texto de Althusser, para considerar uno de los textos, a mi juicio, más reveladores de la evolución conceptual de Marx, como es “Formaciones económicas precapitalistas”,²⁹ donde, si bien es cierto que hay un enorme bagaje de vocabulario hegeliano,

es “Formaciones económicas precapitalistas”, donde, si bien es cierto que hay un enorme bagaje de vocabulario hegeliano, aparece una cuestión novedosa: la configuración histórica de la individualidad en relación a una formación social. Es decir, ahora el individuo deja de aparecer en la posición de concepto fundamental a partir del cual pensar las fuerzas productivas y las relaciones de producción, para pasar a ser pensado en función de ciertos efectos de una formación social.

aparece una cuestión novedosa: la configuración histórica de la individualidad en relación a una formación social. Es decir, ahora el individuo deja de aparecer en la posición de concepto fundamental a partir del cual pensar las fuerzas productivas y las relaciones de producción, para pasar a ser pensado en función de ciertos efectos de una formación social.

Por otro lado, aparece allí una crítica muy clara de las evidencias de la economía política a partir de la idea de que la producción produce el objeto, pero también produce la necesidad. Ya no se puede pensar, en consecuencia, que el proceso económico funciona por referencia a un origen, que tiene un origen en la necesidad. Además, emergen, en la esfera de la producción, necesidades que no son tales de ningún individuo. Aparece cierta idea

de que la producción es el ámbito de una legalidad *sui generis*, autónoma.

Para resumir, podemos decir que a partir de ese momento Marx va definiendo los contornos de lo que va a realizar con más precisión en *El capital*, el objeto de la ciencia de la historia comprendida como las formas específicas de existencia de la especie humana que al menos tienen dos características sobresalientes.

Por un lado, la existencia se realiza en formaciones sociales que no están regidas por las leyes biológicas de la ecología. Por otro, la existencia está regida por las leyes sociales de la producción y de la lucha de clases.

Hay una potencialidad enorme en este a-humanismo teórico que Althusser lee en Marx, y creo que el punto de mayor incidencia política hoy en día es distinguir entre la forma de gobierno y la forma de dominación.

Para resumir, podemos decir que a partir de ese momento Marx va definiendo los contornos de lo que va a realizar con más precisión en El capital, el objeto de la ciencia de la historia comprendida como las formas específicas de existencia de la especie humana que al menos tienen dos características sobresalientes. Por un lado, la existencia se realiza en formaciones sociales que no están regidas por las leyes biológicas de la ecología. Por otro, la existencia está regida por las leyes sociales de la producción y de la lucha de clases.

La forma de dominación burguesa es despótica, esto es un invariante, mientras que la forma de gobierno es diversa, variable, la forma de gobierno puede ser la democracia representativa, la monarquía, una monarquía constitucional, una dictadura, pero la forma de dominación es despótica porque está sometida a las leyes de la producción capitalista, sea por la vía de la producción de plusvalor o por la acumulación por despojo.

Eso es algo que Althusser hace de manera muy clara, y si uno lee *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* encuentra que, aunque no sea abordada explícitamente, tal distinción es crucial. La forma de dominación burguesa es despótica, esto es un invariante, mientras que la forma de gobierno es diversa, variable, la forma de gobierno puede ser la democracia representativa, la monarquía, una monarquía constitucional, una dictadura, pero la forma de dominación es despótica porque está sometida a las leyes de la producción capitalista, sea por la vía de la producción de plusvalor o por la acumulación por despojo.

La discusión que se dio en la izquierda en los años 70 sobre el concepto de dictadura del proletariado, que era un concepto que de alguna manera remitía a la distinción entre forma de

gobierno y forma de dominación, me parece que es clave, porque tal vez permitiría leer al revés un libro tan interesante como el de David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*.³⁰ Este libro comienza marcando que el punto de mejor distribución del ingreso de la historia del capitalismo se dio a mediados de los 70, que es cuando se produjo una crisis de acumulación del capital que se resolvió a favor de una salida neoliberal.

Harvey señala adecuadamente, a mi juicio, que el neoliberalismo consiste en la restitución del poder de clase de las clases burguesas, y muestra contundentemente cómo implicó una regresión fenomenal para los sectores populares. Pero cuando intenta dar cuenta de la emergencia del neoliberalismo, de su constitución hegemónica, da una versión que me parece errónea, o cuando menos

parcial, porque Harvey describe algo así como el esfuerzo heroico de un conjunto de intelectuales que fueron construyendo una hegemonía diferente, neoliberal, y no presta tanta atención a cómo la izquierda cometió sus propios errores, que posibilitaron la construcción hegemónica neoliberal.

En otros términos, me parece que también sería necesario leer a Harvey al revés, intentando reconocer cuáles fueron los errores de la izquierda para que este tipo de fenómenos se produzcan. En particular hay un punto que me parece interesantísimo: no sólo pensar cómo desde la perspectiva de los actores neoliberales se construye la hegemonía neoliberal, sino cuáles son las condiciones de posibilidad. Y me parece que el abandono de la distinción entre forma de gobierno y forma de dominación ha dejado inerte a la izquierda para pensar los procesos

de neoliberalización, la reconversión juricista de la izquierda, de la que el rechazo del concepto de dictadura del proletariado es un síntoma, que ha llevado a la izquierda a plantearse las preguntas en el interior de la forma-sujeto, en el interior de un marco conceptual humanista, llevándola a poner el foco en terrenos donde esas preguntas no pueden responderse, abandonando crecientemente el intento de comprender los procesos que no tienen su origen en un sujeto ya constituido.³¹

Notas bibliográficas

¹ Louis Althusser (1918-90) fue un filósofo y un militante comunista francés que realizó importantes contribuciones a la teoría marxista en campos como la relación del marxismo con el psicoanálisis, la teoría de la literatura y el arte, la teoría de la ideología,

Y me parece que el abandono de la distinción entre forma de gobierno y forma de dominación ha dejado inerte a la izquierda para pensar los procesos de neoliberalización, la reconversión juricista de la izquierda, de la que el rechazo del concepto de dictadura del proletariado es un síntoma, que ha llevado a la izquierda a plantearse las preguntas en el interior de la forma-sujeto, en el interior de un marco conceptual humanista, llevándola a poner el foco en terrenos donde esas preguntas no pueden responderse, abandonando crecientemente el intento de comprender los procesos que no tienen su origen en un sujeto ya constituido.

la filosofía de la ciencia y la propia cuestión de la especificidad de la filosofía marxista. Como tutor en la École Normale Supérieure de París, influyó a toda la generación de pensadores franceses que estudió allí entre los años 50 y 70. Se lo conoce sobre todo por sus textos de mediados de los años 60 (*Pour Marx y Lire le Capital* aparecieron en 1965), donde abogaba por un “recomienzo” del trabajo teórico en el campo del marxismo. Este recomienzo buscaba combatir las tendencias idealistas y políticamente reformistas del marxismo recientemente “desestalinizado”. En *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)* Althusser propuso distinguir al joven Marx que se ocupaba de problemas como el del “ser genérico” y el de la “alienación”, del Marx maduro de *El capital*, que abandonó la antropología filosófica al inaugurar la ciencia de la historia. Entre uno y otro período -sostenía Althusser- mediaba una “ruptura epistemológica”. Posteriormente Althusser complejizará

dicha discontinuidad, enfatizando explícitamente su aspecto político. Como consecuencia de esa ruptura, el marxismo resultaba purificado de las especulaciones metafísicas sobre la esencia humana y el telos de la historia, pues tomaba por objeto el análisis de la totalidad social y de las estructuras sociales en la historia. En *Lire le Capital (Para leer El capital)* Althusser y sus colaboradores (Balibar, Establet, Macherey y Rancière) intentaron clarificar la naturaleza de estas estructuras, definiendo los diferentes niveles de producción (económico, político, ideológico y científico), apuntando a la relación sobredeterminada entre las prácticas y la totalidad socioeconómica. La lectura althusseriana no sólo eliminaba cualquier compromiso con un sujeto de la historia, proponiendo en cambio comprender el mecanismo de la constitución de los sujetos en la historia, sino que también rechazaba la idea de una contradicción económica que pudiera conducir necesariamente al

proletariado a la revolución, proponiendo en su lugar comprender los desplazamientos y concentraciones de las contradicciones en una coyuntura determinada. En su lugar, Althusser promovió el reconocimiento de prácticas productivas diferentes, específicas, relativamente autónomas en el marco de una totalidad social, de lo que resulta que las “posiciones de sujetos” de estas prácticas, en las que se constituyen los sujetos en la historia, están sobredeterminadas por su relación con la totalidad. Althusser estuvo en el centro de los debates más candentes de la teoría y la práctica política durante los años 60 y 70. En 1980 mató a su mujer (Hélène Legothien), luego de lo cual fue internado en un hospital psiquiátrico. El 1990 falleció en París. En 1992 apareció su autobiografía *El porvenir es largo*, y desde entonces se ha venido publicando una importantísima cantidad de escritos inéditos suyos, que a buen ritmo se han traducido al castellano.

² Schaff, Adam [1960]. *Introducción a la*

Semántica, México, FCE, 1966; Schaff, Adam [1971]. *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*, México, Grijalbo, 1982.

³ Fromm, Erich [1962]. *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1970.

⁴ Ver Althusser, Louis. “¿Qué es la colección Théorie?”, en *Demarcaciones 3*. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl/pedrokarczmarczyk-presentacion-al-folleto-quees-la-coleccion-theorie-1973/>.

⁵ Althusser, Louis [1965]. *La revolución teórica de Marx* (Trad. Harnecker, M.), México, Siglo XXI, 1967. Existió una edición castellana anterior realizada en Cuba y de poca circulación fuera de la isla (*Por Marx*, La Habana, Edición revolucionaria, 1966.)

⁶ Cahiers de l’I.S.E.A., junio de 1964 y *Critica Marxista*, n° 2, 1964.

⁷ Jorge Semprún Maura (1923–2011) fue un escritor, intelectual, político y guionista cinematográfico español, cuya obra fue escrita, en su mayor parte, en francés. Realizó parte de su educación en Francia.

En 1942 se afilió al Partido Comunista de España. En 1943, fue detenido, torturado y posteriormente deportado al campo de concentración de Buchenwald, estancia que marcaría su posterior experiencia literaria y política. Fue ministro de Cultura de España entre 1988 y 1991, en un gobierno de Felipe González, aunque nunca llegó a militar en el PSOE. El artículo de Semprún que abrió la polémica (La nouvelle critique, n° 164, marzo de 1965) apareció en castellano en Althusser, Louis; Semprún, Jorge, Simon, Michel y Verret, Michel. *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

⁸ Ver la Introducción de G. M. Goshgarian. En *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*. Londres, Verso, 2003.

⁹ Ver Goshgarian, obra citada, p. XXXI. Ver también Elliot, Gregory. *Althusser en The Detour of Theory*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 171 y ss.

¹⁰ Además de “Marxismo y humanismo”, Althusser escribió luego una “Nota sobre el

humanismo real”.

¹¹ El texto apareció en Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, Stock-IMEC, 1994.

¹² Althusser, Louis. “Marxismo y humanismo”, en AAVV. *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, p. 188.

¹³ Althusser, Louis y Balibar, Etienne [1965]. “El objeto de El capital”. En *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2010.

¹⁴ Marx, Karl [1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-58*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 12-13.

¹⁵ La idea de una eficacia específica en la historia humana puede pensarse por analogía a la manera en que De Saussure se negó a reducir la lógica de la lengua a la de la realidad o a la del pensamiento, sea este considerado lógica o psicológicamente. Ver mi trabajo “Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento” en Actas del coloquio internacional “50 años de Lire le Capital”, La Plata, FaHCE-UNLP, 2017, pp.

341-363. Recuperado de: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84> .

¹⁶ Ver Barth, Hans. *Verdad e ideología*, México, FCE, 1954; Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1996; Larraín, Jorge. *El concepto de ideología* (Vol. I), Santiago de Chile, LOM, 2007.

¹⁷ Althusser Louis y Balibar, Etienne. “De El capital a la filosofía de Marx”, en *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010.

¹⁸ Ver Althusser, Louis [1970]. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988; Althusser, Louis [1964]. *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires, Nueva visión, 2014.

¹⁹ Althusser, Louis. “Filosofía y ciencias humanas”, en *Lenin y la filosofía. Textos recobrados I*, Madrid, Editora Nacional, 2003; Althusser, Louis. *Psicoanálisis y ciencias Humanas*, Op cit.

²⁰ Ver Freud, Ana. *El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

²¹ Ver Althusser, Louis. “Sur Feuerbach” en *Écrits philosophiques et politiques* (Tomo II), Paris, Stock-IMEC, 1995, p. 182.

²² Feuerbach, Ludwig [1841]. *La esencia del Cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 1963.

²³ Ver el comentario de la problemática del individuo-sujeto en Lecourt, Dominique. “Sobre la sociobiología”, *Demarcaciones 5*. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2017/06/Lecourt1.pdf>.

²⁴ Ver Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

²⁵ Marx, Karl y Engels, Friedrich [1845-46]. *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 2005.

²⁶ Ver misma obra anterior, pp. 665-668.

²⁷ Stirner, Max [1844]. *El único y su Propiedad*, Buenos Aires, Reconstruir, 2007.

²⁸ Althusser, Louis. “La querelle de l’humanisme”, en *Écrits philosophiques et politiques*, Op. cit., p. 496.

²⁹ “Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede

a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria)". En Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-58*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 433-479.

³⁰ Harvey, David. *Breve historia del Neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

³¹ He desarrollado algunas de estas intuiciones en mis trabajos: "La crisis de los grandes relatos: la ideología democrática y la teleología", en *La tecla eñe*. Recuperado de: <http://www.lateclaene.com/karczmarczykpedro>; "Neoliberalismo, restauración del poder de clase y dictadura de clase", en *La tecla eñe*. Recuperado de: <http://www.lateclaene.com/pedrokarczmarczyk>; "Presentación de: 'La internacional de los buenos sentimientos' de Louis Althusser", en *Demarcaciones 4*. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl/wpcontent/uploads/2016/06/1.Presentaci%C3%B3nPedro.pdf>

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Desde la perspectiva de Althusser, ¿la alienación se puede disolver, desenvolverse en la toma de conciencia? ¿Y cómo se lleva adelante esa toma de conciencia respecto a los modos de alienación en los que puede caer un individuo? ¿En un individuo en clave individualista o en un individuo en clave comunitaria? ¿Es posible deshacer la alienación al momento de la toma de conciencia?

Pedro Karczmarczyk: Althusser propone que el núcleo del anti-humanismo sería abandonar el concepto de alienación, no reformularlo o reelaborarlo. La salida no pasa por la toma de conciencia, en el sentido en que ésta sea la disolución de algún tipo de desempoderamiento, lo que siempre remite a una potencia originaria, la cuestión no pasa por ahí.

Me parece que el punto crucial

es comprender que el proceso de lucha de clases, el proceso de distribución de los medios de producción entre los individuos, o lo que es lo mismo, el proceso de distribución de los individuos bajo determinadas categorías sociales -entre ellas, crucialmente, las de propietario y no propietario de los medios de producción- es un proceso contradictorio, que nunca se da sin resistencia. Uno debería entonces analizar los escenarios y las coyunturas en virtud de la correlación de fuerzas que se da en las mismas.

Visto desde esta perspectiva, el momento actual es la consecuencia de una derrota monumental de los sectores populares, una derrota de dimensiones inauditas, la caída del muro de Berlín ha implicado una derrota sensacional, por eso yo me remitía a Harvey y al proceso de



construcción de una hegemonía neoliberal.

Lo que hay que entender es que la ideología tiene la forma de un proceso que no es exterior a los sujetos, la ideología es el proceso mismo de subjetivación y es simultáneamente el proceso de la lucha de clases. No hay un afuera de la ideología para la política, pero tampoco hay una sola manera de estar adentro. En el caso argentino, pensando algunas de estas condiciones de manera cruda, si uno se remite a los años 70, encontramos que se venía transitando -desde los años 30 hasta el 76- por determinado marco que podríamos llamar keynesiano, con un rol importante para el mercado y el consumo internos y que las pujas, muchas veces salvajes, se daban en el interior de ese esquema.

capitalista autónomo, que es el proyecto que tiene Gelbard, quien tiene arreglado vender granos a la Unión Soviética y autos a Cuba.¹ Y este proyecto que cuajó como el proyecto de las clases dominantes durante cierto tiempo, lo que permitía -con muchos conflictos naturalmente- imprimirle una dirección a la sociedad argentina, dejó de cuajar en el momento en el que el bloque dominante advierte que la burocracia sindical, que parecía regular la política de la clase trabajadora, comienza a ser desbordada por la izquierda, peronista o no.

En ese momento hay un cambio de dirección, se podría hablar del proceso de globalización, pero es engañoso decirlo así, porque nos propone pensar en términos de historia universal un montón de procesos que tienen en su determinante historias locales y

¹ Ver Horowicz, A. (2012). *Las dictaduras argentinas*. Buenos Aires: Edhasa, p. 251 y ss.

En el 75 hay un proyecto de desarrollo

heterogéneas. El neoliberalismo se ha impuesto a nivel global, pero tenemos que pensar en el neoliberalismo no como una *causa sui*, o como un *telos* inmanente al capitalismo, que es como los liberales quieren presentarlo, sino algo que ocurrió cuando procesos locales diversos y heterogéneos se juntaron, se encontraron, y cuajaron entonces en un *statu quo*, pero sin desconocer que este *statu quo* y las constricciones que impone no son previos a la ocurrencia de los procesos locales heterogéneos a los que nos referimos, que se construyeron con una lógica diferente.

El proceso argentino me parece que es resultado de esa configuración. Se construye una democracia representativa en Argentina sobre el consenso de que no se van a discutir ciertas cuestiones. El predominio de la teoría de los dos demonios en los

80, por ejemplo, da cuenta de esa exclusión. Es decir, un modelo de gobierno se asienta sobre la exclusión de ciertos temas de la agenda política. Retomando tu pregunta, me parece que ahí está el punto.

También se podría, un poco a contrapelo, denominar “toma de conciencia” al intento de comprender cómo se han desarrollado los procesos históricos y ver cuáles son las condiciones de fuerza y las condiciones que instauran determinadas cosas como evidentes. Pero esta toma de conciencia no es una toma de conciencia en el sentido tradicional, donde conozco algo, donde algo se me hace claro porque se me torna evidente, es un proceso que, partiendo de que algo es evidente para nosotros, intenta comprender el proceso contingente a través del cual se impuso como evidente. Es como cuando

conocemos la distancia que nos separa del sol, el proceso de conocimiento no acaba cuando es evidente que el sol está lejos, sino cuando comprendemos porqué, estando el sol muy distante de nosotros, se nos aparece evidentemente como si estuviera muy próximo.

Asistente: Te quería preguntar en torno a un eje que me pareció que también podría ser relevante al humanismo. Es el tema del sujeto en la historia, porque me parece que en Althusser no hay un sujeto en la historia, hay procesos históricos y sobredeterminación de determinados acontecimientos y acciones por otras acciones, pero no hay un sujeto. ¿Cómo lo ves a eso en este no-humanismo de Althusser?

Pedro Karczmarczyk: Sí, claramente. De acuerdo a Althusser la idea de la historia es como un proceso sin sujeto

ni fines, en algún sentido es la idea de proponer una forma del materialismo histórico que no sea teleológica. Y para ello no ha de tener origen tampoco, es difícil proponer el tema del origen sin recaer en el tema del fin, son temas solidarios entre sí. Está efectivamente esta idea, que ha dado algunos resultados muy interesantes, por ejemplo acerca de la emergencia contingente del capitalismo, contra cierta versión de la emergencia de las relaciones capitalistas en los intersticios del modo de producción feudal.

Concebir a la emergencia del capitalismo como la conjunción de distintos factores, como un proceso de expulsión de los campesinos hacia la ciudad en conjunción con ciertos desarrollos técnicos que confluyen también con la acumulación de capital dinerario por otros medios,

son factores que en otros momentos de la historia también han confluído aunque no se hicieron hegemónicos.

Ahí hay algo interesante, algo que lleva a decir que la historia como tal es un proceso sin sujeto ni fines, no hay entonces un demiurgo de la historia, un *sujeto de la historia*, pero sí hay sujetos *en la historia* y hay fines *dentro de la historia*, la política se juega siempre en esos términos. Uno podría decir igualmente que no hay un sujeto de la ciencia pero hay sujetos en la ciencia. No hay una posición de enunciación de alguien que diga “yo soy la ciencia”, pero hay distintos practicantes con posiciones de sujeto que producen un discurso que tiene efectos de conocimiento, en el sentido que mencionábamos recién, de volver sobre las evidencias para comprender cómo se han impuesto como tales.

Asistente: ¿No hay intenciones que producen efectos en el plano empírico? ¿Están totalmente confundidos sujeto y objeto?

Pedro Karczmarczyk: En un sentido obvio podemos decir que sí, que hay intenciones que producen efectos en el plano empírico, implícitamente lo reconocía en mi respuesta anterior al referirme a la política. Hay fines en la política, pero la cuestión es qué lugar ocupan en nuestro aparato categorial las “intenciones” y qué entendemos por “plano empírico”. La idea sería que las categorías de sujeto y objeto remiten a un esquema de pensamiento que es idealista.

El concepto matriz que reemplaza ese esquema en la perspectiva de Althusser, que intenta ser materialista, es el concepto de *práctica*. Una práctica tiene una posición de

agente, tiene herramientas o medios de producción, materias primas y resultados específicos. Este concepto de práctica da la matriz con la que se piensa el concepto de “modo de producción”. Un modo de producción es la unidad de fuerzas productivas y relaciones de producción, un modo de producción es una manera históricamente específica de combinar los elementos de la práctica productiva en procesos laborales concretos.

Si pensamos esa combinación como la *praxis* de un sujeto, entonces nos movemos en el esquema de la alienación-desalienación.

Pero tal combinación no es pensada por Marx como la *praxis* de un sujeto, no es el sujeto el que unifica la combinación de los distintos elementos -herramientas, materias primas, efectos específicos o producto

de la práctica-, sino que en una práctica no hay sujeto, hay un agente, que debe adecuarse a las exigencias de la práctica, saber producir con las herramientas existentes, trabajar de acuerdo a las relaciones de producción vigentes. Y estas relaciones de producción, la figura del trabajador libre, por ejemplo, no son tampoco la *praxis* de un sujeto, sino que obedecen a legalidades históricas específicas -diferentes en el capitalismo y en el feudalismo o en una sociedad de cazadores-recolectores, por ejemplo-. Sujeto y objeto no están entonces confundidos, por que lo que hay es un relevo de categorías.

Asistente: Me parece que Marx hereda de Hegel dos conceptos de alienación, no uno. Uno es una alienación en la cual el espíritu no sabe nada, el más allá por ejemplo. Y me parece un concepto muy humanista

en el sentido de que esa separación, sobre todo en la enajenación, puede en algunas formas resolverse en el sentido de que al final de la historia reconcilia al sujeto consigo mismo, que es lo que de alguna manera plantea Hegel. Esto tiene que ver también con el hecho de la posibilidad de una crítica ideológica, al no poder ver que hay una pérdida del sujeto. Yo puedo reconciliarme finalmente y el hombre puede conocerse a sí mismo a lo largo del proceso de la historia, pero en Althusser eso no funciona así.

Pedro Karczmarczyk: No, esa matriz no funcionaría. Si el concepto de modo de producción tiene algún sentido, quiere decir que para la realización efectiva de procesos de trabajo, que es una condición de existencia de todas las sociedades, se pone en juego un conjunto de mecanismos referidos a los medios de producción, de

producción de aptitud del trabajador, de producción de su docilidad política, se pone en juego un conjunto de mecanismos cuya lista podríamos hacer apresuradamente si pensamos en las maneras en las que el proceso laboral podría fallar. Estos mecanismos son las relaciones de producción.

Podría ser que el trabajador no fuera apto para manejar el instrumento, que no fuera dócil para la organización o el modo de cooperación que se le propone, que la materia prima no fuera apta para el trabajo a realizar, o suficientemente acorde a la jornada laboral, etcétera. La idea es que cuando uno ve que eso es empírico, una persona o un conjunto de personas trabajando, acá tenemos un caso de “intenciones produciendo efectos en el plano empírico”, entonces hay un conjunto de mecanismos que ya han operado, de modo que lo que vemos

no es un dato, es un resultado, un efecto.

El concepto de modo de producción es un concepto muy interesante que Marx propone con mucho rigor pero también con algunas dificultades para advertir lo que está haciendo. Marx muchas veces cuando hace una cosa nueva cree estar aplicando un método que toma de algún otro lado. Si este concepto de modo de producción tiene algún sentido -yo creo que lo tiene-, hay cierto concepto de cierta matriz de sujeto y objeto con la cual ha sido pensada tradicionalmente la crítica ideológica que ya no se puede utilizar. La crítica ideológica se puede hacer a partir de la transformación de una ideología en una práctica de producción de conocimientos.

Cuando respondí a la pregunta por la toma de conciencia decía que tal vez

podamos conservar la expresión “toma de conciencia”, pero no en el sentido tradicional, donde algo se me torna evidente o indiscernible de lo real, sino como una toma de conciencia -efecto de conocimiento- que partiendo de algo que es espontáneamente evidente para nosotros, y esto evidente se da siempre en la ideología, intenta poner en suspenso la evidencia mostrando el proceso contingente a través del cual se impuso como evidente. Podría decirse, entonces, que toda ciencia es ciencia de una ideología.

Marx pudo constituir al materialismo histórico como ciencia a través de una reelaboración crítica de las evidencias fundamentales de la economía política clásica, es decir, cuando advirtió que a esta construcción teórica que tiene como premisa fundamental al sujeto de la necesidad, cuando pasa su rejilla

por la empiria, se le escapan muchas cosas, por ejemplo, al concepto de trabajo o al concepto de la ganancia del capital, la economía política clásica lo atrapa y no lo atrapa al mismo tiempo, y eso es un problema de las categorías ideológicas con las que piensa.

Cuando Marx comprendió que los conceptos fundamentales que rigen a la economía política son los de la ideología jurídica que sobrevuela a la economía capitalista, entonces pudo hacer su crítica de estas evidencias, en las cuales él también había vivido y pensado. La ideología jurídica presenta un concepto de la propiedad como lo absolutamente arbitrario, como la libre disponibilidad para el uso de un bien, cuando lo que se observa en la producción material es que el capital solo es en tanto que proceso que organiza el proceso de trabajo bajo el mando del capitalista, y lo

mismo puede verse a partir de la libre disponibilidad para los contratos, que en su existencia social son forzados, para el trabajador es forzoso suscribir al contrato de trabajo y es forzoso para el capitalista contratar obreros.

A partir de este desfasaje entre la existencia social de los contratos y la propiedad y la manera en que aparecen representados en la ideología jurídica, se desencadena la producción de un conjunto de conceptos que dan cuenta de una realidad, de un proceso social, que no es inmediatamente observable, pero cuyos efectos pueden registrarse rigurosamente. La teoría avanza cuando se produce ese momento de apertura en relación a una ideología, cuando una ideología aparece bloqueada, entonces se facilita una crítica ideológica, pero esta no supone una reconciliación o el reencuentro de algo ya sabido,

sino la producción de un objeto teórico que nos hace accesible al conocimiento una realidad que hasta entonces nos apropiábamos bajo otras modalidades, ideológicas, políticas, etc. Al contrario que una reconciliación, el conocimiento supone la apertura de un proceso que no tiene término, de autocrítica, de revisión, de reestructuración. Una ciencia se aleja de la ideología con la que rompe y posibilita su crítica.



En el umbral del post-humanismo: Walter Benjamin y el reino de las criaturas

Buenas tardes. Primero quiero agradecer a la Secretaría de Posgrado y a la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes por la oportunidad de organizar este evento, y sobre todo a Daniel Busdygan que es promotor de ideas y que impulsó la iniciativa para que pudiésemos realizar este encuentro, y por supuesto a Francisco Naishtat, Oscar Esquisabel y Pedro Karczmarczyk por sus contribuciones.

En algún sentido las intervenciones precedentes me allanaron mucho el camino para pasar a lo que quiero abordar, que es leer la filosofía de Walter Benjamin¹ situada en el umbral de un post-humanismo, en particular a partir del análisis que hace de dos figuras literarias: Franz Kafka² y Paul Scheerbart.³

Empiezo con una serie de aclaraciones. La posición de Benjamin va a retomar

una caracterización crítica del humanismo, en el sentido de ese movimiento que se inició a fines del siglo XIV en Italia y que se expandió por el resto de Europa con el matiz específico del humanismo nórdico, que se sustenta en la dualidad sujeto-objeto de la filosofía moderna, y que se ha vuelto un foco de crítica constante en el siglo XX desde diversas líneas de investigación.

Pero no me voy a centrar específicamente en la crítica a la dualidad sujeto-objeto, porque eso implicaría adentrarse en *El origen del drama barroco alemán*,⁴ donde se encuentra la formulación de Benjamin de que la verdad es la muerte de la intención, y donde se ve esa crítica a la idea de que el conocimiento es el producto de un sujeto intencional que proyecta sus propias categorías y conceptos en el mundo. Acá me voy a



Anabella Di Pego es doctora en filosofía, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y miembro del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es docente en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes y en el Departamento de Filosofía (FaHCE-UNLP). Fue becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y realizó dos estancias breves en Alemania (2008 y 2013) y una estancia anual de investigación en la Freie Universität Berlin (2010-2011). Ha publicado numerosos artículos en reconocidas revistas académicas nacionales e internacionales y es autora de *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y Sociedad de Masa en Hannah Arendt* (2015) y *Política y filosofía en Hannah Arendt: El camino desde la comprensión hacia el juicio* (2016).



Walter Benjamin
(1892-1940)

De manera que nos vamos a ocupar más precisamente de las derivas subjetivistas y antropocéntricas del humanismo en la filosofía moderna, en particular en cómo se terminan manifestando en el siglo XX.

La crítica a la dualidad sujeto-objeto es también eje del libro de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*,⁵ respecto de la cual se ubica en un lugar casi de transición en la filosofía del siglo XX, porque aunque implica una crítica radical a la categoría sujeto-objeto, sigue suponiendo al hombre como amo y señor de la naturaleza. Las implicancias políticas de esa concepción sujeto-objeto sitúan en una posición privilegiada al sujeto en relación con la naturaleza

subordinándola a sus designios al tratarla como un mero medio para la consecución de sus propósitos. De manera que nos vamos a ocupar más precisamente de las derivas subjetivistas y antropocéntricas del humanismo en la filosofía moderna, en particular en cómo se terminan manifestando en el siglo XX.

Respecto de los dos literatos en los que nos vamos a centrar -Kafka y Scheerbart-, que son objeto del análisis de Benjamin, uno puede advertir cierto desequilibrio. En efecto, a Kafka le dedica una conferencia radial primero, luego hay un trabajo en ocasión del décimo aniversario de su muerte, y hacia finales de la década de 1930 Benjamin planeaba escribir un libro -aunque no consiguió financiamiento para hacerlo- donde quería desplegar su crítica a la biografía que Max Brod había publicado sobre Kafka.

La relación con Paul Scheerbart parece ser un poco más difusa. Sin embargo, hay tres reseñas del libro *Lesabéndio. Una novela de asteroides*⁶ que recibe como regalo en 1915. Gershom Scholem dice que a partir de ahí operó una conversión de Benjamin hacia Scheerbart. Por esos años, Benjamin escribe una pequeña reseña que no publica y también había trabajado sobre otra reseña que se pierde. Finalmente, en 1939 escribe otro texto sobre Scheerbart.

Además de estas referencias, la figura de Scheerbart aparece en algunos trabajos relevantes de Benjamin, como “Experiencia y pobreza”, “Karl Kraus” y un ensayo sobre el surrealismo, entre otros. Vamos a mostrar hacia el final de esta presentación en qué consiste la crítica benjaminiana al humanismo, y a su vez en qué medida esta crítica implica desmontar una concepción

tradicional del sujeto que conlleva una determinada relación con el mundo, con la naturaleza y con los otros. A su vez, indagaremos ciertas pistas en sus análisis que nos permiten forjar un pensamiento alternativo, por eso Benjamin no va a utilizar las categorías tradicionales. De este modo, ya no va a referirse al “sujeto”, va a utilizar palabras como “criatura”, porque la crítica del humanismo implica desarticular esas concepciones y ver cómo se puede pensar de otra manera al “hombre”. En esta tarea las miradas de Kafka y de Scheerbart se complementan.

En relación con el título de este trabajo -“En el umbral del post-humanismo: Walter Benjamin y el reino de las criaturas”-, la primera aclaración que quería hacer es qué entiende Benjamin por “reino de las criaturas”. Esta cuestión se encuentra bastante

Esta cuestión se encuentra bastante desarrollada en un texto que se llama El narrador, de 1936. Naturalmente criatura deriva de creación, así que Benjamin a veces se refiere a creación y otras a criatura. Creación remite a una creación humana, una creación natural o una creación divina.

Benjamin se encarga de mostrar que el “reino de las criaturas” también incluye a la naturaleza inanimada. A través de esa idea del reino de las criaturas lo que quiere es desmontar la concepción tradicional del hombre con una diferencia específica -algo que lo distingue del resto de los seres vivos y de la naturaleza-

desarrollada en un texto que se llama *El narrador*,⁷ de 1936. Naturalmente *criatura* deriva de *creación*, así que Benjamin a veces se refiere a creación y otras a criatura. Creación remite a una creación humana, una creación natural o una creación divina.

La particularidad del enfoque de Benjamin es que se va a situar en una oscilación entre estos dos sentidos: creación natural y creación humana. Hay un juego en esa ambivalencia que remite al término creación y piensa al reino de las criaturas como abarcando a todo lo que existe desde lo inanimado hasta los seres humanos, pasando por los animales. Benjamin se encarga de mostrar que el “reino de las criaturas” también incluye a la naturaleza inanimada. A través de esa idea del reino de las criaturas lo que quiere es desmontar la concepción tradicional del hombre con una

diferencia específica -algo que lo distingue del resto de los seres vivos y de la naturaleza-. De esta manera, vuelve a situar a los seres humanos en este reino más amplio para mostrar las múltiples gradaciones que hay entre lo inanimado, los animales y el hombre. Esto le permite también reconsiderar lo animal que hay en el hombre.

En relación con Kafka, me voy a centrar sobre todo en el ensayo de Benjamin de 1934,⁸ que retoma parte de su conferencia radial pero cuyo análisis se encuentra más desplegado. «Si Kafka no rezaba -cosa que no sabemos-, sí era propio de él eso que denomina *Malebranche* “oración natural del alma”: la atención [*die Aufmerksamkeit*]. Y en ella introdujo, como los santos en sus oraciones, a todas las criaturas”».⁹

Acá ya se puede ver la conexión con las

criaturas y con esta idea de que hay algo en los escritos de Kafka que permite desarmar la posición privilegiada del hombre y presta atención al reino de las criaturas, en este sentido amplio que hemos señalado.

Por eso, pensar el reino de las criaturas y dar cuenta de las gradaciones entre lo que existe y no con posturas radicales que separen modos de existencia, es parte de la mirada mística que, junto con el rezo, remite a una perspectiva que pueda recuperar aquellos vínculos del reino de las criaturas. Particularmente quería destacar la utilización del concepto en alemán *Aufmerksamkeit* (atención), porque si bien significa prestar atención o escuchar atentamente, también puede ser utilizado para referirse a tratar a algo con cuidado, y también se usa la expresión “regalar atención”. Me parecía significativo y gráfico el

hecho de que la atención es como un don, se otorga de manera gratuita sin esperar nada a cambio.

La particularidad de la escritura de Kafka es que es capaz de prestar atención al reino de las criaturas y eso implica, Benjamin ya lo decía en sus primeros textos sobre el lenguaje,¹⁰ que el lenguaje no es algo que distingue al hombre de los animales. En realidad, todo tiene lenguaje, solo que la naturaleza no tiene voz, y Benjamin se refiere a eso como la tristeza de la naturaleza, o la caída en el mutismo de la naturaleza. Esto es lo que los textos de Kafka logran hacer: descentrar la posición del hombre para prestar atención a la voz de la naturaleza.

Como la voz de la naturaleza ha sido olvidada, esa escucha tiene que ver con el olvido, o con recuperar algo del



Franz Kafka
(1883-1924)

La particularidad de la escritura de Kafka es que es capaz de prestar atención al reino de las criaturas y eso implica -Benjamin ya lo decía en sus primeros textos sobre el lenguaje- que el lenguaje no es algo que distingue al hombre de los animales. En realidad, todo tiene lenguaje, solo que la naturaleza no tiene voz, y Benjamin se refiere a eso como la tristeza de la naturaleza, o la caída en el mutismo de la naturaleza. Esto es lo que los textos de Kafka logran hacer: descentrar la posición del hombre para prestar atención a la voz de la naturaleza.

Benjamin sostiene que en este punto se produce una doble extrañeza: respecto de los animales -al no reconocer aquello que hace que el hombre forme parte del reino de las criaturas- y respecto del propio cuerpo -visto como lo animal que queda en el hombre-. Esa extrañeza, ese olvido, culmina en lo que Benjamin llama “desfiguración” (Entstellung), tomando como ejemplo a Odradek que, si recuerdan, es un personaje que describe Kafka en su relato “Preocupaciones de un jefe de familia”, y que no tiene una forma que podamos conceptualizar, por eso constituye el prototipo de la desfiguración.

olvido, y de ahí el papel que ocupan los animales en los textos de Kafka. “El animal” -dice Benjamin- “es en Kafka receptáculo de todo lo olvidado”.¹¹ No remite solamente a los animales, sino que conecta con el mundo de los antepasados, de alguna manera ese olvido también implica un olvido de la voz de los antepasados. Benjamin se distancia así del camino moderno en el cual el hombre se ha posicionado distinguiéndose de los animales, y a su vez menospreciando el cuerpo por lo animal que hay en él.

Benjamin sostiene que en este punto se produce una doble extrañeza: respecto de los animales -al no reconocer aquello que hace que el hombre forme parte del reino de las criaturas- y respecto del propio cuerpo -visto como lo animal que queda en el hombre-. Esa extrañeza, ese olvido, culmina en lo que Benjamin

llama “desfiguración” (Entstellung), tomando como ejemplo a Odradek que, si recuerdan, es un personaje que describe Kafka en su relato “Preocupaciones de un jefe de familia”,¹² y que no tiene una forma que podamos conceptualizar, por eso constituye el prototipo de la desfiguración. La palabra que Benjamin utiliza en alemán es *Entstellung*.

Es importante esta palabra porque la vida, dice Benjamin, se nos representa desfigurada, y eso es lo que nos van a mostrar los textos de Kafka. El concepto de desfiguración también ha sido traducido como deformación. Otro personaje popular que Benjamin retoma para pensar las desfiguraciones es el del jorobado. Particularmente “El jorobadito” es una canción infantil alemana que hace mención a un pequeño enano giboso que se presenta cada vez que ocurre algún

infortunio. Benjamin sostiene que si ese personaje del jorobadito es el que nos muestra la vida como desfigurada (*entstellt*), “desaparecerá en el tiempo que llegue el Mesías, sobre el cual ha dicho un gran rabino que no cambiará el mundo con violencia sino que apenas lo retocará (*zurechtstellen*)”.¹³

Aquí es necesaria una pequeña digresión sobre los términos en alemán utilizados por Benjamin, que en todos los casos contienen la raíz del verbo *stellen*, que significa colocar. El adjetivo *entstellt* puede traducirse por desfigurado o deformado, pero también por descolocado. El sustantivo *Entstellung* puede verse por desfiguración o deformación -o eventualmente descolocación-. El verbo vinculado a la tarea de la redención es *zurechtstellen*, que sería volver a dar forma o figura, o colocar las cosas en su lugar. Tal vez, una opción podría ser traducir el término como descompuesto (adjetivo), descomposición (sustantivo) y la tarea de la redención sería en este caso *recomponer un poco el mundo*.

De esta manera, los textos de Kafka ofrecen y permiten exponer el mundo como desfigurado, y plantean la tarea de la redención en el sentido de retocar o recomponer el mundo. Uno suele pensar a la redención como un cambio radical del mundo, pero no es un cambio tan drástico, son más bien pequeños retoques, por lo cual el mundo va a seguir siendo más o menos como ahora, solo que se va a recomponer un poco. Algo tan abstracto como a qué se refiere Benjamin con la redención aparece como algo mucho más concreto, remitiendo a la tarea que tendría que ver con retocar las desfiguraciones de la realidad, por lo que no sería un cambio

radical. En la traducción al castellano de las *Obras*,¹⁴ Jorge Navarro Pérez usa “desfigurado” para el adjetivo y “desfiguración” para el sustantivo. Mientras que Mariana Dimópulos¹⁵ opta por “deformación”, que tiene más que ver con la figura del jorobado, pero luego utiliza “distorsión” para el sustantivo, con lo cual se pierde de vista que ambas expresiones remiten a un mismo concepto.

Más allá de los términos, es importante ver este mapa o entramado que tiene que ver con un núcleo conceptual que lo atraviesa. Lo curioso de la lectura benjaminiana de Kafka —que ha sido objeto de muchas críticas— es que encuentra, por un lado, este principio de tarea de redención a través del trabajo con lo que está olvidado —los animales, las criaturas— en función de prestarle atención y darle voz. Pero, por otro lado, encuentra cierta esperanza

en sus textos, y para ello retoma un diálogo de Max Brod con Kafka donde la pregunta es si todavía hay esperanza o si vivimos en un mundo maligno en el que ya no podemos esperar otra cosa. Kafka responde que hay esperanza, infinita esperanza, pero no para nosotros. Tomando este diálogo Benjamin empieza a pensar la cuestión de la esperanza en los relatos de Kafka y nos da indicios sobre dónde podría llegar a estar esa esperanza.

Al respecto quería hacer unos señalamientos para pensar cómo esta crítica a la posición dominante del sujeto implica correrlo para poder prestar voz a la naturaleza, y cómo en la esperanza se podría concebir el ser humano desde fuera de esa concepción dominante. Benjamin sólo nos da indicios, piensa que la esperanza vinculada con retocar o recomponer el mundo, tanto en lo que

Lo curioso de la lectura benjaminiana de Kafka —que ha sido objeto de muchas críticas— es que encuentra, por un lado, este principio de tarea de redención a través del trabajo con lo que está olvidado —los animales, las criaturas— en función de prestarle atención y darle voz. Pero, por otro lado, encuentra cierta esperanza en sus textos, y para ello retoma un diálogo de Max Brod con Kafka donde la pregunta es si todavía hay esperanza o si vivimos en un mundo maligno en el que ya no podemos esperar otra cosa.

respecta al espacio como al tiempo, se encuentra en los ayudantes, los locos, los mensajeros, los estudiantes, los escribientes. Particularmente en relación con la figura de los ayudantes, que aparecen en *El castillo*,¹⁶ señala que Kafka era muy lector de Robert Walser,¹⁷ que tiene una novela titulada precisamente *El ayudante*.¹⁸

Además, en torno a estas figuras hay, según Benjamin, ciertas reglas ocultas en las que podemos desentrañar una ascesis kafkiana. “El artista del hambre está ayunando, el portero se calla, los estudiantes velan”,¹⁹ en el sentido de que no duermen. Hay un diálogo en el que Karl Rossmann, protagonista de *América*,²⁰ se encuentra con un estudiante y le pregunta cuándo va a descansar, a lo que el estudiante responde: “cuando termine mis estudios”. Esta idea de no dormir tiene que ver con que las desfiguraciones

del mundo, para Benjamin, están relacionadas íntimamente con nuestra concepción del tiempo y del espacio. En este sentido, Benjamin sostiene: “Nadie nos dice que las desfiguraciones (*Entstellungen*) que el Mesías ha de retocar sean tan sólo las de nuestro espacio. También serán las de nuestro tiempo.”²¹

Parte de lo que habría que retocar o recomponer, entonces, es lo que entendemos por espacio y tiempo. El tiempo tiene que ver con las referencias a la espera, el aplazamiento, el no dormir, etc. Finalmente los ayudantes, los locos, los estudiantes, nos darían un perfil de humanos no tan humanos, al menos tal y como se han concebido los seres humanos hasta ese entonces. Una de las características que nos dice Benjamin que tienen, por ejemplo, los ayudantes y estas figuras kafkianas, es que escapan del círculo de la familia.

Parte de lo que habría que retocar o recomponer, entonces, es lo que entendemos por espacio y tiempo. El tiempo tiene que ver con las referencias a la espera, el aplazamiento, el no dormir, etc. Finalmente los ayudantes, los locos, los estudiantes, nos darían un perfil de humanos no tan humanos, al menos tal y como se han concebido los seres humanos hasta ese entonces. Una de las características que nos dice Benjamin que tienen, por ejemplo, los ayudantes y estas figuras kafkianas, es que escapan del círculo de la familia.

Ahí habría una clave para pensar esta recomposición del mundo que tendría que ver con retocar la manera en que concebimos el espacio y el tiempo, y que a su vez implicaría romper con la idea tradicional de familia.

Por otra parte, Benjamin sostiene que todas estas figuras kafkianas son inacabadas, por eso la desfiguración no remitiría a que hay una figuración originaria, sino más bien a que no hay forma acabada alguna. Lo cambiante y contingente es lo que caracteriza a estas criaturas. Por otra parte, Benjamin nos dice que no han salido por completo del seno materno de la naturaleza y esto tiene que ver con esa escucha que pueden brindar esos personajes a la naturaleza, con ese darle o prestarle voz. Ahí tenemos un intento de cómo pensar a estos humanos no tan humanos de una manera que reconfigure o desarme

la posición de dominio y permita concebir a la naturaleza desde otro lugar.

Asimismo, Benjamin señala que esas figuras no tienen un espacio físico determinado y eso lo vamos a ver más claramente en Scheerbart, que procura mostrar de qué manera el espacio puede ser concebido rompiendo con el interior burgués, no como algo cerrado, sino en relación con la nueva arquitectura de cristal. Dicha arquitectura configura un espacio donde circula el aire y la luz, y donde de alguna manera se intenta vencer la escisión interior-exterior. De manera análoga, con los ayudantes ya no es posible hablar de orden ni de jerarquía, porque se trastoca todo lo dado, moviéndose incesantemente de acá para allá y obrando antes bien como mensajeros, pero con mensajes “que perdieron su sentido”.²² Estas

Asimismo, Benjamin señala que esas figuras no tienen un espacio físico determinado y eso lo vamos a ver más claramente en Scheerbart, que procura mostrar de qué manera el espacio puede ser concebido rompiendo con el interior burgués, no como algo cerrado, sino en relación con la nueva arquitectura de cristal. Dicha arquitectura configura un espacio donde circula el aire y la luz, y donde de alguna manera se intenta vencer la escisión interior-exterior.

serían algunas de las pautas de estos humanos no tan humanos que son las criaturas de Kafka y que nos ofrecerían ciertas pistas para reconsiderar no sólo la existencia humana, sino también su entramado constitutivo en las concepciones dominantes del tiempo y del espacio.

Ahora pasemos brevemente a Paul Scheerbart, que fue un escritor alemán de ciencia ficción que causó gran impacto en el joven Benjamin, quien retoma especialmente dos de sus trabajos: la novela *Lesabéndio* (1913) y el ensayo *La arquitectura de cristal* (1915).²³ La que suscita su atención es principalmente *Lesabéndio*, en su ensayo “Sobre Scheerbart” que escribe en 1939 nos dice: “El gran hallazgo de Scheerbart habrá sido defender la causa de la creación ante los humanos por medio de los astros. Ya se había oído defender esa causa

mediante la voz de los animales. Pero que un poeta haga de los astros los portavoces de la creación da testimonio de un sentimiento muy potente”.²⁴ Acá vemos en qué sentido la visión de Scheerbart complementa a la de Kafka.

Si Kafka había defendido a la creación de los hombres por medio de la voz de los animales, Scheerbart lo hace a través de los astros. *Lesabéndio* es una novela de ciencia ficción sobre asteroides, eso apunta a que la creación nos remite no solamente a lo que tiene vida, sino también a lo inanimado, los astros en general y la tierra en particular. En este sentido, nos permite reflexionar sobre la manera en que la tierra es parte constitutiva de los seres humanos, en tanto se encuentra en la base del modo en que percibimos y configuramos el espacio y el tiempo.

Si Kafka había defendido a la creación de los hombres por medio de la voz de los animales, Scheerbart lo hace a través de los astros. Lesabéndio es una novela de ciencia ficción sobre asteroides, eso apunta a que la creación nos remite no solamente a lo que tiene vida, sino también a lo inanimado, los astros en general y la tierra en particular.

La cuestión es que la técnica está configurando la propia subjetividad, no es que podamos usarla bien o mal, sino que tenemos que pensar en qué medida la técnica nos está convirtiendo en criaturas completamente nuevas. Esto es lo que Benjamin encuentra en Scheerbart y la problemática que le permiten pensar sus personajes, que justamente rechazan cualquier semejanza con los hombres, y en este sentido -advierte el filósofo berlinés-, no tienen nombres que nosotros asociemos a nombres humanos.

“Experiencia y pobreza” empieza con una crítica en relación con la Primera Guerra, señalando que se ha producido una transformación del soldado en una especie de máquina de guerra automatizada.

Lesabéndio transcurre en el planeta Pallas, donde sus habitantes no tienen formas determinadas, sus formas son híbridas y continuamente pueden variar a través de ciertas adaptaciones, por ejemplo sus ojos pueden hacerse telescópicos para observar cosas en detalle a gran distancia y sus cuerpos pueden transformarse desplegando alas para volar.

La novela tiene ilustraciones donde se procura mostrar todo ese mundo de criaturas que no tiene una forma acabada. Lo importante es que cuando Benjamin presenta esta novela de Scheerbart en “Experiencia y pobreza”,²⁵ la compara con los relatos de Julio Verne. Desde una mirada muy superficial puede parecer que Scheerbart está haciendo lo mismo que Verne, sin embargo Benjamin advierte que Verne de alguna manera pensó cómo los

burgueses o rentistas franceses e ingleses conquistaban el espacio a través del desarrollo tecnológico. En cambio lo que hace Scheerbart es interesarse por “la cuestión de en qué criaturas completamente nuevas, dignas sin duda alguna de estudio y de amor, han convertido nuestros telescopios, aviones y cohetes a los seres humanos anteriores [...] sus personajes rechazan toda semejanza con los hombres, el principio mismo de todo humanismo”.²⁶

La cuestión es que la técnica está configurando la propia subjetividad, no es que podamos usarla bien o mal, sino que tenemos que pensar en qué medida la técnica nos está convirtiendo en criaturas completamente nuevas. Esto es lo que Benjamin encuentra en Scheerbart y la problemática que le permiten pensar sus personajes, que justamente rechazan cualquier

semejanza con los hombres, y en este sentido -advierte el filósofo berlinés-, no tienen nombres que nosotros asociemos a nombres humanos.

El punto nodal de la posición benjaminiana es que nos permite examinar críticamente la manera en que la técnica va desplegando su potencial destructivo y se erige en el medio por excelencia de dominio de la naturaleza, de los otros hombres y de nosotros mismos. Más aún, “Experiencia y pobreza” empieza con una crítica en relación con la Primera Guerra, señalando que se ha producido una transformación del soldado en una especie de máquina de guerra automatizada. En este sentido, frente a la figura épica o heroica del soldado, ahora tenemos alguien que lo que hace es utilizar una ametralladora, y por tanto realiza movimientos mecánicos para accionar maquinarias

que pueden matar de manera masiva. Además, en la guerra de trincheras se avanza sobre el enemigo vencido y eso implica avanzar sobre un campo de cadáveres, lo que conlleva una consecuente deshumanización. En relación al despliegue destructivo que la técnica ocasiona, Benjamin introduce su diagnóstico del empobrecimiento de la experiencia, pues los soldados no vuelven de esa guerra enriquecidos en experiencia comunicable, vuelven enmudecidos.

Benjamin critica la técnica, pero a su vez advierte que la técnica no es un mero instrumento, no es que podamos simplemente pensar otro uso distinto de la técnica, porque nos configura a nosotros mismos volviéndonos irreconocibles según los parámetros de la existencia humana tradicional. Ese es el desafío que nos plantea la novela de Scheerbart: no podemos pensar

Además, en la guerra de trincheras se avanza sobre el enemigo vencido y eso implica avanzar sobre un campo de cadáveres, lo que conlleva una consecuente deshumanización. En relación al despliegue destructivo que la técnica ocasiona, Benjamin introduce su diagnóstico del empobrecimiento de la experiencia, pues los soldados no vuelven de esa guerra enriquecidos en experiencia comunicable, vuelven enmudecidos.

Benjamin utiliza el término “criatura”, y tenemos nuevas criaturas “humanas pero no tan humanas” en las figuras de Kafka –los ayudantes, los estudiantes, los locos- y en su proximidad con los animales. Los personajes de Lesabéndio tienen un lenguaje completamente nuevo y carecen de sexo y género, porque la forma de reproducción es distinta, no es sexual, los nuevos habitantes son encontrados en cáscaras de nuez en el seno del planeta y hay que esperar que esa cáscara se rompa, por lo tanto tampoco hay familia. Asimismo, estas criaturas tienen una tendencia a lo constructivo en contraposición con lo orgánico. Viven en casas de cristal y en esta cuestión se vuelve relevante el ensayo de Scheerbart sobre la arquitectura de cristal.

el nuevo ser humano por fuera de la técnica, o simplemente como producto de un uso bueno o bien intencionado de la misma, tenemos que pensar las transformaciones radicales de la técnica en la configuración del ser humano.

Benjamin utiliza el término “criatura”, y tenemos nuevas criaturas “humanas pero no tan humanas” en las figuras de Kafka –los ayudantes, los estudiantes, los locos- y en su proximidad con los animales. Los personajes de *Lesabéndio* tienen un lenguaje completamente nuevo y carecen de sexo y género, porque la forma de reproducción es distinta, no es sexual, los nuevos habitantes son encontrados en cáscaras de nuez en el seno del planeta y hay que esperar que esa cáscara se rompa, por lo tanto tampoco hay familia. Asimismo, estas criaturas tienen una tendencia a lo

constructivo en contraposición con lo orgánico. Viven en casas de cristal y en esta cuestión se vuelve relevante el ensayo de Scheerbart sobre la arquitectura de cristal.

Quería hacer esta referencia porque si vemos que la idea de retocar el mundo tiene que ver con una reconfiguración del espacio y del tiempo, en Scheerbart se despliega particularmente la cuestión del espacio. La arquitectura de cristal permite la circulación de aire y de luz y tiene la particularidad de ser una superficie en la que no se pueden dejar huellas. De este modo, una de las transformaciones de estas nuevas criaturas sería cómo es posible la experiencia donde no se puede dejar huellas, y las huellas remiten precisamente a algo singular y propio.

De esta manera, lo que Benjamin encuentra en *Lesabéndio* es un vínculo

entre técnica y criatura que implicaría pensar “una humanidad que se pone a la altura de su técnica”,²⁷ y eso tiene que ver con repensar la relación de dominio y explotación de la naturaleza, y así como se pensó que la técnica liberaría a los hombres, se trataría ahora más precisamente de liberar a la creación, a la criatura, del dominio del hombre.

Una somera referencia que me gustaría hacer, es que en sus análisis de la obra de Scheerbart, Benjamin utiliza la palabra alemana *Unmensch* que literalmente significa no-humano, pero que se suele traducir como monstruo. Esta opción no nos parece muy apropiada, porque Benjamin quiere destacar que las nuevas criaturas de Scheerbart dan cuenta de lo no-humano, es decir, no sólo se niegan a ser identificadas como tales, sino que con esa negación permiten

aflorar todo lo que ha sido desplazado y olvidado en la concepción dominante de lo humano, tanto sea lo animal como lo bárbaro -relegado por ser considerado lo otro, lo absolutamente distinto y no asimilable.

Hay otras palabras que harían referencia al sub-hombre, o al carácter inhumano, pero detentan una connotación negativa y de inferioridad que se aleja completamente de los propósitos benjaminianos. Es en todo este círculo de criaturas, de humanos no tan humanos, que Benjamin encuentra en Kafka y en Scheerbart, donde el filósofo pretende “detectar una humanidad que se acredita en su destrucción”.²⁸

El desarrollo de la técnica está llevando a la destrucción de la humanidad tal como la conocemos, pero después Benjamin dice que lo que viene no es

De esta manera, lo que Benjamin encuentra en Lesabéndio es un vínculo entre técnica y criatura que implicaría pensar “una humanidad que se pone a la altura de su técnica”, y eso tiene que ver con repensar la relación de dominio y explotación de la naturaleza, y así como se pensó que la técnica liberaría a los hombres, se trataría ahora más precisamente de liberar a la creación, a la criatura, del dominio del hombre.

Es en todo este círculo de criaturas, de humanos no tan humanos, que Benjamin encuentra en Kafka y en Scheerbart, donde el filósofo pretende “detectar una humanidad que se acredita en su destrucción”. El desarrollo de la técnica está llevando a la destrucción de la humanidad tal como la conocemos, pero después Benjamin dice que lo que viene no es un ser humano nuevo, sino más bien un no-humano (Unmensch)”.



un ser humano nuevo, sino más bien un no-humano (*Unmensch*).²⁹ Se abre así la posibilidad de pensar todo lo otro, es decir, de llevar a cabo un descentramiento radical del hombre que permitiría desarticular esa lógica de exclusión de lo humano y lo no-humano, al mismo tiempo que la oposición de “lo humano” y “lo otro”, lo bárbaro, lo animal.

“Lo no-humano (*Unmensch*) se encuentra entre nosotros como mensajero del más real humanismo”,³⁰ dice Benjamin. Se trataría de pensar al ser humano pero a través de lo no-humano. Como Heidegger, Benjamin es un humanista en el sentido de que sigue procurando pensar al ser humano, pero justamente pensarlo por fuera de toda la tradición filosófica dominante. Es por eso que no recurre a los conceptos tradicionales y en consecuencia la literatura es la mejor

f fuente de análisis, pues nos presenta criaturas que permiten delinear cómo serían los no-humanos (*Unmenschen*), esos humanos no tan humanos. A través de las figuras que hemos analizado de Kafka y de Scheerbart se vislumbran algunas de las características que tendrían los no-humanos, que a su vez serían la realización de un verdadero y pleno humanismo. Muchas gracias.

Notas bibliográficas

¹ Walter Benjamin (1892-1940) fue un filósofo, ensayista y crítico literario alemán, cuyo pensamiento se desplegó abordando cuestiones estético-políticas fundamentales de la primera parte del siglo pasado en un diálogo constante entre el misticismo judío y el materialismo histórico. Fue un colaborador cercano al Instituto de Investigación Social –conocido como Escuela de Frankfurt–, y algunos de sus

ensayos más célebres son “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y las denominadas Tesis de filosofía de la historia tituladas “Sobre el concepto de historia”.

² Franz Kafka (1883-1924) fue un escritor de origen judío nacido en Praga (Imperio austrohúngaro), que escribió sus obras en alemán. Su prosa se encuentra entre las más relevantes de la literatura universal, siendo expresión de los dilemas y conflictos del siglo XX. Sus novelas *–El proceso, El castillo y América–* se han tornado obras clásicas, así como su novela corta *La metamorfosis* y diversos relatos cortos.

³ Paul Scheerbart (1863-1915) fue un poeta y escritor alemán que se destacó por sus obras de ciencia ficción *–entre ellas su novela Lesabéndio–* y por sus ensayos sobre arquitectura, en especial su célebre *La arquitectura de cristal*.

⁴ Benjamin, Walter [1928]. “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán”, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) *Obras. Libro I*, Vol. 1, Madrid, ABADA, 2006, pp. 217-

459.

⁵ Este primer libro publicado por el filósofo alemán contiene el despliegue y la sistematización de sus pensamientos desarrollados en los cursos de la década de 1920 y constituye la obra culminante de lo que suele llamarse la etapa correspondiente al primer Heidegger, etapa previa a la *Kehre*, es decir, a la vuelta o el giro de su pensamiento.

Es una obra fundamental de la filosofía del siglo XX que arremete contra la metafísica y la teoría del conocimiento, procediendo al desmontaje del sujeto moderno y de las dualidades características que lo constituyen (sujeto-objeto, interioridad-exterioridad, alma-cuerpo, sujeto-mundo, etcétera). Remitimos al respecto a los párrafos introductorios del libro: Heidegger, Martin. *Ser y tiempo* (Trad. Eduardo Rivera), Santiago de Chile, Editorial universitaria, 2005.

⁶ Scheerbart, Paul. *Lesabéndio. Una novela de asteroides* (Trad. de Ana Alguacil), Barcelona, Ediciones Traspies, 2014.

⁷ Benjamin, Walter [1936]. *El narrador* (Trad.

Pablo R. Oyarzun), Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.

⁸ Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.). “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, en *Obras. Libro II*, Vol. 2 (Trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, ABADA, 2009, pp. 9-40.

⁹ Ver misma obra anterior, p. 35.

¹⁰ El tópico del lenguaje constituye una preocupación fundamental en el corpus benjaminiano, especialmente en los escritos tempranos y hasta mediados de la década del treinta. Esta preocupación se encuentra presente desde 1916 en su trabajo “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (en *Obras. Libro II*, pp. 144-162), pasando por “La tarea del traductor”, de 1923 (en *Obras. Libro IV*, vol. 1, pp. 9-22) y el prefacio del *Trauerspielbuch* [1925] (en *Obras. Libro I*, vol. 1, pp. 223-258), hasta sus ensayos sobre la facultad mimética de 1931. Los textos “Doctrina de lo semejante”, “Sobre la facultad mimética” (en *Obras. Libro II*, vol. 2, pp. 208-213 y 213-216) y su reseña “Problemas

de la sociología del lenguaje” de 1935 (en *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 452-480) constituyen los últimos trabajos de Benjamin sobre filosofía del lenguaje.

¹¹ Benjamin, Walter. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, obra citada, p. 32.

¹² Kafka, Franz. “Preocupaciones de un jefe de familia”, en *Obras completas IV*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, pp. 1141-1143.

¹³ Benjamin, Walter. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, obra citada, p. 34.

¹⁴ Idem, p. 33.

¹⁵ Benjamin, Walter. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, en *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes* (Trad. Mariana Dimópulos), Buenos Aires, Eterna cadencia, 2014, pp. 55-56.

¹⁶ Kafka, Franz. “El castillo”, en *Obras completas III*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, pp. 761-1116.

¹⁷ Robert Walser (1878-1956) fue un novelista, poeta y ensayista suizo que ganó la temprana admiración de escritores de habla alemana

como Robert Musil y Franz Kafka. Al ser el séptimo hijo de una familia numerosa, lo sacaron de la escuela a los 14 años para que trabajara de aprendiz en un banco. Su vida fue errante tanto por los diversos lugares en los que vivió como por los oficios que desempeñó y sus escritos tienen profundas marcas de su biografía. Fue internado en una clínica psiquiátrica en 1929, siguió escribiendo hasta 1933 y permaneció en reclusión hasta su muerte en el invierno de 1956.

¹⁸ Walser, Robert. *El ayudante*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2014.

¹⁹ Benjamin, Walter. "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte", op. cit, p. 37.

²⁰ Kafka, Franz. "América", en *Obras completas I*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, pp. 115-388.

²¹ Benjamin, Walter. "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte", op. cit, p. 36.

²² Kafka, Franz [1931]. *El camino verdadero [Consideraciones sobre el pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero]* (Trad. Pablo

Oyarzun), Buenos Aires, La cebra, 2014, p. 31.

Reproduzco a continuación el aforismo 47: "Se les dio a elegir entre ser reyes o mensajeros de los reyes. A la manera de los niños, todos quisieron ser mensajeros. Por eso hay muchos mensajeros, corren por el mundo y, como no hay reyes, se gritan unos a otros los mensajes que perdieron su sentido. Gustosamente acabarían con su vida miserable, pero no se atreven, por el juramento de servicio".

²³ Scheerbart, Paul. *La arquitectura de cristal* (Trad. Alejandro Pinós), Valencia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos, 1998.

²⁴ Benjamin, Walter. "Sobre Scheerbart", en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) *Obras. Libro II*, vol. 2 (Trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, ABADA, 2009, p. 242.

²⁵ Benjamin, Walter. "Experiencia y pobreza", en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) *Obras. Libro II*, vol. 1 (Trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, ABADA, 2007, pp. 216-222.

²⁶ Op. cit., p. 219.27 Benjamin, Walter. "Sobre Scheerbart", op. cit. p. 241.

²⁸ Benjamin, Walter. "Karl Kraus", en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.). *Obras. Libro II*, vol. 1 (Trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, ABADA, 2007, p. 376.

²⁹ Benjamin, Walter. "Karl Kraus", op. cit., p. 376.

³⁰ Idem.



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado:
[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)

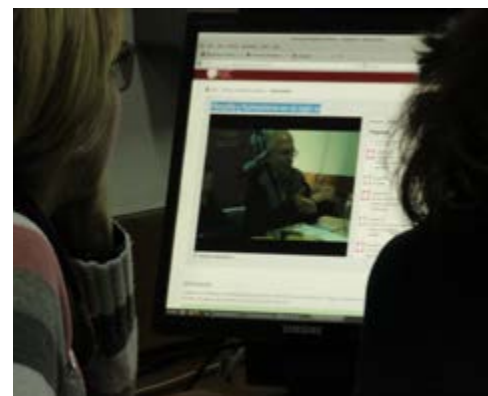
PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Muy buena la exposición, me surgieron muchas cosas. Yo quería decir algo con respecto a Benjamin. Cuando uno lee a Heidegger, tiene la impresión de que hay algo así como rechazo de la técnica, o por lo menos crítica, de que hay una experiencia que es como una especie de piedad por las cosas, en el sentido en que cuando vemos un árbol ya lo ponemos en las categorías de la biología, cuando vemos un hombre lo ponemos dentro de las categorías de la biología, antropología, etcétera, pero nunca dejamos que las cosas sean ellas por sí misma.

Incluso nosotros mismos las ponemos dentro de categorías, y eso es identificarlas y ponerlas bajo el dominio de la voluntad de poder. Creo que hay una coincidencia entre Heidegger y Benjamin en el respeto por las criaturas. Heidegger habla de

las “cosas”, sobre todo en sus últimos escritos hay ese matiz de dejar que las cosas aparezcan tal como son. Me parece que esa idea de Benjamin es muy similar. Leí un libro que salió hace poco sobre la relación entre Heidegger y Benjamin que se llama *Van a saltar chispas*,¹ es una compilación y en uno de los artículos habla de que entre estos dos autores hay una especie de complementación.

Anabella Di Pego: Sí, efectivamente. Eso está muy desplegado en el texto *El narrador*,² donde Benjamin considera que en la voz de los narradores, en la tradición oral alemana —está pensando en los cuentos populares—, justamente lo que se daba era eso, de alguna manera el narrador prestaba voz a la naturaleza y al resto de las criaturas. También es cierto que hay un diagnóstico de Benjamin del fin de la narración. La figura del narrador



¹ Benjamin, Andrew; Vardoulakis, Dimitris (eds.) *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*, New York, University of New York, 2016.

² Benjamin, Walter. *El narrador* (Trad. Pablo Oyarzún). Santiago de Chile: Metales pesados. 2008.

también decae a medida que la técnica y lo acaecido en la Primera Guerra Mundial nos vuelven más pobres en experiencias y en tanto que el narrar es una forma artesanal de comunicar experiencias.

Sin embargo, yo creo que en Benjamin ese diagnóstico refiere a la forma de la narración oral tradicional, pero que al mismo tiempo está pensando que autores como Kafka y Scheerbart recrean otros modos posibles de narración. Su literatura es relevante porque recupera esa tarea del narrador pero bajo las condiciones actuales de producción y de vida que tienen que ver con la técnica. Benjamin no es un pensador que crea que podemos volver a un modo de vida comunitario, de narración oral y de producción artesanal, es un pensador que siente nostalgia y ve una “nueva belleza en lo que se desvanece”,³ pero que al mismo

tiempo apuesta a explorar cómo se pueden recrear, bajo las condiciones actuales, modalidades transfiguradas de experiencia y de narración.

El tema de la narración, sobre todo a través de Adorno, se leyó como una sentencia respecto del fin de la narración, entonces a *El narrador* no se le dio mucha importancia. De hecho cuando uno lee la introducción de Tiedemann al *Libro de los pasajes*,⁴ que nos dice en relación con qué textos hay que leer este proyecto benjaminiano, no menciona a *El narrador*. Se lo tomó como un ensayo suelto, y yo creo que es central el tema del reino de las criaturas para desplegar un pensamiento alternativo a la modernidad en lo que respecta a la naturaleza, a la relación con los otros y a la constitución de la subjetividad.

Allí aparece la idea de la voz de la

³ Op. cit., p. 64.

⁴ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal. 2005

naturaleza y de la mística, que en realidad es la forma de descentrarse, de correrse del dominio del sujeto moderno en función de destruir la humanidad que se encuentra en el proceso de autodestrucción por el desarrollo de la técnica. Sólo desde ese corrimiento es posible tratar de escuchar la voz de la naturaleza, con lo que eso supone el carácter paradójico de la tarea, porque siempre tenemos el lenguaje. Tal vez, la vía para poder dar lugar a esa voz sea más bien literaria que filosófica.

Asistente: Cuando escribe *Übermensch* yo inmediatamente pienso en una procesión activa, él propone el “superhombre”, que está presente en obras como *El trabajador*.

Anabella Di Pego: Por eso, ese “prestar atención” tiene que ver con pensar el *Unmensch*, el no-humano, para correr

de su lugar dominante al *Mensch* que ha devenido en *Übermensch*. El *Unmensch* no tiene connotación negativa, por el contrario, da lugar a todo lo otro que no es humano o que ha sido dejado de lado al ser considerado como no-humano. Al traducir *Unmensch* por monstruo no entendemos qué quiere decir Benjamin. Hay una disonancia con la palabra y tal vez cierta anticipación, porque los textos que nombraste de Heidegger son posteriores y esto que está escribiendo Benjamin es de 1931, y *El narrador* en particular es de 1936.

Asistente: Te felicito por la exposición, quedan muchos elementos para pensar. Un detalle: yo no sería tan negativo con respecto a Verne como un burgués ante la técnica. En realidad, hay un existencialismo en sus personajes que se parece mucho al estilo de *Los siete locos*⁵ de Roberto

⁵ Arlt, Roberto (2007). *Los siete locos*. Buenos Aires: Losada, 2007.

Arlt. Más allá de que estén vestidos con hábitos y atuendos burgueses, son desesperadamente locos, y el propio Benjamin se refiere a Verne como uno de esos hombres del siglo XIX que estudia, por lo cual ahí sería más cuidadoso con nombrarlo como un burgués convencional y tecnócrata.

Está el “inventor” que es un personaje muy existencial. Luego, la cuestión de Heidegger me parece muy importante. Yo creo que siempre persiste una diferencia radical entre él y Benjamin, que es en el estilo en que ambos filosofan. Hay algo del historiador en Benjamin le interesa la historia social, una historia a la que Heidegger permanece mucho más indiferente, la historia que le interesa a Heidegger es la que tenga el pensamiento filosófico. Benjamin se preocupa por saber qué hacían los obreros con sus pistolas, si disparaban contra los relojes, si

creaban calendarios, y recupera en esa movida toda una serie de restos, de personajes que no tienen que ver con la historia de la filosofía, sino más bien con estas historias.

Esto en Heidegger está totalmente ausente. ¿Por qué yo ahí plantearía la cuestión del humanismo? Justamente porque hay una tremenda sensibilidad en Benjamin por una serie de hombres del siglo XIX, que nosotros tildaríamos como ‘humanistas acartonados’ -en un lenguaje posmoderno-, y que a él le fascinan, personajes que fueron humanistas muchas veces ilustrados en el término y que Benjamin recupera en ese estudio que se llama “Hombres alemanes”.⁶ Muchos de ellos se tuvieron que exiliar a Francia porque fueron perseguidos después de la revolución del 48, y Benjamin hace estudios sobre esos personajes.

⁶ Benjamin, Walter. “Alemanes. Colección de cartas”, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.). *Obras. Libro IV*, vol. 1, Madrid, ABADA, 2010, pp. 91-176.

Benjamin es terriblemente ambiguo en cuanto a la historia social, porque está fascinado por la historia del siglo XIX. En general la gente que piensa con mucha acidez la historia del humanismo le pasa una pincelada a esto, porque fueron siglos de un humanismo dogmático.

Sin embargo, a Benjamin le fascina no solo el siglo XIX, sino también el del XVII. Creo que es un elemento importante en Heidegger porque no le interesa.

Benjamin dice que siente mucho temor por Heidegger y lo que plantea tempranamente. Intuye algo que pertenece a lo más conservador del pensamiento. En cambio, Heidegger nunca se refiere a Benjamin, habría que estudiar las relaciones intermedias de Benjamin con Hermann Cohen, con el neokantismo. Hay algo que sin lugar

a duda es una barrera: el tema de la historia social, que en Heidegger no tiene ningún estatuto y en Benjamin es un elemento para filosofar.

Asistente: Heidegger cree que el pensamiento metafísico es dominante y está por encima de todo.

Anabella Di Pego: Sobre Verne lo que quise expresar es literalmente lo que Benjamin dice en “Experiencia y pobreza”, donde sostiene que los personajes de Verne son rentistas franceses e ingleses, y que no parecen ser moldeados ni transformados por la técnica, más bien se sirven de ella; piensa a los rentistas tal como existen con los nuevos vehículos; seguramente Benjamin está forzando o simplificando un poco para destacar la originalidad de Scheerbart. Recordemos que él, junto con otros, funda una editorial de literatura fantástica en Alemania,

dándole un fuerte impulso a toda esa literatura que no tenía una vasta tradición en ese país.

Yo sumaría el matiz sobre la técnica. Benjamin tiene una posición bastante ambivalente al respecto, puesto que advierte sobre la dominación que la técnica trae consigo, pero también piensa, como horizonte, en las transformaciones del hombre que ella supone. Eso explica que a veces se leen ensayos de Benjamin por sí mismos, o de manera aislada de su obra, y pareciera que defiende una celebración de, por ejemplo, las nuevas técnicas de reproducción. La cuestión es más compleja, pues Benjamin es un crítico radical que también ve posibilidades, y eso mismo lo encuentra en Scheerbarth. No hay una visión unilateral o monolítica de la técnica en Benjamin como en Heidegger.

Asistente: En Heidegger también hay cuestiones de la técnica. Cuando uno lee *Introducción a la metafísica*⁷ -publicación de un seminario de 1935- está la famosa frase que tanto criticó Habermas donde dice que el movimiento nacional-socialista es el producto de la conjunción de la técnica y el hombre. La dimensión que le da a la técnica es algo más bien positivo. Hay como una valoración ambivalente porque después habla de la técnica como catástrofe, pero en el 30 hay una valoración polivalente.

Finalmente, recordé un capítulo de *El trabajador* (de Jünger) que señala que uno de los aspectos fundamentales de la época del trabajador y la técnica es el arte como reproductibilidad, y pone como ejemplo el cine. El teatro es burgués -dice- porque el burgués cree que cada representación es nueva, en cambio el cine es la misma

⁷ Heidegger, Martín. *Introducción a la Metafísica* (Trad. Ángela Ackermann Pilári), Barcelona, Gedisa, 2003.

cosa reproducida todas las veces que quieras, cuantas veces quieras y donde quieras.

Anabella Di Pego: Una última aclaración con referencia a lo de la técnica en Heidegger es que poniendo en relación o discusión algo, creo que ahí operaría en Benjamin la distinción entre estetización de la política y politización del arte. De manera que vería la posición de Heidegger como una estetización de la política y propondría en contraposición una politización del arte, que tendría que ver con la lectura del cine y del teatro de Brecht.

Asistente: El tema de los estudiantes me pareció muy interesante y ahí yo me preguntaría si hay una relación con “La vida de los estudiantes”,⁸ texto muy temprano de Benjamin donde retoma a los estudiantes en

un sentido político porque había sido él mismo militante estudiantil. Y los estudiantes juegan un papel central. Robert Walser tiene toda una cuestión con los estudiantes. Los mensajeros es otro elemento interesante porque son personajes que transmiten.

Anabella Di Pego: Pero son mensajeros sin mensaje, eso lo dice el propio Benjamin. Retomando también la formulación de Kafka en sus aforismos,⁹ en un momento dice que a los niños se les dio a elegir entre ser reyes o ser mensajeros, todos eligieron ser mensajeros, pero mensajeros que vagan por el mundo sin ningún mensaje que dar. Todas esas figuras –los mensajeros, los estudiantes, los ayudantes, los locos– ameritarían ser trabajadas en detenimiento. La de los estudiantes me parece central por lo que implica en cuanto a disrupción del tiempo, y porque generalmente

⁸ Benjamin, Walter. “La vida de los estudiantes”, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.). *Obras. Libro II*, vol. 1, Madrid, ABADA, 2007, pp. 77-92.

⁹ Kafka, Franz. *El camino verdadero*, op. cit., p. 31.



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado:
[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)

pensamos en los estudiantes como quienes se van del seno de la familia, con una vida independiente, con trastocación de los horarios, etcétera.

Asistente: Cuando los mensajeros transmiten algo no necesariamente saben lo que están transmitiendo. En la tradición china está el mensajero que no podía ver lo que llevaba, quizás los niños sean a ellos mismos lo que están transportando y sea otro quien los está utilizando.

Anabella Di Pego: El *Unmensch* también lo relaciona Benjamin con el ángel de Klee, que sería como los ángeles del *Talmud* que Dios crea, que luego desaparecen, y que tienen que ver con un mensaje, con algo que expresan de Dios, pero luego desaparecen.

en la tradición pagana, que luego de la hermenéutica lo transforma en intérprete, pero en realidad el mensajero no tiene por qué interpretar.

Anabella Di Pego: Y esa es la figura de Bernabé en *El castillo*.¹⁰

Asistente: Es todo lo que ha dado lugar a la pos-hermenéutica, es ver en Verne, no la hermenéutica como la ha visto la tradición, sino más bien la materialidad del mensaje, no el contenido.

Daniel Busdygan: Quiero agradecer a la Secretaría de Posgrado y a quienes nos acompañaron acá. A todos los expositores y a Alejandro Adán, miembro de la maestría que ha sido parte de la coordinación.

¹⁰ Kafka, Franz (1999). "El castillo", op. cit. pp. 761-116..

Asistente: Hay una cosa muy curiosa



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES