

Libros de **Cátedra**

# Perspectivas filosóficas

Vocabularios, problemas y disciplinas  
de la modernidad a hoy

Analía Melamed (coordinadora)

FACULTAD DE  
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

**S**  
sociales

  
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

# PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

## VOCABULARIOS, PROBLEMAS Y DISCIPLINAS DE LA MODERNIDAD A HOY

Analía Melamed  
(coordinadora)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA



## Agradecimientos

A la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Al equipo de cátedra de Introducción a la Filosofía. A los y las estudiantes.

# Índice

<b>Prólogo</b>	6
<b>Capítulo 1</b>	
La filosofía de Descartes y el surgimiento de la ciencia moderna	8
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Capítulo 2</b>	
El concepto de Substancia: de Aristóteles a Descartes y al empirismo	14
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Apéndice al capítulo 2</b>	
Recepción de Hume en el arte contemporáneo	26
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Capítulo 3</b>	
La filosofía de Kant: objetividad científica y autonomía moral	30
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Apéndice al capítulo 3</b>	
Teoría Kantiana del conocimiento	39
<i>Julio César Moran</i>	
<b>Capítulo 4</b>	
Hegel, dialéctica e historia en el idealismo	42
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Capítulo 5</b>	
Del idealismo al materialismo: ideología y teoría social	51
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Capítulo 6</b>	
De la teoría kantiana del genio al romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche	62
<i>Analía Melamed</i>	
<b>Capítulo 7</b>	
Filosofía y música en el siglo XIX	73
<i>Julio César Moran</i>	

**Capítulo 8**

De la fenomenología a Heidegger y la crítica a la modernidad \_\_\_\_\_ 76

*Analía Melamed*

**Capítulo 9**

Hermenéutica y giro ontológico \_\_\_\_\_ 88

*Alejandra Bertucci*

**Capítulo 10**

La dialéctica del amo y del esclavo según Simone de Beauvoir \_\_\_\_\_ 10

*María Marta Herrera*

**Capítulo 11**

Filósofos sobre la mecanización de la cultura \_\_\_\_\_ 104

*Analía Melamed*

**Autores** \_\_\_\_\_ 114

## Prólogo

Este libro tiene como punto de partida los materiales, corregidos y ampliados, elaborados para las clases teóricas del año 2020 de la materia Introducción a la Filosofía dirigida a los y las estudiantes de Filosofía, Sociología, Letras, Historia, Profesorados y Traductorados en inglés y francés y otras carreras de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En efecto, en el primer cuatrimestre de ese año, en el contexto de la pandemia, entre otros recursos, se puso a disposición de los y las estudiantes textos escritos *ad hoc* sobre los temas del programa o la transcripción de las clases teóricas a mi cargo dictadas en 2019. Para estas últimas resultaron un aporte muy valioso las notas de las clases teóricas del año 2019 tomadas por Juan Veleda. Se incluyen también el capítulo “Hermenéutica y giro ontológico” de Alejandra Bertucci y “La dialéctica del amo y del esclavo según Simone de Beauvoir” de María Marta Herrera. Asimismo, pueden encontrarse textos de Julio César Moran, quien fuera profesor titular de esta materia. Los capítulos: “La filosofía de Descartes y el surgimiento de la ciencia moderna”, “Hegel, dialéctica e historia en el idealismo”, “Del idealismo al materialismo: ideología y teoría social”, “De la teoría kantiana del genio al romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche”, “Fenomenología y giro ontológico de la hermenéutica”, son versiones corregidas y ampliadas de las notas de clases teóricas tomadas por el profesor Juan Veleda en el primer cuatrimestre de 2019. Por su parte los capítulos “Teoría Kantiana del conocimiento” y “Filosofía y música en el siglo XIX” fueron escritos por Julio C. Moran para la cátedra de Introducción a la Filosofía en abril de 1991 y mayo de 2020 respectivamente.

Si bien, como decíamos, un motivo del presente libro es el de retomar los textos elaborados durante la pandemia, también es cierto que hay una tradición en las cátedras introductorias a la filosofía de producción de materiales específicos. En nuestra cátedra contamos, así, con las numerosas ediciones y reimpressiones de *Por el camino de la filosofía* (1997) y de *Los filósofos y los días* (2006), compilados ambos por Julio C. Moran y que cuentan con la participación de gran parte de profesores y profesoras del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades. Más recientemente, se publicó *Introducción a la filosofía: Argumentación filosófica, lectura académica* (2013) coordinado por María Lujan Ferrari, Silvia Solas y Carlos Oller que también incluye los trabajos de profesores y profesoras de las cátedras de Introducción a la Filosofía y de Teoría de la argumentación.

Esta publicación pretende integrarse a las preexistentes enfocando los temas comunes de una manera que complemente y no repita lo que ya se ha expuesto en las anteriores. Asimismo, se propone presentar un material ordenado y articulado de los teóricos que dé cuenta de los principales aspectos del programa tal como se desarrolla y evalúa en los programas vigentes.

Como hilo conductor de los textos, retomamos, reformulada, la pregunta kantiana ¿Qué es el hombre?, que a su criterio resume todas las preguntas filosóficas. En efecto, el problema acerca de la condición humana reenvía a la historia de la filosofía a la vez que resulta renovado a la luz de las diversas transformaciones sociales, políticas, económicas y teóricas desde su formulación

kantiana. No se trata de reducir la filosofía a una única cuestión, por el contrario, se plantean diversos problemas y debates, sobre todos los surgidos a partir de la modernidad, como las nociones de subjetividad, la mecanización de la cultura y la crisis de la experiencia. De este modo se pretende mostrar que, sólo entendidos en su singularidad temática y en su particularidad histórica, los problemas filosóficos conciernen a la comprensión general de lo humano. De allí que la pregunta subraya el carácter autorreflexivo y de necesidad de autocomprensión presente en la filosofía, a la vez que permite retomar diversas circunstancias históricas y abrir la interrogación hacia otras disciplinas y campos del saber. Así, si el despliegue de la tecno-ciencia y de la mecanización en todos los aspectos de la vida se convierte en un punto central en la filosofía contemporánea, de la Escuela de Frankfurt a Heidegger, esto ocurre porque su avance transforma una vez más el sentido y las posibilidades de lo humano.

En los artículos, se da principal relevancia a los vocabularios específicos, a los vínculos con la ciencia y el arte y a las perspectivas y discusiones contemporáneas sobre la herencia moderna. Sus objetivos son proporcionar a los y las estudiantes (en su gran mayoría ingresantes a la facultad) un apoyo para la cursada de las clases teóricas tanto para aquellos y aquellas que concurren a las clases como para quienes, por diversos motivos, no pueden hacerlo.

Finalmente, estos textos se dirigen también a todo lector o lectora que se interese en los problemas filosóficos. Aspiramos a provocar indagaciones propias, así como a estimular la escritura y la elaboración de nuevos textos.

# CAPÍTULO 1

## La filosofía de Descartes y el surgimiento de la ciencia moderna

*Analía Melamed*

Se considera que Descartes (1596-1650) es el primer filósofo moderno principalmente porque en su obra se plantean explícitamente algunos de los interrogantes surgidos en el contexto de las tensiones entre las visiones medievales en crisis y la conformación de la ciencia moderna. Su filosofía debe ser apreciada como un pensamiento de transición, que tiene elementos de la nueva época, es decir de la modernidad, pero también conserva aspectos muy importantes de las perspectivas medievales que pretende superar.

El surgimiento del capitalismo y las consiguientes transformaciones políticas y sociales se encuentran estrechamente ligadas a nuevos modelos de explicación sobre la naturaleza con bases físico-matemáticas. Descartes expresa entonces la preocupación de una modernidad aún incipiente por fundamentar esa nueva forma de conocimiento sobre la naturaleza, así como de evitar el error. Y en el intento de cimentar el conocimiento sobre un fundamento absoluto encuentra un nuevo punto de partida para la filosofía: el yo pensante. De modo que su filosofía constituye la primera afirmación de una subjetividad que es base y fuente de la modernidad filosófica. Subjetividad, interioridad, autoconciencia, autonomía del ser humano, son entonces los motivos sobre los que la modernidad vuelve una y otra vez, hasta llegar a su máxima expresión en la filosofía de Hegel cuya muerte en 1831, de acuerdo a la periodización tradicional, cierra la filosofía moderna.

Así mismo en la filosofía de Descartes se expresa la ruptura moderna con concepciones organicistas sobre el universo, propias de las visiones premodernas. El organicismo en términos generales consiste en sostener que, como en un organismo, en el cosmos el todo predomina sobre las partes. Los enfoques organicistas consideran entonces al universo como una totalidad interrelacionada de la que lo humano forma parte. Por ejemplo, uno de los filósofos más importantes de la antigüedad, Platón, sostenía que el universo está ordenado teleológicamente, es decir, con una finalidad. Según Platón la realidad tiene un orden natural, que es a la vez racional y moral, y que tiende hacia el bien. En ese marco, la racionalidad humana consiste en captar ese orden o cosmos, adecuarse a él y comprender que todo está orientado hacia el bien. Así por ejemplo leemos en *La República*, una de sus obras más conocidas:

cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. (1986, 500B-C, p. 320).

Como puede advertirse en este fragmento, para Platón el orden humano debe imitar al cosmos. El sentido y las fuentes últimas de lo humano se encuentran fuera de lo humano, en el orden racional del universo, en las Ideas, entendidas como realidades últimas, esencias, no como representaciones mentales.

La cosmovisión de Aristóteles, si bien muy distinta de la de Platón porque suprime la concepción de que el fundamento de la realidad está en las Ideas, mantiene esa perspectiva teleológica, finalista, y organicista del universo. Para este filósofo el cosmos tiende hacia la perfección. En efecto, la perfección es el motor inmóvil que mueve al universo por atracción, es decir, como una causa final. El hombre, como el resto de los seres que forman parte del universo, se explica y se rige por ese orden teleológico. En la filosofía de Aristóteles el hombre es esencialmente un animal político y se establece una estrecha vinculación entre esa politicidad innata del ser humano y la preeminencia organicista del todo sobre las partes. El punto de partida de lo político es el ámbito doméstico, la familia, a partir de la que se despliegan estructuras comunitarias mayores. Las funciones y jerarquías del ámbito doméstico, que son naturales, se extrapolan a la ciudad, a la *polis*. La organización de la familia y luego de la *polis* es "natural", la familia constituye un microcosmos que debe ajustarse al orden del macrocosmos. Toda institución social, sea la familia o la *polis*, es un organismo en el que cada miembro debe cumplir la función que le es propia y así reproducir el orden universal.

Estas concepciones organicistas y teleológicas de la antigüedad, que hemos explicado muy esquemática y resumidamente, suponen una astronomía geocéntrica, es decir, la creencia de que la tierra es el centro del universo. Los primeros filósofos griegos, así como Platón y Aristóteles, mantuvieron esta concepción geocéntrica. Para Aristóteles la Tierra esférica ocupaba el centro del universo, y todos los cuerpos celestes estaban incrustados, por así decir, en esferas transparentes, giratorias y concéntricas que la rodeaban. Estas esferas, se movían a diferentes velocidades para crear el movimiento de los cuerpos alrededor de la Tierra. Según la astronomía aristotélica todos los cuerpos celestes eran compuestos de una sustancia incorruptible llamada éter. La Luna y el sol, por su parte, estaban en las esferas más cercanas a la Tierra.

Más adelante también la filosofía medieval -que tiene una afinidad fundamental con la teología cristiana, a diferencia de la antigüedad en la que la filosofía mantenía distancia respecto de la religión- conserva las perspectivas organicistas, teleológicas y geocéntricas formuladas en la antigüedad. Tanto en San Agustín (354-430) como en Santo Tomás (1224-1274) se recogen las influencias de Platón y Aristóteles respectivamente. Si bien la filosofía medieval en sus dos

grandes períodos –la patrística, entre los siglos III al XI y la escolástica del siglo XII al XV - resulta imposible de resumir, sin embargo, sí puede afirmarse, en términos generales, que ésta tiene sus fuentes en la filosofía clásica y el cristianismo. Así mismo también recoge elementos de las otras religiones principales de la época, el judaísmo y el islam. En las concepciones de los filósofos medievales se plantean diversas maneras de relacionar las verdades de razón –de la filosofía- y las de fe –religiosas-. De todos modos, en ningún caso resultan ajenas a la filosofía medieval las verdades de la fe.

El contexto económico, social y político de este pensamiento de la edad media es el feudalismo, cuyo modo de producción consistía en una economía artesanal y doméstica de bienes de uso. Había un monopolio de las corporaciones artesanales y una explotación escasa de la tierra que pertenecía a la nobleza. Se trataba, en fin, de una economía limitada y cerrada donde casi no existía intercambio comercial.

Como decíamos, en términos históricos, la ruptura que la modernidad realiza con las cosmovisiones organicistas antiguas y medievales es consecuencia de dos procesos interrelacionados: el surgimiento del capitalismo y el de la ciencia moderna. Esta transición ocurre entre los siglos XV y XVIII. En ese contexto, en el siglo XVII, se ubica la filosofía de Descartes que expresa claramente la pugna de cosmovisiones y la necesidad de refundar el conocimiento sobre bases sólidas.

El surgimiento de la ciencia moderna supone una prolongada batalla en las universidades con el aristotelismo y la tradición escolástica. A partir del siglo XV la sociedad feudal entra en crisis por el paulatino acrecentamiento de sectores burgueses que finalmente logran la hegemonía. Durante este período, el modo de producción feudal comienza a ser reemplazado por el capitalista que se afianza a partir del resquebrajamiento de las grandes agrupaciones de artesanos, el surgimiento de un capital mercantil y la explotación de la naturaleza.

Estas transformaciones en el campo, en la industria y en el comercio, sin dudas dieron lugar a un cambio de actitud respecto del papel del conocimiento: ahora conocer implicaba poder y ya no la salvación del alma; el objeto privilegiado de investigación era la naturaleza y las posibilidades humanas de elaborar conocimientos confiables sobre ella. De ahí que los grandes descubrimientos de la época en la física y en la astronomía, directa o indirectamente, se encuentran ligados a intereses económicos o tienen repercusiones en el desarrollo de tecnología y herramientas para la producción.

La renovación intelectual tiene un primer momento en el humanismo renacentista que intenta conformar un nuevo modelo de hombre con la mirada puesta en los autores clásicos. El término “humanista” nace en Italia en el siglo XIV y designa al profesor de gramática y de retórica. Este origen del término indica el vínculo entre el papel del conocimiento de las lenguas antiguas en la adquisición del saber y la corriente filosófica denominada humanismo. En efecto, los intelectuales humanistas ven en el redescubrimiento del conjunto de la cultura greco-latina un camino para, con el esfuerzo de la razón, conformar un modelo de perfección humana en los dominios de la moral, de la política, del arte. Sobre la llegada de estas ideas humanistas a Francia afirma Anne Armand:

Desde el siglo XIV, en Italia, Petrarca y otros eruditos exhuman manuscritos antiguos, traducen al latín textos griegos, y buscan expresar el talento de los autores latinos en la lengua italiana de su tiempo; componen sobre todo glosarios que vuelven a los textos legibles para un público más vasto. Bajo el reinado de Luis XI tienen lugar los contactos entre sabios italianos y franceses, ya que los cambios intelectuales le siguen a los económicos, los artesanos y los banqueros italianos se instalan en Francia, en Lyon en particular, y con ellos todo el espíritu del renacimiento italiano penetra en [Francia] (1988, p. 171, traducción nuestra).

Por otra parte, hacia el siglo XVI el movimiento de la Reforma religiosa acentúa el papel del individuo en la interpretación de las escrituras en oposición al criterio de autoridad feudal y contra el poder de los dogmas y de la tradición. El desplazamiento de la autoridad como fuente y criterio de verdad tiene como consecuencia un giro hacia el examen de las propias capacidades humanas de conocimiento. Esto puede apreciarse en los enfoques cartesianos, de corte racionalista, y también en los ligados al empirismo, por ejemplo, en Francis Bacon, autor contemporáneo a Descartes, quien expresa claramente en el *Novum Organum* el vínculo entre conocimiento y poder al sostener que los caminos hacia el poder y la ciencia humanas son casi los mismos.

En cuanto al método experimental y al desarrollo de las matemáticas, se encuentran asimismo estrechamente vinculados a la revolución científica. El giro de Copérnico hacia el heliocentrismo produjo una transformación en astronomía y cosmología; la dinámica y la mecánica completaron este cambio en el ámbito de la física. El método deductivo matemático permitió una alternativa metodológica al escolasticismo y esta relevancia de la matemática influyó en la renovación de la filosofía. Numerosos autores contemporáneos como Cassirer, Burt, Whittaker y Koyré, intentaron demostrar que las concepciones de Copérnico, Kepler, Galileo y Descartes tenían una base metafísica común a partir de la fuerte influencia platónica y pitagórica quienes enfatizaban el papel de la matemática.

Sostiene Burt en *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna* (1960):

Cuando el aristotelismo capturó la atención del pensamiento medieval en el siglo XIII el platonismo de ningún modo quedó derrotado... El interés en las matemáticas que demostraban librepensadores como Roger Bacon, Leonardo, Nicolás de Cusa, Bruno y otros, lo mismo que su insistencia en la importancia de esta ciencia, se hallaba apoyado en gran parte por la existencia y penetrante influencia de esta corriente pitagórica. Nicolás de Cusa hallaba en la teoría de los números el elemento esencial de la filosofía de Platón. El mundo es una armonía infinita en la que todas las cosas tienen sus proporciones matemáticas. De aquí que «conocimiento es siempre medición», «el número es el primer modelo de las cosas en el espíritu creador»; en una palabra, todo el conocimiento cierto que el hombre puede alcanzar es el conocimiento matemático” (p. 55).

La influencia de Nicolás de Cusa en los científicos y filósofos modernos parece evidente al encontrar que su metáfora “El libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos” es retomada por Descartes, Galileo, Kepler, Copernico.

Algunos especialistas como Javier Echeverría (1994) sostienen en cambio que es dudosa una base metafísica o filosófica común a autores tan diversos como Copernico, Kepler, Galileo, Descartes, Newton o Leibniz y que resulta más plausible mostrar una base metodológica común a partir del predominio de las matemáticas.

Por otra parte, el surgimiento de la ciencia moderna y las nuevas explicaciones cosmológicas –esto es de una nueva forma de racionalidad- contribuyen a la transformación de las concepciones ético-políticas y sus fundamentos. La nueva racionalidad ligada a la revolución científica moderna pone en crisis el modelo organicista y teleológico premoderno e implica, como puede verse partir de Descartes, el predominio del dualismo en la separación entre el orden humano y el natural y la hegemonía de la razón. Entonces a la par que avanza el modelo matemático-cuantitativo en física y astronomía, cae la identificación clásica entre la realidad física y metafísica de algo y su grado de perfección moral como lo veíamos en Platón; también deja de admitirse la creencia de que conocer consista en conocer el “fin” al que cada ser estaría destinado, propio de las concepciones teleológicas; asimismo se rompe con la concepción animista que ve la naturaleza como impulsada por fuerzas ocultas que funcionan por una “psicología” cósmica de simpatías, atracciones, etc. Finalmente, y de una importancia determinante, se produce la liberación del conocimiento de los deberes morales.

En la modernidad el control racional convierte en objetos de conocimiento el mundo, el cuerpo, las pasiones y desarrolla una actitud instrumental hacia ellas. Por tal motivo, el sujeto entendido como *cogito* (yo pienso), también como voluntad libre, constituye el punto firme sobre el cual se asienta todo orden (teórico, moral y político) luego del derrumbe del universo jerárquico de la metafísica clásica.

Para comprender la nueva impronta de la modernidad resulta interesante contrastar la diferente manera de concebir el dominio y el autodomínio de la razón en autores como Platon y Descartes. Así lo resume Charles Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (2006):

No obstante, esta ontología diferente [entre Platón y la modernidad] y, por tanto, diferente teoría del conocimiento y, por ende, de la revisada concepción del dualismo, da como resultado necesariamente una noción muy diferente del autodomínio con que obra la razón. Ya no puede significar lo que significó para Platón: que el alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico al que uno atiende y ama. (...) Ser racional significa ahora algo distinto de estar en sintonía con dicho orden. La opción cartesiana es percibir la racionalidad (...) como la capacidad que poseemos para *construir* ordenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza.

## Referencias

Armand, A. (1988). *Moyen Age XVIe siècle*. París: Hatier.

Burt, E. (1960). *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.

Echeverría, J. (1994). "Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna" en Ezequiel de Olaso (Ed.) *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid: Trotta.

Platón (1986). *La República*, Madrid: Gredos.

Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

## CAPÍTULO 2

# El concepto de Substancia: de Aristóteles a Descartes y al empirismo

*Analía Melamed*

### Algunos aspectos del problema del cambio en la antigüedad y del concepto de substancia en Aristóteles

Para comprender el carácter específico de la noción de substancia en la modernidad resulta necesario referirse a las fuentes de este concepto en la antigüedad, en particular a la filosofía aristotélica. Aristóteles utiliza el término *ousía* (οὐσία), o más estrictamente *ousía* primera, término que luego fue traducido por los romanos como substancia, para dar respuesta a cuestiones que se plantean desde los primeros filósofos griegos.

En efecto, autores como Windelband, Mondolfo o Armstrong, coinciden en sostener que el problema capital de la filosofía de los griegos era el de explicar la relación entre el ser y el devenir y, ligado a ello, el problema de lo real. Dicho en otros términos la preocupación es sobre cómo es posible el cambio (el devenir) y qué es lo que permanece a través del cambio (el ser), esto se liga a la cuestión de en qué consiste entonces lo real. Podríamos agregar también que de estos interrogantes se derivan muchos otros como el problema de la predicación, el problema de la individuación, el problema de la identidad y el problema de los fundamentos del conocimiento.

Como decíamos, estas cuestiones fueron esbozadas desde la antigüedad por filósofos presocráticos. En efecto, Heráclito (siglo V a. C.) sostenía que la realidad era movimiento, puro devenir, que todo estaba en constante cambio. Por eso utilizó la metáfora de que la realidad fluye como un río: “Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas” (en Eggers Lan y Juliá, 1978, Tomo I, p. 380). De esta postura se sigue la cuestión de que al no haber nada fijo o constante, no se puede determinar qué es lo real, pues lo único que permanece es el cambio. Como todo está en constante movimiento y nada permanece fijo e igual a sí mismo, la individuación, la identidad y la predicación (el atribuir una cualidad a algo) resultan imposibles. Por consiguiente, si la realidad fluye todo conocimiento sobre ella es relativo y provisorio.

Por el contrario, otro filósofo presocrático, Parménides (siglo V a. C.), postulaba que el movimiento es una apariencia y que la auténtica realidad es inmóvil. Puesto que la realidad es lo

que puede comprenderse racionalmente y dado que el cambio -que es el pasaje del ser a la nada y de la nada al ser- no puede explicarse racionalmente, Parménides postulaba que el cambio es una ilusión de los sentidos. Y que el ser, la auténtica realidad, es inmóvil<sup>1</sup>.

Platón por su parte intentó dar una respuesta a esta cuestión al dividir la realidad en dos planos: una sujeta al devenir, al cambio, al movimiento, a la que accedemos por medio de nuestros sentidos y que es una apariencia; Y otro plano -modelo, paradigma o esencia del anterior- el mundo de las ideas, que permanece inmóvil. El auténtico conocimiento se refiere al conocimiento universal de las esencias, a esta realidad inmóvil de las Ideas (Ideas no entendidas como representaciones mentales sino como esencias de la realidad). La facultad de conocimiento que tiene acceso a este ámbito de las Ideas es la razón.

Aristóteles, no conforme con esa duplicación platónica de la realidad, pues en última instancia es una duplicación de los problemas, postula como respuesta a estos problemas del cambio, de la realidad, de la predicación, de la identidad y del conocimiento la noción de *ousía* primera o substancia.

*Ousia* o substancia para Aristóteles se define de muchas maneras, pero la explicación más clara es que substancia es el ser individual. Es el ente que realmente existe (una mesa, un árbol o Sócrates) y que es el sostén o soporte de las cualidades (pesada, verde, joven). En el plano del lenguaje substancia es el individuo del cual se predicán cualidades. En un enunciado la substancia sólo puede ser el sujeto de predicación.

La substancia primera es además un compuesto de forma (el qué, la esencia, lo que lo hace ser lo que es y no otra cosa, lo activo) y materia (el de qué está hecho, lo pasivo). Ahora bien, la cosa singular está determinada intrínsecamente por su forma, la forma es siempre lo universal, lo único que el conocimiento aprehende. Según Aristóteles el conocimiento es en todos sus grados, y en la misma percepción sensible, un saber de lo universal.<sup>2</sup>

La jerarquía de las sustancias de acuerdo al compuesto entre materia y forma, así como la teoría de las cuatro causas para explicar el cambio, de las cuales la más importante es la causa final, se vinculan estrechamente con una concepción de un universo ordenado, jerarquizado, teleológico, finito y donde se produce una interdependencia entre lo material y lo que podríamos señalar como espiritual.

Sobre la *ousía* o substancia dice Aristóteles en *Metafísica*:

---

<sup>1</sup> Zenón de Elea formula las célebres aporías o paradojas sobre el movimiento para apoyar las ideas de su maestro Parménides. Jorge Luis Borges en un breve texto "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" resume una de las más conocidas, justamente la carrera de Aquiles contra la tortuga del siguiente modo: "Aquiles, símbolo de rapidez, tiene que alcanzar la tortuga, símbolo de morosidad. Aquiles corre diez veces más ligero que la tortuga y le da diez metros de ventaja. Aquiles corre esos diez metros, la tortuga corre uno; Aquiles corre ese metro, la tortuga corre un decímetro; Aquiles corre ese decímetro, la tortuga corre un centímetro; Aquiles corre ese centímetro, la tortuga un milímetro; Aquiles el milímetro, la tortuga un décimo de milímetro, y así infinitamente, de modo que Aquiles puede correr para siempre sin alcanzarla" (Borges, 1974, p.244).

<sup>2</sup> La concepción socrático-platónica de la ciencia lleva a Aristóteles a subsumir la esencia bajo su género. Como sostiene Windelband (1955) esta subordinación no es una función arbitraria de la razón, sino un conocimiento objetivo que reproduce una relación real, el género existe en tanto se realiza en la cosa singular, en cuanto el género deviene apariencia en ella. Lo que importa no es entonces el individuo singular sino la especie, el género: son la unidad formal en la pluralidad y dispersión de las existencias individuales. Si la esencia es lo universal, según Heimsoeth (1974) el principio de individuación reside en la materia, principio de la contingencia, de lo mudable, el eterno quedar por debajo de la forma pura. Esta forma substancial constituye el principio activo del cambio, cuando se une a la materia se genera un nuevo ser y cuando se separa ese ser se destruye.

“El término ‘ente’ tiene muchos significados... Significa, en primer lugar, ‘el qué es’, *el esto* y, en segundo lugar, el cuál, el cuánto o cualquiera de las otras categorías. Ahora bien, de todos los sentidos en que se expresa el ente, el sentido primario claramente es el ‘qué es’, el cual significa la *ousía*. Cuando enunciamos una cualidad de algún esto, decimos que es bueno o malo, pero no que tiene tres codos o que es un hombre; en cambio cuando enunciamos ‘el qué es’ no decimos que es blanco, caliente o de tres codos, sino, un hombre o un dios. Las otras cosas se dicen entes, o bien porque son cantidades, o bien cualidades o afecciones o algo semejante del ente propiamente dicho...Pues ninguno de ellos tiene por naturaleza una existencia separada o puede separarse de la *ousía*...Y la razón por la cual estas cosas parecen ser más entes, es porque tienen cierto sustrato, es decir, la *ousía* y el individuo particular que lo que claramente está implicado en la categoría en cuestión. Resulta claro que es por la *ousía* que cada una de las cosas mencionadas existe. De aquí que el ente, en sentido primario, y no en sentido restringido sino absoluto será la *ousía*. El término ‘primero’ tiene muchas significaciones; pero la *ousía* es primera en todas: en el enunciado, en el conocimiento y en el tiempo. Pues ninguna de las demás categorías puede existir separadamente, pero la *ousía* sí lo puede. Asimismo, es primera en el enunciado, porque en el enunciado de cada cosa ha de estar necesariamente incluido el de la *ousía*. Y pensamos conocer cada cosa particular de un modo cabal cuando conocemos el ‘qué es’, por ejemplo, que es hombre o fuego, más que cuando conocemos su cualidad, su cantidad o su lugar...” (1987, VII, 1, p. 1028. Trad. H. Zucchi).

## Substancia en Descartes

Una historia del concepto de substancia debería llevarnos a tratar una cantidad de filósofos influidos por Aristóteles, así como a hacer un recorrido por la filosofía medieval.

Pasaremos sin embargo al siglo XVII, donde encontramos que la noción de substancia es central en el racionalismo cartesiano, así como en racionalistas posteriores. También ocupa un lugar fundamental en la confrontación entre racionalismo y empirismo.

La distinción entre racionalismo y empirismo habitualmente se realiza desde una perspectiva gnoseológica. Sin embargo, es preciso aclarar que algunos autores, como Heimzoeth (1974), consideran que además de concepciones gnoseológicas se trata también de perspectivas metafísicas. En particular el racionalismo tiene un fuerte compromiso metafísico ya que proporciona una perspectiva específica sobre lo finito y lo infinito, Dios, la identidad, la libertad, la voluntad, todos temas relacionados con la noción de substancia. Muchos de estos temas se mantienen en algunos autores empiristas, sin embargo, no sin dificultad dado que el concepto mismo de substancia, que está en la base de todos ellos, resulta difícil de sostener para las perspectivas empiristas.

En cuanto a la caracterización gnoseológica del racionalismo, esta sostiene que es posible establecer un sistema deductivo de verdades necesarias sobre la naturaleza. Para el racionalismo las nociones de razón, sistema y deducción son inescindibles. En ese marco, según la perspectiva racionalista, la naturaleza puede ser conocida mediante un método deductivo y geométrico.

En tal sentido Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* tiene como propósito fundamentar un sistema “firme y permanente sobre la naturaleza”. De allí que, mediante el recurso de la duda, y sobre todo a partir de la hipótesis extrema del genio maligno, llega a la primera verdad en la que puede encontrar una base firme, un punto fijo, para reconstruir el fundamento filosófico del conocimiento. La primera evidencia, el *Cogito*, resulta de la captación mediante una intuición racional de que el acto de pensar es indudable. Según lo establece en la primera regla del método, esta primera verdad tiene como características la claridad, es simple, y la distinción, no se confunde con otro conocimiento, pues tiene todo y solo lo que le pertenece (Descartes, 1980a, p 149).

Ahora bien, el *cogito*, que establece una relación entre el pensar y el existir, “...esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu” (Descartes, 1980b, p. 224), se abre a dos interpretaciones, una idealista y otra realista. La interpretación idealista se funda justamente en que, como acabamos de citar, la afirmación “yo existo” es necesariamente verdadera cada vez que “la pronuncio o que la concibo” en mi mente. Y también cuando sostiene que el genio maligno “jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa” (loc. cit.). Sugiere entonces Descartes que si deja de pensar deja de existir. Por lo tanto, de aquí se sigue la interpretación que hace depender la existencia del pensamiento: si pienso, existo, interpretación que pone el acento en el pensamiento. De modo que el camino idealista que se insinúa consiste en que ser es ser pensado, y, que, como se dijo, la existencia depende del pensar.

La interpretación realista sigue, en cambio, una línea tradicional, premoderna: si existo, pienso. Acá se hace depender el pensamiento de la existencia y es el camino interpretativo que finalmente sigue Descartes. Esta interpretación realista se hace explícita en cuanto el autor responde a la pregunta ¿qué soy?: “Pero ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega que quiere, que no quiere, que también imagina y siente” (1980b, p. 227). Allí Descartes afirma que sólo puede sostener que es una cosa que piensa, es decir, el yo es res (cosa) pensante. Puesto que el yo parece existir por sí mismo puede establecerse que es una substancia, una cosa, que tiene como atributo esencial e inseparable el pensamiento. Esta afirmación “soy una cosa que piensa” no es una evidencia, ni tampoco es resultado de una demostración. De manera que si en el momento del *cogito* es cierto que es solo este acto de pensar, el que existe, luego Descartes desplaza esa primera evidencia hacia la identificación de ese acto de pensar con una cosa. Es decir, cosifica al yo. Al introducir la noción de substancia en la segunda meditación procede de modo dogmático. Transgrede su propio criterio de no admitir como verdadero sino lo que se presentara de manera indudable, es decir, evidente.

La respuesta entonces a la pregunta “¿quién soy?” vuelve sobre la filosofía anterior, retoma el concepto de substancia, que ya en el siglo XVII tiene una tradición de muchos siglos en la historia de la filosofía. Entonces formula una posición propia de la filosofía que pretende superar: mi yo es una cosa (substancia, res) que piensa, una cosa cuyo atributo esencial es el pensamiento.

En *Los principios de la filosofía*, Descartes proporciona las definiciones de substancia que no formula explícitamente en la segunda meditación.

LI. *Qué es sustancia y por qué ese nombre no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.* Ahora bien, en cuanto a aquellas que miramos como cosas o modos de las cosas, vale la pena considerarlas a cada una por separado. Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios. Y por eso el término de sustancia no conviene a Dios y a ellas *unívocamente*, como se suele decir en las Escuelas, esto es, no puede concebirse distintamente ninguna significación de ese término que sea común a Dios y a las criaturas (1980c, p. 333).

Como puede verse desde el título del párrafo LI, el término substancia tiene según Descartes dos sentidos distintos, ya sea que hablemos de Dios o de lo creado por él. La definición de substancia como “la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir” sólo puede aplicarse en sentido estricto a Dios, la substancia pensante infinita, que es lo que existe por sí mismo. En un sentido amplio, el concepto de substancia se aplica a las substancias finitas, lo creado, que “no pueden existir sin el concurso de Dios”.

En el párrafo LIII se distinguen las substancias finitas, substancias en sentido amplio, según sus cualidades:

LIII. *En cada sustancia hay un atributo principal, como el pensamiento, en la mente, la extensión, en el cuerpo.* La sustancia se reconoce, ciertamente, por cualquier atributo; pero, sin embargo, una propiedad principal de cada sustancia constituye su naturaleza y esencia, y a ella se refieren todas las demás. Por ejemplo, la extensión en largo, ancho y profundidad constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. Pues todo lo que puede atribuirse a un cuerpo presupone la extensión, y es tan sólo cierto modo de la cosa extensa, así como también todo lo que hallamos en la mente son sólo diversos modos de pensar. Así, por ejemplo, sólo puede entenderse la figura en una cosa extensa, el movimiento en el espacio extenso, la imaginación o el sentimiento o la voluntad

en la cosa pensante. Pero la extensión, por el contrario, puede entenderse sin la figura o el movimiento y el pensamiento sin la imaginación o el sentimiento, y así en los demás casos, de modo que sea manifiesto a cualquiera que atienda a ello (1980c, p. 334).

El concepto de substancia de Descartes, como vemos, es distinto al de Aristóteles. Es, por otra parte, una concepción que resulta afín a la física moderna, la incipiente ciencia sobre la naturaleza. Como sostiene Emilio Estiú, la física medieval, heredera de la de Aristóteles, consistía en un “saber universal de la cualidad”. Se dedicaba a estudiar, por ejemplo, el color, olor, temperatura de los cuerpos. La física moderna, en cambio, considera que las cualidades y las formas de la materia dependen de la subjetividad del observador. Lo que se considera esencial en los cuerpos es su espacialidad, esto es, se reduce la materia al espacio, a la extensión, característica accesible cuantitativamente mediante la aritmética y geometría. El movimiento de la substancia extensa responde a una relación causa-efecto de carácter mecánico. Según Descartes, dice Estiú, un cuerpo es “una estructura de relaciones matemáticas que se presentan a la inspección del espíritu con plena evidencia” (Estiú, 2010, pp. 236, 237).

En la segunda meditación el ejemplo de la cera tiene como propósito introducir provisoriamente esta posibilidad de que los cuerpos sean substancia extensa. Un trozo de cera cuando pasa del estado sólido al líquido cambia todas las propiedades sensibles: olor, color, textura, etc.

Sin embargo, hay un atributo que permanece a través del cambio y es la extensión. Un cuerpo puede cambiar todas sus cualidades menos aquella que lo hace ser cuerpo, es decir, el ocupar un lugar en el espacio. Mientras que los sentidos nos informan sobre el cambio de ciertas cualidades, la razón capta el elemento que permanece, la extensión.

Mientras hablo lo acercan al fuego: los restos de sabor se disipan, el perfume se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se lo puede tocar, y aunque se lo golpee no producirá ningún sonido. ¿Subsiste la misma cera después de este cambio? Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo. ¿Qué es lo que se conocía, pues, con tanta distinción en este pedazo de cera? Por cierto, no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos, porque todas las cosas percibidas por el gusto o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído han cambiado y, sin embargo, subsiste la misma cera. Quizás fuera lo que ahora pienso, a saber, que la cera no era, ni esta dulzura de la miel, ni este agradable perfume de las flores, ni esta blancura, ni esta figura, ni este sonido, sino solamente un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo estas formas, y que ahora se muestra bajo otras. Pero, ¿qué es, hablando con precisión, lo que imagino cuando la concibo de esta manera? Considerémoslo atentamente, y alejando todo lo que de manera alguna pertenece a la cera, veamos lo que

queda. Por cierto, no queda más que algo extenso, flexible, mudable (1980b, p.229).

Es preciso señalar que estas ideas del yo como substancia pensante y de la naturaleza como substancia extensa son, en el contexto de la segunda meditación metafísica, provisionarias porque aún sigue en pie la hipótesis del genio maligno que torna sospechoso cualquier postulado de la razón. Esta hipótesis es el recurso mediante el cual el autor lleva la duda al extremo: supone que un genio, alguien de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerlo equivocar aun cuando realiza la operación racional más sencilla.

De modo que en la tercer meditación Descartes debe restablecer a la razón como fuente de conocimiento confiable. Con tal propósito demuestra la existencia de Dios a partir de analizar los contenidos de su mente, es decir, las ideas. Las ideas son representaciones o imágenes de las cosas. En cuanto contenidos de la mente, “si se las considera solamente por sí mismas y no se las refiere a otra cosa” (1980b, p. 236) estas ideas son sólo ciertos modos de pensar, no se diferencian entre sí ni pueden ser falsas. Pero la dificultad consiste en juzgar que “las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí (loc. cit). De manera que provisoriamente concluye con una afirmación de corte idealista, pues no parece poder afirmarse que haya nada real por fuera de la actividad de pensar las ideas y de esos contenidos de esos la mente:

Todo esto me revela que hasta aquí no ha sido por un juicio cierto y premeditado, sino solamente por un impulso ciego y temerario, que he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, las cuales por los órganos de mis sentidos o por cualquier otro medio posible enviaban a mí sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas (1980b, p. 237).

Sin embargo, otra vez, esta insinuación idealista se diluye rápidamente porque Descartes encuentra que examinadas sus ideas en relación a lo que representan (o pretenden representar), es decir a su contenido o su realidad objetiva, estas son muy diferentes entre sí:

Pues en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y encierran en sí (por así decir) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección que las que me representan solamente modos o accidentes. Además, aquella mediante la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que están fuera de él; aquella, digo, por cierto contiene en sí misma más realidad objetiva que aquellas que me representan las sustancias finitas (1980b, p. 239)

Descartes advierte que la causa de que esté en su mente la idea de un ser infinito y perfecto, Dios, no puede ser él mismo pues él es un ser finito e imperfecto. “no solamente ... la nada no

podría producir ninguna cosa, sino también ... lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto" (1980b, p. 239). De esto se sigue que la causa de que esté esa idea en su mente es el propio ser perfecto. Es decir, Dios. Del hecho de que esté en la mente la idea de un ser perfecto debe inferirse que la causa de esta idea es el propio ser perfecto que ha puesto esta idea en la mente como una idea innata. Las ideas innatas son aquellas que están en la mente en el momento de nacer y Descartes las diferencia de las adventicias (cuya causa son los sentidos, p. e. la idea de pájaro) y las ficticias (que son producto de la imaginación, p. e. la idea de unicornio). De este modo de la idea de Dios se infiere la existencia de Dios. Dios, como se dijo, es substancia pensante infinita. Es substancia en sentido estricto: en esto coincidirán todos los racionalistas. Con la demostración de la existencia de Dios Descartes elimina la hipótesis del genio maligno. Dios es así garantía última de la razón.

Algunas conclusiones sobre la noción de substancia en Descartes:

1. Se trata de una concepción dualista. Distingue substancia pensante de substancia extensa, la primera pertenece al reino de los fines, la segunda es mecánica.

2. En cuanto a la substancia extensa, hay una unidad de la naturaleza en la que se elimina el compuesto materia-forma y el finalismo que venían de la tradición aristotélica. Al tener como atributo esencial la extensión, el estudio de la naturaleza no se refiere a las cualidades, sino que es puramente cuantitativo. Responde al método deductivo de la geometría, la aritmética y la física.

3. Hay una pluralidad de substancias pensantes. Pero lo material-espacial que es la substancia extensa no necesita de lo espiritual y viceversa.

4. Sin embargo, se plantea aquí el problema de la relación mente–cuerpo, es decir, cómo se relacionan en un ser humano las dos substancias cuyas características esenciales son completamente distintas.

Brevemente debemos señalar que otros autores racionalistas han retomado esta idea de substancia, pero con variaciones. Así, Spinoza (1632-1677) tiene una concepción monista de la substancia: hay una única substancia que es a la vez pensante y extensa y que Spinoza, cuya perspectiva es panteísta, identifica con Dios. Leibniz (1646-1716) por su parte destaca la pluralidad y la movilidad de las substancias. Para dar cuenta de ello introduce el término mónadas. Las mónadas son unidades simples, inextensas e indivisibles. Cada una representa el universo a su manera constituye así una perspectiva individual del todo. Todas ellas se hayan relacionadas por una armonía preestablecida.

## La noción de substancia en el empirismo

Si caracterizamos el empirismo desde el punto de vista gnoseológico, éste sostiene que sobre la naturaleza sólo pueden admitirse verdades de hechos, de modo que todo conocimiento de los hechos debe legitimarse en la experiencia. Este criterio empirista pudo ser llevado hasta sus últimas consecuencias por David Hume. Tanto Locke como Berkeley son empiristas moderados, esto es, admiten explicaciones o principios que no se ajustan a sus propios criterios empiristas.

John Locke plantea una crítica a la tesis de las ideas innatas de Descartes partiendo del hecho que no hay consenso universal sobre ninguna idea, ni sobre las ideas matemáticas ni sobre Dios. Afirma Locke, por tanto, que la mente al nacer es una *tabula rasa* o papel en blanco que empieza a “escribirse” con la experiencia. Sin embargo, al momento de jerarquizar los saberes en cuanto a su confiabilidad, realiza una escala similar a la de Descartes.

no podemos tener ningún conocimiento más allá de la percepción de ese acuerdo o desacuerdo [entre nuestras ideas], percepción que puede ser 1) intuitiva, o sea la comparación inmediata de dos ideas cualesquiera; 2) por raciocinio, que examina el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas mediante la intervención de algunas otras; 3) por sensación, percibiendo la existencia de cosas particulares. (1999, IV, §2, p. 537)

Esto es, de los más a lo menos confiables la jerarquía sería: 1. Intuición; 2. Deducción; 3. Sensación. Como Descartes considera que el conocimiento sensorial es el menos confiable: “puesto que el conocimiento sensible no va más allá de la existencia de las cosas que efectivamente estén presentes ante nuestros sentidos, se trata de un conocimiento mucho más estrecho aún que los dos anteriores” (IV, §5, p. 538). Sin embargo, para Locke es el conocimiento sensorial, el menos confiable, el único posible sobre la naturaleza, por lo cual anticipa la dirección escéptica del empirismo:

Pero mientras estemos desprovistos de unos sentidos lo bastante penetrantes para descubrir las partículas de los cuerpos, y para proporcionarnos ideas acerca de sus propensiones mecánicas, es preciso conformarnos con estar en ignorancia de sus propiedades y de sus maneras de operar; y no podemos tener más seguridad acerca de este asunto, que cuanto puedan mostrarnos unos pocos experimentos. Pero, saber si tales experimentos tendrán el mismo éxito en otra ocasión, eso es algo de que no podemos tener seguridad alguna. Esto impide que nuestro conocimiento acerca de las verdades universales relativas a los cuerpos naturales sea un conocimiento seguro, y nuestra razón, a este respecto, nos lleva muy poco más allá de asuntos de hecho particulares (IV, §25, p. 555).

En cuanto a la noción de substancia Locke sostiene que se trata de una idea compleja. En primer lugar, propone una concepción fenomenista de la substancia, coherente con su empirismo, al explicar que consiste en una colección de cualidades. Sin embargo, luego presupone la idea general de la substancia como soporte de las cualidades.

De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura substancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas

simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes (...) La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de substancia, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, sine re substantive, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte substancia, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta (Libro XXIII, §2, p.276).

Cuando postula que la substancia es ese soporte desconocido de las cualidades y que estas cualidades no pueden existir sin ese soporte, Locke transgrede sus criterios empiristas de que todo conocimiento de los hechos debe legitimarse en la experiencia. En efecto, sólo tenemos experiencia de las cualidades (colores, sabores, texturas, etc.) pero debemos suponer que hay un soporte de esas cualidades (la substancia, la cosa) aun cuando no tenemos ninguna experiencia de él. Admite una explicación sobre los hechos, la idea de substancia, de la que no tiene ninguna información sensorial.

Por su parte otro filósofo empirista, George Berkeley, a quien le preocupaba combatir al materialismo, postula en su análisis del conocimiento la ecuación *esse = percipi*, (ser=percibir), lo que significa que lo real, el ser, consiste o bien en percibir o bien en ser percibido. Esta ecuación expresa la tesis metafísica de que en definitiva lo único que hay en la realidad son mentes que perciben y cualidades que existen en tanto son percibidas por una mente. Berkeley elimina la existencia de la sustancia material. Ésta substancia es en tanto es pensada, pero no existe por sí misma. Como afirma Ernest Cassirer, lo que consideramos “reales” para Berkeley no son las substancias corpóreas, sino la consistencia y cohesión de las representaciones. Son reales no las fantasías vagas y mudables sino un grupo de sensaciones “que presentan una estructura inmutable, una coherencia y una continuidad constantes” (Cassirer, 1993, p. 252). Sin embargo, ante el problema del solipsismo, así como el de la constancia o permanencia de la realidad, Berkeley postula a la mente divina, que percibe constantemente a las cosas de la naturaleza y es entonces la fuente y garantía última de su existencia.

Para mí es evidente, por las razones que tú admites, que las cosas sensibles no pueden existir de otra manera que en una mente o espíritu. De lo que

concluyo, no que no tengan existencia real, sino que, visto que no dependen de mi pensamiento y que tienen una existencia distinta de ser percibidas por mí, debe haber alguna otra mente en la que existen. Por lo tanto, es igual de seguro que existe realmente el mundo sensible como que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y sostiene (Berkeley, 1996, p. 107).

Como puede verse la posición de Berkeley, sobre todo al afirmar la existencia de una substancia infinita como garantía de permanencia y coherencia de las percepciones de las mentes finitas, también resulta insostenible en el marco del criterio general del empirismo.

El filósofo que realiza una profunda crítica a la metafísica occidental sobre la base de su criterio empirista fue David Hume. Este autor distingue entre las relaciones que puede establecer la mente, las relaciones de ideas, y la explicación de los hechos. Cuando se realizan operaciones matemáticas, por ejemplo, la mente se limita a relacionar ideas entre sí, sus verdades son universales y necesarias, pero no se refieren para nada a la naturaleza. Aquí puede advertirse muy claramente su oposición al racionalismo. Hume no niega a la matemática, sino que la limita a establecer relaciones de ideas entre sí. Afirma que esta ciencia no se refiere a los hechos, a la naturaleza. Las explicaciones sobre los hechos, deben legitimarse en la propia experiencia, en los datos sensoriales, en las impresiones. Entonces toda idea que pretenda explicar los hechos debe tener su impresión correspondiente. Como ya había sospechado Locke cuando afirmaba que substancia era ese “no se sabe qué”, Hume muestra que no hay impresión, no hay dato sensorial, que confirme la idea de substancia. Se trata entonces de una idea metafísica, producto de la asociación de ideas de la imaginación. Es una creencia derivada del hábito, pero no un conocimiento. Hume considera que tanto la substancia pensante como la corpórea no tienen legitimación en la experiencia:

Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de substancia distinta de la de una serie de cualidades particulares... la idea de substancia... no es sino una serie de ideas simples unidas por la imaginación y a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos recordarnos a nosotros o recordar a otros tal serie. (Hume, 2002, I, 1, p. 97)

Por mi parte, cuando más íntimamente penetro en lo que llamo *yo mismo*, tropiezo siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehenderme *yo mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar más que la percepción. (I, IV, p. 252)

La mente es una suerte de teatro, en el que sucesivamente hacen su aparición diversas percepciones; pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una variedad infinita de disposiciones y situaciones. No hay en ella propiamente ninguna *simplicidad* en un momento dado, ni *identidad* en momentos diferentes, por natural que sea esa propensión a imaginar esa

simplicidad y esa identidad. La comparación con el teatro no debe engañarnos. Son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente; no tenemos tampoco la más remota noción del sitio donde se representan estas escenas ni de los materiales de que está compuesto." (I, IV, p. 253).

La cuestión de la substancia se vuelve en Hume una creencia producto de un proceso psicológico subjetivo. Finalmente, en Kant, como veremos, la substancia resulta una categoría del entendimiento en el marco de su filosofía trascendental.

## Referencias

- Aristóteles. (1987). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Berkeley, G. (1996) *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid: Espasa Calpe.
- Borges, J.L. (1974). *Discusión en Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento II*. México: Fondo de cultura económica.
- Descartes, R. (1980a). *Discurso del método*. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1980b). *Meditaciones metafísicas*. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1980c). *Los principios de la filosofía*. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1978) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Estiú, E. (2010). "La fundamentación del mecanicismo en la física de Descartes". En Moran, J. C. *Los filósofos y los días*. (pp. 231-244). La Plata: de la Campana.
- Heimsoeth, H. (1974). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de occidente.
- Hume, D. (2002) *Tratado de la naturaleza humana I*. Madrid: Biblioteca grandes pensadores.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de cultura económica.
- Windelband, W. (1955). *Historia de la filosofía Antigua*. Buenos Aires: Nova.

## Apéndice al capítulo 2

# Recepción de Hume en el arte contemporáneo

*Analía Melamed*

Uno de los sentidos elementales del término experiencia comprende la presunta capacidad de previsión, es decir, de distinguir y demarcar lo posible sobre la base de lo vivido. Nuestras expectativas y nuestros actos se fundan en esa operación del pensamiento, la lógica inductiva, que proyecta el pasado en el futuro y que pretende hacer del mundo un lugar monótono y previsible. Lo esperable es aquello que se mide según el patrón de lo que ya ocurrió, la fuente de la costumbre. Fracasamos o no siguiendo el modelo histórico de nuestros éxitos y fracasos.

Como Hume ha observado, la costumbre es un patrón útil para la vida cotidiana pero también, afirma, es una fuente de creencias en el conocimiento de la naturaleza. Para demostrarlo, este filósofo somete las ideas tradicionales de causalidad, substancia, y yo o alma a su criterio empirista que sostiene que toda idea referida a los hechos, para ser legítima, debe tener una impresión correspondiente. No encuentra, sin embargo, el fundamento empírico de estas ideas. No hay impresión de conexiones necesarias entre los hechos, sino de sucesiones regulares de hechos; no hay impresión de las cosas o substancias, sino de la conjunción constante de accidentes; no hay impresión de nada fijo que podamos llamar yo y que sea la fuente de nuestra identidad personal. Concluye Hume, por tanto, que el fundamento último de estas ideas no está en la naturaleza sino en creencias psicológicamente condicionadas. Sostuvo de manera consistente que, dado que nuestras capacidades de conocimiento son limitadas, la regularidad de la naturaleza, la semejanza entre futuro y pasado, constituye una creencia basada en el hábito, pero sin fundamentos concluyentes. Es posible aseverar, dice Hume, que el sol saldrá mañana, no obstante, esa es una probabilidad que se deriva del plano psicológico, pero desde un punto de vista objetivo esta afirmación no tiene mayor justificación que la contraria. Ya que no tenemos impresiones es decir datos o información sensorial acerca de las conexiones necesarias entre los hechos no hay manera de sustentar que las conexiones causales ocurrirán en el futuro tal como en el pasado (Hume, 2002).

Más allá de estas críticas y de espaldas al escepticismo de Hume, la civilización occidental continuó desarrollando poderosos sistemas científicos y tecnológicos para ampliar el conocimiento, y a veces, mejorar la calidad de vida, pero también para reforzar aún más el cerco de lo previsible.

Sin embargo, algunos acontecimientos como la pandemia de 2020, tienen la capacidad de mostrar que la tela de lo siempre igual termina por rasgarse y que el soporte de la costumbre

puede desvanecerse. De un modo mucho menos traumático, el arte tiene también esa capacidad de romper el círculo de lo esperable, esto es, de sugerir que lo que consideramos imposible también podría suceder. Por ejemplo, en varias pinturas de René Magritte, como *Las ideas claras* o *El castillo de los Pirineos*, se muestra una roca suspendida en el aire. Frente a estas imágenes, la fuerza de la costumbre hace que los espectadores sintamos inexorable la caída. Pero, ¿por qué razón no seguiría suspendida? parecen preguntar, con Hume, las obras de Magritte. Y, en efecto, la roca nunca cae.

¿Cómo sería una civilización cuyo sentido común no se hubiera desarrollado bajo la impronta de la metafísica aristotélica que explica la realidad bajo el concepto de substancia? También el arte, en este caso la literatura, puede llevar a cabo una exploración conjetural de una civilización y un lenguaje cuya comprensión de la realidad fuera dessubstancializada, al modo empirista de Berkeley y sobre todo de Hume. Tal es el caso del cuento de Borges "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", donde el lenguaje de la civilización de Tlön resulta un instrumento para ordenar una realidad que no es más que el fluir impresiones. Un lenguaje sin sustantivos que se corresponde con una percepción de la realidad descosificada:

Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la tierra; del todo falso en Tlön. Las naciones de ese planeta son -congénitamente- idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje -la religión, las letras, la metafísica- presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial. No hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlön, de la que proceden los idiomas "actuales" y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar. Surgió la luna sobre el río se dice *hlör u fang axaxaxas mlö* o sea en su orden: hacia arriba (upward) detrás duradero-fluir luneció (Borges, 1973, p. 435).

No es exagerado afirmar que la cultura clásica de Tlön comprende una sola disciplina: la psicología. Las otras están subordinadas a ella. He dicho que los hombres de ese planeta conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio sino de modo sucesivo en el tiempo (p. 436).

También puede advertirse la influencia de Hume en *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. Los problemas de la descosificación del yo, la crisis de la identidad personal y la fragmentación pueden encontrarse por ejemplo en el siguiente pasaje:

Lo cierto es que comprendí la imposibilidad de saber de una manera directa y segura si Francisca me quería o me detestaba. Y así fue ella la primera que me dio la idea de que una persona no está, como yo había creído, clara e inmóvil ante nosotros, con sus cualidades, con sus defectos, sus proyectos, sus intenciones respecto a nosotros [...], sino que es una sombra en que jamás podremos penetrar, para la cual no existe conocimiento directo, tocante a la cual nos forjamos numerosas creencias con ayuda de palabras e incluso de acciones que, tanto unas como otras, sólo nos dan informes insuficientes y, por lo demás, contradictorios -una sombra en la que podemos alternativamente imaginarnos con tanta verosimilitud que brillan el odio como el amor (Proust, 1991, p. 75).

El yo novelesco es discontinuo e intermitente. Como sucede en Hume el sujeto desaparece como norma unitaria y fija. La pretendida unidad del individuo es una sucesión de estados, de yoes, en pugna. En cuanto a los vínculos entre Proust y el empirismo, se han estudiado las fuentes teóricas de su formación, sobre todo las clases de su profesor Alphonse Darlu. Para éste la filosofía del hábito tiene un papel fundamental (Piazza, 2018, pp. 49-60). Y siguiendo la línea de Darlu, Proust considera el hábito como la incorporación de una suerte de segunda naturaleza, de modo que su interrupción tiene efectos psicológicos devastadores. Es así que desarrolla también de un modo ficcional la influencia del hábito en las relaciones interpersonales, sobre todo en los vínculos amorosos. Por ejemplo, al reflexionar sobre su amor por Albertina, el narrador lo atribuye a una más de las creencias ilusorias derivadas de la costumbre:

la costumbre de asociar a la persona de Albertina con el sentimiento que ella no había inspirado me hacía creer, sin embargo, que era especial en ella, de la misma manera que la costumbre da a la simple asociación de ideas entre dos fenómenos, según pretende cierta escuela filosófica, la fuerza, la necesidad ilusorias de una ley de causalidad (1993, p. 100).

El hábito, fruto de una vida rutinaria, ligado a la interacción mecánica de las pasiones se entretreje en la novela con un entramado de convenciones, de lógica abstracta, prejuicios personales, sociales y políticos. A diferencia de Hume, quien sostiene que el hábito es la guía de la vida humana, según Proust, si bien considera que es imprescindible para soportar el sufrimiento, el hábito paraliza la imaginación y la sensibilidad.

Para concluir nos preguntamos por los vínculos entre la literatura, o el arte en general, y la filosofía. En ese sentido podemos afirmar que hay un saber del arte inmanente a los propios recursos ficcionales de las obras, pero no como tesis o mensajes que puedan abstraerse de su singularidad artística. La literatura constituye un modo específico de producir pensamiento, de plantear problemas y de formular conjeturas. Hay en ella, por tanto, una demostración ficcional que tiene efectos filosóficos y que abre un espacio fértil para la reflexión en una intersección no reduccionista con la filosofía.

## Referencias

- Borges, J. L. (1973). *Obras completas*. Buenos Aires: Emece.
- Hume, D. (2002). *Tratado de la naturaleza humana* I. Madrid: Biblioteca grandes pensadores.
- Piazza, M. (2018). "Proust et la philosophie de l'habitude. Un élève d'Alphonse Darlu et de Paul Janet". En *Bulletin d'informations proustiennes*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, N°48.
- Proust, M. (1991). *En busca del tiempo perdido*.3. *El mundo de Guermantes*. Buenos Aires: Alianza.
- Proust, M. (1993). *En busca del tiempo perdido*.6. *La fugitiva*. Buenos Aires: Alianza.

## CAPÍTULO 3

# La filosofía de Kant: objetividad científica y autonomía moral

*Analía Melamed*

### Introducción a la Filosofía de Kant

La época de Kant fue la de la ilustración, la del “atrévete a saber” como él mismo la denominó. Era la época de la importancia de la Razón y del conocimiento científico para abolir los prejuicios y supersticiones tradicionales. Era la época de Diderot, D’Alembert, Rousseau; de la *Enciclopedia* que pretendía resumir la suma de los conocimientos de su tiempo. Era la época de la libertad política por la que luchaba Voltaire. Era la época de la crítica filosófica, social, religiosa, política. Kant es sin duda un heredero de la ilustración, pero fue más lejos de ella porque se propuso hacer crítica de la crítica, es decir, la crítica de esa misma razón que ejercía la crítica. Kant se pregunta ¿Cuáles son las posibilidades de la razón que conoce? ¿Hasta dónde es posible el conocimiento? ¿El conocimiento tiene límites? En respuesta a estos interrogantes demarcó dos campos:

Campo del conocimiento:

- Hay conocimiento de la ciencia moderna físico-matemática.
- Hay objeto de conocimiento.

Campo Metafísico:

- No hay conocimiento metafísico.
- No hay objeto.
- Sólo hay ideas que pueden pensarse, pero no pueden conocerse: Dios, Alma, Mundo.

Las ideas de la metafísica son absolutas y si quisiéramos conocerlas, ya no serían absolutas, sino relativas a nuestro conocimiento. Para hacer esta crítica Kant introdujo algo fundamental: la filosofía trascendental. Trascendental no es lo mismo que trascendente (más allá de), ni tampoco es trascendente en el sentido de más importante. La filosofía trascendental es la que estudia las condiciones de posibilidad de las facultades del conocimiento (esto se desarrolla en *Crítica de la razón pura* y *Prolegómenos*). El resultado de la crítica trascendental es, como decíamos, la división entre el conocimiento posible y el conocimiento no posible. No es que Kant rechace totalmente la metafísica, cree que la metafísica es una “disposición natural del hombre” y busca llegar a sus ideas por la moral.

En cambio, el conocimiento físico-matemático es posible porque las condiciones de posibilidad del conocimiento son las mismas que las condiciones de posibilidad de experiencia.

Esto nos lleva al problema de la síntesis entre las principales corrientes anteriores a Kant: el racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume. Según Kant el racionalismo incurre en dogmatismo, que consiste en conocer sin hacer una previa crítica de la razón que conoce. En cuanto al empirismo de Hume, cae en el escepticismo, esto es, en la negación del conocimiento pues sólo acepta que la conjunción constante de los fenómenos es fuente del hábito, esto es, de la mera creencia.

Kant en su síntesis sostiene que el conocimiento comienza por la experiencia, por las impresiones (coincidencia con Hume), pero va más allá, porque está el sujeto que aporta sus estructuras *a priori*, intuiciones y categorías (influencia de Descartes). En conclusión, como veremos, el conocimiento es la síntesis entre las capacidades del sujeto que conoce y su experiencia.

## **Relaciones entre la objetividad científica y la autonomía moral en la filosofía de Kant**

El tema de la objetividad científica, esto es, el problema de la validez universal del conocimiento para todo ser humano independiente de su momento histórico, de su lenguaje, su cultura, etc., se vincula en Kant con la cuestión de la racionalidad. Esto resulta central para el autor porque se puede decir que, como ilustrado, la finalidad de su obra es someter todas las manifestaciones de la vida humana al tribunal de la razón. En este sentido nos encontramos con: a) un pensamiento crítico (en cuanto señala los límites entre lo cognoscible e incognoscible, entre lo que se debe hacer y lo que se puede esperar); b) una perspectiva trascendental (por que da cuenta de las condiciones de posibilidad de la ciencia y de la moralidad poniendo el eje en las capacidades humanas de conocer y de actuar).

El tema de la posibilidad y límites del conocimiento de la ciencia es desarrollado en la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787) y *Prolegómenos* (1783) textos en los que responde a la pregunta ¿qué puedo saber? Así, en el prólogo a la segunda edición de *Crítica de la Razón Pura* sostiene que si una forma de conocimiento sigue el camino de la ciencia puede juzgarse por sus resultados, esto es, por su éxito en un avance continuo y sin contramarchas. Pero, cuando no hay acuerdos mínimos entre quienes pretenden desarrollar un campo de conocimiento sobre cómo llevar adelante ese propósito, entonces “un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo” (1991, p. 11).

En esta mirada retrospectiva, Kant considera que la lógica, la matemática y la física han logrado un desarrollo exitoso y se han constituido como ciencias. En relación a la lógica, Kant sostiene que ya Aristóteles expuso y demostró las reglas formales de todo pensamiento; en ese

caso el entendimiento se ocupa de sí mismo, la lógica es, entonces, más que una ciencia, una propedéutica, una introducción a la ciencia (1991, p. 11). Con respecto a la matemática advierte que es un conocimiento por construcción de conceptos, es decir, que el entendimiento encuentra en la matemática lo que ha puesto a priori en ellas (1991, p. 12). Y, en cuanto a la física, la disciplina que más recientemente se ha constituido como ciencia, en este segundo prólogo afirma:

[Los físicos]...comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios, así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace (Kant, 1991, p. 13).

Como se desprende de este pasaje, la física se constituye como ciencia cuando los científicos advierten que la razón conoce “lo que ella misma produce”, no se dirigen a la naturaleza como un discípulo sino como un juez que dirige el conocimiento según sus propias preguntas. Esta figura de la razón como “juez autorizado” se corresponde con la perspectiva ilustrada de que la razón es un tribunal de los hechos. Sin embargo, como se dijo, Kant limita el alcance de la razón.

Ahora bien, como puede apreciarse para Kant la ciencia es un *factum*. No tiene sentido preguntar si es posible un conocimiento científico de la naturaleza porque de hecho se ha desarrollado la física. De modo que en este caso el interrogante es cómo es posible para el sujeto humano elaborar un conocimiento universal, objetivo, sobre la naturaleza. No menos importante es la consideración de la situación de la metafísica. Aquí no se advierte que esta disciplina haya tenido éxito en conformarse como ciencia. Al contrario, la metafísica sigue un camino errático de marchas y contramarchas, porque la dirección que se ha tomado no conduce a donde se quiere. Tampoco hay unanimidad entre los que se dedican a esta disciplina<sup>3</sup>. Sin embargo, ¿Por qué la naturaleza introduce en nuestra razón la tendencia a preguntarnos las cuestiones metafísicas como uno de los más importantes asuntos? ¿Es posible la metafísica como ciencia? Para

---

<sup>3</sup> Como sostiene Roberto Torretti en el siglo XVIII la metafísica se enseñaba dividida en dos ramas: una general, la ontología, referida al ente como ente, es decir, a las determinaciones universales propias de todo lo que es; otra especial, referida a tres entes especiales, “Dios, el ente máximo, el mundo, o sea, el agregado de los entes mudables, y el alma, o sea, un ente como el que cada uno de nosotros es, en cuanto, precisamente, somos capaces de percibir y de querer (...) En efecto, como ciencia de Dios y del alma, la metafísica especial comprendía en su campo de estudio las verdades centrales del cristianismo, a las cuales la enseñanza universitaria oficial procuraba una sólida fundamentación científica, pero más de un escritor heterodoxo de metafísica declaraba ilusoria y sin base. La resonancia de estos conflictos alcanzaba más allá de los círculos académicos. Y no podía menos que ser así. (Torretti, 1980, p.20).

abordar la cuestión el autor propone realizar una inversión análoga a la de la matemática y la física: admitir que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, es decir, la posibilidad de un conocimiento a priori de los objetos antes de que nos sean dados.

Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de *Copérnico* quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio a las estrellas inmóviles (1991, p. 14).

Según Copérnico no es la tierra el centro del universo sino el sol; análogamente, en el plano del conocimiento, afirma Kant que no es el objeto el que tiene un rol determinante, sino que es el sujeto quien tiene un papel activo. Este giro copernicano, este desplazamiento hacia el sujeto, supone para la ciencia:

Primero: un giro idealista en cuanto a la concepción del conocimiento. En efecto, la actividad del sujeto en el proceso de conocimiento es el rasgo central del idealismo kantiano: no hay objeto sin un sujeto que lo construya. Conocer equivale a condicionar, esto es, encuadrar el material caótico de las impresiones bajo las unidades sintéticas de la sensibilidad y articular la multiplicidad de las intuiciones empíricas bajo los conceptos del entendimiento. Es decir, las condiciones del conocimiento son las intuiciones puras de la sensibilidad - espacio y tiempo - y los conceptos puros del entendimiento -categorías.

Segundo: un giro respecto al fundamento de los juicios, en tanto son el resultado de la actividad del entendimiento. Los conceptos puros del entendimiento permiten enlazar la multiplicidad de las intuiciones empíricas que la sensibilidad proporciona y construir el objeto de conocimiento. El entendimiento es actividad, espontaneidad.

Porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto *a priori*, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar (1991, p.14).

En otros términos, las categorías del entendimiento constituyen las condiciones de posibilidad de la experiencia de los objetos y de los objetos mismos. Por eso, dado que nuestro conocimiento se expresa en juicios o proposiciones, en los que se afirma o niega algo, en *Prolegómenos* leemos lo siguiente: “Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son JUICIOS DE EXPERIENCIA; pero a los que son válidos sólo subjetivamente los llamo meros

JUICIOS DE PERCEPCIÓN" (Kant, 1984, p. 64. *Cursiva y mayúsculas en el texto*). Se hace aquí una distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia: los primeros consisten en una descripción de lo dado en el momento de la representación individual. Enlaza percepciones tal como aparecen alineadas en el estado momentáneo de la conciencia. Son subjetivas y contingentes. En cambio, en los juicios de experiencia, la relación no vale para un sujeto concreto, sino que pretende regir para todo sujeto en general. Su validez objetiva está dada por el tipo de conexión establecida por los conceptos puros del entendimiento, que son reglas universales que permiten conectar juicios empíricos. Se trata, pues, del Juicio sintético a priori. Agrega Kant en *Prolegomenos*:

Validez objetiva y validez universal necesaria (para todos) son, por tanto, conceptos intercambiables; y aunque no conocemos el objeto en sí, sin embargo, cuando consideramos que un juicio es válido para todos y por tanto necesario entendemos precisamente con ello la validez objetiva (...) la cual, como se ha dicho, jamás se funda en las condiciones empíricas ni, en general, en condiciones sensibles, sino en un concepto puro del entendimiento. (1984, pp. 64 y 65).

La validez objetiva no está dada por nada que se enfrente al conocimiento, sino que se desprende de las condiciones mismas del conocimiento. La objetividad, por tanto, debe buscarse en las categorías puras del entendimiento. Los principios formales de la representación se remiten en última instancia a un sujeto trascendental. Es decir, al sujeto entendido como la estructura de la razón humana, como el conjunto de las facultades humanas que hacen posible el conocimiento y que, por lo tanto, no se reduce a los sujetos empíricos, personales y múltiples.

Tercero: el giro copernicano remite asimismo a una estrategia teórica de una forma de conocimiento para constituirse en ciencia. El investigador debe delimitar con claridad el objeto de su investigación, estableciendo su concepto con anterioridad a efectuar investigaciones concretas. La razón debe fijar sus preguntas a priori, como un juez que obliga a la naturaleza a contestar como un testigo, según afirma en el segundo prólogo de *Crítica de la Razón Pura*.

Cuarto: Se desprende una concepción de la Naturaleza que supone la unidad del sujeto trascendental: en efecto, la naturaleza no es tanto el conjunto de objetos de la experiencia como el conjunto de sus leyes generales. "El entendimiento es el origen del orden general de la naturaleza" (Kant, 1984, p.61). Lo que Kant postula es una concepción de la naturaleza como una unidad ordenada espacio/temporalmente y reglada básicamente por la causalidad, de lo que se sigue la importancia de la física. Esta unidad remite a un polo unificador, esto es, hay una correlación entre el orden y unidad de la naturaleza con la unidad del sujeto, con un grado de conciencia de sí. Esta conciencia de sí es condición de posibilidad de la síntesis que funda toda intuición pura y empírica. Según Torretti, Kant hace de la apercepción el principio primero del conocimiento:

Es claro que las representaciones sólo pueden ser tales para mí si yo soy el mismo cuando me las represento a todas. Una representación que no fuese compatible con las condiciones de la autoconciencia, y a la cual por tanto ésta no pudiese acompañar, no sería nada para mí y no me concerniría en absoluto. Saber esto equivale a saber a priori que la apercepción pura, o sea la identidad de mí mismo con respecto a todas las representaciones que jamás puedan pertenecer a mi conocimiento, es una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (Torretti, 1980, pp.317, 318).

Ahora bien ¿es posible el giro copernicano en metafísica? Puesto que con la metafísica la razón busca lo incondicionado, va más allá de lo permitido por la estructura del sujeto cognoscente. Este limita todo posible conocimiento especulativo de la razón a los objetos de experiencia, pero no a las cosas en sí. En el segundo prólogo Kant se refiere al alma y a la libertad, dos temas centrales de la metafísica:

Pero si la crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en *dos significaciones*, a saber, como fenómeno y como cosa en sí misma; ...y por tanto el principio de la causalidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir, a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas (...) Ahora bien, aunque mi alma considerada en este último aspecto, no la puedo *conocer* por la razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo *conocer* la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible (...) sin embargo puedo *pensar* la libertad (1991, pp,18, 19, cursivas del autor).

Kant plantea entonces la distinción entre: a) lo cognoscible, los fenómenos, sometidos a la necesidad causal del entendimiento y b) lo pensable, las cosas en sí, el campo de la libertad. En este segundo prólogo se postula a la razón –en sentido estricto- como fuente de representaciones (las ideas metafísicas) que responden a interrogantes acuciantes del ser humano. La razón en un sentido estricto es la facultad de las ideas.

En la última parte de la Crítica de la Razón Pura, en la “Dialéctica trascendental” Kant retoma esta facultad de las ideas que es la razón. La razón, sostiene, en la búsqueda de sentidos últimos postula ideas de lo absoluto e incondicionado: la idea del alma como “*unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante*”; la idea de mundo “*la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno*”; la idea de Dios “*la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general*”. (1991, p. 181, cursiva en el texto). Como puede advertirse, Kant en las tres ideas señala que se trata de una unidad absoluta, es decir, incondicionada, con lo cual supera a la posibilidad de conocimiento humana que, por el contrario, como se dijo, cuando conoce condiciona, impone sus propias estructuras. De modo que lo absoluto es incognoscible.

Si bien estas ideas metafísicas no se corresponden con objetos de conocimiento, sino que tienen un uso regulativo, sin embargo, hay una fuerte tendencia a creer que representan algo existente cuando en verdad no lo podemos saber. La metafísica tradicional para Kant es justamente el ejemplo de este error de pretender aplicar categorías del conocimiento a ideas que no son producto del conocimiento, sino sólo del pensar. Por tal motivo cuando pretende avanzar en el conocimiento del alma, se incurre en paralogismos, es decir, en pseudo-razonamientos, en razonamientos inconsistentes o sofísticos; cuando pretende elaborar un conocimiento sobre la idea de mundo la razón incurre en antinomias o contradicciones.

Una antinomia consiste en la afirmación de tesis contrapuestas, es decir una tesis y una antítesis, sobre una misma cuestión. Y puesto que sobre la idea de mundo resulta posible plantear argumentos formalmente correctos para fundamentar tanto la tesis como la antítesis, la tensión entre ambas se vuelve irresoluble. No se puede avanzar más allá de esa contradicción.

Kant postula cuatro antinomias para la idea de mundo, pero nos interesa en especial la tercera puesto que allí retoma la tensión señalada en el segundo prólogo entre causalidad y libertad, tensión que se corresponde con la de fenómeno y cosa en sí y entre lo cognoscible y lo pensable.

El texto de tercera antinomia dice:

#### TESIS

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir, además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.

#### ANTÍTESIS

No hay libertad alguna, sino que todo, en el mundo, ocurre solamente según leyes de la naturaleza (1991, p. 212).

Como puede advertirse la tensión entre libertad (tesis) y necesidad (antítesis) no se resuelve en el plano de la razón especulativa o teórica. Desde el punto de vista fenoménico, es decir, de lo que conocemos científicamente, sólo podemos demostrar el determinismo natural. Conocemos bajo la categoría de causalidad. Desde el punto de vista de la cosa en sí, como seres racionales, tenemos acceso a la libertad como idea metafísica, idea que podemos pensar, pero no conocer.

Esto nos conduce al otro uso de la razón, un uso práctico (puesto que determina la conducta). Es decir, entramos en el campo moral. Salimos por tanto del terreno de la naturaleza, del conocimiento de los hechos, para entrar en el del deber ser.

En este plano la pregunta moral ¿qué debo hacer? nos pone en contacto con el mandato absoluto de la conciencia moral y nos enfrenta también ante nuestra libertad como un *factum*. El problema moral, el tener que decidir sobre nuestros criterios para actuar, sólo es posible porque somos libres. En suma, la libertad es la condición de posibilidad de la moral, y la dimensión moral es aquella en la cual la libertad se nos presenta.

En *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* (1785) y *Crítica de la Razón Práctica* (1787) Kant responde al problema moral fundamental que es ¿Qué debo hacer?

En este sentido es posible realizar una analogía: así como en la razón teórica se establece la objetividad del conocimiento, también en el terreno práctico se trata de encontrar el factor que fundamente la objetividad ética, es decir, que otorgue necesidad y validez general a los principios morales. Así como la razón teórica funda la objetividad en la estructura del sujeto cognoscente y no en las cosas, aquí la crítica se orienta contra la pretensión de hallar el fundamento del bien en algún tipo de contenido. En efecto, para Kant no es posible armonizar los diversos actos individuales a partir de dotarlos del mismo contenido, por ejemplo, decir que el fundamento de la acción moral es el logro de la felicidad. Para cada individuo la felicidad recae sobre distintos objetos (el matrimonio, la fortuna, etc.), es decir, la felicidad está condicionada por sus objetos, por la contingencia de su presentación etc. La voluntad sería en este caso un órgano pasivo, determinada por los estímulos materiales.

En consecuencia, como ocurre en plano teórico, la objetividad se deriva de la capacidad de la razón de darse su propia norma. Es decir, Kant postula la autonomía de la voluntad: no se somete a más regla que la que ella misma establece y acata.

la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley... ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? (1981, pp. 111, 112).

La voluntad, si bien se sustrae a la necesidad natural, no es ausencia de determinación, es una clase especial de causalidad, como decía en la tercera antinomia “una causalidad por libertad”. La buena voluntad es la voluntad de someterse a la ley. El principio fundamental de la ética crítica es, por tanto, el imperativo categórico. Entonces es en la autonomía de la voluntad donde la razón se descubre a sí misma, esta conciencia de sí constituye su esencia más profunda.

La razón práctica nos permite el acceso a un mundo de ideas de la razón, (vedado para la razón teórica), en el cual impera la libertad en sentido negativo: como independencia del mundo empírico de la determinación causal; y en sentido positivo: como potestad de la razón que se da así misma su propia ley.

En conclusión, si hay una subjetividad que se constituya como Yo, sujeto de conocimiento, también tiene que haber una subjetividad libre, capaz de determinarse a actuar según reglas formuladas autónomamente. Racionalidad para Kant equivale a libertad y autonomía. Como afirma Ernest Cassirer:

La filosofía crítica es la filosofía de la libertad. El valor de verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vistas a ella, sino

que debe hacerse brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí. El mismo límite que el saber se traza en su desarrollo debe ser interpretado como un límite que se estatuye a sí mismo; la conciencia, al reconocerlo, no se somete a ninguna coacción exterior, sino que se limita a comprender y afianzar su propia perfección crítica de poder (Cassirer, 1993, p.713).

Debe señalarse finalmente que la concepción de la racionalidad en Kant no se desvincula del todo de las consideraciones históricas y políticas. Hay en germen, en su consideración de la razón, una filosofía de la historia. Como señala Emilio Estiú en su estudio preliminar a *Filosofía de la Historia* (1964) para Kant la razón no constituye un don dado de una vez para siempre, sino una capacidad o facultad que se desenvuelve gradualmente, históricamente (p. 21). Por eso, respecto de sus contemporáneos del siglo XVIII afirma “el arte y la ciencia nos han cultivado en alto grado. Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos civilizados hasta la saturación. Pero nos falta mucho para podernos considerar moralizados” (1964, p. 51). De ahí que racionalidad, libertad, autonomía son para Kant un proyecto aún pendiente de la humanidad. El desenvolvimiento histórico de la racionalidad y de la libertad, que Kant no profundiza sino sólo sugiere, deja un punto de partida fértil para Hegel.

## Referencias

- Kant, I. (1991). *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa.
- Kant, I. (1984). *Prolegómenos*. Buenos Aires: Charcas.
- Kant, I. (1981). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Kant, I. (1964). “Idea de una historia universal” en *Filosofía de la historia*, (pp. 39-57). Buenos Aires: Nova.
- Estiú, E. (1964). “La filosofía kantiana de la historia” estudio preliminar a Kant, I. *Filosofía de la historia*, (pp. 7-38). Buenos Aires: Nova.
- Torretti, R. (1980). *Kant*. Buenos Aires: Charcas.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento II*. México: Fondo de cultura económica.

## Apéndice al capítulo 3

# Teoría Kantiana del conocimiento

*Julio César Moran*

- 1) No es nuestro conocimiento el que depende de sus objetos, sino los objetos los que dependen de nuestro conocimiento.
- 2) El conocimiento constituye, conforma a los objetos que no serían tales sin nuestro conocimiento.
- 3) El sujeto que conoce condiciona la posibilidad misma del conocimiento, de los objetos y de la experiencia de los objetos. Por eso es un sujeto trascendental.
- 4) No hay conocimiento, ni objetos, ni experiencia posible sin el sujeto trascendental.
- 5) Todo conocimiento comienza con la experiencia (empirismo), pero es independiente de la experiencia (racionalismo).
- 6) No hay un *a priori* (independencia de la experiencia) de contenidos como las ideas innatas de Descartes, hay un modo de funcionar, de actuar, de trabajar del sujeto trascendental independientemente de la experiencia (*a priori*).
- 7) El dogmatismo no consiste en el proceder de la razón por principios independientes de la experiencia, sino en hacerlo sin previa crítica de la facultad que conoce y sus posibilidades de condicionar el conocimiento. Esta es la tarea de la filosofía trascendental.
- 8) Hay dos facultades del sujeto trascendental que intervienen especialmente en el conocimiento: la sensibilidad, el entendimiento.
- 9) La sensibilidad aporta las formas (espacio y tiempo) de la percepción. Espacio y tiempo son subjetivo-objetivos puestos por el sujeto que conoce y no existentes en sí (como el espacio en la teoría de Newton).
- 10) La síntesis entre el espacio y el tiempo (formas puras de la sensibilidad) y los datos que le llegan como materia y que provienen de una X o fuente desconocida e indeterminada, es una intuición sensible.
- 11) El entendimiento, que es la facultad que propiamente conoce aporta las categorías (sustancia-accidente, causa - efecto, etcétera) que, como las formas de la sensibilidad, son subjetivo-objetivas, ya que conforman a los objetos sobre datos sensibles, pero no existen en sí sustantivamente en la naturaleza misma.
- 12) El conocimiento es una síntesis de intuición (sensible) y concepto (puro).
- 13) Las intuiciones sin los conceptos son ciegas, los conceptos sin las intuiciones son vacíos. Mero caos de un lado, puros moldes o esquemas del otro.

- 14) El entendimiento es legislador de la naturaleza, prescribe sus principios o leyes *a priori*. No hay una legalidad natural en sí.
- 15) La X o fuente desconocida de la que provienen los datos sensibles, involuntarios para el sujeto trascendental, es meramente problemática, en el terreno teórico, de otro modo podríamos conocerla. Se denomina cosa en sí o *noumeno* y es incognoscible.
- 16) Las cosas tal como son en sí mismas no pueden ser conocidas. Solo conocemos lo que transformamos. El conocimiento se reduce a lo que aparece, condicionado por nuestro propio conocimiento (fenómeno).
- 17) Hay tres pretendidas ciencias teóricas que deben ser examinadas en su cientificidad: la Matemática, la Física, y la Metafísica.
- 18) Este examen se concreta por la posibilidad de utilización de juicios sintéticos *a priori*.
- 19) El criterio kantiano de clasificación de los juicios está dado por la relación entre el concepto sujeto y el concepto predicado: si el segundo solo explicita el primero, se trata de un juicio analítico; si el segundo aporta nueva información, es un juicio sintético. Hasta Kant todos los juicios *a priori* son analíticos y todos los sintéticos son *a posteriori*. Para Kant lo *a priori* incluye lo analítico y algunos sintéticos y lo sintético puede ser *a priori* o *a posteriori*.
- 20) Los juicios sintéticos *a priori* son posibles en la matemática y en los principios de la física, pero no en la metafísica
- 21) La matemática y la física estudian objetos, mientras que la metafísica estudia lo incondicional (Dios-alma-mundo), que no puede ser objeto, ni relativo a ninguna clase de experiencia. Por tanto, la metafísica no puede ser ciencia teórica ni sus supuestos objetos ser verdaderamente objetos.
- 22) Hay una facultad que Kant llama razón, que aspira a conocer lo incondicional, pero que solo posee conceptos sin intuición sensible. Al tratar de determinar objetos rebasa las posibilidades de nuestro conocimiento. Dios, el alma, el mundo, temas de la metafísica moderna, son ideas de la razón.
- 23) Estas ideas en su uso constitutivo dan lugar a dificultades y contradicciones: son los paralogismos (idea psicológica), antinomias (idea cosmológica) y la ilusión de la razón (idea teológica).
- 24) No es posible demostrar teóricamente la existencia de Dios ni tampoco su inexistencia.

**Esta guía propone el siguiente trabajo práctico:**

- A) Formular con más precisión las oraciones sobre la teoría de Kant del conocimiento.
- B) Obtener nuevas proposiciones que completen dicha teoría.
- C) Fundamentar dichas proposiciones en los textos kantianos.

## Referencias

Kant, I. (1991). *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa.

## CAPÍTULO 4

# Hegel, dialéctica e historia en el idealismo

*Analía Melamed*

el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica en la que lejos de contradecirse son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente lo que constituye la vida del todo.  
Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Con la concepción de Hegel (1770-1831) se cierra la modernidad filosófica. Su idealismo absoluto es un intento de avanzar por sobre las limitaciones de las filosofías de la conciencia propias de la modernidad. Los aspectos centrales con los que se abre la modernidad en la filosofía de Descartes - el yo pensante como punto de partida de la filosofía y el papel central de la racionalidad en la constitución de la realidad y también como modo de aprehenderla- llegan en Hegel a su culminación. Asimismo, en él se consuma la pretensión de unificar razón y realidad. Y si en Kant la realidad en sí no puede ser conocida (lo que constituye un resto de realismo en su filosofía, representado por lo nouménico), en expresa oposición a ese límite kantiano, para Hegel ser y pensar, realidad y razón, coinciden. Esta es la perspectiva propia de un idealismo absoluto. El mismo Hegel interpreta a su filosofía como una superación de las precedentes, así como una profundización de los idealismos poskantianos (Fichte y Schelling<sup>4</sup>).

De la conciencia de los vínculos con sus antecedentes filosóficos, se desprende un aspecto fundamental del pensamiento hegeliano. En efecto, es él quien, por primera vez, considera la filosofía no como una mera sucesión de concepciones, sistemas, individuos, sino que afirma la conexión dialéctica interna de los sistemas filosóficos entre sí. En este sentido, Georg Lukács, un filósofo del siglo XX muy vinculado a la filosofía hegeliana, afirma que

Hegel ha sido el primero en llevar la historia de la filosofía desde el primitivo estadio de una colección doxográfica [compendio acríptico de opiniones] de

---

<sup>4</sup> El idealismo de Fichte es subjetivo, se basa en la unidad del espíritu, del yo. El idealismo de Schelling es objetivo, el espíritu no se confunde con el yo, se objetiviza en la naturaleza.

anécdotas y biografías, de afirmaciones metafísicas acerca de la verdad o falsedad de concepciones aisladas de filósofos aislados, hasta el nivel de una verdadera ciencia histórica (1970, p.17).

De modo que la preocupación por el pasado y la reflexión sobre la historia son centrales en Hegel e inseparables de su concepción de la realidad como un absoluto en constante devenir o movimiento. Podría caracterizarse su filosofía como un complejo sistema que tiene por objeto la totalidad, tal como ésta resulta construida dialécticamente a partir de sus momentos. El filósofo se propone dar cuenta de esa totalidad que se realiza dialécticamente como mundo natural y mundo humano y que cobra conciencia de sí a lo largo de la historia.

Debe advertirse que la dialéctica, elemento central de la perspectiva hegeliana, tiene una larga historia en la filosofía. En la entrada “Dialéctica” del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora se pone de manifiesto la amplitud e incluso la vaguedad de este término que, derivado de “diálogo”, está primeramente ligado al arte de dar razones o confrontar posiciones entre interlocutores. Desde esta perspectiva muy general puede hablarse de un “arte dialéctico”. En un sentido más técnico, la dialéctica se refiere a un modo de argumentar donde la confrontación o la contradicción está contenida en el mismo argumento. En la obra de Platón la dialéctica tiene un papel decisivo y adopta diversas formas. Por una parte, el estilo dialogado de sus textos remite al sentido más amplio o general de dialéctica. Además, en algunos textos Platón la considera como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, mediante operaciones como la división o la composición que permiten pasar de la multiplicidad a la unidad. En sus últimos textos es caracterizada como un método de deducción racional de las formas. Sin embargo, la dialéctica nunca es para Platón meramente un método de razonamiento, sino que, como afirma en el libro VI de *República*, es el objeto privilegiado de entrenamiento de los filósofos. Por su parte, autores neoplatónicos como Plotino retomaron ese aspecto de la dialéctica como ascenso a realidades superiores, al plano inteligible. Y al igual que Platón, consideraron que la dialéctica no es un instrumento de la filosofía, sino una parte de ella (Ferrater Mora, 1951, tomo I, pp. 444, 445).

En la modernidad la dialéctica reaparece en la filosofía de Kant, pero desde una perspectiva peyorativa, ligada al vano intento de la razón por superar sus propios límites. En la parte denominada “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, la contradicción, en la forma de antinomias, es decir, de tesis contrapuestas referidas a la idea metafísica de mundo, señala para este autor el límite de la razón. La dialéctica –la contradicción– tiene un papel negativo en cuanto presenta para Kant aquello que la razón no puede resolver, la tensión irresuelta entre una afirmación y su contraria. Por ejemplo, la primera antinomia referida a la idea de mundo opone la tesis de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio a la antítesis de que el mundo es infinito tanto en el espacio como en el tiempo (Kant, 1991, p. 204). Mientras la tercera antinomia, como se vio en el capítulo anterior, opone la libertad al determinismo.

Es en la antigüedad, en la perspectiva de Heráclito, donde encontramos un antecedente del papel de la contradicción que sugiere un enfoque afín al de Hegel. Este pensador del siglo V a.

C. sostenía que el cambio era el aspecto esencial de la realidad, y ese devenir constante de lo real era producto de las contradicciones. En sus aforismos, textos breves que contienen metáforas o imágenes muy difíciles de interpretar, Heráclito sostiene, por ejemplo: “El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una” o “Todo sucede según discordia” (en Eggers Lan y Juliá, 1978, tomo I, p. 380). La oposición entre contrarios, el fuego – cuanto más fija aparece la llama, la combustión es más acelerada-, la discordia, son todas metáforas que parecen indicar en Heráclito la permanencia del cambio y la contradicción como principios constitutivos de la realidad. Por tal motivo, esta visión puede considerarse que anticipa la concepción hegeliana de la dialéctica en tanto para Hegel la contradicción, la negatividad, conforma un motor del cambio, del devenir constante del ser. Entonces la dialéctica no es sólo un modo de pensar, una lógica, sino que estructura la realidad, esto es, no se trata de una lógica como método sino de una ontología en cuanto conforma la trama de lo real.

La negatividad como motor del cambio se vincula con una concepción de la realidad que Hegel entiende como una unidad, una totalidad que está en constante movimiento para lograr, por así decir, su maduración o su completa plenitud. Se opone, pues, a concepciones substancialistas como la cartesiana, en la cual la realidad es entendida como conjunto de substancias o cosas (extensas y pensantes, finitas e infinita). Hegel tiene una visión, podríamos decir, relacional y dinámica de la realidad, como un tejido de relaciones que se desenvuelve dialécticamente. Para este filósofo la realidad no es un conjunto de cosas que se puede entender aisladas las unas de las otras. Por el contrario, para Hegel la realidad es un conjunto de relaciones donde lo individual es inseparable de lo universal; una realidad donde nada puede ser comprendido cabalmente si se lo abstrae de la red de relaciones en la cual se configura<sup>5</sup>.

La dialéctica es entonces en Hegel, como decíamos, además de una lógica de la contradicción, la estructura del movimiento interno de lo real que surge de sus momentos negativos y que apunta a su completo despliegue. Todo progresa por contradicciones, es decir, resulta fundamental el momento de negación de lo dado. Como puede leerse en el fragmento de la *Fenomenología del espíritu* que citamos para abrir este capítulo, el capullo, la flor y el fruto se refutan y son incompatibles entre sí y por ello mismo constituyen “momentos de una unidad orgánica”, momentos todos necesarios y esta igualdad en cuanto a su necesidad “es cabalmente lo que constituye la vida del todo”.

En el plano lógico, cada afirmación supone una negación, cada idea tiene su propia negación. Estas relaciones de contradicción son a su vez momentos que llevan a un tercero, una tercera afirmación, o una tercera idea. La contradicción, la negatividad, es el motor del progreso dialéctico, pues como decíamos, la relación de negación entre dos momentos, uno de afirmación y otro de negación, conduce y se resuelve en un tercero que es la negación de la negación, es

---

<sup>5</sup> De hecho, si quisiéramos responder a la pregunta “¿Quién soy?” veremos que cualquier determinación de nosotros/as mismos/as remite a otra cosa. Si afirmo “soy profesora” me defino en relación a mi trabajo y en mi afirmación está implícita “no soy estudiante”, no obstante, resulta imprescindible la relación con los y las estudiantes para determinarme como profesora.

decir un tercer momento que contiene a los dos anteriores reconciliados. El tercer momento es una unidad más rica que los dos momentos anteriores. En este tercer momento se supera la contradicción, por eso es negación de la negación, es decir, es negación de la contradicción. “Afirmación”, “negación” y “negación de la negación” conforman una tríada (porque se trata de tres momentos) dialéctica. Esta tríada se suele sistematizar utilizando los términos “tesis”, “antítesis” y “síntesis”, términos que Hegel en general no emplea.

Sea cual fuere el punto de partida de nuestras investigaciones encontraremos el mismo fenómeno de oposición entre conceptos que conducen a uno superior que los reconcilia.

La obra de Hegel tiene también una estructura trídica que se corresponde con el estudio del despliegue del absoluto -que constituye la totalidad de la realidad- en tres momentos: Idea, Naturaleza, Espíritu. Esto se encuentra expuesto fundamentalmente en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Obra que es complementada por *Ciencia de la lógica*, *Filosofía del derecho*, *Lecciones sobre la Estética*, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, entre otras.

Para caracterizar estos tres momentos muy resumidamente podemos decir que:

1) La afirmación o tesis: es el momento de la Idea –estudiado por la Lógica-, del pensamiento puro que aparece como un sistema de conceptos-categorías, como un sistema de lógica. Trata allí las formas más generales del ser, que son también, dado que se trata de un idealismo absoluto, las formas generales del pensar. Es el momento donde la realidad es pensamiento puro, plan, o posibilidad. La Idea absoluta objetiva existe antes de la aparición de la Naturaleza y del hombre. Jean Hyppolite cita al propio Hegel para caracterizar la Lógica: “el sistema de categorías que presenta la *Lógica* se ofrece como «el reino del puro pensamiento antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»” (1974, p. 527). Hay una suerte de reducción de la filosofía a la lógica que, según este crítico

no sólo no conduce en Hegel a un formalismo o incluso a un intelectualismo, como se le ha reprochado con frecuencia (en el sentido de que construiría el universo a priori, meramente con sus pensamientos), sino que más bien conduce a una espiritualización de la lógica (Hyppolite, 1974, p. 520).

Este momento de la idea podría entenderse como el “plan” o “mapa” de la creación antes de la creación, sin embargo, aquí –a diferencia del concepto judeo-cristiano de creación- es la idea misma la que sale fuera de sí y se convierte en su opuesto: la Naturaleza.<sup>6</sup> Este salirse fuera de sí, de perder contacto consigo misma y convertirse en materia, es decir, en lo otro del pensamiento, es un proceso de autoalienación. Podría decirse que la idea se aliena, se pierde a sí misma en la materia, en la naturaleza.

---

<sup>6</sup> Puede advertirse aquí, al modo de las filosofías orientales, una posición panteísta en el sentido de que el absoluto, la idea, si se la identifica con la divinidad, va a plasmarse en la naturaleza, va a ser naturaleza. En las visiones judeo-cristianas, teístas, por el contrario, Dios permanece separado de la creación.

2) La negación o antítesis: es el momento de la naturaleza. Por su parte, la filosofía de la naturaleza, toma el momento de la naturaleza como la negación del pensamiento, es decir, como una pura exterioridad. La naturaleza, la materia –por ejemplo, una piedra o un árbol- no sabe nada de sí misma, es la realización de la idea, de un plan, de una racionalidad, aunque no lo sabe. La idea se manifiesta en la naturaleza a través de sus leyes y regularidades. Sin embargo, la naturaleza es a su vez el lugar del surgimiento del pensamiento, de la conciencia. Esto es, en el seno de la naturaleza se gesta la humanidad, en primer término, como un ser natural. Su progresiva separación de la naturaleza es lo que constituye el tercer momento que contiene y supera a los dos anteriores. El momento del Espíritu.

3) La negación de la negación o síntesis: es el momento del Espíritu. La filosofía del espíritu, que comprende a la humanidad y su desarrollo histórico, es entonces la culminación y la verdad de la Idea y la Naturaleza, la síntesis entre pensamiento y materia. El absoluto, que primero fue Idea, pensamiento puro, que luego se exteriorizó y perdió contacto consigo mismo en la naturaleza, finalmente se vuelve Espíritu. El absoluto se hace espíritu en un proceso de automanifestación donde la realidad llega a conocerse a sí misma y lo hace en y a través del espíritu humano a lo largo de la historia.

La historia de la humanidad es entendida como el proceso según el cual ese absoluto se reencuentra a sí mismo. Como afirma Hegel en *Filosofía de la historia* (1970) la visión de la filosofía sobre la historia tiene como tesis central “*que la Razón domina al mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón*” (p. 38, cursivas en el texto). Se trata por tanto de una mirada retrospectiva sobre lo sucedido, de una reconstrucción del pasado, desde una perspectiva racional. Una historia en la que nada de lo acontecido es contingente o azaroso. Pero no hay razón posible sin el conocimiento de los hechos, por eso, “...la historia hemos de tomarla tal cual es; se impone que procedamos de un modo histórico, empírico” (1970, p. 39). El hecho histórico y la perspectiva racional sobre él se configuran mutuamente, tal como lo expresa en la afirmación de que “a quien considera el mundo como racional, también el mundo lo tiene a él por racional” (1970, p.40).

Afirma Hegel que “[...] nuestro objeto, la *historia* universal, tiene lugar en el terreno espiritual” ya que “el espíritu y el transcurso de su despliegue es lo substancial” (1970, p. 44, cursivas en el texto). En tal sentido las dos características esenciales del espíritu son la libertad y la interioridad. “*La libertad es lo único verdadero del espíritu*” (1970, p. 45, cursivas en el texto). Frente a la exterioridad de la naturaleza “el espíritu, por el contrario, es justamente aquello que tiene en sí el centro, que no tiene la unidad fuera de sí, sino que la ha encontrado; él está en sí mismo y consigo mismo. La materia tiene su substancia fuera de sí; el espíritu es el *estar consigo mismo*” (loc. cit., cursivas en el texto). Precisamente, la humanidad a lo largo de la historia es la que va logrando grados cada vez más profundos de contacto consigo misma, de interioridad, de conciencia de sí. “Ese estar-consigo-mismo del espíritu es autoconciencia” (1970, p. 46). Y cada pueblo, cada cultura, representan un modo único en el que el espíritu toma conciencia de sí mismo, va sabiendo de sí mismo que es libre. Por eso la historia de la humanidad es la historia de la autoconciencia de la libertad. El espíritu, en la historia, se encarna en individuos de una

naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es, en cada pueblo. El desarrollo del espíritu se presenta en la historia en el espíritu del pueblo. Por espíritu del pueblo entiende Hegel "...esta colectividad ...que forma una entidad y constituye el espíritu de un pueblo. A él pertenecen sus individuos; cada uno es el hijo de su pueblo a la vez que el hijo de su época" (1970, p. 78). Ningún individuo singular puede diferenciarse e ir más allá del grado de autoconciencia alcanzado por el espíritu del pueblo al cual pertenecen. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que cada uno tiene de sí mismo. "...Los diversos espíritus nacionales aparecidos en la historia [comprenden] las formas como éstos vivían éticamente sus constituciones políticas, y las formas de su arte, su religión y su ciencia" (1970, p. 79). Asimismo, más adelante señala que el espíritu de un pueblo "subsiste y persiste en su religión, en su culto y en sus hábitos, en su constitución y leyes políticas, en todo el ámbito de sus instituciones, en sus acontecimientos y hechos" (p. 99).

El espíritu, entendido como la última encarnación del absoluto, que contiene a su vez a la Idea y la Naturaleza, se automanifiesta entonces (se representa a sí mismo, toma conciencia de sí) en la historia de la humanidad. Jean Hippolyte lo explica del siguiente modo:

La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad sólo se realiza dentro de los distintos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal (1933, p33 yss).

Hippolyte señala asimismo que por "espíritu del pueblo" debe entenderse una realidad espiritual original que es única e indivisible. El espíritu del pueblo preexiste a los miembros. El individuo se realiza plenamente participando en aquello que lo sobrepasa y lo expresa a la vez: "en una familia, en una cultura, en un pueblo. Solo así es libre" (Hippolyte, *op. cit.* loc. cit). Aquí advierte Hippolyte la influencia en Hegel de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu así como el concepto de "voluntad general" de Rousseau. Asimismo, el grado de conciencia de la libertad que alcanza un pueblo se plasma en el tipo de Estado que tiene. Por eso Hegel sostiene que la historia puede entenderse como la historia de las grandes formas del Estado, desde sus formas más primitivas y elementales hasta las más logradas.

El estudio del espíritu en Hegel también se articula en tres momentos:

a) El espíritu subjetivo, entendido como el estudio del espíritu desde el punto de vista del desarrollo psicológico, anímico, de la vida interior (carácter, hábitos, fantasías, percepción, memoria, etc.).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Este enfoque psicológico del espíritu puede advertirse en este esbozo de una dialéctica del amor: "Amor, esto quiere decir, de una manera general, la conciencia de mi unidad con otro, si bien yo no estoy aislado para mí, solo adquiero mi conciencia de sí renunciando a mi ser para sí y conociéndome como unidad con el otro y del otro conmigo...El primer momento en el amor es que yo no quiera ser para mí una persona que se basta a sí misma y que si lo fuera me sentiría defectuosa e incompleta. El segundo momento consiste en que yo conquisto mi ser en otra persona en la que gano el valor que ella, por su parte, gana en mí. De esta forma, el amor es la más enorme de aquellas contradicciones que el entendimiento es impotente para resolver... Es a la vez, la producción y la solución de esta contradicción". Hegel, *Filosofía del derecho*, (adición al §158).

b) El espíritu objetivo, es el estudio del espíritu enfocando el modo como este se plasma en las sociedades. Lo psicológico individual tomado aisladamente es una abstracción, puesto que el hombre es fundamentalmente social. Los diferentes vínculos sociales se manifiestan en instituciones, en el derecho, la moral, en el Estado. Entre estas objetivaciones del espíritu, como vimos, el Estado ocupa un lugar privilegiado. En efecto, para Hegel el verdadero Estado es el que armoniza lo universal con lo singular. Como pensaban los griegos respecto de la Polis, sólo en el estado el individuo puede ser libre, pues es el estado el que unifica los antagonismos sociales. Pero el estado no puede proporcionar la libertad perfecta, que sólo puede encontrarse en el dominio de la religión y de la filosofía.

c) El espíritu absoluto, representa el último momento de regreso del absoluto a sí mismo. Es en el saber absoluto donde la Idea se reconoce a sí misma a través del arte, de la religión y la filosofía. El arte es la manifestación sensible de la idea; la religión es su manifestación mística, representado en una divinidad, en Dios. Por su parte, la filosofía es la conciencia más perfecta de lo absoluto porque se da por medio de conceptos. La Idea, que es pensamiento, se reconoce a sí misma en la conceptualización filosófica.

El arte, la religión y la filosofía son entonces tres formas de aprehender lo absoluto o, dicho de otro modo, del ascenso del absoluto a la autoconciencia. El arte da cuenta del absoluto en su representación sensible en las diversas formas artísticas; luego viene la religión, en donde el absoluto es representado en las diferentes formas de la divinidad, y finalmente la filosofía. Esta última es “la forma suprema, la más libre y la más sapiente” (1970, p. 75) porque no comprende el absoluto en su exteriorización sino en su carácter espiritual, en el mismo ámbito del pensamiento. Hegel desarrolla, por tanto, una estética, una filosofía de la religión y fundamentalmente una filosofía de la historia.

En cuanto al papel de la Filosofía en la historia, ésta reflexiona sobre los hechos, una vez que han acaecido, es decir, retrospectivamente. Como afirma en el Prefacio a la *Filosofía del derecho*, la filosofía para decir como debe ser el mundo

llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. (...) Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo (1968, pp. 36, 37).

Esta afirmación hegeliana del carácter nocturno de la filosofía parece corresponderse con lo que afirmaba Goethe “Gris, amigo mío es la teoría, pero eternamente verde el árbol de la vida” (en D’Hondt, 1971, p.13).

La *Filosofía del derecho*, que publicó en 1821, al mismo tiempo que dictó el primer curso de filosofía de la religión, muestra la tendencia de Hegel hacia la reconciliación de la filosofía con la realidad, en particular con el Estado prusiano y la religión cristiana. Esta suerte de detenimiento

de la dialéctica, así como de consagración de lo real existente, será uno de los puntos objeto de las críticas de la filosofía posterior, de Marx y de Kierkegaard, entre otros.

#### La *Fenomenología del espíritu*:

Señala Karl Löwith que, en el mismo año de 1806, cuando Napoleón pasó por Jena y Weimar, Goethe terminaba su primera parte de *Fausto* y Hegel la *Fenomenología del espíritu*. Dos obras en las que, a juicio de este autor, la lengua alemana lograba su plenitud (1968, p.17). No obstante, en el momento en que Hegel escribe la *Fenomenología del espíritu* su sistema, que acabamos de describir esquemáticamente, está en vías de desarrollo. Se trata de un texto de juventud, pero la concepción de la dialéctica y la importancia de la perspectiva histórica ya son absolutamente relevantes. En esta obra se encuentra en germen gran parte del desarrollo posterior del idealismo absoluto. Se describe aquí el camino de la conciencia para llegar a sus más formas más elevadas. Según Carlos Astrada, “En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel expone el fenómeno del espíritu en lo principal, como fenómeno de conciencia. Hay un estado del espíritu en el que éste, como espíritu individual, está referido a un objeto; es lo que Hegel llama conciencia” (2003, p.18). La conciencia es devenir y cambio, atraviesa diversas figuras, conforme al movimiento dialéctico del espíritu. En el apartado “B. Autoconciencia” se desarrolla el fenómeno que Hegel denomina “autoconciencia duplicada”, en el sentido de que es necesaria la relación entre dos conciencias, en su lucha por el reconocimiento, para que el proceso dialéctico de lugar a la autoconciencia de la libertad. Así, la conciencia independiente del amo, que es un ser para sí, se opone a la conciencia dependiente del esclavo, para la que lo fundamental es la conservación de la vida y su ser para otro. Sin embargo, merced al proceso dialéctico, ambas conciencias experimentarán una inversión. En palabras de Hegel:

La verdad de la *conciencia independiente* es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera de sí*, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia (1992, p.119).

La *Fenomenología* consiste en seguir la experiencia de la conciencia en su devenir autoconciencia como un proceso al mismo tiempo conceptual e histórico. Se trata también de una antropogénesis, esto es, una génesis del proceso de humanización entendido como autoconciencia de la libertad. Como sostiene Lukács: “Si Aristóteles ha formulado la gran verdad de que el hombre es un ‘animal social’, Hegel ha concretado en la *Fenomenología* esa verdad mostrando que el hombre es además un ‘animal histórico’” (Lukács, 1970, p. 455).

A través de las figuras dialécticas de la conciencia como la lucha por el reconocimiento, la angustia a la muerte, el amo y el esclavo, la génesis histórica del trabajo, Hegel nos presenta el

problema de la libertad a la vez que propone como respuesta a ese problema su propio sistema idealista.

## Referencias

- Astrada, C. Korn, A. (2003). *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Quadrata.
- D'Hondt, J. (1971). *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1978). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Ferrater Mora, J. (1951). *Diccionario de filosofía*, tomo I A-K. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Hyppolite, J. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu en Hegel*. Barcelona: Península.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lukacs G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.

## CAPÍTULO 5

# Del idealismo al materialismo: ideología y teoría social

*Analía Melamed*

Con el sistema hegeliano finaliza la época de la modernidad que, desde Descartes, había intentado interpretar al mundo como razón. Hegel, por su parte, había reconocido que el orden social y político alcanzado era la base sobre la que la razón podría realizarse, de modo que “su sistema condujo a la filosofía al umbral de su propia negación, constituyendo así el único vínculo... entre la filosofía y la teoría social” (Marcuse, pp. 242, 243). Por lo tanto, comprender el pasaje del idealismo al materialismo - de Hegel a Feuerbach y a Marx- implica retomar las complejidades y ambigüedades del sistema hegeliano, que dan lugar a interpretaciones muy diversas dentro y fuera de la escuela hegeliana. También en este pasaje se encuentra la transición entre la filosofía entendida como sistema puramente especulativo y la crítica social. El crítico August Cornu explica este proceso del siguiente modo:

La concepción hegeliana del desarrollo dialéctico de la historia implicaba un devenir incesante, un cambio continuo al cual no se puede asignar como límite y como fin una forma determinada. En efecto, por el progreso dialéctico, toda realidad de orden económico, político o social, tiende a perder el carácter de necesidad a la vez histórica y lógica, que tiene en determinado momento; se vuelve, por lo tanto irracional y debe ceder su lugar a una nueva realidad, destinada a su vez a desaparecer un día. Pero contrariamente a esta concepción dialéctica, Hegel, que se inclinaba cada vez más hacia el conservadurismo, tendía a atribuir a las instituciones de su tiempo, en especial a la religión cristiana y al Estado prusiano, un valor absoluto, y a detener en ellos la marcha de la historia.

La contradicción entre el sistema político reaccionario y el método revolucionario debía provocar una escisión en el seno de la escuela hegeliana (Cornu, 1965, p. 105).

Por su parte Karl Löwith en *De Hegel a Nietzsche* sostiene que “La división de la escuela de Hegel en hegelianos de derecha y de izquierda estuvo objetivamente posibilitado por la esencial ambigüedad de las ‘superaciones’ dialécticas de Hegel que podían ser interpretadas tanto conservadora como revolucionariamente” (1968, p. 103). Los denominados jóvenes hegelianos,

o hegelianos de izquierda, Feuerbach, Ruge, Bauer, Stirner y Marx, entre otros, interpretaron a Hegel con una impronta crítica y revolucionaria. Si bien no conformaban un grupo homogéneo y la relación entre ellos fue principalmente de polémicas y cuestionamientos mutuos, en general pusieron en tela de juicio, como hizo Feuerbach, los aspectos religiosos y el presunto misticismo de la filosofía hegeliana. Asimismo, abordaron críticamente, como lo planteó Marx, todo lo concerniente a las concepciones políticas de Hegel y en especial al estado prusiano, un régimen autoritario y premoderno. Por su parte, los autores comprendidos en la “derecha hegeliana” retomaron los aspectos conservadores del sistema. Debe señalarse que, dentro del diverso campo de la filosofía post-hegeliana, también con el propósito de elaborar respuestas críticas a Hegel, surgieron el existencialismo de Kierkegaard y la filosofía de la voluntad de Schopenhauer.

Feuerbach, discípulo directo de Hegel, tomó distancia del maestro desde un enfoque antropológico cuyo eje era el carácter corporal, sensible, del ser humano. Pretendió llevar la filosofía a lo concreto, a aquello que no había aún sido objeto de la reflexión, a la corporeidad humana, al cuerpo sexuado. Como sostiene Löwith,

Filosofar ‘antropológicamente’, o conforme al hombre, significa, para Feuerbach, en primer término, tomar en consideración la sensibilidad (...) ella no sólo se muestra como siendo la esencia de los sentidos humanos, sino como la esencia de la naturaleza y de la existencia somática en genera... [Y prosigue más adelante] El exponente fundamental de esa corporeidad sensible está para Feuerbach, en aquellos órganos sobre los cuales, en nombre de la buena sociedad, se ha echado tierra, aunque por esencia tienen significación histórico-universal y ejercen un poder que domina el mundo: el sexo natural del ser humano. (1968, pp. 114-117)

En una de sus principales obras, *La esencia del cristianismo*, Feuerbach no sólo cuestiona al misticismo hegeliano sino también al pensamiento religioso en general. Para esa crítica retoma, sin embargo, de la filosofía de Hegel la categoría de alienación. El punto de partida es un materialismo antropológico que consiste en distinguir el plano de la realidad, entendida como hombre concreto, como corporeidad, del plano del pensamiento. De lo que se sigue que es el hombre de carne y hueso el que determina al pensamiento; éste resulta un producto del hombre y no al revés. Sobre esta base, Feuerbach lleva a cabo una antropologización de la religión. Intenta explicar el fenómeno religioso a partir de la alienación, entendida en este caso como un fenómeno de auto-alienación. Estar alienado es perder contacto consigo mismo (es lo contrario, por lo tanto, de la interioridad o la autoconciencia). En el pensamiento religioso, dice Feuerbach, el ser humano crea la idea de Dios a su imagen y semejanza; se despoja de su esencia y de sus virtudes, las multiplica al infinito y la proyecta al cielo.

la personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre [...] En este proceso de autoenajenación, se apoya la doctrina especulativa hegeliana, que convierte la conciencia que el hombre tiene de

Dios en autoconciencia de Dios. Dios es pensado y conocido por nosotros. Este ser pensado es, según la especulación, el pensarse de Dios (Feuerbach, 1995, p. 66).

Dios es la imagen en el cielo de su creador, el hombre, y a la cual éste se somete. Las cualidades atribuidas a Dios no son más que las cualidades humanas sublimadas. Escindido de sí mismo, el ser humano proyecta fuera de sí sus propios atributos, pero no se reconoce en ellos, sino que le aparecen como algo extraño. La alienación religiosa es la alienación del ser humano, que pierde su propia esencia al crear la idea de la divinidad. Para dar fin a este fenómeno de auto extrañamiento religioso, para que el hombre se reapropie de su propia esencia, ya es tiempo, afirma Feuerbach, de que dirija su amor no a Dios sino al hombre, ya que “el hombre es un Dios para el hombre”.

Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo (Feuerbach, 1995, p. 311,312)

Sin embargo, al sostener que debe suprimirse el pensamiento religioso admite que se encuentra en el pensamiento, en otra forma de religiosidad, la clave para la superación de la alienación. De este modo, como señalará más adelante Marx, en este aspecto continúa Feuerbach en el marco del idealismo, por cuanto sigue pensando que la solución al extrañamiento religioso está en el plano de la conciencia. En esta visión invertida de la realidad encuentra Marx, como veremos, una de las claves del pensamiento ideológico, es decir, distorsionado.

Marx, por su parte, en sus obras juveniles (muchas de ellas, a partir de 1844, en colaboración con Engels) si bien tiene una profunda influencia de Hegel y los hegelianos de izquierda, en particular de Feuerbach, formula profundas críticas hacia ellos. Y, en efecto, el joven Marx sostiene que la alienación religiosa deriva de otras alienaciones, es decir, interpreta la alienación religiosa como alienación social. Desde su perspectiva, el pensamiento religioso no es otra cosa que la expresión de condiciones de vida miserables que requieren de la religión como justificación y consuelo al sufrimiento. De ahí que lo que resulta preciso cambiar no es el pensamiento sino las condiciones materiales que generan sufrimiento, es decir las condiciones de explotación que, para ser soportadas, necesitan de la ilusión religiosa.

La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo, es la exigencia de su verdadera felicidad. La exigencia de superar las ilusiones sobre su situación es la exigencia de superar una situación que necesita ilusiones (Marx, 2015, p. 92).

Por otra parte, advierte que el intento de giro materialista de Feuerbach pone el acento en el hombre concreto, pero lo toma a éste de manera aislada, sin considerar las relaciones dialécticas que establece con los otros y con la naturaleza en la producción de sus propias condiciones de vida. Ese materialismo queda, entonces, a mitad de camino. Estas críticas a Feuerbach y a los jóvenes hegelianos –como Bruno Bauer - las plantea Marx en textos juveniles como las “Tesis sobre Feuerbach”, también en *Manuscritos económicos filosóficos*, *La sagrada familia* y en *Ideología alemana*.

En la primera de las “Tesis sobre Feuerbach” ([1845] 1970a, pp. 665, 666) Marx realiza una suerte de balance de las perspectivas de Hegel y Feuerbach<sup>8</sup>. Como sostiene Julio Moran, la estructura de este balance consiste en considerar que en lo que acierta uno, se equivoca el otro y viceversa (2006, pp. 95-99). Marx recoge en su propia concepción los aspectos que considera acertados de uno y otro.

Por un lado, Feuerbach mantiene una idea del hombre propia de la filosofía clásica, donde lo distintivo de lo humano es el conocimiento, la contemplación. En eso, según Marx, Feuerbach se equivoca. Es Hegel quien advierte el aspecto activo, dialéctico e histórico, de la realidad humana. Pero este último, como desconoce la actividad real, sensorial, se equivoca a su vez en su concepción idealista, ya que el dinamismo, la actividad, en Hegel son interpretadas de modo abstracto, identificando lo real con el pensamiento. Respecto de esto Feuerbach sí acierta en distinguir el pensamiento y la realidad. Pero, si bien realiza esa distinción realista (opuesta al idealismo hegeliano), Marx señala que Feuerbach no considera la corporalidad humana como actividad práctica, por el contrario, ve al trabajo como algo inferior. Por lo tanto, al no encontrar en el trabajo el elemento de transformación, no lo percibe como un factor decisivo para transformar las condiciones de vida; no comprende entonces la importancia de la praxis humana, de la práctica revolucionaria. En definitiva, Feuerbach, al no admitir la dialéctica y la actividad humana, aunque realiza la distinción realista entre ser y pensar, no advierte que el mundo sensorial es un producto histórico, que la naturaleza humana nunca está fija, sino que es el conjunto de las relaciones sociales y que la verdad no es una cuestión teórica sino práctica.

En *La ideología alemana*, en el marco de la crítica a la filosofía alemana precedente, es decir, a Hegel y a los jóvenes hegelianos, Marx y Engels introducen el término “ideología” con un uso nuevo para la época. El término había sido usado por primera vez en la segunda mitad del siglo XVIII por Destutt de Tracy para referirse a su teoría de la formación de las ideas. Pero Marx y Engels le dieron su connotación como una forma de conciencia o creencia falsa, ilusoria o distorsionada. El término tiene distintos matices y connotaciones en los textos de Marx –como

---

<sup>8</sup> Luego de muerto Marx en 1883, Engels encontró una serie de once notas breves escritas entre 1845 y 1847 con el título “Ad Feuerbach”. Las publicó con el título “Tesis sobre Feuerbach” como apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888).

visión invertida de la realidad, como ilusión, como instrumento de dominio<sup>9</sup>- pero conserva siempre un sentido negativo<sup>10</sup>.

Toda forma de idealismo, de identificación de la realidad con el pensamiento, constituye una visión distorsionada de la realidad, esto es, una ideología. “La filosofía alemana desciende del cielo sobre la tierra”, sostienen en *La ideología alemana* (1970b, p. 26) y en efecto la ideología consiste en la creencia, no justificada, de que el pensamiento y las ideas tienen su propia historia. Si las ideas no dependen de nada, esto constituye entonces una suerte de cosificación del pensamiento. La ideología conforma así una perspectiva que ve a la realidad de modo invertido. Para ilustrar el fenómeno ideológico Marx utiliza una metáfora tomada de la óptica que consiste en la inversión de la imagen cuando se hace pasar la luz por una cámara oscura.

La consciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico (Marx, Engels, 1970b, p. 26).

La ideología, como visión invertida de la realidad, no es propia sólo de la filosofía, sino que es una distorsión que encontramos en la religión, en la teoría económica, en la teoría política, etc. También la ideología consiste en un pensamiento ilusorio sobre la realidad. Como puede verse en el pasaje que citamos de la crítica al pensamiento religioso en *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx se refiere al carácter ilusorio de la religión ligado a que hay condiciones materiales de vida que necesitan ilusiones para ser soportadas. La ideología es una conciencia ilusoria, formulada por la clase dominante, para explicarse y justificarse a sí misma como dominante, visión que extiende al conjunto social. La ilusión que se hace una clase dominante sobre sí misma es, por ejemplo, que es dominante por una superioridad esencial, por un mandato divino, etc. Esta creencia implica que la ideología no es una manipulación consciente. Mediante ella la clase dominante legitima y vuelve naturales el estado de cosas, las relaciones de dominación, en las que ocupa el lugar de dominante. Pero la dominación de una clase sobre otra para Marx es resultado de un proceso histórico y no constituye un hecho natural. De este modo involuntario, si se quiere, las formas de conciencia ideológica, en todas sus manifestaciones, filosóficas, religiosas, morales, políticas, económicas, etc. tienen una función social, ya que, como se dijo, conforman el medio por el cual la clase dominante justifica ante sí

---

<sup>9</sup> Las distintas connotaciones del término “ideología” en los textos de Marx han sido estudiadas por Luis Villoro (2007), quien distingue la connotación gnoseológica de ideología que refiere a enunciados o afirmaciones falsos y el concepto sociológico que refiere a creencias que pueden tener causas y efectos sociales.

<sup>10</sup> En muchos autores el término pierde posteriormente esta connotación negativa. Por ejemplo, en J. P. Sartre, quien en *Crítica de la razón dialéctica* (1979) considera su perspectiva existencialista como una ideología del materialismo histórico, queriendo decir con ello un pensamiento relativo a otro mayor, “parásito”, al cual o bien puede oponerse (como Kierkegaard respecto del sistema hegeliano) o integrarse (su filosofía respecto de la de Marx (pp. 18, 19).

y ante el conjunto social el orden establecido y su lugar de dominante. La ideología constituye entonces un instrumento de dominación.

Si la ideología es una explicación invertida y falsa de la realidad, el enfoque desde el cual resulta posible demostrar su falsedad es el materialismo histórico. Ante la ilusión ideológica, que da vida propia y vuelve a las ideas independientes del proceso social e histórico, el materialismo constituye para Marx una visión científica porque puede justificarse con los hechos de la historia.

Entre las múltiples influencias de Hegel sobre Marx, una de las más importantes es la concepción dialéctica, social e histórica de lo humano. Para ambos autores el ser de los hombres es social. Sin embargo, si en Hegel las relaciones sociales y las contradicciones dialécticas se conciben de manera abstracta y en el plano de la conciencia (lo que constituye una visión ideológica según Marx), en Marx estas relaciones son concretas: se trata de relaciones de producción, es decir de la distribución del trabajo y de los productos del trabajo.

En efecto, el primer hecho histórico de la humanidad dice Marx es la producción de la vida, la propia mediante el trabajo y la ajena en la procreación. Ambos son hechos en parte naturales y en parte sociales. Es así que las relaciones de producción están entre las primeras formas históricas de cooperación humana. Sin embargo, estas relaciones no son elegidas libremente, sino que están determinadas por el grado de avance de las fuerzas productivas materiales. El concepto de fuerzas productivas, el elemento dinámico en la historia, comprende para Marx tanto la fuerza humana de trabajo como también las herramientas, instrumentos, máquinas, es decir, medios de producción. Esta actividad económica material, el trabajo, llevada a cabo por las fuerzas productivas, es la que condiciona las relaciones sociales de producción. Tales elementos, las relaciones de producción, tal como se encuentran condicionadas por el avance las fuerzas productivas, constituyen la estructura social, la base donde se asienta el edificio social, para usar la metáfora arquitectónica de *Prologo a contribución a Crítica de la economía política* (2015a). Sobre esta base o estructura económica se configuran todas las demás relaciones sociales, de modo que la conciencia, las ideas, la moralidad, la religión e instituciones como el Estado, carecen de existencia o de historia independientes de esa base material. Por el contrario, son dependientes –dialécticamente dependientes, podría decirse- de la base económica. La conciencia es un producto social, los individuos - por ejemplo, el individuo burgués - son resultados del proceso histórico. Sostener la independencia de la conciencia es, como vimos, una perspectiva ideológica. Así puede leerse en *La ideología alemana*:

Se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. [...] La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su

pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx, Engels, 1970b, p. 26).

Las fuerzas productivas constituyen el elemento histórico, dinámico. Se despliegan en el marco de determinadas relaciones de producción (la burguesía es la fuerza productiva que se desarrolla en el contexto de las relaciones feudales de producción; el proletariado en las relaciones de producción capitalistas). Sin embargo, esas relaciones de producción terminan por convertirse en obstáculos para el avance de las fuerzas productivas. Marx lo explica de la siguiente manera en *Prologo a contribución a Crítica de la economía política*:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social (1971, p.36).

Cada modo de producción tiene el “germen de su propia destrucción”, puesto que las fuerzas productivas que se desarrollaron en su seno, finalmente entrarán en contradicción con las relaciones de producción establecidas. Cuando se estudian estas épocas de revolución hay que distinguir, dice Marx, entre los enfoques materialistas y los ideológicos. Desde el primer punto de vista se estudian aquellos hechos y cambios concretos ocurridos en las condiciones materiales de producción “que puede apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales” (loc. cit.). Desde la segunda perspectiva, se consideran las formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas, etc.) con que los individuos toman conciencia del conflicto y explican lo que sucede. Y continúa esta confrontación de enfoques en los siguientes términos:

del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción (1971, p.36).

Como afirma Horacio Tarcus, la clave hermenéutica que Marx propone en este prólogo es la de leer los testimonios de una época a la luz de las contradicciones de la vida material. Los elementos de la superestructura, el derecho, el Estado, la política o la filosofía, son tan “reales” como la economía, pero no pueden ser tratados aisladamente, sino como síntomas que remiten a las condiciones materiales que los han producido y a cuya justificación sirven. “Allí donde la

ideología naturaliza, el método de la crítica recupera la historia; donde la ideología presenta unidad armónica, la crítica devela contradicción; donde la ideología muestra lo universal, la crítica descubre lo particular” (Tarcus, p. 33, 2015).

A medida que los modos de producción se complejizan, se profundiza también un hecho que Marx advierte a lo largo de la historia, desde sus fases más primitivas: la división social del trabajo en físico e intelectual. La división del trabajo se liga estrechamente con la apropiación privada de los productos del trabajo y de la fuerza de trabajo. Porque “división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos”, sostienen Marx y Engels en *La ideología alemana* (1970, p.34). Así, si en el contexto de la propiedad tribal donde predominaban la caza, la pesca y el pastoreo de animales la división del trabajo era elemental; el desarrollo de la historia muestra una progresiva profundización y complejidad de la división del trabajo y de las relaciones de propiedad correspondientes hasta llegar al modo de producción moderno burgués<sup>11</sup>. La división del trabajo y su profundización derivan en la división entre estamentos o clases y las relaciones de dominación entre ellas, en la alienación del trabajo y en las formas de conciencia distorsionadas e ilusorias, es decir, la ideología. En consecuencia, la manera de terminar con las relaciones de dominación, con la alienación y el consiguiente pensamiento ideológico que los legitima es transformando las condiciones que lo hacen posible, en particular, suprimiendo la división social del trabajo.

Podemos advertir que, si para Hegel en la *Fenomenología del espíritu* el sujeto de la historia era el esclavo trabajador entendido de manera abstracta, por su parte, en Marx este esclavo se encarna en la fuerza humana de trabajo en cada momento histórico: los esclavos, los siervos, los obreros. En cuanto al estudio de las características que adquiere el trabajo de los obreros en el capitalismo, el joven Marx, en los *Manuscritos económicos filosóficos*, textos que permanecieron inéditos hasta después de su muerte, utiliza la categoría hegeliana de alienación. En efecto, el trabajo, que es el motor de la historia y de la humanización, en el contexto del capitalismo, se convierte en una fuente de deshumanización. Entre todas las dimensiones de la alienación, la relación de extrañamiento entre el obrero y el producto de su trabajo, parece ser clave para entender la cosificación del sistema capitalista. En el horizonte de la visión hegeliana del papel humanizador del trabajo, el obrero en el capitalismo, al contrario del esclavo hegeliano, no se reconoce en el producto de su trabajo, sino que éste lo enfrenta como una realidad extraña, que pertenece a un mundo que no sólo resulta extraño al obrero, sino que lo sojuzga. De tal modo que, de hecho, “el trabajador se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce y cuanto más crece en poder y volumen su producción. El obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuantas más mercancías produce. La *depreciación* del mundo de los hombres aumenta en razón directa al *incremento* del mundo de las cosas” (Marx, 1984, p. 101). El empobrecimiento del trabajador es producto de su propio trabajo y de las riquezas que con él ha

---

<sup>11</sup> Las fuerzas productivas –el trabajo humano, las herramientas-, sobre cuya base se establecen formas de conciencia, relaciones de propiedad, instituciones etc. configuran modos de producción que proporcionan un criterio para la periodización de la historia que Marx divide en los siguientes momentos: asiático, antiguo, feudal y moderno burgués (1971, pp. 36, 37).

construido. En el capitalismo, el trabajo, que es la actividad existencial del hombre, consciente y libre, queda reducida a un mero medio de supervivencia. Según Herbert Marcuse,

La división social del trabajo, declara Marx, se lleva a cabo sin tomar en consideración el talento de los individuos o el interés de la totalidad y obedece más bien enteramente a las leyes capitalistas de la producción de bienes. Bajo el imperio de estas leyes el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana. Dicho de otro modo, los materiales que deberían servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la conciencia del hombre se vuelve enteramente víctima de las relaciones de la producción material (1967, p. 263).

Sin embargo, la humanidad, sostiene Marx, en cada época se plantea los ideales que puede alcanzar, esto es, se propone objetivos cuando ya están dadas las condiciones materiales para su realización. En ese sentido el modo de producción moderno burgués es la última etapa donde se establecen relaciones de dominación, pues aquí ya están dadas las condiciones para la supresión de la causa de la dominación, a saber, la división social del trabajo. El desarrollo técnico, las máquinas, permiten que por primera vez en la historia el trabajo físico no esté a cargo de una clase social. En el manifiesto comunista extrae las consecuencias de la transformación técnica de las relaciones de producción:

todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx, 2015b, p.120).

Asimismo, expresa Marx su admiración por la burguesía como clase dominante que pudo desarrollar fuerzas productivas como nunca antes en la historia:

La burguesía – a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia- ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación de continentes enteros para el cultivo, la apertura de a la navegación, poblaciones enteras que surgen por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? (2015b, p. 121).

De ahí que el proletariado, como fuerza productiva que se desarrolla en el modo de producción moderno burgués, tiene la misión histórica de suprimir las relaciones de dominación y sacar así a la humanidad de su prehistoria. Ya que el trabajo alienado conlleva la destrucción misma del proletariado, su situación supone la negación de lo humano y esto lo sitúa fuera del sistema. Por ello, “el proletariado se distingue por el hecho de que, como clase, significa la negación de todas las clases. Los intereses de todas las clases son esencialmente unilaterales; el interés del proletariado es esencialmente universal” sostiene Marcuse (1967, p. 279). La construcción de una sociedad racional, como asociación de individuos libres, implica para Marx una sociedad “que dé a cada quien no según su trabajo, sino según sus necesidades. La humanidad se hace libre sólo cuando la perpetuación material de la vida está en función de las habilidades y la felicidad de los individuos asociados” (Marcuse, 1967, p.282).

La perspectiva del materialismo histórico, que hemos esbozado en algunos de sus rasgos principales, ha sido largamente discutida a lo largo del siglo XX. Ha sufrido profundas críticas de parte de autores como Popper, quien cuestionó, por ejemplo, su pretensión de cientificidad. Asimismo, sus categorías han sido resignificadas por diversos autores o corrientes, de Sartre a Althusser y a la escuela de Frankfurt a la luz de la dirección que ha tomado el capitalismo en siglo XX.

## Referencias

- Cornu, A. (1965). *Carlos Marx. Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marcuse, H. (1967). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Caracas: Universidad central de Venezuela.
- Marx, K. (1971). *Prólogo a contribución a Crítica de la economía política*. En Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Cuadernos del pasado y del presente.
- Marx, K. (1984). “El trabajo alienado”. En *Manuscritos de 1844*. Buenos Aires: Cartago.
- Marx K. (2015b). *Manifiesto del partido comunista* en Marx K. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI. Selección e Introducción H. Tarcus.
- Marx, K. (1970a). “Tesis sobre Feuerbach” en *Ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (2015a) “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en Marx K. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI. Selección e Introducción H. Tarcus.
- Marx, K.; Engels, F. (1970b). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Moran, J. C. (2006). “Tesis primera de Marx sobre Feuerbach. Comentario y algunas consecuencias” Moran, J. C. *Por el camino de la Filosofía*. La Plata: de la Campana.

Sartre, J.P. (1979). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Tarcus, H. (2015) "Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI" en Marx K. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Villoro, L. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

## CAPÍTULO 6

# De la teoría kantiana del genio al romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche

*Analía Melamed*

### Kant y el romanticismo

El romanticismo puede ser entendido como un período de la civilización europea y americana. Es preciso aclarar, sin embargo, que resulta imposible limitar este movimiento a un lapso determinado pues su impronta puede encontrarse todavía hoy en las más diversas manifestaciones culturales. El término proviene de *roman*, que refiere a los relatos que en la edad media contaban las aventuras de los caballeros andantes. En el siglo XVIII “romántico” se aplica a las pinturas de paisajes y a los sentimientos que esos paisajes evocaban. En 1810 Madame de Staël, escritora e intelectual, aplicó este término a la crítica literaria. Un texto considerado como uno de los manifiestos románticos es el Prefacio a *Cromwell* (1827) de V. Hugo, así como la pieza teatral *Hernani* (1830), también de Hugo, que suscitó un fuerte debate entre clásicos y románticos.

Lo romántico incluye estados de ánimo y programas artísticos. En ambos casos se trata de una exaltación de la subjetividad a la vez que un cuestionamiento a la confianza ilustrada en la razón. Frente a las pretensiones universalistas ilustradas, el romanticismo recupera la dimensión de la sensibilidad, así como las singularidades personales y culturales. En el plano artístico, desechó los modelos grecolatinos y se inclinó por la Edad Media y el estilo gótico.

La reflexión estética de Kant y su teoría del genio (en general incorrectamente comprendida, pues para Kant el énfasis está en el producto, la obra, y no en la persona del artista) son antecedentes del movimiento romántico en especial en la exaltación de la figura del artista y el culto al yo. Como sostiene Safranski “En la imagen del genio, una nueva generación formuló el despertar de la renovada conciencia de sí frente al mundo jerárquico, rígido y limitado de la tradición” (2006, p. 53).

En efecto, en la tercera de las críticas, la *Crítica del juicio*, con la teoría del genio creador Kant se ocupa del problema de la creación artística y de la fundamentación de los criterios que rigen el mundo del arte. Puesto que mediante el genio la naturaleza da la regla al arte, también se plantea aquí un vínculo entre arte y naturaleza. En efecto, “*Genio* –dice Kant- es el talento (dote natural) que da la regla al arte” (1973, §46, p. 278). La actividad creadora del genio (en sintonía

con la perspectiva de sus otras dos críticas) impone al arte reglas de un modo que no estaba previsto, de ahí que la obra del genio, que no se aprende según ninguna regla, tiene como cualidad principal la *originalidad*. Safranski señala que ya en el *Sturm und Drang* (Tormenta e ímpetu), un movimiento precursor del romanticismo alemán que se formó alrededor de 1770, la idea de que una obra pueda expresar e irradiar la personalidad de quien la ha creado, sugiere la posibilidad de que el artista mismo se convierta en obra de arte. En ese sentido, en contraste con esa potencialidad creadora del yo artístico, toda realización, toda concreción, resulta una reducción. De ahí que la personalidad, en cuanto es la fuente de múltiples posibilidades creadoras, resulta ser más importante que las obras. Y como consecuencia encontramos el culto a la personalidad de los artistas, que llega hasta hoy.

Sin embargo, la idea de genio contiene numerosos matices y potencialidades que también se despliegan en el romanticismo. Una de ellas está ligada a esa exigencia de originalidad de su obra. Sostiene Kant que “todo el mundo está de acuerdo en que hay que oponer totalmente el genio al *espíritu de imitación*” (§46, p. 279). En efecto, la originalidad, que consiste en proporcionar nuevas reglas al arte, es contraria a la imitación porque ésta se basa en la subordinación a reglas preexistentes. Asimismo, la obra original debe ser modelo, es decir, tener un carácter ejemplar que proporciona la medida o regla del juicio estético. En cuanto ejemplar la obra tiene un doble papel, debe producir los criterios con los que debe ser juzgada y a la vez servir como fuente de inspiración a otros, aunque no de imitación.

En cierto sentido, la obra de arte original está impregnada de negatividad por cuanto no se subordina al arte establecido, más bien debe tomar distancia de ello y proponerse como lo otro de lo consagrado (Melamed, 2010). Pero, por otra parte, y si bien para Kant la apreciación artística no es enseñable, la obra original como fuente de criterios y de inspiración, debe resultar una instancia de formación o de ejercitación de la sensibilidad del público y de los artistas. Y debido a que el genio no puede enseñar científicamente cómo realiza sus productos, sólo hay genio en el arte y no en la ciencia. Pero frente al modo de ser progresivo de la ciencia, Kant señala el carácter limitado del arte derivado de la condición limitada del genio: éste se circunscribe a unos pocos individuos, su talento muere con él y no puede saberse cuándo la naturaleza dotará a alguien con un talento tal que proporcione nuevas reglas al arte.

Otra influencia de la filosofía kantiana se encuentra en su limitación de la razón teórica a los fenómenos y la imposibilidad de un conocimiento de lo absoluto, de las ideas metafísicas. Si una de las motivaciones de la filosofía postkantiana fue la de intentar correr estas fronteras de la razón, en esta misma dirección, el movimiento romántico encuentra en el arte una vía para el contacto con lo absoluto.

Por otra parte, el romanticismo alemán en particular debe ser comprendido en el contexto de una compleja situación económica, política y social y con la pretensión alemana de constituirse en una nación. Es fundamental también la decepción ocasionada en los intelectuales por el giro de la revolución francesa hacia el terror, como lo expresa la obra de Schiller *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Esta obra, tal vez la primera utopía estética, sostiene que el

fracaso de la revolución francesa se debe a que el hombre no está aún educado para la libertad y que el único aprendizaje posible es a través del juego con el arte.

## La metafísica de la música en Schopenhauer

A comienzos del siglo XIX, en la filosofía de Schopenhauer tenemos una expresión acabada del romanticismo alemán y de la fundamental influencia de Kant en este movimiento. Esto puede apreciarse en el título de su obra más importante, *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer retoma la teoría del mundo de las ideas de Platón, recoge influencias del hinduismo, a la vez que reinterpreta el dualismo kantiano de fenómeno y noúmeno o cosa en sí. También motiva a Schopenhauer confrontar con la concepción de la historia de Hegel, en la que finalmente coinciden lo real y lo racional. No sólo cuestiona este filósofo la idea hegeliana de una razón que se auto-manifiesta en la historia, sino la noción misma de historia.

En la obra de Schopenhauer el mundo como representación puede relacionarse con la idea del velo de maya del hinduismo (la imagen ilusoria de lo real), pero también remite al plano fenoménico kantiano, es decir, a lo que accedemos mediante el conocimiento. Sobre el aspecto nouménico, la realidad, a la que Kant postulaba como inaccesible desde el punto de vista del conocimiento, es para Schopenhauer una fuerza, un principio vital que denomina voluntad. La voluntad, también es una noción de la moral kantiana, pero reaparece aquí con una fuerte impronta metafísica. No se trata de una noción psicológica o moral, sino un principio metafísico. En efecto, en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, la voluntad es una realidad universal que unifica la totalidad del ser y subyace por debajo de los fenómenos. Estos últimos son pura apariencia, engaño, representación, en el sentido teatral del término, una diferencia importante con la concepción del fenómeno de Kant.

Por su parte, la cosa en sí, la realidad, como en Kant, no puede ser representada, ni conocida discursivamente. Pero para Schopenhauer esta debe ser “sentida” en la experiencia interior, en el cuerpo, en los deseos, en los impulsos, en el dolor y en el placer. A la voluntad se accede mediante una intuición de lo más profundo de la propia interioridad. La experiencia interior de la voluntad se transforma así en un medio para comprender la totalidad, la realidad del mundo. La voluntad se manifiesta en cada individuo, no solo humano sino también en lo inanimado y en los seres vivos. Todo es expresión de la voluntad, la única diferencia entre una piedra y un humano es que aquella no puede saberlo y el ser humano sí. De modo que la voluntad, como impulso primario, se hace cuerpo y puede llegar a la conciencia de sí en el ser humano. Sólo en éste se encuentra la noción de un fin, de propósito u objetivo. Así, Schopenhauer no pretende espiritualizar la naturaleza sino naturalizar el espíritu.

La esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término (1950, p.382.).

El concepto de voluntad como corazón de la realidad es opuesto a las concepciones de Hegel del espíritu absoluto y de la historia como despliegue de la autoconciencia de la libertad.

El que ha comprendido todo esto [...] no dará a las vicisitudes de la historia otro significado que el de un alfabeto por medio del cual se puede leer la idea del hombre. En sí y por sí, estas vicisitudes, carecen de importancia. Este hombre no creerá con el vulgo que el tiempo le traiga algo nuevo e importante, que por él ni en él se produzca algo que tenga realidad absoluta, ni que constituya un todo con un comienzo, un fin, un plan y un desarrollo, ni que aspire a una finalidad, que sería el perfeccionamiento del género humano. [...]. El manantial que produce los individuos y sus formas es inagotable e infinito como el espacio y el tiempo y ellos mismos, como el espacio y el tiempo, no son otra cosa que fenómenos, voluntad visible. Este manantial infinito no puede ser agotado por ninguna medida finita, y toda acción o pensamiento tiene para reproducirse la eternidad entera ante él. En este mundo de los fenómenos no pueden darse pérdidas ni ganancias verdaderas. (1950, p. 402).

La historia, y el pretendido sentido de la historia, no serían más que representaciones, apariencias. Por su parte la existencia humana, atada a la cadena de la voluntad, al deseo que nunca puede saciarse, no es otra cosa que sufrimiento.

Los cuidados que nos produce la voluntad exigente, cualquiera que sea su forma, agitan y desasosiegan continuamente nuestra conciencia, y sin tranquilidad no hay dicha posible. De este modo el sujeto de la voluntad está atado a la rueda de Ixión, está condenado a llenar el tonel de las Danaides, al suplicio del Tántalo. (1950, p. 416).

La voluntad, que es puro devenir, fluir sin materia, se identifica con el mundo y con la más inmaterial de las artes, la música. Más aún, puede decirse que la música al ser una con la voluntad, es la realidad. De ahí que estamos ante una metafísica del arte y más específicamente una metafísica de la música. La música es la imagen directa de la voluntad, nos habla del deseo, se trata de un arte no conceptual y no representativo<sup>12</sup>. En la música la voluntad está presente como puro juego, sin conceptos.

la música que es indiferente del mundo fenomenal y aun lo ignora en absoluto, podría subsistir, en cierto modo, aun cuando el mundo no existiese; lo que no se puede afirmar de las demás artes. (1950, p. 482).

---

<sup>12</sup> Como afirma Andrew Bowie "Schopenhauer expone su argumento totalmente dentro de la tradición musical que se desarrolla con el clasicismo vienés [...] Lo que dice [...] se atribuye a una música específicamente moderna, que se aparta de la música de contrapunto del pasado y abre un nuevo dinamismo basado en la armonía, así como nuevas posibilidades para expresión subjetiva; todo esto aparecía con especial claridad en Beethoven" (1999, p.225)

También Schopenhauer retoma la idea kantiana del genio creador:

la obra del genio consiste en la invención de la melodía, en el descubrimiento de los más profundos secretos de la voluntad humana, y su acción, aquí más que en parte alguna, es independiente de toda reflexión, de toda intención deliberada, pudiendo decirse de ella que es una inspiración. El concepto, aquí como en todas las regiones del arte es estéril; el compositor nos revela la esencia interior del mundo y expresa la más honda sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende. (1950 , pp.485, 486).

La única posibilidad para el ser humano de contemplar, acceder, a la voluntad sin ser devorado por ella, sin ser voluntad, es la actitud estética, es decir, la transformación del mundo en un espectáculo que puede ser contemplado con placer desinteresado. El desinterés es una característica de la actitud estética para Kant, pero aquí Schopenhauer lo lleva al extremo convirtiéndolo en un desinterés por la vida. Así, la experiencia estética, la actitud estética cuando escuchamos música constituye el paradigma de esta experiencia de la realidad que proporciona un instante de ausencia de la voluntad. En la creación como en la apreciación artística hay un componente de negación de la voluntad, se produce el olvido pasajero del propio sufrimiento, por lo que la música redime transitoriamente del dolor de la voluntad. Schopenhauer propone así una suerte de religión del arte, una religión atea, que ve en la música la presencia de la voluntad.

La música de Richard Wagner recoge la metafísica de la música de Schopenhauer. Su obra pretende realizar el ideal de la obra de arte total, una síntesis entre las artes, lo que representa una de las expresiones más acabadas del romanticismo. En sus temas, la presencia de los mitos y tradiciones pretenden contribuir a la unidad nacional germánica como oponerse a las transformaciones sociales producidas por la revolución industrial, que despoetizan el mundo y la vida.

## **Nietzsche: muerte de Dios, nihilismo y eterno retorno de lo mismo**

La filosofía de Nietzsche, al menos en su comienzo, está marcada por su relación con Wagner, así como por la influencia de Schopenhauer y la impronta del romanticismo. Se trata de una obra compleja y asistemática, cuyo lenguaje poético y metafórico hace que sus textos resulten para el lector sumamente seductores, pero, al mismo tiempo, complejos y abiertos a múltiples interpretaciones. La historia de la recepción de la obra de Nietzsche es una prueba de ello.

Suele considerarse que hay al menos dos grandes períodos en su producción filosófica, marcados por la devoción a Wagner y por su posterior ruptura. El primer período romántico y de

exaltación de la figura de Wagner, especialmente en el *Origen de la tragedia*, es sucedido por la decepción respecto de Schopenhauer y Wagner, a quienes denomina en *Humano demasiado humano* el “pesimismo romántico”, el “pesimismo de los abstinentes, fracasados, derrotados” (2007, §7, p. 11). Nietzsche termina por acusar a los poetas, siempre refiriéndose implícitamente a Wagner, de impostores:

El poeta finge conocer a fondo y saber de estas cosas; más aún, al explicar actos y destinos humanos se comporta como si hubiese estado presente al tejerse toda la red del mundo: hasta tal punto es un impostor (2007, §32, p. 21).

Pero, como escribe René Girard, en realidad toda su vida Nietzsche escribió directa o indirectamente sobre Wagner, a favor de él primero, luego contra él. Y “cuando se aproxima el colapso final y aunque Wagner ya ha muerto, continúa siendo una figura que lo obsesiona, quizá más que nunca” (1984, p. 74).

Sin pretender agotar la obra de Nietzsche, ni mucho menos, esbozaremos a continuación algunos de los motivos o ideas principales de sus obras.

En su primera obra importante, *El origen de la tragedia*, Nietzsche estudia la tragedia griega como la expresión de la conciliación entre dos principios opuestos, principios a la vez antropológicos y estéticos: lo apolíneo y lo dionisíaco. Se trata de “potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma” (Nietzsche, 2005, p. 48). Una oposición trágica, que guarda cierta correspondencia con la distinción de Schopenhauer entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. Lo apolíneo (por el dios Apolo) es el principio diurno de lo armónico, de lo medido, del ensueño, de la bella representación. Lo dionisíaco (por el dios Dionisos) es un principio nocturno, es la embriaguez, el instinto, el impulso vital que lo engendra todo y lo destruye todo. Lo dionisíaco por tanto es pérdida de la individuación y certeza de que la verdad esencial del ser humano es la voluntad de poder. Lo dionisíaco asimismo es el motor del proceso creador, es un impulso ciego que busca expresarse. Es necesario advertir que mientras para Schopenhauer el arte era un momento de negación de la voluntad y por lo tanto de descanso – efímero- del sufrimiento de la vida, para Nietzsche el arte es una afirmación de la vida, de la voluntad de vivir, y una aceptación del destino trágico del ser humano.

Los propósitos centrales de *El origen de la tragedia* iban más allá del estudio literario o filológico de la tragedia. Nietzsche expone aquí un diagnóstico general de la cultura occidental como decadencia y enmascaramiento. Si la cultura griega presocrática pudo afirmar y expresar artísticamente el destino trágico del hombre –que el hombre es voluntad y finalmente se disolverá en ella- a partir de Sócrates y Platón comienza la represión y el enmascaramiento de lo dionisíaco, lo cual marca decisivamente la historia de la cultura occidental. En efecto, cuando la tragedia llega al punto de su máximo esplendor, surge el espíritu crítico de la filosofía que no puede asumir el sentimiento de horror dionisíaco, pues el hombre teórico carece de apertura a esa dimensión oscura, nocturna, de la existencia. Sócrates y Platón comienzan un camino

descendente hacia la decadencia, que consiste en la separación de arte y vida, apariencia y realidad. Se sustituye entonces, dice Nietzsche, la fuerza dionisiaca por la hipocresía y el fingimiento. La ciencia y la moral cristiana son ascetismos antinaturales que oprimen lo más vivo y profundo del hombre. Y de aquí se desprende el otro propósito del texto, que es el de exaltar la figura de Wagner. La cultura occidental convertida en una visión científica vacía, cuya moral es una artificial imposición de los más débiles, será redimida por un arte nuevo, la música de Wagner, el artista dionisiaco. “Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha pasado [...] Ahora osad ser hombres trágicos” (Nietzsche, 2005, p. 173).

Luego de la ruptura con Wagner, en el segundo momento de su obra, encontramos que otro motivo de la filosofía de Nietzsche, la muerte de Dios, resulta un punto central del cual el filósofo extrae consecuencias cruciales. Así, en el célebre pasaje de *La gaya ciencia* o *La ciencia Jovial* llamado “El hombre loco” leemos:

No habéis oído de aquel hombre loco que una luminosa mañana encendió un farol, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: «¡Estoy buscando a Dios!, ¡estoy buscando a Dios!». Justo allí se habían juntado muchos de los que no creían en Dios, por lo que levantó grandes carcajadas. ¿Acaso se te ha extraviado?, dijo uno. ¿Se ha perdido como un niño?, dijo otro. ¿O es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿habrá emigrado?: así gritaban y se reían todos a la vez. El hombre loco se puso de un salto en medio de ellos y los taladró con su mirada. «¿Adónde se ha marchado Dios?», exclamó, «¡os lo voy a decir. Lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche, y más y más noche? ¿No es necesario encender faroles por la mañana? ¿No oímos todavía nada del ruido de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿No olemos todavía nada de la pudrición divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y más poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, ¿quién nos limpiará de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ella? No

ha habido nunca hazaña mayor ¡y quienquiera que nazca después de nosotros formará parte, por causa de esta hazaña, de una historia superior a toda la transcurrida hasta ahora!» Aquí el hombre loco se quedó callado y volvió a dirigir la vista a sus oyentes: también ellos callaban y lo miraban extrañados. Finalmente, tiró su farol al suelo, de modo que se hizo pedazos y se apagó. «He venido demasiado pronto», dijo después, «no es todavía mi momento. Este acontecimiento enorme está todavía viniendo y de camino, y no ha llegado aún a oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, las hazañas necesitan tiempo, también después de hechas, para ser vistas y oídas. Esta hazaña sigue siendo para ellos más lejana que las más lejanas estrellas, ¡y sin embargo la han hecho!».

Se cuenta además que ese mismo día el hombre loco se metió en diferentes iglesias y que en ellas entonó su *requiem aeternam deo*. Llevado fuera e interrogado, se dice que sólo repuso esto: «¿Qué otra cosa son aún estas iglesias que tumbas y estelas funerarias de Dios?» (Nietzsche, 2011, pp. 102, 103).

En este texto el anuncio de la muerte de Dios implica la pérdida de un fundamento último, de la fuente de sentidos, de la garantía de la verdad (recordemos para contrastar el lugar que ocupa Dios en la obra de Descartes). El socavamiento metafísico que implica la muerte de Dios suscita, en primer término, un sentimiento de angustia como puede apreciarse en las preguntas “¿Hacia dónde iremos nosotros?” “¿No nos caemos continuamente?” “¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo?” “¿No erramos como a través de una nada infinita?” “¿No nos roza el soplo del espacio vacío?”. Sin un fundamento absoluto “erramos en una nada infinita”, es decir, en un vacío de sentidos. De la muerte de Dios, se sigue que no hay ni en el conocimiento, ni en la moral, una verdad última o un valor absoluto. La muerte de Dios es el advenimiento del nihilismo (nihil, del latín nada), la decadencia, el vacío de valores.

Sin embargo, como puede leerse a continuación, el que ha dado muerte a Dios, -la ciencia, el progreso, la ilustración, en suma, la cultura burguesa- tiene que ponerse a la altura de su acto. “¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella?”. La muerte de Dios, requiere que el hombre se haga cargo de sí mismo, que deba inventarse a sí mismo, sus valores, su verdad. De modo que esta idea está ligada al anuncio del advenimiento del superhombre: la autosuperación creadora, el filósofo del futuro, dominador de la historia. El superhombre es el hombre dueño de su destino, que expresa su voluntad de poder.

La ausencia de fundamentos, el vacío metafísico, se vincula también con la distinción entre origen e invención. Nietzsche aplicó esta distinción tanto al conocimiento como a la poesía, a la religión y a la moral. Respecto de esta última en el prólogo de la *Genealogía de la moral* sostiene que la pregunta por el origen (*Ursprung*) del bien y del mal conduce a un “por detrás del mundo”, un soporte último, por ejemplo, Dios. Así, afirma que al problema del origen del mal

le dediqué, en una edad en que se tiene «el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios»<sup>13</sup>, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica” [Sin embargo, un] “aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en otro: ¿en qué condiciones se inventó (*erfand*) el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? (1995, pp. 19, 20).

En este mismo sentido la poesía también fue inventada. En *La gaya ciencia* o *La ciencia jovial* afirma que la poesía es un “lazo mágico” cuyo surgimiento se liga a su capacidad para apaciguar y controlar. La métrica y el ritmo operan una suerte de coacción, de colocarse al unísono, ante el cual los individuos ceden. La música y el baile tienen una función terapéutica en cuanto descargan las emociones y limpian el alma. Ni la poesía, ni la moral, ni el conocimiento forman parte de una naturaleza humana, sino que resultan de su utilidad en la lucha por la vida.

La búsqueda de un origen supone el ir al encuentro de un soporte metafísico, de una esencia que se realiza en el tiempo. El origen sería lo dado necesariamente, y es por eso que también remite a la idea de un destino. Contrapuesto al origen, el concepto de invención, que Nietzsche sostiene, se vincula no con una identidad esencial sino con una producción humana, y como tal contingente, azarosa, accidental, que se liga a intereses y fines prácticos. Como lo expone en *Genealogía de la moral* respecto de la moral cristiana, los valores morales son una invención en la lucha por la vida.

Por su parte *Así hablaba Zaratustra* es un extenso poema donde Nietzsche, a través del personaje del profeta Zaratustra, expone sus principales ideas: la muerte de Dios, la crítica a cultura burguesa y a la religión, la voluntad de poder, y una concepción del tiempo como eterno retorno de lo mismo. De manera literaria, poética, Nietzsche propone esta idea sobre el tiempo afin a las concepciones orientales.

- ¡Mira ese pórtico! Tiene dos caras. Dos caminos se juntan aquí: nadie los ha seguido aún hasta el término ... Esta larga calle que baja, dura una eternidad, y esa larga otra larga calle que sube... es otra eternidad. Esos caminos son opuestos, van uno contra otro, y aquí, en este pórtico, se encuentran. El nombre del pórtico, está escrito encima: se llama ‘instante’.

- Todo lo recto miente... Toda verdad es sinuosa; el tiempo mismo es un círculo.

- ¡Mira este instante! Desde este pórtico del momento va *hacia atrás* una larga y eterna calle: detrás de nosotros hay una eternidad.

Todo lo capaz de correr, ¿no debe haber recorrido ya alguna vez esta calle? Todo lo que puede suceder, ¿no debe haber sucedido, ocurrido, pasado ya alguna vez? Y si todo ha existido ya por aquí, ¿qué piensas tú de este instante? Este pórtico, ¿no debe también...haber ya existido por aquí?

---

<sup>13</sup> Nietzsche cita los versos 3781-3782 del *Fausto* de Goethe.

¿Y no están todas las cosas trabadas de tal modo que este instante atrae en pos de sí todo lo venidero? ¿Por consiguiente... aún a sí mismo? ¡Porque todo lo capaz de correr debe recorrer también una vez más esta larga calle que sube! Y esa araña perezosa que se arrastra a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, que ahora nos encontramos juntos en el pórtico cuchicheando sobre cosas eternas, ¿no debemos haber pasado ya por aquí todos nosotros, y volver y correr por la otra calle que sube? ¿No debemos volver eternamente por esa larga y lúgubre calle? (1979, pp. 110, 111)

El eterno retorno pone en tela de juicio una concepción del tiempo y de la historia lineal y progresiva. Si el pasado es infinito todo tiene que haber pasado ya; si el futuro es infinito contiene todo lo que va a ocurrir. Sin embargo, Nietzsche afirma que no se trata de una visión circular sino de un cambio en el centro de gravedad del tiempo: ya no el futuro o el pasado sino el instante, el pórtico, es el centro del tiempo donde convergen todas las eternidades. Se trata de una nueva forma de existencia humana. El curso del tiempo es como una danza en la que todo gira. “El superar, el resistir la idea del eterno retorno, produce la transformación decisiva de la existencia, trae consigo la transformación de toda seriedad y de toda pesadez en la ligereza, en la sobrehumana ligereza de la risa”, afirma Eugene Fink (1982, p.105).

Finalmente, podemos afirmar que Nietzsche es un filósofo que, admirado y criticado por igual, constituye una de las figuras inevitables a las que vuelve una y otra vez la filosofía del siglo XX. Por la seducción de sus metáforas y la potencia de su lenguaje y de su crítica, sus textos han sufrido un destino paradójico en el marco de las ideas de su autor: se han convertido en clichés culturales muchas más veces citados que comprendidos.

## Referencias

- Bowie, A. (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Madrid: Visor.
- Fink, E. (1982). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Girard, R. (1984). “Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevsky” en *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.
- Kant, M. (1973). *Crítica del Juicio*. México: Porrúa.
- Melamed, A. (2010). “La angustia entre creación e imitación: perspectivas contemporáneas sobre la teoría del genio” en *Revista figuraciones. Teoría y crítica de artes, UNA*, N° 7.
- Nietzsche, F. (1995). *Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1979). *Así hablaba Zaratustra*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Nietzsche, F. (2005). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*. Caracas: Monteavila.

Safranski, R. (2006). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Barcelona: Tusquets.

Schopenhauer, A. (1950). *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.

## CAPÍTULO 7

# Filosofía y música en el siglo XIX

*Julio César Moran*

Sin dudas Kant abrió tres caminos: el de la filosofía trascendental como crítica del conocimiento, el de la ética y el de la filosofía del arte. Este último, el más romántico, con su concepción del genio, del desinterés y de que el arte no se aprende. La ética estableció algo que iba a resultar de mucha importancia en el siglo siguiente: la autonomía de la voluntad que se da a sí misma la ley como fundamento de la libertad humana.

Los filósofos idealistas que le siguieron, al ver limitado el terreno gnoseológico, buscaron un yo diferente, así Fichte, detrás del yo que conoce, estableció un yo-voluntad. Este autor, con sus *Discursos a la nación alemana*, iba a ser fundamental para el nacionalismo, pues Alemania entonces estaba en una situación casi feudal.

En general en el siglo XIX se desarrollaron concepciones en ciertos aspectos ajenas a Kant, pues era nueva la concepción del arte, así como era fuerte la tendencia hacia el orientalismo. Hegel sostuvo su concepción del espíritu absoluto no sin cierto panteísmo al modo oriental. También estableció la importancia del arte y dentro del arte, de la música. El arte, para Hegel, es uno de los modos para acceder a lo absoluto. Así mismo la importancia del arte se pudo apreciar en filósofo idealista, Schelling, quien sostuvo que el arte permite acceder al absoluto que sintetiza lo consciente y lo inconsciente.

De los filósofos que reaccionaron contra Hegel Schopenhauer fue quizás quien más inteligentemente comprendió el sentido de la música. En el pensamiento de Schopenhauer es la voluntad el fundamento y la música, más allá de las ideas, es la que puede manifestar a la voluntad en sí misma y, desde su perspectiva pesimista, al dolor de la existencia humana. Sin embargo, la música empieza y termina, es efímera (1950). La inteligencia de Schopenhauer fue comprender que la música era un lenguaje exclusivo, no traducible a ningún otro tipo de lenguaje. De modo que, cuando hablamos de música ya no hablamos de música.

En el mismo siglo XIX se desarrolló una concepción de la música denominada programática, es decir, que supeditaba la música a un programa de ideas filosóficas, literarias, sentimentales, etc. Héctor Berlioz compuso la *Sinfonía fantástica* cuyo programa se refería a una idea fija amorosa. Tchaikovsky en los programas de sus sinfonías introducía sus confesiones de tristeza. Pero para Schopenhauer la música programática era una falsedad, no existía, porque la música no es idea y depende de sí misma. Nada de esas obras podía ser música y menos aún la ópera, pues en la ópera la música se subordina a la acción escénica. Había, sin embargo, una

excepción, Giacomo Rossini, quien supeditaba la acción escénica a la música. Para Schopenhauer si la música no lo era todo, entonces, no era nada.

Schopenhauer influyó decisivamente en el gran músico Richard Wagner (1813-1883). La importancia de la voluntad, del poder, del dolor, así como el orientalismo de Schopenhauer fundado en los *Upanishads*<sup>14</sup> fueron muy importantes para Wagner.

Wagner, quien compuso 13 óperas –si bien no le gustaba llamarlas así- quiso ir más allá de Schopenhauer, porque creía que podía ser él el único hombre que podía, al mismo tiempo, ser músico, libretista y filósofo. El fundamento de su sistema, según uno de sus diarios, era el amor, pero no el amor abstracto sino el amor sexual, concebido como en San Juan de la Cruz, como una experiencia mística de fusión del alma con el mundo, como la música para Schopenhauer.

Federico Nietzsche, filósofo y músico también, vio en Wagner una resurrección del héroe griego, cuestión a la apuntaba la obra que había presentado a su universidad, *El origen de la tragedia* (1950). Allí interpretaba a la tragedia griega como la conjunción de dos factores: la fuerza de la vida, Dionisos y la forma del arte, Apolo, es decir, lo dionisiaco y lo apolíneo. La música estaba precisamente del lado de lo dionisiaco. La universidad rechazó este trabajo porque contrariaba los criterios filológicos vigentes. La relación entre Nietzsche y Wagner fue compleja, con encuentros y desencuentros. De ver en Wagner el príncipe de la tragedia griega, Nietzsche terminó rechazando al músico por lo que él consideraba sus concesiones al cristianismo en el festival sagrado *Parsifal*.

Para Nietzsche el cristianismo era la moral plebeya. Por otra parte, su inversión de los valores y la importancia que concedía a la Voluntad de poder lo llevaban a rechazar todo espiritualismo. Sin embargo, a su modo, había algo de místico en Nietzsche pues su concepción del eterno retorno implicaba un rechazo del cambio y una afirmación cíclica del Ser, no ajena a lo oriental.

Pero Nietzsche se equivocaba respecto a Wagner, quien nunca fue un cristiano genuino. En sus dramas musicales predominan los elementos orientales como en Schopenhauer: reencarnaciones, fusión con el alma del mundo, caída de los dioses tradicionales, magos de poderes supraterráneos, cuestionamiento de la identidad, dolor, nihilismo.

Nietzsche se equivocaba sobre Wagner también en otro aspecto: en Wagner, como en Schopenhauer, nunca la música se subordinaba a la idea y era la orquesta, a pesar de que el músico pretendía reunir a todas las artes, la que dominaba totalmente la acción escénica y podía seguirse sin ninguna consideración de programa alguno. No en vano Wagner había sostenido que en la *Novena Sinfonía* de Beethoven las voces eran tratadas como instrumentos.

La vida de Wagner tan cuestionada en su antisemitismo y sus relaciones amorosas en realidad no ha tenido repercusión en sus obras más importantes, aunque se ha intentado encontrar el germanismo en *Los maestros cantores* y un judaísmo decadente en la *Tetralogía*.

Así pues, para explicar el lugar de la música en el siglo XIX hemos partido de Kant, pero hemos llegado mucho más lejos de lo que Kant podría pensar.

---

<sup>14</sup> libros sagrados hinduistas

## Referencias

Fichte, J.G. (1988). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2005). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.

Schopenhauer, A. (1950). *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.

## CAPÍTULO 8

# De la fenomenología a Heidegger y la crítica a la modernidad

*Analía Melamed*

### La conciencia-mundo de la fenomenología

A comienzos de siglo XX, Husserl (1859- 1938), filósofo que procedía del campo de las matemáticas, busca en la filosofía una fundamentación última de la ciencia en el marco de los problemas planteados por el auge del positivismo y de diversos reduccionismos como el psicologismo, el historicismo o distintas formas de naturalismos. Según Husserl estos enfoques ponen en crisis a la filosofía y a la ciencia al apelar a los hechos como fundamento último: las perspectivas de orden naturalista consideran los desarrollos del pensamiento como consecuencias de procesos físicos naturales; el historicismo, por su parte, privilegia en su explicación la contextualización histórica; el psicologismo considera todo acto y contenido de la mente únicamente en cuanto hechos psíquicos. Todos ellos conducen según Husserl forzosamente al relativismo y al escepticismo. Así, por ejemplo, si el pensamiento, incluidas las leyes de la lógica, se reduce a procesos psíquicos, o a procesos físico-naturales, o a expresión de un determinado contexto histórico y social, sería imposible formular juicios con validez necesaria y universal (requisitos de la ciencia), quedando en una mera probabilidad.

Los reduccionismos son consecuencia de no establecer la distinción entre, por una parte, el acto psíquico y sus condiciones contextuales (físicas, sociales, económicas) y, por otra parte, la validez de su contenido. El sumar  $2+2$  es un acto psíquico, pero la validez de  $2+2=4$  no depende de dicho acto.

Husserl plantea que la respuesta a tales reduccionismos es la fenomenología, pues se trata tanto de una filosofía como de un método y sobre todo de un proyecto filosófico del que se consideraba iniciador. De hecho, tuvo una gran influencia en autores del siglo XX como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, así como también en la crítica literaria y cultural. Entre las publicaciones destacadas de Husserl se encuentran *Investigaciones lógicas* (1901), *Filosofía como ciencia estricta* (1910), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), *Meditaciones cartesianas* (1931).

El punto de partida de la fenomenología consiste en un volver a las cosas mismas, a una descripción fundamental de las cosas tal como son para nosotros, como las encontramos en la

experiencia y como aparecen a la conciencia. En este sentido todo lo dado a la conciencia son para Husserl fenómenos, pero con esto no se refiere a una representación de algo extramental o de una realidad distinta a la de su aparición en la conciencia.

Asimismo, dado que nuestro pensamiento cotidiano incluye una cantidad de suposiciones “teóricas” y prejuicios, el atenerse a las cosas mismas de la fenomenología requiere despojar al fenómeno y a la conciencia de todos esos elementos extraños añadidos. Por tal motivo puede afirmarse que la fenomenología es un método que consiste en una depuración o puesta entre paréntesis (del griego *epojé*) de esos prejuicios y teorías. Hay que dejar de lado todas las opiniones y explicaciones para observar con la mayor inmediatez posible lo que sucede en la conciencia, aquí y ahora. No se trata de poner en duda o cuestionar las teorías u opiniones, sino dejarlas fuera de juego. Que no afecten nuestras descripciones fundamentales.

Asimismo, la fenomenología entiende a la conciencia de un modo específico. Conciencia no es un "ente" o un tipo de substancia, como se vio, por ejemplo, en Descartes. Por el contrario, en la base de la fenomenología hay una concepción de la conciencia como intencionalidad. La noción de intencionalidad, que Husserl retoma de su maestro, el filósofo Franz Brentano, significa que toda conciencia es conciencia de algo.

Reconocemos bajo la intencionalidad la propiedad de las vivencias de “ser conciencia de algo”. Esta propiedad maravillosa, a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón pura, se nos apareció ante todo en el *cogito* explícito: percibir es percibir algo, acaso una cosa; juzgar es juzgar una situación; valorar es valorar un contenido valioso; desear es desear un contenido apetecible; etc. El obrar se refiere a la acción, el hacer al hecho, el amar a lo amado, la alegría a aquello de que uno se alegra etc. En todo *cogito* actual, una mirada irradia del puro yo hacia el ‘objeto’ del correspondiente correlato de la conciencia (Husserl, 1986, p.114).

De aquí se desprende que, si bien Husserl retoma el *ego cogito* de Descartes, hay entre ambos otra diferencia fundamental, además de la ya mencionada desubstancialización de la conciencia. En el *cogito* de Descartes es indudable el acto de pensar, es decir, es cierto que pienso, pero dudoso su contenido, lo que pienso (porque se encuentra en pie la hipótesis del genio maligno). En cambio, en Husserl lo pensado, el contenido del pensamiento, es tan cierto como el acto mismo de pensar. La fórmula de Husserl es, entonces, *ego cogito cogitatum*, es decir, yo pienso lo pensado. Es tan cierto que pienso como lo que pienso. No puedo diferenciar, como pretendía Descartes, el acto de pensar de su contenido. Lo que sí podríamos plantear es la correspondencia entre lo que pienso y lo que existe fuera de mi mente, sin embargo, esta cuestión, es irresoluble. De modo que, como veremos, debe ponerse entre paréntesis.

La conciencia, como pura intencionalidad, como “conciencia de”, está arrojada al mundo, es la que pone los sentidos del mundo. En efecto, si reflexionamos sobre lo que aparece a nuestra conciencia, advertimos que el sentido o significado de las cosas no está dado en sí mismas, sino

que es lo que la conciencia pone en ellas. Para la fenomenología la conciencia es pura exterioridad puesto que siempre está lanzada fuera de sí. Se trata, como dice Sartre, de un estallido hacia el mundo, no de repliegue sobre sí misma, no de interioridad, no de substancia:

[La conciencia] es clara como un gran viento, nada hay en ella, salvo un movimiento para huir l un deslizamiento fuera de sí. [...]Imaginaos ahora una serie ligada de estallidos que nos arrancan a nosotros mismos, que no dejan ni siquiera a un “nosotros mismos” el tiempo necesario para formarse detrás de ellos, sino que nos lanzan, al contrario, más allá de ellos, al polvo seco del mundo, a la tierra ruda, entre las cosas; imaginaos que somos rechazados y abandonados así por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reacio; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: “Toda conciencia es conciencia de algo” (Sartre, 1960, p. 27).

Y agrega más adelante:

Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo. Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama “intencionalidad” (1969, pp. 27 y 28).

Si, como decíamos, la conciencia es el movimiento de poner sentidos en el mundo, no hay para la fenomenología una distinción entre una conciencia-interioridad, por un lado, y un mundo-exterioridad, por otro lado. Lo que hay es una conciencia-mundo. No se puede separar artificialmente la conciencia del mundo, porque no queda nada. Es preciso por tanto abandonar la idea tradicional de la conciencia repliegue, contacto consigo mismo.

Puesto que lo indudable es el sentido del mundo que la conciencia pone, la descripción fenomenológica se enfoca en los significados a través de los cuales nos vinculamos con nuestro mundo. Esto requiere asimismo aceptar el carácter trascendental de la conciencia, lo cual significa su carácter constitutivo del sentido.

Como vimos el método fenomenológico empieza por poner entre paréntesis todos los factores externos a este acto constitutivo de la conciencia. En progresivas reducciones se pretende aislar los elementos implicados en la constitución de sentido que la misma conciencia pone, de modo de llegar al significado más puro e incontaminado. Llegar a la esencia de algo, es llegar a su significado. Lo que llama Husserl la intuición eidética es esa captación de las esencias. La esencia no es algo que está “detrás” del aparecer, sino que es esa misma aparición, el significado de las cosas para la conciencia.

En resumen, la fenomenología es una ciencia rigurosa pues apunta a establecer un conocimiento de las esencias y procede dirigiendo la atención al acto por el cual la conciencia constituye los sentidos. Esta ciencia requiere una reducción radical de la actitud natural, es decir, poner entre paréntesis nuestra creencia en la existencia de un mundo independiente de lo puesto por la conciencia. El suspender la actitud natural según la cual el mundo tiene un sentido en sí mismo se vincula entonces con esta idea de que el sentido del mundo es lo que la conciencia pone en él.

## **Martín Heidegger: El “ser ahí” y la estructura originaria “Ser en el mundo” en *El ser y el tiempo***

La presentación de Heidegger en el libro que le dedica Rüdiger Safranski *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* sobre su vida y su obra dice: “Martin Heidegger es, sin dudas, el filósofo más influyente del siglo XX. Pero también es una herida abierta en la filosofía alemana. Las controversias en torno a este pensador que, por razones filosóficas, se acercó al nacionalsocialismo y a quien estas mismas razones alejaron de este movimiento, han impedido que su obra se lea sin prejuicios (contraportada, 2010)”. En efecto, el debate sobre los motivos y el grado de adhesión al nazismo de este filósofo atraviesa las últimas décadas del siglo XX. Y si bien se trata de una cuestión que no puede soslayarse y que en cierto modo perturba la lectura, es innegable que estamos también ante uno de los filósofos inevitables, centrales, de la filosofía contemporánea.

Discípulo de Husserl, la filosofía de Heidegger está vinculada en su primera parte a la fenomenología, en particular en la década de 1920, época en la que escribe *El ser y el tiempo*. Esta obra, que queda inconclusa, tiene una influencia decisiva. Sin embargo, ante el idealismo husserliano y su concepción de la filosofía como ciencia estricta, Heidegger subraya en *El ser y el tiempo*, el compromiso del yo con el mundo y pone de manifiesto su afinidad con las filosofías de Nietzsche y sobre todo de Kierkegaard. De hecho, la obra de este último filósofo tuvo mucha influencia antes y después de la primera guerra mundial en Alemania, época de formación del joven Heidegger. Como sugiere Hans-Georg Gadamer, el punto de partida de Kierkegaard para oponerse a la filosofía de Hegel es el mismo que adopta Heidegger, en tensión con la perspectiva de Husserl (Gadamer, 2002, pp. 62, 63). En efecto, la obra de Kierkegaard se comprende en oposición o como respuesta tanto al pensamiento cristiano como a la filosofía hegeliana. Confronta con Hegel en cuanto que para Kierkegaard no hay equivalencia entre el ser y el pensar, entre la realidad y el pensamiento. En el sistema de Hegel encontramos un absoluto que se despliega y se automanifiesta, donde esencia y existencia coinciden. En Kierkegaard, en cambio, el punto de partida es la existencia individual. Desplaza el problema general del ser hacia la pregunta por la existencia humana concreta. La esencia siempre corresponde a algo universal, en cambio la existencia es existencia singular, en cada caso mi o tu propia existencia. De modo

que el hecho de mi existencia singular, como algo contingente, está excluido del sistema hegeliano. Sobre el hecho, irreductible a cualquier filosofía, de la propia existencia dice Kierkegaard:

Uno escarba la tierra con el dedo: huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué hasta aquí? ¿Qué significa esta cosa llamada *mundo*? ¿Cuál es el significado de esta palabra? ¿Quién me atrajo a la totalidad y me deja ahora ahí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo?, ¿Por qué no se me preguntó?, ¿Por qué no se me familiarizó con los usos y costumbres? ¿Cómo es que cobré interés en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debo tener interés alguno? ¿Acaso no es una cuestión de libertad? Y si estoy obligado a tomar parte, ¿quién es el director? Me gustaría hacerle un comentario (2004, pp. 115, 116).

La impronta de este texto de Kierkegaard, donde se advierte el carácter de *factum* (hecho) irracional y contingente de la existencia, puede encontrarse en *El ser y el tiempo*. Podría decirse, como sostiene Gadamer y otros autores, el punto de partida de esta primera obra de Heidegger es la hermenéutica de la facticidad (Gadamer, 2002, p.63). El término hermenéutica refiere, en general, a la comprensión e interpretación. Antes de Heidegger la hermenéutica era considerada un método de las ciencias sociales, pero en Heidegger el concepto de hermenéutica adquiere otro espesor. Por un lado, lo que debe comprenderse es el hecho, paradójicamente oscuro e incomprensible de la propia existencia. El hecho, como decía Kierkegaard, de encontrarse arrojado en el mundo, como pura posibilidad, pura contingencia, como un interrogante, sin una esencia o un destino prefijado. Este punto de partida es sin dudas, como decíamos, paradójico, "...hay que ser conscientes de que esto es como una espada de madera –dice Gadamer-; porque la facticidad significa precisamente la resistencia inamovible que lo fáctico opone a todo comprender y entender, y en la formulación especial que Heidegger dio a este concepto, la facticidad significa una determinación fundamental de la existencia humana" (2002, p. 63).

Es justamente la comprensión del ser, de su propio ser, lo que distingue al ser humano de todos los demás entes. La relación del ser humano consigo mismo y con el mundo es de comprensión. De modo que en *El ser y el tiempo* Heidegger se propone un pensar la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, tomando como punto de partida el preguntarse por el único ser que se pregunta por el ser: el ser humano, entendido como existencia. Jean Grondin afirma que la ontología fenomenológica que Heidegger quiere llevar a cabo se sustenta en que "para despertar la pregunta por el ser, es necesario partir de una interpretación explicitante de la comprensión de ser, más o menos expresa, que es la comprensión de la existencia misma" (2008, p. 53).

El hombre, la realidad humana, a diferencia del resto de los entes, tiene una relación con su propio ser. Somos relación con nosotros mismos, y, por lo tanto, una relación con el ser. De ahí que el ser humano para Heidegger es *Dasein*. Con este término *Dasein*, textualmente "ser-ahí", quiere hacer referencia a que el ser humano es el ahí de la pregunta por el ser, es el lugar del

preguntar. Lo propio de lo humano es la interrogación, la apertura a la pregunta por el ser. Entonces, en *El ser y el tiempo* hay una hermenéutica de la facticidad, que significa que el “ser ahí” está destinado a comprender el hecho –oscuro e incomprensible- de su propia existencia, de ese aparecer arrojado en el mundo sin haberlo elegido. Para Heidegger la comprensión es constitutiva del ser del hombre: nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo es de comprensión. Por eso se habla de un giro ontológico de la hermenéutica: si lo óntico designa todo lo que hay, lo ontológico se refiere al interrogante por el ser: sobre el propio ser y sobre el ser en general. El hombre es el ente privilegiado que constituye el lugar en el que el ser se manifiesta.<sup>15</sup>

El “ser ahí” en tanto existencia está constituido por el tiempo. El tiempo es de lo que estamos hechos, es, dice Heidegger en el prólogo de *El ser y el tiempo*, “el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser” (1971, p. 27). En este marco establece las determinaciones fundamentales del “ser ahí”, a las que llama existenciales.

El “ser ahí” es existencia, es un ser arrojado al mundo, sin esencia ni destino, arrojado al tiempo y a sus propias posibilidades. El “ser ahí” es posibilidad y, por ende, es una tarea para sí mismo, tiene que hacerse cargo de su propia existencia, de elegir entre sus posibilidades. Heidegger subraya como propio del “ser ahí” el cuidado, *cure* o *cura* o *Sorge* -en alemán-, que significa “cuidar de” y “velar por”, refiere entonces al cuidado de las cosas y al cuidado de otros. Además, significa inquietud, preocupación, alarma y en el sentido más amplio, es un desvelo por “sí mismo”, como un interés existencial.

Así mismo ese comprender del “ser ahí” es radicalmente histórico, se vincula a la situación en la que se halla. Heidegger interpreta la intencionalidad husserliana en términos de la relación inescindible del “ser ahí” con su mundo, de allí que su “ser en el mundo” sea su estructura fundante: “el ‘ser ahí’ es como es en cuanto ‘ser en el mundo’” (Heidegger, 1971, p. 70). Como sostiene Safranski

[para Heidegger]...hay que comenzar por el “Ser-en”. Pues “fenoméricamente” ni me experimento primero a mí mismo y luego experimento el mundo ni, a la inversa, experimento primero el mundo y luego me experimento a mí mismo, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble. Esta experiencia recibió en la fenomenología el nombre de “intencionalidad”. Según Heidegger, ahí está la intuición fundamental de la fenomenología, que él, por su parte, entiende como la relación del ser-ahí con el mundo, y no sólo, a diferencia de Husserl, como estructura de la conciencia. (2010, p. 190).

Esta estructura del “ser ahí” como “ser en el mundo” es anterior a la relación de conocimiento sujeto-objeto. Su “ser en el mundo” da cuenta del vínculo que tiene el “ser ahí” con los entes a

---

<sup>15</sup> “Heidegger rechaza toda la empresa de la “metafísica” en el sentido tradicional de este término que indica algo eterno, infinito, perfecto. Propone en cambio, comprender el ser hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo [...] Es...una «metafísica finita de la finitud»” (Löwith, 2006, p. 131)

partir de su proyecto, en una relación de comprensión preteórica. Las relaciones con las cosas del mundo circundante, las cosas que usamos, son “a la mano”, en cuanto su significado es vivido por nosotros mientras las usamos. Cuando esta relación de familiaridad resulta perturbada por algún motivo, pasan a ser “objetos” en sentido estricto, es decir, objetos de conocimiento o de investigación, etc. Dejan de ser “a la mano” para ser “ante los ojos” y se convierten en el centro de una actitud teórica, de conocimiento, pero “el conocimiento es un modo del “ser ahí” fundado en el “ser en el mundo” (Heidegger, 1971, p.75), y no a la inversa.

El mundo para Heidegger supone una suerte de juego entre varios mundos: es, por una parte, el mundo circundante, las cosas, la naturaleza, lo que nos rodea inmediatamente; asimismo mundo es el “mundo común”: el “ser ahí” se encuentra arrojado a una familia, una sociedad, a unos “usos y costumbres”, para retomar la expresión de Kierkegaard, y fundamentalmente a un lenguaje. Somos arrojados a un lenguaje, que no es otra cosa que una determinada comprensión del Ser. Por último, mundo también es el mundo “del sí mismo”, cada “ser ahí” con su proyecto y sus elecciones, construye a su vez sus mundos (del trabajo, de la familia, de los amigos, del estudio, etc.) y abre su propia comprensión del ser.

Como decíamos “ser ahí” es existencia, y existir en Heidegger, Kierkegaard y Sartre es posibilidad y por lo tanto libertad. Existir es elegirse entre las posibilidades que la situación de cada cual permite. Pero existencia también en todos estos autores es angustia, que Heidegger y luego Sartre diferencian del miedo. El miedo es referido a una amenaza exterior. La angustia es angustia ante sí, en Heidegger es angustia ante la única posibilidad siempre presente: la muerte. Por eso el “ser ahí” es ser para la muerte: estar arrojados al tiempo es estar arrojados a la finitud, es decir, a la muerte. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia (1971, p.273), no se trata de un suceso entre otros en el tiempo, sino que es el final del tiempo.

Frente a este estar arrojados a la muerte Heidegger encuentra que

El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser “uno con otro” se dedican los “allegados” a hablarle y convencerle justamente al “moribundo” de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. [...] Quiere devolverlo al “ser ahí” ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar posibilidad de su ser (1971, p. 277).

Esta actitud de huida, de ocultamiento de la angustia ante la muerte fue narrada, señala Heidegger, por Tolstoi en el relato *La muerte de Iván Ilich* (1971, p. 277). Este modo de existencia impropia, de huida y extrañamiento, se advierte en la avidez de novedades, en el consumo de información, en las charlas. En efecto, la avidez de novedades, es una avidez de ver, pero no para comprender lo visto “sino *solo* para ver [...] busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo; [no busca] el ocio de demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo” (Heidegger, 1971, pp.191, 192). La avidez de

novedades resulta un camino de evasión de sí ya que “es en todas partes y en ninguna. Este modo del “ser en el mundo” desemboza una nueva forma de ser del ‘ser ahí’ cotidiano con la que éste se desarraiga constantemente” (p. 192). Por su parte, las habladurías, a “las que nada le queda por comprender” rigen la avidez de novedades “diciendo lo que se debe tener leído y visto”, es un refugiarse en lo impersonal, en el “se”: “se dice”, “se piensa”, “se hace”. Como contrapartida, enfrentar la angustia en la existencia auténtica es aceptar la propia finitud, así como asumir el hecho de tener que decidir y la responsabilidad que la libertad conlleva.

## El mundo como imagen: subjetividad y técnica en la modernidad

En la década del '30, Heidegger abandona el análisis existencial para dedicarse a las cuestiones ontológicas. En *El ser y el tiempo* había ya señalado que la pregunta por el ser era el propósito de sus investigaciones. Una nueva orientación puede advertirse entonces en textos como *Introducción a la metafísica* ([1936], 1973) en el que el autor reafirma que la pregunta filosófica fundamental: “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”, es decir, por qué hay un mundo si podría no haberlo.

Si el ente designa todas las cosas o las cosas singulares, la pregunta de la filosofía se ocupa por aquello que hace que lo que es - los entes - sea; interroga por el ser, por el fundamento mediante el cual el ente es y es lo que es. En este sentido, retomando a Nietzsche, Heidegger sostiene que la filosofía consiste en un extraordinario preguntar por lo extra-ordinario, requiere un salirse de lo corriente y ordinario propio del orden de lo cotidiano (1973a, pp. 50,51).

¿Qué relación hay entre el hombre y el ser? ¿Cómo es el nexo entre el pensar del ser y la palabra? ¿Existe un decir del ser por fuera del decir del ente? El propósito de Heidegger de llegar a la pregunta ontológica originaria adopta en *Introducción a la metafísica* la dirección de un retorno al pensamiento presocrático, lo que implica un volver a las significaciones que tuvieron ciertas palabras para los griegos. (1973a, pp. 65 y ss. y prólogo de Emilio Estiú).

Este retorno no tiene la forma de un mero conocimiento histórico, que implica en un quedarse en lo ya dicho e interpretado. Es una rememoración, que supone un llegar a lo todavía no dicho, lo no pensado, lo no interpretado. Allí plantea Heidegger una diferencia con Nietzsche y su lectura de los griegos, pues éste los estudia, según Heidegger, desde lo que ya ha interpretado la tradición. Se queda en lo dicho. Para Heidegger hay que pasar de lo dicho a lo no-dicho. Eso requiere un dialogar con los textos buscando lo todavía no interpretado, lo todavía no pensado. Interpretar no es introducir los propios pensamientos en los textos extraños, sino, a partir de las frases enunciadas, a través de lo dicho, poner a la vista lo aún no dicho.

En esta rememoración del pensar del ser, se establece que la interrogación por el ser fue planteada por primera vez por los presocráticos. Dice Heidegger que para estos primeros filósofos el ser era comprendido como presencia en lo presente. De modo que su comprensión vincula al ser con el aparecer, pues el ser es lo que se manifiesta, es *physis*. Tal presencia

requería un trabajo de develamiento, de desocultamiento. Por eso para los griegos “verdad” (*aletheia*) etimológicamente es desocultar: la verdad consiste en un desocultar el ser que nos rodea.

Con la filosofía socrático-platónica se produce una experiencia diferente del ser. Cuando Platón, con su teoría de las ideas y la división de dos mundos o planos, el mundo inteligible y el sensible, separa el ser y el aparecer, marca de manera decisiva todo el pensamiento posterior. Platón identifica el ser con un ente en particular, las ideas. Abre una grieta, así, entre ser y apariencia. El ser es presencia fuera de lo presente, está más allá de lo que se nos aparece. Esto implica el olvido de la pregunta por el ser y la búsqueda de un ente que sea la explicación de todos los demás. Un ente privilegiado. En Platón, como dijimos, son las ideas, en Aristóteles la *ousía* o substancia, en la edad media, Dios.

La metafísica occidental, que nace con Sócrates y Platón, tiene una dirección subjetivista que llega a su máxima expresión en la modernidad con un sujeto absoluto e incondicionado. Esta visión del sujeto que se propone a sí mismo como centro de referencia frente a un mundo devenido en objeto se inicia con la filosofía de Descartes. El ser del ente consiste, entonces, en este enfrentarse con el sujeto que lo pone ante sí y lo convierte en objeto en una relación de conocimiento. En cuanto la modernidad considera como problema central el del conocimiento, y del conocimiento científico en especial, distorsiona la relación originaria hombre-mundo transformándola en una relación sujeto-objeto.

Como vimos, lo propio del hombre consiste en ser arrojado a la verdad del ser, pues el hombre es existencia y apertura al ser en una relación inescindible con el mundo. Pero en la modernidad el “ser ahí” es considerado como sujeto de conocimiento y el mundo deviene en objeto, imagen, espectáculo, representación de la conciencia fundante. La modernidad es, entonces, la época de la imagen del mundo, cuando el olvido de la pregunta por el ser a favor de un ente llega a su máxima expresión y la razón se convierte en fuente privilegiada de conocimiento.

El giro a la subjetividad moderna, que se liga intrínsecamente con las concepciones humanistas, forma parte, entonces, como sostiene Heidegger en *Carta sobre el humanismo* ([1946] 1985) de un tipo de pensamiento que produce la deshumanización. Las interpretaciones humanistas, sea que se entienda al hombre como “animal racional”, como “criatura” o como “ser espiritual”, no dan cuenta, afirma Heidegger, de la auténtica esencia del hombre. Incluso la palabra “humanismo” ha perdido su sentido. En efecto, la esencia del humanismo es metafísica y, como tal, persiste en lo que denomina el ocultamiento del ser en favor del ente. De esta manera, las determinaciones humanistas de la esencia del hombre no alcanzan a lo que es auténticamente la dignidad del hombre, degradan su verdadera humanidad.

El privilegio que la modernidad concede al problema del conocimiento, a la relación sujeto-objeto, a la razón científica, supone una comprensión específica del ser que se expresa en la técnica. La técnica moderna establece una relación con la naturaleza de conocimiento y de dominación. Técnica no alude, entonces, a herramientas o instrumentos, sino a una comprensión del ser del ente signado por el dominio y basado en la clasificación, la medición y la explotación. De este modo, a juicio de Heidegger, la metafísica de la subjetividad moderna implica como su

consecuencia necesaria la racionalización tecnológica. Detrás del humanismo moderno, está la deshumanización técnica. El olvido de la pregunta por el ser tiene consecuencias profundas: deriva en el dominio técnico. Y, como plantea en “La pregunta por la técnica” ([1953] 1994a) la técnica es peligro porque desvirtúa lo propio del hombre y pone en peligro su libertad. Pero, sin embargo, también es la oportunidad de plantear, si logramos sustraernos a su fascinación, una relación más profunda y originaria con el ser.

## **“Pero lo que queda, lo instauran los poetas”**

La conferencia de 1936 “El origen de la obra de arte” gira en torno a la relación entre el ser y el acontecer de la verdad en la obra de arte. Heidegger pone el acento en que todo arte tiene la posibilidad de abrir un mundo, un campo de significaciones o de circulación de sentidos y limita el papel del artista creador, central para el romanticismo. La obra es cosa no objeto, es decir no está en función de un sujeto. Por el contrario, sólo a través de su ser cosa significa algo más, y ser cosa (y no objeto) significa que se sostiene en sí misma, más allá de la subjetividad de su creador. Como afirma Gadamer

Debido a su sostenerse-en-sí-misma no sólo pertenece a su mundo, sino que en ella el mundo está ahí. La obra de arte abre su propio mundo. Algo es objeto sólo cuando ya no cabe en la articulación de su mundo, porque el mundo al que pertenece se ha descompuesto. En este sentido, una obra de arte es un objeto cuando es comercializada, pues entonces está privada de su mundo y lugar de pertenencia (2002, p. 102).

Heidegger se refiere a la obra de Van Gogh quien, pintando únicamente el par de botas de un campesino, logra ir más allá del utensilio que representa; allí aparecen los múltiples aspectos del mundo del campesino.

Pero junto al mundo Heidegger sostiene que hay otro elemento en la obra de arte que entra en tensión con él, que es la tierra. Mundo es el elemento de la obra de arte que siempre se abre a nuevas interpretaciones; tierra es elemento opaco, que se cierra sobre sí mismo, que resiste la interpretación. Mientras que la objetivación tecno-científica quiere penetrar en todos los misterios de la naturaleza, la tierra en la obra es lo impenetrable. “La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultante de ella misma” (Heidegger, 1973b, p. 62). “La obra hace a la tierra ser una tierra” (p. 61), por lo cual el material de que está hecha la obra, piedra, color, sonido, palabra, van más allá de su función de soporte, tiene auténtica existencia en la obra. “La roca llega a soportar y reposar, y así llega a ser por primera vez roca, el metal llega a brillar y a centellar, los colores a lucir, el sonido a sonar, la palabra a la dicción” (1973b, p.61).

La obra de arte es una puesta en obra de la verdad y, por ello, afirma, es en esencia poesía. La palabra “poesía” está usada como sinónimo de creación. Sin embargo, la creación puede darse principalmente mediante la palabra. A diferencia de Schopenhauer y Nietzsche que consideraban que la máxima expresión del arte era la música, para Heidegger es la poesía el modelo para explicar todo el arte. En “Hölderlin y la esencia de la poesía” afirma:

El poeta da nombre a los dioses, y lo da todas las cosas y las nombra en lo que son. Este nombrar no consiste en proveer algo, ya de antemano conocido, ni más ni menos que con un nombre, sino en que, al decir el poeta en palabras el vocablo esencial, mediante tal nombramiento se nombra, por vez primera al ente para lo que es, y de este modo se lo reconoce como ente. Poesía es, pues, fundación del ser por la palabra (1994b, pp. 29,30).

El destino del hombre es el desocultar el ser de los entes: “sólo somos y solo únicamente mientras mostramos lo que se sustrae. Este mostrar constituye nuestra esencia”, dice en *Qué significa pensar* (1964, p.6). El “ser ahí” es palabra, porque decir es hacer patente o dejar aparecer el ser de los entes. Nombrar las cosas es desocultarlas en su ser. Pero son en particular poetas y pensadores quienes, al nombrar y decir, ejercen este desocultamiento ontológico. Poetas y pensadores no se resignan a quedar dentro de lo ya dicho y pensado. Y en efecto, el arte, y en especial la poesía, es un camino para superar la metafísica de la subjetividad y retornar a la pregunta por el ser. Los poetas y los pensadores nombran; el lenguaje cotidiano, en cambio, se limita a usar las palabras. La obra de arte es una puesta en obra de la verdad y por ese llevar a las cosas a su aparecer es que es posible, como dice en *Introducción a la metafísica* que “cada cosa, un árbol, una montaña, una casa, una llamada de pájaro pierda enteramente la indiferencia y la normalidad” (1973a, p.64).

## Referencias

- Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura económica.
- Heidegger, M. (1973a). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova. Prólogo de Emilio Estiú.
- Heidegger, M. (1973b). *El origen de la obra de arte*. En *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1985). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del '80.
- Heidegger, M. (1994a). “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos.

- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (2004). *La repetición*, Buenos Aires: JCE.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Safranski, R. (2010). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Buenos Aires: Tusquets.
- Sartre, J.-P. (1960). "Una idea fundamental de la filosofía de Husserl: la intencionalidad" en *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.

# CAPÍTULO 9

## Hermenéutica y giro ontológico

*Alejandra Bertucci*

En su libro *¿Qué es la hermenéutica?* Jean Grondin señala que podemos encontrar dos sentidos del término en el campo intelectual hoy: 1) un sentido amplio, que designa un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad ya que todo sería cuestión de interpretaciones. “No hay hechos sino sólo interpretaciones” afirmaba Nietzsche en *La voluntad de poder*. Según esta corriente relativista es imposible llegar a la verdad, sólo nos quedan las interpretaciones; la hermenéutica se convierte así en la nueva *Koiné*<sup>16</sup>, la lengua común de nuestro tiempo (Vattimo, 1991). 2) Un sentido restringido, que está en las antípodas del primer sentido, que considera que la hermenéutica es la doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. La hermenéutica así entendida es una filosofía universal de la interpretación y de las ciencias del espíritu que rescata el carácter histórico y lingüístico de nuestra experiencia del mundo (Grondin, 2008, 85).

La historia de la hermenéutica muestra que su motivación original fue combatir la arbitrariedad, el relativismo y el subjetivismo en las interpretaciones. Primero fue entendida como un arte, luego como un método para finalmente ser identificada por Heidegger con el modo de ser del *Dasein* y con la filosofía misma.

### Los orígenes

Las raíces históricas del vocablo “hermenéutica” se remontan a los griegos que usaban *Hermeneúein* en dos sentidos: a) El proceso de elocución: enunciar, decir, afirmar algo y; b) El proceso de interpretación, incluso de traducción. En ambos casos, se trata de un hecho comunicativo en el que es transmitido un significado; la transmisión puede producirse en dos direcciones: 1) Del pensamiento al discurso y 2) Del discurso al pensamiento. En la actualidad el término hermenéutica, es decir, interpretación, se reserva únicamente para el segundo proceso,

---

<sup>16</sup> koiné fue el nombre que se le dio al griego de la época alejandrina. Irene Vallejo en su libro *El infinito en un junco* lo caracteriza así “La lengua griega se estaba convirtiendo en la nueva lengua franca. No era, claro, el idioma de Eurípides y Platón, sino una versión asequible que llamaban koiné, algo parecido a ese inglés renqueante con el que nos entendemos en los hoteles y aeropuertos en vacaciones. Los reyes macedonios habían decidido imponer el griego en todo el imperio, como símbolo de dominio político y supremacía cultural, dejando al prójimo el esfuerzo de aprenderlo si querían hacerse atender” (Vallejo, 2020,51)

del discurso al pensamiento; pero el sentido original, hoy olvidado, va a aparecer en el recorrido histórico que estamos trazando.<sup>17</sup>

Para los griegos la elocución era ya un proceso de mediación de significados. La traducción del pensamiento en palabras sería el primer tramo de un proceso que se complementaría con la apropiación de un receptor que hace el camino inverso; ir de las palabras al pensamiento.

Dicho de otra manera, alguien quiere expresar su pensamiento en un discurso o elocución; frente a ese discurso, otra persona, quiere entender en su pensamiento qué significa lo que se ha dicho. Tenemos así el círculo: pensamiento-discurso-pensamiento.

En sus orígenes la hermenéutica estaba íntimamente relacionada con la retórica y la retórica era definida como el arte del buen hablar. Durante siglos la palabra arte significó una destreza que implicaba el conocimiento de reglas; para que el pensamiento que se quería comunicar fuera presentado de manera eficaz, había reglas que si eran seguidas con destreza aseguraban la claridad, la verdad y la fuerza persuasiva del discurso. De esas reglas se ocupaba la retórica.

De igual modo, la hermenéutica será concebida como el arte de la interpretación de textos; colaboraba en la práctica de la interpretación, sobre todo frente a los pasajes ambiguos o chocantes. Tenía una finalidad normativa, dar reglas preceptos y cánones para la interpretación correcta de los textos.

Los textos que demandaban este tipo de trabajo de interpretación eran, sobre todo, los textos bíblicos, los jurídicos y los clásicos griegos y latinos. Es por ello, que el sentido clásico de la hermenéutica se restringe al arte de la interpretación de textos separados en regiones.

Las hermenéuticas regionales fueron tradicionalmente<sup>18</sup>:

- 1) La hermenéutica religiosa (*sacra*)
- 2) La hermenéutica jurídica (*juris*)
- 3) La hermenéutica filológica (*profana*)

La hermenéutica se consideraba una parte de la retórica, y la retórica integró durante siglos el *curriculum* universitario como una de las siete artes liberales.

Esas siete artes liberales eran formas desinteresadas o especulativas. En ellas intervenía el espíritu y no el cuerpo. No eran actividades manuales o "groseras". Eran fruto del ocio y sólo podían dedicarse a ellas los hombres libres, no los siervos, que debían dedicarse a otros trabajos. El *trivium* y el *quadrivium* eran el reino de lo intelectual, el saber trasladable a libros (Estiú, 1963, 20)

---

<sup>17</sup> Uno de los supuestos más fuertes de la hermenéutica filosófica es que el lenguaje trae hasta nuestros días la tradición histórica y cultural a la que pertenecemos, los múltiples sentidos que las palabras han adquirido en otras épocas llegan hasta nuestros días en la densidad semántica del lenguaje. (Gadamer, 1996, 554)

<sup>18</sup> La hermenéutica religiosa involucra las disputas sobre la correcta interpretación del mensaje bíblico y la autenticidad de los textos canónicos, la hermenéutica jurídica se ocupa de establecer reglas para la interpretación de las leyes, la hermenéutica profana es el dominio de la filología y se ocupa de la interpretación de los textos clásicos griegos y romanos que llegaron hasta nuestros días.

Durante la edad media se separan las artes liberales de las serviles, las artes liberales serán siete; divididas en dos grupos, el primero llamado *trivium* incluía a la gramática, la dialéctica (lógica) y la retórica. El segundo grupo, llamado *quadrivium* incluía a la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. La clasificación del reino de lo intelectual en *trivium* y *quadrivium* prefigura la separación entre ciencias exactas y naturales y las ciencias humanas y sociales.

La relación entre hermenéutica, retórica y *trivium* será relevante para comprender los próximos pasos en la historia de la hermenéutica, pues ya desde el periodo de las hermenéuticas regionales la necesidad de la interpretación de textos estuvo asociada a las humanidades.

## Friedrich Schleiermacher y la teoría general de la interpretación

Schleiermacher (1768-1834) fue un teólogo, filólogo y filósofo alemán que tradujo toda la obra de Platón al alemán, hasta el día de hoy es un referente en el campo de los estudios platónicos. El problema de la correcta interpretación de los textos, en su caso de la antigüedad griega, le servirá como modelo para proponer una teoría general de la interpretación que abarque las tres regiones antes mencionadas (jurídica, bíblica y filológica).

La interpretación es el reverso del proceso de comprensión; comprender un texto es reproducir el proceso creativo, es decir, la experiencia mental del autor o autora. Pero ¿cómo podemos acceder a lo que pensó el autor?, Schleiermacher creía que era posible si nos ocupábamos del texto en dos dimensiones: primero, la **interpretación gramatical**, implicaba estudiar el discurso a partir del análisis minucioso del vocabulario y el estilo; segundo, la **interpretación psicológica**, analizando el contexto histórico y la biografía del autor llegaremos a un acto empático que nos permite ponernos en contacto con la mente del autor y de ese modo reproducir su experiencia mental. El supuesto de base es que el discurso es la expresión de un alma individual.<sup>19</sup>

La intención del autor o autora es la clave de la comprensión; comprensión que será el resultado del proceso hermenéutico que nos permitió llegar a la intención del autor.<sup>20</sup> ¿Por qué este proceso es necesario con algunos textos, pero no con otros? Los textos científicos se presentan desde la modernidad como un discurso que no necesita del proceso de interpretación porque están escritos en un lenguaje claro, los textos que requieren del trabajo hermenéutico son aquellos que presentan ambigüedades, oscuridades, múltiples sentidos; como sería el caso de leyes, pasajes de la biblia, poemas, etc.

---

<sup>19</sup> No debemos olvidar que estos enfoques se dan en el marco del movimiento romántico. El autor que debemos comprender es un genio. "Genio es el talento (don natural), que le da la regla al arte" (Kant, 1991, 216)

<sup>20</sup> La mayoría de nuestro sentido común sobre el arte es consecuencia de las ideas del romanticismo, por ello no cuestionamos que el sentido de un texto sea la intención de su autor o autora. Sin embargo, en la actualidad, desde distintas disciplinas (filosofía, psicología, crítica literaria, etc.) se discute que podamos acceder a lo que otra persona piensa al crear. No sólo porque las conciencias son privadas, sino porque a veces ni la misma persona al crear sabe qué es lo que quiere decir y, aunque lo supiera, una vez que el texto está escrito se independiza de la intención del autor y del contexto de emisión adquiriendo significados insospechados por el autor o autora.

## Wilhelm Dilthey y la hermenéutica como método

Dilthey (1833-1911) fue un filósofo e historiador alemán muy influyente en vida, conoció en profundidad la obra de Schleiermacher sobre quien publicó una biografía en 1870; su libro *El origen de la hermenéutica* de 1900 es considerado el inicio del “siglo de la hermenéutica”, allí traza la historia de la hermenéutica y el lugar de Schleiermacher en ella.

Mientras que para Schleiermacher la hermenéutica era una técnica auxiliar, si bien general, para comprender ciertos textos; con Dilthey la hermenéutica se convertirá en el método de las ciencias del espíritu. Descartes, considerado el fundador de la filosofía moderna, en el marco de la revolución científica relacionará la búsqueda de la verdad con el método. Para Descartes el método científico que se basaba en las cuatro reglas (evidencia, análisis, síntesis y enumeración) debía aplicarse tanto a la física, como a la medicina, la política y la mecánica.

Dilthey no está de acuerdo con Descartes; las ciencias del espíritu (historia, derecho, filología, arte, etc.) debían tener su propio método distinto al de las ciencias exactas y naturales (física, biología, geología, etc.). En el siglo XVIII la historia, la arqueología y la filología han tenido un avance sostenido y comienzan a disputar la convicción de que las únicas “ciencias” fueran las exactas y naturales. Dilthey intentará dar una fundamentación objetiva a las ciencias históricas.

El problema es que la historia trata sobre hecho singulares, es famosa la frase de Aristóteles en la *Poética*: “la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la filosofía refiere más bien lo universal, la historia en cambio lo particular” (Aristóteles, 2003, 57). ¿Cómo se puede elevar la comprensión de lo singular a la validez universal? Para que el conocimiento del pasado sea objetivo debe ser de algún modo universal, no puede modificarse desde la interpretación del presente. Tenemos que poder conocer la Grecia de Pericles, independientemente de la subjetividad personal e histórica de los intérpretes.

Según Dilthey esto es posible gracias al método hermenéutico, para comprender el pasado debemos despojarnos de nuestro presente y revivir, tener la vivencia que estuvo detrás de una cierta manifestación cultural del pasado. Textos, monumentos, obras de arte son cristalizaciones de una manifestación vital. Para poder comprender tenemos que re-crear la vivencia (*Erlebnis*) “atrapada” en el artefacto (documento, obra de arte, etc.); obtendremos de esta manera un conocimiento estable del pasado histórico. Si cada nueva época histórica puede recrear la vivencia original, significa que tenemos un conocimiento “objetivo” de la Grecia de Pericles a través de los siglos.

Así, el método de las ciencias históricas será distinto que el método de las ciencias naturales. Dilthey tomará la distinción del historiador alemán Johan Gustav Droysen (1808-1884) entre explicación y comprensión.

La explicación se utiliza paradigmáticamente en las ciencias naturales.<sup>21</sup> Para poder explicar debemos tener: hechos observables, hipótesis verificables empíricamente, leyes generales que dan cuenta de estos hechos, teorías que abarcan las leyes generales dispersas en una totalidad

---

<sup>21</sup> Los próximos párrafos donde presentamos la oposición explicación comprensión están basados en Ricoeur, 1995: 84-85.

sistemática y una subordinación de las generalizaciones empíricas a los procedimientos hipotéticos deductivos. Si eso se logra, hemos explicado un hecho.

En contraste, la comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas. Ciencias que no tratan con “hechos” sino con las experiencias de otros sujetos u otras mentes semejantes a las nuestras. Son ciencias que depende de la significatividad que tienen ciertas expresiones. Los signos: fisonómicos, gestuales, vocales o escritos y; los documentos, monumentos, obras de arte. Habría así dos tipos de expresiones: 1) las expresiones inmediatas como los gestos fisonómicos, gestuales y vocales son significativas porque refieren directamente a la experiencia de otra mente. 2) las expresiones mediatas como los signos escritos, documentos, monumentos, obras de arte; no son menos significativos que los primeros, remiten de igual manera a las experiencias de otras mentes, pero de un modo menos directo.

Esta continuidad entre los signos directos e indirectos explica por qué la empatía, vista como la transferencia de nosotros a la vida psíquica de otro, es el principio común de cada tipo de comprensión, ya sea directa o indirecta (Ricoeur, 1995: 84)

Ricoeur dirá que la oposición entre la comprensión y la explicación en la hermenéutica del romanticismo es tanto una dicotomía epistemológica como ontológica. Porque no sólo opone a dos metodologías, sino que afecta a dos esferas de la realidad, la naturaleza y la mente.

El romanticismo se enfrenta a la hegemonía que la Ilustración otorgó a las ciencias naturales y exactas. Sin embargo, no todos los románticos eran irracionistas como Schopenhauer y Nietzsche; Dilthey concede que el método de la explicación es el correcto para conocer la naturaleza, pero el conocimiento de la historia (ciencia del espíritu) reclama un método diferente: la comprensión hermenéutica; quiere hacer para la historia lo que Kant hizo para la física newtoniana, darle una fundamentación filosófica a la verdad de su método realizando una crítica de la razón histórica.

## **Heidegger y el giro ontológico de la hermenéutica**

La hermenéutica fue en el siglo XVIII el arte de la interpretación de los textos, en el siglo XIX la metodología de las ciencias del espíritu; en el siglo XX se identificará con la filosofía.

Sin ser el único, y en consonancia ya con las ideas de su época, Martin Heidegger (1889-1976) es sin duda el principal artífice de esta transformación filosófica de la hermenéutica, convertida totalmente en una forma de filosofía. Con Heidegger, la hermenéutica cambiará de objeto, de vocación y de estatuto. Cambiará primero de objeto al no remitirse ya a los textos o a las ciencias

interpretativas, sino a la existencia misma; se puede hablar, por consiguiente, de un giro existencial de la hermenéutica. Cambiará también de vocación, porque la hermenéutica no se comprenderá ya en sentido técnico, normativo o metodológico. Tendrá una función más fenomenológica, más «destructora» en el sentido liberador del término, que deriva de su cambio de estatuto: será no solamente una reflexión que se funda en la interpretación (o en sus métodos); será también el cumplimiento de un proceso de interpretación que se confundirá con la filosofía misma. (Grondin:2008, pág. 45)

Heidegger decía que cada gran pensador piensa un único pensamiento o problema. En su caso, es el problema del ser. ¿Cómo se relaciona esto con la hermenéutica? La pregunta por el Ser es una pregunta por el sentido del ser y el único ente que puede hacerse esa pregunta es el existente humano, el *Dasein* (ser-ahí).<sup>22</sup> Para Husserl lo maravilloso no era que existieran las cosas, sino que existiera la conciencia de las cosas. Heidegger en *¿Qué es metafísica?* afirma que “De entre todos los entes, el hombre es el único que, [...] experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es” (Heidegger, 2000, 53).

En la vida cotidiana nos perdemos en los ajetreos, en la banalidad, en la impersonalidad del sentido común (*Das Man*). En la vida inauténtica el *Dasein* olvida el problema fundamental y que hay ser se le presenta como evidente (no problemático). Sólo ciertos estados de ánimo o temples (*Stimmung*): el júbilo, el tedio, la angustia; revelan lo extraordinario de lo ordinario (que haya cosas). Por ello la filosofía es la revelación de lo extraordinario.

En sus textos de 1923 Heidegger ya habla de una hermenéutica de la facticidad, por este término entiende la existencia concreta e individual del ser humano, que no es primariamente un objeto de conocimiento sino una aventura a la que hemos sido arrojados (no pedimos nacer) y a la que podemos prestar atención o no (podemos vivir vidas auténticas o inauténticas).

En *Ser y tiempo* de 1927 habla de una hermenéutica de la existencia, la interpretación no será para Heidegger un método o una actividad sino la manera de ser fundamental del existente humano. Comprender e interpretar no son cosas que podamos hacer o dejar de hacer voluntariamente, son algo que hacemos siempre. Incluso la percepción sensorial está teñida de interpretación. Según la visión científicista del conocimiento la percepción sensorial nos provee los datos brutos sobre los que se construye luego la interpretación, de ese modo tendríamos colores, sonidos y formas (datos brutos) que luego de un acto interpretativo son entendidos como manzana, mesa, bocina. La hermenéutica, por el contrario, sostiene que la percepción ya implica actos interpretativos, es decir siempre percibimos “sentidos”. Esto es así porque, contrariamente a lo que dice la tradición filosófica, la relación primaria del hombre con el mundo no es teórica sino práctica. Heidegger se inspira en los estudios fenomenológicos sobre la percepción de Husserl y entiende que la percepción del mundo está siempre orientada en redes significativas de carácter práctico vital. Por ejemplo; nunca percibimos meramente un trapo blanco, en la cocina vemos un repasador, en el baño una toalla y jamás se nos ocurriría secar los platos con

---

<sup>22</sup> Heidegger en línea con Nietzsche intenta una refundación radical de la filosofía, por eso no usará los términos técnicos de la disciplina y acuña sus propias categorías; por ejemplo, *Dasein* por persona.

el trapo de piso. El sentido de lo que percibimos depende de actividades prácticas vitales orientadas. En el único contexto en que podemos hablar de “objetividad” es cuando nos ponemos en actitud intelectual o teórica; por ejemplo, si alguien solicita “describame este objeto”.

La relación primaria del hombre con el mundo es trato con las cosas, Heidegger llama a esta relación “estar a la mano”. Es una relación práctica, vital e histórica. La ciencia forma parte de un tipo de relación derivada de la anterior, que Heidegger llamará “estar ante los ojos”, Aquí es cuando aparece la oposición sujeto objeto que domina toda la filosofía moderna.

En la relación teórica el objeto enfrenta al sujeto que lo conoce; sin embargo, en la relación práctica no hay tal oposición. El martillo del herrero es una extensión de su cuerpo mientras trabaja y ese trabajo no es “reflexivo” o teórico, de hecho, puede estar pensando en otra cosa mientras trabaja. Si el martillo se rompe y no sirve, recién ahí el herrero lo percibirá como un objeto “ante los ojos” y se detendrá en sus propiedades “objetivas”.

En resumen, para Heidegger siempre hay una pre-comprensión, una comprensión previa, no intelectual, que puede ser tematizada parcialmente sobre el fondo de otras creencias e interpretaciones, pero que no pueden ser reducidas a un conocimiento “puro”. No es que haya una conciencia aislada que se enfrenta con un objeto individual y absolutamente exterior a ella, y que luego pasa de un objeto a otro<sup>23</sup>. Toda referencia a una cosa particular se encuentra conectada a la totalidad de las cosas que ya tienen un sentido determinado, que ya han sido interpretadas.

Al identificar la filosofía con la hermenéutica y a ésta con la existencia humana Heidegger se pronuncia contra la interpretación metodológica de Dilthey. Es absurdo intentar alcanzar un conocimiento objetivo de la historia, Dilthey creía posible desprender al intérprete de sus históricas limitaciones existenciales para poder comprender.

Para Heidegger somos seres finitos, históricamente situados, la comprensión es posible solamente como una actividad inconclusa orientada hacia el futuro. Los prejuicios de la tradición, en lugar de ser impedimentos a la comprensión son las únicas herramientas mediante, las cuales podemos alcanzar la comprensión (Bauman, 2002, 163).

Hemos llegamos al tercer sentido de la hermenéutica como una filosofía universal de la interpretación, el problema no es aquí el conocimiento histórico sino el conocimiento en general: ¿cómo nos relacionamos con el mundo? ¿cuál es el lugar de la ciencia moderna, cuyo modelo es la física? Con Heidegger aprendemos que la propia concepción de la naturaleza que surge en los albores de la modernidad y que posibilita sus desarrollos es también histórica, producto de prejuicios que no podían ser tematizados por Descartes o Kant pero que pueden ser llevados a la conciencia siglos después.

El giro ontológico de la hermenéutica que realiza Heidegger (Gadamer, 1996, 367) implicó una ruptura con la tradición hermenéutica de los siglos anteriores. El desarrollo de la filosofía de

---

<sup>23</sup> Al herrero o herrera que está trabajando con su martillo jamás se le ocurriría dudar de la existencia del martillo, la duda sobre la existencia de las cosas materiales frente a la evidencia irrefutable de la existencia de la conciencia sólo es posible en la actitud teórica. En la segunda meditación, Descartes afirma que puedo describir las propiedades del trozo de cera: es algo extenso, flexible y mudable; pero, de ello se sigue que yo existo porque la veo y no que la cera exista. Heidegger le respondería que el idealismo es consecuencia del error del planteo, de partir de la oposición sujeto- objeto, la actitud teórica es dependiente de la relación práctica, yo no estoy separado de las cosas, somos mundo, sólo me separo mediante una actitud especulativa que es posible sobre el trasfondo de la vida misma.

Heidegger lo irá alejando cada vez más de discusiones de tipo metodológico para identificar el trabajo de la filosofía con el pensamiento y verá al pensamiento más cerca de la poesía que de la ciencia. No será esta la actitud de los herederos de Heidegger en la segunda mitad del siglo XX.

## La hermenéutica post- Heideggeriana

Gadamer, Ricoeur y Vattimo son tres pensadores cuyas filosofías son consideradas hermenéutica; un alemán, un francés y un italiano, muestran la influencia y alcance de la filosofía heideggeriana en la segunda mitad del siglo XX. A diferencia de Heidegger a quién no le interesó debatir con la tradición hermenéutica anterior, estos pensadores reestablecieron el diálogo con la hermenéutica clásica y romántica.

La hermenéutica de Gadamer se caracteriza por ser una hermenéutica no metodológica de las ciencias del espíritu. El intento de Dilthey de validar a las ciencias del espíritu frente al ideal ilustrado, presentando un método que asegure la interpretación objetiva no sería posible porque no hay ninguna posibilidad de ser espectadores imparciales cuando tenemos que entender el pasado o las obras de arte. Para Gadamer la clave no es imponer un método particular para las ciencias del espíritu sino ampliar la noción de verdad para que incluya las experiencias de verdad que estas disciplinas posibilitan, en su libro *Verdad y método* de 1960 sostendrá que el arte puede acceder a verdades vedadas a la ciencia.

El ataque se dirige aquí (*Verdad y Método*) contra un concepto de conocimiento objetivo y de método que otorga a las ciencias modernas de la naturaleza un monopolio sobre la capacidad humana de conocer. Frente a esto, Gadamer quiere hacer valer la legitimidad de una comprensión que antecede al pensamiento objetivante y que pone en conexión las formas de experiencia de la práctica comunicativa cotidiana con la experiencia del arte, de la filosofía, de las ciencias del espíritu y de la historia (Habermas, 1975, p. 350).

Ricoeur, por su parte, centra su teoría hermenéutica en los textos escritos, utilizando las herramientas de estudios de la semiótica, semántica, pragmática con los que revisará los supuestos de la hermenéutica romántica, presentando una versión superadora de la misma.

Finalmente, mencionaremos otra versión de la hermenéutica, centrada en la deconstrucción que realiza Heidegger sobre la metafísica occidental; Vattimo, inspirándose en la última filosofía de Heidegger entenderá la hermenéutica desde una perspectiva posmoderna. Estamos atrapados en el lenguaje y este no nos revela la realidad. Una hermenéutica consecuente, que rescate el carácter lingüístico de nuestra relación con el mundo, solo puede terminar en el nihilismo.

A partir de la filosofía de Heidegger somos conscientes que nuestra experiencia del mundo es lingüística e histórica, estamos inmersos siempre en horizontes de comprensión que no

podemos explicitar totalmente y nos constituyen. ¿Cómo nos relacionamos con el mundo y con las demás personas? ¿De dónde proviene el sentido de las cosas y de nosotros? ¿cómo dar cuenta del valor del arte y la poesía? La hermenéutica recupera para la filosofía el lugar de las preguntas fundamentales.

## Referencias

- Aristóteles (2003) *Poética*, Buenos Aires: Losada.
- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Estiu, E. (1963). *Temas de Estética*. [Apuntes tomados por Elena Barroso y Jaime Bauzá de las clases de Estética dictadas por el profesor Emilio Estiú en los años 1962 y 1963] La Plata.
- Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona. Herder. Edición de Kindle.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*- Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (2000). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1991) *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI.
- Vallejo, I. (2020). *El infinito en un junco*. Argentina: Siruela.
- Vattimo, G., (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

## CAPÍTULO 10

# La dialéctica del amo y del esclavo según Simone de Beauvoir

*María Marta Herrera*

Han transcurrido más de setenta años desde que Simone de Beauvoir publicara *El Segundo Sexo* en 1949. En su momento, esta obra provocó un escándalo – se la presentaba como un estudio de liberación sexual- y un éxito al mismo tiempo, que sorprendió a la propia autora. Prohibido por la Iglesia Católica, denostado en los ambientes académicos del momento, sin embargo, el libro fue rápidamente difundido entre un público en su mayoría femenino, sin distinciones de clase, ni nación, porque se ofrecía como un extenso estudio empírico sobre la condición femenina. La primera traducción al castellano fue publicada en 1950 en Buenos Aires<sup>24</sup>. Se lo traduce en 40 lenguas, constituyéndose en una de las obras fundamentales para comprender la opresión de las mujeres puesto que Beauvoir condensa toda la información disponible hasta el momento sobre la condición de la mujer. En efecto, para dar respuesta a la pregunta “¿Qué es la mujer?” se nutre del conocimiento científico, del psicoanálisis, de la historia, de los mitos, de las religiones y de la filosofía, saber al que dedica sus estudios universitarios.

Ahora bien, considera que dicha pregunta está mal formulada porque sosteniendo las perspectivas, existencialista<sup>25</sup> y fenomenológica, no se puede responder a la pregunta ¿Qué es una mujer? sino más bien a ¿Cómo se deviene una mujer? Todo *El Segundo Sexo* es el desarrollo de cómo un ser humano, encarnado en un cuerpo de hembra, se convierte en una mujer. Éste es el sentido profundo de su famosa frase “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 2005, p. 371). Beauvoir intenta desnaturalizar toda idea del Eterno Femenino. Pero, este punto de partida ya acarrea un problema puesto que ninguna mujer puede escapar de su sexo (2005, p. 48). El hecho de tener que escribir una obra sobre la condición femenina y afirmar que lo hará, en tanto ella es mujer, como “verdad (que)<sup>26</sup> constituye el fondo sobre el que se dibujará cualquier otra afirmación” (Beauvoir, 2005, p. 49) es prueba suficiente de la dificultad para separar mujer de sexo. En cambio, “Un hombre nunca empieza considerándose un individuo

---

<sup>24</sup> Para comprender la influencia en nuestro país y las repercusiones en todos los países de habla hispana. Cfr. Tarducci, M (1999) “¿Pero lo leíste en los cincuentas, o más adelante?: Memorias de la primera edición argentina de *El Segundo Sexo* y Grau O. y Castillo A. (2012) “Somos herederas de Simone de Beauvoir” Entrevista con Alejandra Ciriza

<sup>25</sup> Cfr. Para un análisis más exhaustivo de los antecedentes existencialistas de Simone de Beauvoir, Herrera, María Marta, “Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir” (2018)

<sup>26</sup> El agregado de los paréntesis es mío

de un sexo determinado: se da por hecho que es un hombre” (2005, p. 49). Veamos cómo esto ha sido posible.

## La mujer, la alteridad y el Otro Absoluto

Siguiendo a Hegel, Beauvoir sostiene que la alteridad es una categoría intrínseca a la conciencia humana, se halla en su mismo origen y en su pensamiento, más aún, todo grupo o colectivo humano se define como tal en la medida que enuncia a un otro, frente a sí (2005, p. 51) El sujeto, ya sea conciencia individual o colectiva, se afirma como tal, como Uno, esencial, en oposición a un Otro que se vuelve inesencial. Pero, la autora remarca que

Ningún sujeto se enuncia, de entrada y espontáneamente, como inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno: pasa a ser lo Otro cuando lo Uno se posiciona como Uno. Sin embargo, cuando no se opera esta inversión de Otro en Uno, será porque existe un sometimiento a este punto de vista ajeno. (Beauvoir, 2005, p. 52)

En *El Segundo sexo*, Beauvoir por primera vez aplica la relación Uno-Otro a la división entre los sexos. En efecto, la relación entre los sexos no es de dos polos iguales. El varón se yergue como lo Uno, como el sujeto, el paradigma de lo humano; en cambio, la mujer se constituye como lo Otro, figura necesaria en el proceso de afirmación del Uno. El varón <sup>27</sup> representa la categoría universal, supuestamente neutral de Hombre mientras que la mujer queda reducida a ser lo negativo. Lo humano es masculino y la mujer se define en relación con ese universal masculino, no en tanto ser humano en sí mismo, es decir, no es un ser autónomo sino subsidiario del varón. Si el varón es el sujeto, la mujer queda definida por su sexo; es sexo de manera absoluta (Beauvoir, 2005, p. 50).

La pregunta que se hace Beauvoir es cómo ha sido posible que las mujeres se mantuvieran a lo largo de todos los tiempos como Otro Absoluto. ¿Por qué las mujeres no han cuestionado esta soberanía masculina? En la historia de la humanidad, la relación Uno-Otro ha sido dinámica, por ende, accidental: los pueblos, clanes, naciones, etc. se han visto obligados a negociar, pelear, realizar pactos que modifican las relaciones entre sí. Sin embargo, en la relación entre los sexos nunca hubo reciprocidad. Siempre el lugar de las mujeres fue el de la Alteridad absoluta.

---

<sup>27</sup> En francés, la palabra *homme* incluye tanto el concepto universal “hombre” como el concepto particular “varón” por eso, como en castellano tenemos dos términos, utilizaremos “varón” para visibilizar la falacia nominal que denuncia Beauvoir.

## Retomando la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel

En el desarrollo de la dialéctica del amo y del esclavo, en la lucha por el reconocimiento como proceso de antropogénesis, Beauvoir señala la imposibilidad de su realización si se piensa desde la división de los sexos. Es decir, existe una doble exclusión para que las mujeres puedan satisfacer su deseo de reconocimiento como conciencias en-sí y para-sí.

En primer lugar, el punto de partida de la división sexual ya es desigual. La humanidad está, con suficiente evidencia, dividida en dos sexos, macho y hembra, aparentemente dos datos de la realidad biológica, iguales y necesarios el uno para el otro, sin embargo, son considerados y vividos de una manera jerárquica. Esta condición biológica de todo ser vivo, inicialmente igualitaria queda superada en el caso del ser humano/varón porque sólo en algunos instantes de su vida es macho. Sus necesidades biológicas, deseo sexual y deseo de reproducirse, que hacen que dependa de la hembra humana, no agotan su existencia humana; son sólo puro sentimiento de sí. La conciencia de sí, de su trascendencia se afirma y se reconoce en oposición a la mujer. En efecto, la mujer, es hembra toda la vida, todo su ser es sexo. Si en la división de los sexos se parte de una relación desigual, la lucha por el reconocimiento es imposible en la medida que exige inicialmente, dos conciencias encarnadas, pero iguales. La mujer no ha podido borrar el hecho de que, en la división de los sexos, en este *mitsein* original, ella “es la Alteridad en el corazón de una totalidad en la que los dos términos son necesarios el uno al otro” (Beauvoir, 2005, p. 54). Su sometimiento a la reproducción y al cuidado de la especie, su dependencia biológica no tiene el carácter del acontecimiento histórico, del devenir, sino que se manifiesta como alteridad absoluta en oposición al varón.

Es interesante destacar la interpretación de Alexander Kojève (1971) en la Introducción a *La Dialéctica del amo y del esclavo* que confirma el sesgo androcéntrico que Beauvoir sugiere en relación a cómo se concibe la relación en la pareja humana.

Así en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, si quiere “poseer” o “asimilar” el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado”, o más todavía: “reconocido” en su valor humano, en su realidad de individuo humano (Kojève, 1971, p. 14).

La relación amorosa está basada, aparentemente, no en desear el cuerpo del otro/a, sino su Deseo. Pero, eso no invita a la reciprocidad del vínculo amoroso sino solamente al deseo de ser amado y deseado por este otro/a, puesto que así, el sujeto amado se reconoce como individuo. Beauvoir sostiene que, en el mito del amor, los varones siempre han sido los “amados” y “reconocidos”. Las mujeres por naturaleza están destinadas a amarlos y cuidarlos en la familia a través del lazo amoroso del matrimonio. Su sexo las impulsa a someterse al deseo del varón y a ser siempre reconocidas como objeto de deseo sexual. Así, según la autora, la propuesta de

Kojève quedaría en el plano de la especulación; esquiva la experiencia vivida por la mayoría de las mujeres en relación a la cuestión del amor y del ejercicio de la sexualidad.

¿Cómo se puede escapar de esta fatalidad de sometimiento y dependencia biológica? Beauvoir responde que la naturaleza no es destino<sup>28</sup>. Es decir, las mujeres pueden y deben ejercer el control del propio cuerpo, de la reproducción y la maternidad. Si la mujer es conciencia en sí y para sí, entonces puede superar con su acción las condiciones iniciales de desigualdad en la división sexual, aunque tal como viven las mujeres al momento de escribir *El Segundo Sexo* le parece una realidad bastante utópica<sup>29</sup>.

En segundo lugar, Beauvoir destaca en su análisis de la dialéctica del amo y del esclavo, aplicada a la división de los sexos, que la mujer al quedar circunscrita al ámbito doméstico no logra efectuar la acción negatriz humanizadora en la búsqueda del reconocimiento y, en consecuencia, alcanzar la autoconciencia. En efecto, en el desarrollo hegeliano, la conciencia servil, el esclavo que, en un principio, en la lucha por el reconocimiento, teme perder su vida y por eso cede el reconocimiento a la conciencia vencedora, el amo, debe trabajar para el amo; es conciencia que mediatiza la relación del amo con el mundo dado, hostil. Su acción transformadora del mundo natural en mundo humano para el amo lo obliga a sublimar su deseo de reconocimiento, pero a su vez, a través de ella, es decir, de la acción negatriz del trabajo alcanza la autoconciencia en el reconocimiento de su propia conciencia objetivada en el mundo dado. De ahí que la figura del esclavo trabajador es el motor de la historia.

Entonces, en el caso de las mujeres, la autoconciencia mediatizada por la acción transformadora del trabajo está obturada en la medida que ellas están llamadas por su destino a la reproducción de la especie y no, a la producción de mundo humano. De modo que quedan por fuera del devenir histórico o si lo están, es desde su condición de vasalla de los varones.

La historia transmitida muestra que las mujeres han vivido subsidiariamente al estatus de los varones, identificándose con sus intereses y sus proyectos de modo voluntario o compulsivo: se reconoce en el varón y depende de él: su reconocimiento le viene del marido como esposa, del padre como hija, de la sociedad como madre de hijos varones, etc. (Herrera, 2018, p. 94).

## Las consecuencias del análisis de Simone de Beauvoir

Entonces, ¿La existencia de las mujeres puede vivirse en libertad? Beauvoir observa que las posibilidades de realizar la libertad no dependen exclusivamente de cada individuo, sino que pueden aumentar o disminuir de acuerdo a la situación. Existen elementos externos que coartan

---

<sup>28</sup> Desde una perspectiva existencialista, Beauvoir, realiza una profunda crítica al psicoanálisis en *El Segundo Sexo*, sosteniendo la negación de la tesis freudiana de base biologicista “La anatomía es destino” que claramente subordina a las mujeres.

<sup>29</sup> Recordemos que, al momento de publicar *El Segundo Sexo*, los métodos de contracepción no habían alcanzado los avances científicos que acarrearía el surgimiento de la píldora para separar reproducción de sexualidad; y, por otro lado, la vigencia de la penalización del aborto en la mayoría de los países hasta bien entrado el siglo XX.

o habilitan la libertad. De manera que en una situación de opresión (tal es el caso de las mujeres en general) las posibilidades de libertad disminuyen drásticamente. En estos casos no constituye una falta moral, una caída, porque “los límites a la libertad en las personas oprimidas provienen de aquellos que las oprimen. Más que una falta moral es un mal absoluto provocado por otros” (Herrera, 2018, p. 140).

Por otro lado, para Beauvoir el problema de la mujer, del segundo sexo es que sabiéndose una libertad autónoma en tanto ser humano, se descubre, se piensa, se representa, se elige en un mundo donde se le impone que sea lo Otro de la conciencia soberana del mundo. Las posibilidades de su proyecto están delimitadas de antemano. Y en esos límites preestablecidos, hay complacencia por parte de ellas porque hay ventajas de todo tipo en el sostenimiento de la alianza con la casta superior. El varón soberano promete el cuidado, la protección de su súbdita, ya sea económica, política y/o socialmente.

Además, aún en su situación de opresión y con los límites a la libertad que ella implica, las mujeres en tanto seres humanos no dejan también de estar expuestas al riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda o, al riesgo nefasto de huir de ella y caer en la inmanencia para negar la angustia de asumir una existencia auténtica. Por eso, Beauvoir encuentra que las mujeres no se reivindicán como sujeto porque a menudo se complacen en su alteridad al recibir supuestos beneficios; aún si es evidente a su vez, que no alcanzan esa condición porque no tienen los medios concretos para hacerlo y porque viven el vínculo con el hombre sin plantearse una reciprocidad (Beauvoir, 2005, p. 55).

Beauvoir se plantea la pregunta acerca de si este estado de cosas debe perpetuarse. Las mujeres *son* consideradas el segundo sexo, en vez de pensar que *han devenido* el segundo sexo, en el sentido más profundo de la dialéctica hegeliana. La mala fe consiste en darle un valor sustancial a su inferioridad (2005, p. 58). Pero, hay mujeres cuya existencia está más favorecida, histórica y materialmente, y que viven en un plano de mayor igualdad con los varones, entre las que se incluye la misma Beauvoir. Por ello, defiende que todo proyecto sólo se vive en libertad, si actuamos de manera que nuestra acción sea una situación óptima para la libertad de los demás (López Pardina, 2005, p.14). Es decir, la situación privilegiada de algunas mujeres implica una responsabilidad por favorecer las condiciones de aquellas que están oprimidas. En este sentido, si para Simone de Beauvoir la filosofía es un pensar con otros, expresada en las palabras y en la conjunción de los pensamientos sobre la experiencia vivida, único lugar de la trascendencia y la intersubjetividad, su compromiso ético la condujo posteriormente, a fundar y dirigir el Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF) y a apoyar públicamente a aquellas mujeres más desfavorecidas<sup>30</sup>. A lo largo de toda su vida y obra, ella sostendrá con firmeza, que el control del propio cuerpo – especialmente en lo referente a la reproducción y al ejercicio de la maternidad-, el acceso a la educación y la independencia económica son los tres pilares fundamentales para que las mujeres alcancen la autoconciencia, es decir, se reconozcan y, sobre todo, vivan como conciencias libres. Pues, vale la pena insistir que no se trata de acceder al

---

<sup>30</sup> Por ejemplo, en 1971, firma el Manifiesto de las 343 “Yo aborté” contra la penalización del aborto. En 1972, acompaña a una madre que es enjuiciada penalmente porque su hija se había realizado un aborto.

conocimiento de la opresión sino asumir su carácter dialéctico, que permite su superación. Las mujeres tienen que formarse a sí mismas a través de la acción transformadora de un mundo masculino en un mundo el que se reconozcan, sólo así podrán superar el mero sentimiento de sí.

## A modo de conclusión

La lectura y la comprensión de la dialéctica del amo y del esclavo en Hegel nos muestra la necesidad del reconocimiento para alcanzar la autonomía de nuestra existencia al poder verla reflejada en el mundo social. Es decir, la posibilidad de afirmarnos, de salir de nuestra interioridad y reconocernos como seres humanos autónomos, exige un mundo en el que seamos reconocidos. En este sentido, Héctor Arrese Igor (2021) defiende el valor hermenéutico de la dialéctica hegeliana para, por ejemplo, entender la problemática de la violencia de género que, sin este entramado de sumisión y reconocimiento, resulta ser un problema de difícil comprensión y de muy dificultosa solución o intervención. Así, explica que

Esta relación violenta es una lucha que establece el violento para que la víctima lo reconozca como superior. A su vez, esto lleva a que el violento vea a la víctima como una cosa, es decir, un objeto que puede controlar y destruir a placer. En esta relación violenta es imposible lograr el reconocimiento del otro (Arrese Igor, 2021, p. 31).

Las aplicaciones del problema del reconocimiento son muy amplias y complejas. Pero sin duda alguna, a la base del problema de la violencia de género está la desigualdad en la interpretación de la división sexual. De modo que, el esfuerzo de Simone de Beauvoir por analizar la dialéctica del amo y del esclavo en la división de los sexos constituye un antecedente imprescindible para la comprensión de la existencia de las mujeres, de las formas en que ha sido oprimida y de las alternativas posibles para su liberación. Al desnaturalizar el Eterno Femenino y visibilizar la opresión a la que están sujetas las mujeres desde su nacimiento, obliga al pensamiento, en su caso, a la Filosofía a incorporarlas en la Historia en tanto sujetos.

## Referencias

- Asprella, E., Bolla, L. y Rómoli, C. (2022). *Filosofía social: reconocimiento, justicia y redistribución*. Manuscritos de Héctor Arrese Igor. Recuperado de: <https://doi.org/10.35537/10915/136571>
- Beauvoir, S. (2005). *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra.

- Grau O. y Castillo A. (Julio, 2012). Somos herederas de Simone de Beauvoir. Entrevista con Alejandra Ciriza. *Revista Nomadías* (15), 231-250.
- Herrera, M. M. (2018). Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir. En Mabel Campagnoli y Luján Ferrari (compiladoras), *Cuerpo, identidad y sujeto. Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad* (pp.136-152). Recuperado de:  
<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.654/pm.654.pdf%20K>
- Kojève, A. (1971). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Bs As: La Pléyade.
- Hegel, GWF. (1985). Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre. En *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- López Pardina, M. T. (2005). Sobre algunos conceptos de la filosofía existencial en Sartre y en Beauvoir. *Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2005*. Recuperado de  
[https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.105/ev.105.pdf](https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.105/ev.105.pdf)
- Tarducci, M. (1999). ¿Pero lo leíste en los cincuentas, o más adelante?: Memorias de la primera edición argentina de *El Segundo Sexo*. *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales* (20).

# CAPÍTULO 11

## Filósofos sobre la mecanización de la cultura

*Analía Melamed*

El problema que vamos a enfocar lo describimos como mecanización de cultura y no industria cultural, porque este segundo concepto remite a la escuela de Frankfurt y más específicamente a Adorno y Horkheimer. Mecanización de la cultura es más general y por tanto puede comprender más perspectivas filosóficas.

En principio, a la luz de los planteos iniciales de la modernidad como el de Descartes la expresión “mecanización de la cultura”, representa una contradicción, un oxímoron. Sabemos que para dicho autor lo mecánico refiere a la naturaleza y que por su parte el espíritu funciona según fines y no puede ser comprendido bajo la relación la relación causa efecto. Serán necesarios el desarrollo del capitalismo, de la reproducción técnica y de las sociedades de masas para que esta formulación sea posible y se convierta en uno de los problemas centrales de la filosofía contemporánea.

La mecanización de la cultura se encuentra indisolublemente ligada al desarrollo de la técnica. La pregunta es hasta qué punto la técnica limita o determina el desarrollo de la humanidad. Es decir, se trata de determinar si en el capitalismo tardío la técnica administra y explica cualquier manifestación humana y en ese sentido se convierte en un proceso inexorable hacia la cosificación. O si, por el contrario, quedan posibilidades humanizadoras fuera de la técnica o, más aún, gracias a la técnica misma.

Las perspectivas de la crítica a la mecanización de la cultura que desarrollaremos son:

- A. La crítica de Benjamin ligada a las posibilidades de narración y de constitución de la experiencia.
- B. La crítica de Adorno, que es ideológico-política por que destaca la perpetuación y naturalización de las formas culturales y artísticas. Por eso propone un arte negativo que alcanzan las obras maestras.
- C. La crítica axiológica de Broch a partir de la noción de Kitsch, al que considera como una categoría ética.
- D. La crítica de Heidegger, que es hermenéutica en tanto se enmarca en el despliegue de la técnica entendida como un modo de manifestar, descubrir e interpretar la realidad propio de la modernidad (1994).
- E. La crítica de Habermas en el contexto de una teoría de la comunicación.

## Benjamin: narración y crisis de la experiencia

“Sobre algunos temas en Baudelaire” es un texto de 1939 que forma parte del proyecto de Walter Benjamin de reconstruir el surgimiento de la sociedad industrial del siglo XIX, como forma de explicar las características del capitalismo del siglo XX. Allí el autor desarrolla una de sus tesis principales como es la de la crisis o transformación de la estructura de la experiencia. Retoma la concepción de la memoria involuntaria de Marcel Proust en *busca del tiempo perdido*, una memoria en la que el pasado emerge en el presente a partir de un sabor o un olor, es decir, involuntaria y azarosamente. Benjamin ve en el papel que tiene para Proust el azar en el reencuentro con el pasado, tanto un síntoma de la crisis de la experiencia como un intento de superación, pero por el único camino de la memoria involuntaria. Que el recuperar el pasado propio dependa del azar y no de la voluntad está ligado a la incapacidad de tener experiencias, es decir, revela al sujeto en su múltiple aislamiento, aislamiento de su pasado, del pasado colectivo y de la tradición. Este aislamiento responde a las nuevas condiciones de vida en el contexto del capitalismo avanzado, que ya Marx detectara en el siglo XIX como puede leerse en su manuscrito sobre el trabajo alienado.

En efecto, Marx plantea la cuestión de la alienación en las condiciones de trabajo y las relaciones de dominación de clase del capitalismo y en ese marco la relación entre el obrero y la máquina. Podríamos decir para sintetizar que la adaptación del trabajador a la máquina es fuente de su deshumanización, aquel se vuelve una extensión de procesos que no domina: la máquina industrial en primer lugar, pero el mercado entendido también como un tipo de maquinaria en segundo término (Marx, 1984, p.101 y ss.).

Benjamin por su parte, al examinar las condiciones de vida que hacen posible la aniquilación de la experiencia, estudia la relación entre la ciudad como el medio específicamente moderno, y el transeúnte. El enfoque supone una ampliación de la noción de mecanismo fabril de Marx hacia otras dimensiones de la vida: la ciudad misma –metáfora de la modernidad - es vista como una máquina a la que el transeúnte tiene que adaptarse. Apoyado en los relatos de quienes a principios del siglo XIX conocían por primera vez las grandes ciudades como Londres, Benjamin describe el tránsito por la ciudad como el encuentro con la multitud. Desplazarse al ritmo de las multitudes, implica evitar ser atropellado o arrastrado; el ritmo de la ciudad aúna ferocidad y disciplina. El transeúnte moderno es exigido a tal punto que modifica su sistema perceptivo. Siguiendo a Freud sostiene que el alerta a los estímulos constantes de la máquina, la necesidad de responder a los shocks traumáticos, organiza la conciencia para recibir información, para estar constantemente en el presente, en lo inmediato. Esta organización tiene la forma de una atomización: cada momento del presente se agota en sí mismo, se encuentra aislado de otras dimensiones temporales. La máquina de la ciudad es análoga a la máquina en la fábrica, a la máquina del juego donde el jugador siempre comienza de cero. En este contexto Benjamin diagnostica la aniquilación de la experiencia. Baudelaire y Marcel Proust, dice, son autores que lo preceden en el diagnóstico, y que al mismo tiempo lucharon en sus propias obras por restituir

la experiencia. La noción de memoria involuntaria de Proust según Benjamin es un signo de época (Benjamin, 1993, p121-170).

La noción de experiencia está ligada a la memoria, a la reconstrucción significativa de los hechos del pasado y sólo quien tiene experiencia puede narrar. La narración, sostiene en “El narrador” lleva la huella del narrador como la vasija lleva las del alfarero. Opuesta a la narración, la información es impersonal y está ligada al intercambio de hechos puntuales, que se agotan en sí mismos (Benjamin, 1991, p.119). Se trata, en sus términos de una nueva barbarie. Sin embargo, para Benjamin esta nueva barbarie no es necesariamente negativa. Encuentra formas de arte que se ajustan al nuevo sistema perceptivo y a los desarrollos de la técnica y a la reproductibilidad: el cine y la fotografía. El cine modifica y amplía nuestra percepción del mundo. De manera que el análisis de Benjamin es ambivalente: cree en el potencial progresista de un arte colectivo, politizado. Pero también ve en él un instrumento para el fascismo. En el escrito “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte ([1936], 1989) plantea que la intervención de la técnica en la producción artística modifica la relación del arte con las masas. El cine aventaja a la pintura, en tanto posibilita una recepción simultánea y colectiva. Por su parte, en el público del cine el gusto de mirar se aúna con la actitud del que opina como perito, esto es, coinciden el disfrute con la crítica. En efecto, el espectador se encuentra en la actitud del experto, dado que no se compenetra con el actor, como lo haría en el teatro, sino que se compenetra con la cámara. Así, la masa “De retrógrada, frente a un Picasso, por ejemplo, se transforma en progresiva, por ejemplo, de cara a un Chaplin” (Benjamin, 1989, 44). La técnica de montaje del cine constituye la clave: la película es el resultado de la compaginación de elementos separados, de tomas que se han rodado de manera discontinua. La unidad del movimiento es un efecto del montaje. El texto de Benjamin concluye con la apelación a invertir la apropiación que el fascismo hace del arte de masas. El fascismo intenta organizar a las masas otorgándoles la posibilidad de expresarse, pero les niega el que hagan valer sus derechos, de modo que desemboca en una estetización de la vida política y de la guerra. A eso le responde el comunismo con la politización del arte. Tal politización está facilitada por las características de la producción cinematográfica. El cine, pues, sería comprendido como un arte, y a la vez como una herramienta funcional a la transformación de la subjetividad en sentido socialista, si es arrebatado de las manos del fascismo. Este arte, al entrar en la esfera política, pierde su autonomía y queda supeditado a la problemática distinción entre un uso bueno y un uso malo. Pero también Benjamin señala que la especificidad de la experiencia estética se pierde: este nuevo receptor es un receptor distraído; la experiencia estética se disemina entre las demás. Tal vez podríamos decir que se banaliza.

## **La crítica ideológico política de Adorno**

Este segundo enfoque, en parte deudor del anterior, considera a la mecanización de la cultura como industria cultural. Se trata de la perspectiva de Adorno y Horkheimer en el ensayo “La

industria cultural” (1987, pp. 146-200). La noción de industria cultural se vincula, en efecto, con la reproductibilidad técnica de las obras y con el desarrollo del capitalismo ligado a una sociedad de masas que pueden acceder a la cultura. Pero también es inseparable del desarrollo de la Ilustración como proceso de racionalización: la razón moderna que por una parte permite formular la crítica social e ideales emancipatorios, en los hechos se convierte en una herramienta de dominio de la naturaleza, que pretende subordinar la singularidad, lo diferente y desconocido a sus propios esquemas. Es decir, se despliega como razón instrumental.

La industria cultural es un sistema que Adorno y Horkheimer comparan con el esquematismo kantiano. Detrás de la aparente diversidad y heterogeneidad, se encuentra la uniformidad y rigidez de un sistema homogéneo de dominación. Las distinciones que emplea la industria cultural son ilusorias y sirven para clasificar, organizar y manipular a los consumidores (1987, p.151). Esta analogía con el esquematismo kantiano es particularmente interesante porque según esta perspectiva no se trata de las estructuras *a priori* del sujeto trascendental las que ordenan la percepción y hacen posible la experiencia, sino del propio lenguaje de la industria cultural. En contraposición a la industria cultural, la obra de arte auténtica lo es porque su propia conformación, digamos su lenguaje, constituye una negación de lo dado. Para hacer referencia al modo singular con que un artista presenta su visión, su lenguaje propio, se suele utilizar la noción de estilo. Esta categoría de la estética tradicional, cuyo uso es controvertido, refiere justamente al lenguaje específico de una obra arte. Por el contrario, la industria cultural, la cultura de masas, es la negación del estilo. Puesto que trabaja con la identificación –la continuidad entre la obra y la vida cotidiana–, elimina toda dimensión de resistencia a lo dado propia del arte. Podría decirse entonces, que el estilo de la industria cultural es un tipo de “naturalismo”. Adorno y Horkheimer señalan los esfuerzos tecnológicos en el cine, para que el individuo no perciba diferencia alguna entre la experiencia vivida en el cine y fuera de él; o en la radio, describen el uso de un lenguaje coloquial igual al que el oyente usa en su vida cotidiana. El arte, en cambio, indica su distancia de lo real con marcas explícitas, basta con abrir una novela para reconocer el lenguaje como literario.

Este nuevo ideal de naturalidad que homogeniza los productos culturales entre sí y con la vida diaria, elimina la dimensión negativa del arte auténtico. Los productos de la reproducción técnica sirven para reconciliar la audiencia de masas con lo establecido, son una absolutización de la imitación. En consecuencia, en la noción de industria cultural como esquematismo cuyo estilo consiste en repetición de lo dado, como una tautología del mundo, se ve de qué modo la cultura y la producción de mercancías en general funcionan de manera idéntica. De modo que, como en Benjamin, hay una administración uniforme de la sensibilidad. Siguiendo el modelo hegeliano marxista, para Adorno, es imposible la constitución de una subjetividad autónoma en un modelo capitalista donde a la objetivación no le sigue el autorreconocimiento sino el despojamiento, la alienación. Paralelamente la industria cultural contribuye a reemplazar la subjetividad por la identidad, es decir, por la identificación con el esquema preestablecido. Así mismo la industria cultural hace imposible para Adorno todo arte popular.

## La crítica axiológica de Broch: el kitsch como subjetividad mecanizada

La noción de Industria cultural puede equipararse en algún sentido a la noción de Kitsch de Broch. Según este autor, el Kitsch es un sistema de imitación, una aparente creación pero que procede siguiendo unas recetas determinadas. Sin embargo, el enfoque de Broch es ético y de corte subjetivista: el mecanismo kitsch ocurre, no exclusiva pero sí fundamentalmente en el plano de la subjetividad como un intento de defensa ante la incertidumbre. Retomando las consecuencias del nihilismo y el perspectivismo de Nietzsche que se siguen de la declaración de la muerte de Dios, Broch muestra tanto con recursos ficcionales en sus novelas como argumentativos en sus ensayos, que el camino civilizatorio moderno está signado por un vacío metafísico. El socavamiento de toda instancia de fundamentación, el vacío de sentidos, conducen al individuo a un proceso de disgregación en el cual se percibe como un átomo escindido de sí mismo. Esto conlleva una profunda inseguridad psicológica, un sentimiento permanente de pánico o de pre-pánico en las masas, del que se han valido los estados totalitarios. Los síntomas de la fragilidad psicológica y de los sentimientos de inseguridad y pánico, dice Broch, son la disminución de la capacidad racional de juicio, la indiferencia hacia todos los valores de la vida, la disposición a someterse a la voluntad de un caudillo (2003, p. 83). De este modo Broch explica el ascenso del fascismo y los acontecimientos políticos de su época.

El Kitsch, en ese marco, como mecanismo no sólo artístico, es una huida racional (porque sigue recetas) hacia lo irracional. Como elemento dogmático en el sistema que sea, representa el mal, puesto que es imitación e impostura. Por ejemplo, en el caso del artista, copia los rasgos específicos del arte en busca de producir un efecto predeterminado. Este reemplazo Kitsch de la creación se puede trasladar a cualquier otra actividad humana, y sobre todo al plano moral. Se encuentra implícita en la distinción de Kant entre civilización y moralización: la repetición mecánica de las buenas maneras y modales contra la autonomía del sujeto moral.

Broch vincula al Kitsch con el romanticismo. Así, en “Notas sobre el problema del Kitsch” dice:

El gran romanticismo sembró el mundo con tantas tragedias de amor, suicidios singulares y falsos, precisamente porque el neurótico, perdido como está en la selva de las convenciones irreales (...) no se da cuenta ya de que está confundiendo constantemente las categorías estéticas con las éticas y viceversa y de que, por tanto obedece a imperativos morales falsos... (1979, p. 29).

El Kitsch en este sentido es consecuencia directa del romanticismo, éste “...no fue capaz de producir valores medios. Cualquier resbalón en el nivel del genio se convirtió en una ruinosa caída desde las alturas cósmicas hasta el Kitsch” (p. 29). El principio imitativo del Kitsch como una huida racional hacia lo irracional, hacia lo establecido, hacía el pasado, responde según Broch, a una conexión neurótica entre la angustia e inseguridad psicológica de un yo librado, por

así decirlo, a su propia suerte, que gira en el vacío y que entonces huye hacia la tranquilidad que significa el someterse a estereotipos y convenciones. En arte el Kitsch se limita a la repetición de estrategias ya probadas que dan lugar a sensaciones o emociones específicas, al culto a la belleza según cánones establecidos. No se vincula con la búsqueda artística como experimentación, por el contrario, cierra al arte sobre sí mismo, en el arte por el arte, como sistema de lo establecido y consagrado, cerrado y finito. Sustituye la categoría ética por la estética, la exploración artística por el efectismo de una belleza ya prevista. Así desde ciertas obras de arte se imponen a la vida convenciones, ideales e imperativos morales estereotipados, como ocurre con muchas expresiones que son consecuencia de los ideales del arte romántico.

## La crítica hermenéutica de Heidegger

Por otros caminos, Heidegger coincide en parte con Adorno: considera a la técnica como el fenómeno fundamental del mundo moderno. La filosofía moderna tiene una concepción técnica de la realidad, concepción que, por un lado considera lo real como materia prima o como material de explotación, reducible a mera disponibilidad, tras la planificación y el cálculo que convierte todo en puro medio e instrumento; y, por otra parte, en su reducción de lo real vela y oculta cualquier otro sentido de la realidad y cualquier otro modo de enfrentarse a ella. Técnica no es sin más la transformación instrumental-tecnológica de la realidad; ni siquiera sólo el sometimiento de la realidad; la técnica es, pensada filosófica y originariamente, una consecuencia del olvido del ser, un modo de descubrir y comprender la realidad, regido por el cálculo y la utilidad. De ahí el que la técnica conlleve y represente un '*peligro*', peligro que en su extrema gravedad estaría para Heidegger no tanto en la destrucción atómica del mundo, cuanto en el sometimiento del mismo hombre (y todas sus expresiones) al dominio de la técnica, con la instrumentalización de sí mismo y la consideración de la idea técnica del mundo como algo '*natural*' (Heidegger, 1994, pp. 9-38).

En *El ser y el tiempo* dice en cuanto a la relación del "ser ahí" con los otros: "Pero el ente con el que se comporta el ser-ahí como un ser con otro, no tiene la forma de ser del utensilio a la mano, sino que él mismo es ser-ahí. Este ente no es procurado (adquirido), sino que velamos por él" (1971, p.137). La propiedad del Ser-ahí incluye no convertirse a sí mismo, ni convertir al otro en cosa, en útil, una afirmación con fuertes resonancias kantianas. En el sistema del "uno" (la impropiedad), como en el de la industria cultural, el momento de alienación obedece a una latente y no declarada "imposición" del todo sobre el detalle; esto es, a una (tal como Heidegger nos dice) "nivelación de las posibilidades de ser" (1971, pp. 143, 144).

En "La época de la imagen del mundo" sostiene que

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en

la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna (Heidegger, 2000, p. 63).

Por su parte en *Introducción a la metafísica* el concepto de cultura está ligado al despliegue de la técnica. En efecto, en esta obra se refiere al oscurecimiento del mundo en la modernidad y esto implica: la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, el predominio de lo que se ajusta al término medio. Si el mundo es siempre mundo espiritual, el oscurecimiento implica el debilitamiento del espíritu en sí mismo: su disolución, su desalojo, falta de interpretación. Esto sucede porque: primero, se produce la transformación del espíritu en inteligencia, concebida como mera capacidad de entender (calcular, reflexionar, organizar); segundo, el espíritu falsificado en inteligencia se convierte en instrumento puesto al servicio de otra cosa (como sucede en el marxismo y el positivismo); tercero, esta interpretación instrumentalista del espíritu hace que se planifique conscientemente el acontecer espiritual, se lo divida en dominios. El mundo espiritual se torna cultura. Estos dominios se convierten en campos que se ponen criterios a sí mismos, esto es ponen valores que limitan su validez a su propio campo: la poesía en virtud de la poesía, el arte en virtud del arte, la ciencia por la ciencia<sup>31</sup> (Heidegger, 1969, pp. 83, 88).

## La crítica de Habermas desde una teoría de la comunicación

Según Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* publicado en 1962 y revisado por su autor en 1990 y en *Teoría de la acción comunicativa* de 1981, una de las dificultades más importantes del proceso de modernización consiste en la desvirtuación de lo que denomina mundo de la vida. En efecto, como se verá, para Habermas los conflictos propios del capitalismo tardío conciernen fundamentalmente a la reproducción cultural y la socialización. En ese marco, parece de utilidad estudiar su concepción del mundo de la vida en relación con un elemento central en la configuración de la modernidad como es la esfera pública burguesa. En este sentido, detecta una especie de regresión premoderna en la estructura contemporánea de la esfera pública. Habermas comprende el mundo de la vida como el mundo simbólicamente estructurado por las interpretaciones de los individuos que a él pertenecen<sup>32</sup>. Su hipótesis central es que

---

<sup>31</sup> Coincide aquí Heidegger, involuntariamente, con el concepto de Kitsch de Hermann Broch, en tanto los distintos “campos” del saber o de la cultura se vuelven sobre sí mismos y constituyen sistemas cerrados de valores, desvinculados de un horizonte común.

<sup>32</sup> El concepto mundo de la vida (*Lebenswelt*) tiene un recorrido en la filosofía que nos remite a la fenomenología de Edmund Husserl, quien lo utilizó para destacar el ámbito en donde se constituyen los significados y el sentido de las experiencias. El concepto se modificó con la perspectiva de Alfred Schutz al proponer un giro de esta fenomenología trascendental de Husserl hacia una fenomenología social, de modo que el mundo de la vida resulta vinculado al mundo cotidiano y el sentido común.

vivimos en un mundo de la vida en el cual organizamos nuestras acciones a través de la comunicación. En la comunicación, al ingresar en el habla, no enunciamos solamente oraciones, sino que también, y principalmente, establecemos relaciones con el mundo objetivo, con otros miembros de la sociedad, con nosotros mismos, con nuestros deseos, pensamientos y sentimientos. El lenguaje funciona como elemento constitutivo del plano individual, así como integrador de los diferentes actores en la interacción social. En ese sentido Habermas sostiene que en nuestra capacidad de comunicar –capacidad que presupone una apertura y reconocimiento fundamental del otro– hay implícita una racionalidad comunicativa. Esta racionalidad comunicativa asegura que nuestros esfuerzos estén orientados hacia la comprensión y el acuerdo intersubjetivos. De modo que el autor abandona el paradigma moderno de la razón centrada en la conciencia para aproximarse al paradigma del lenguaje.

La categoría de la esfera pública que Habermas expone en *Historia y crítica de la opinión pública*, debe enmarcarse, por lo tanto, junto con la de la esfera privada, como uno de los componentes sociales del mundo de la vida<sup>33</sup>.

Lo que Habermas sostiene en *Teoría de la acción comunicativa* respecto de la esfera pública, resulta fundamental para comprender la mencionada tesis de que una de las patologías más importantes del proceso de modernización consiste en la desvirtuación del mundo de la vida. En este sentido, plantea una suerte de diagnóstico del mundo contemporáneo en dos de sus aspectos centrales: a) la colonización del mundo de la vida por imperativos sistémicos (de la Economía y el Estado, cuya estructura organizativa está mediada por el dinero y el poder respectivamente); b) el empobrecimiento del mundo vital. Dicho con palabras del autor: "esta infraestructura comunicativa [del mundo de la vida] se ve amenazada por dos tendencias que se compenetran y refuerzan mutuamente: por una *cosificación inducida sistémicamente* y por un *empobrecimiento cultural* (Habermas, 1989, T.II, p. 464, cursiva en el texto)."

En *Historia y crítica de la opinión pública*, sostiene que lo público, en tanto esfera crítica del poder político regula también de la sociedad civil. De esta manera, la esfera pública burguesa presupone la separación entre el Estado (ámbito público) y la sociedad (ámbito privado) entre las cuales desempeña una suerte de mediación; su función política consiste en someter a su control los "estados de cosas hechos públicos" o, dicho de otra manera, "racionalizar el dominio político como un dominio de hombres sobre hombres" (1994, pp. 41-44).

Con el desarrollo del capitalismo la esfera pública sufre transformaciones profundas. En efecto, a fines del siglo XIX, la concentración del capital, la formación de consorcios de grandes empresas, el intervencionismo estatal en la esfera social con la transmisión de competencias públicas a corporaciones privadas, socavan la base del ámbito público burgués: la separación

---

<sup>33</sup> Forman parte de este mundo de la vida tres elementos estructurales y sus respectivos modos de reproducción: la *cultura* y la reproducción cultural (conjunto de interpretaciones que constituyen el saber, cuya coherencia y continuidad asegura la posibilidad de entendimiento intersubjetivo); la *sociedad* y la integración social (la pertenencia a grupos que confiere identidad y solidaridad); la *personalidad* y la socialización de los miembros (capacidades de lenguaje y acción de un individuo que lo pone en condiciones de interactuar y entenderse con otros y afirmar la propia identidad). De modo que hay una articulación inescindible entre mundo de la vida, comunicación y sociedad; la clave de la constitución del mundo de la vida es la multiplicidad de dimensiones que comprende la acción comunicativa mediante las cuales éste se reproduce simbólicamente

entre Estado y sociedad. Al mismo tiempo se producen desarrollos espectaculares en los medios de comunicación en cuanto al aspecto tecnológico y a su capacidad de penetración en el público.

A medida que el ámbito público y privado se ensamblan, surge una esfera social repolitizada donde las funciones de mediación y racionalización confiadas al ámbito de las personas reunidas en ámbitos públicos, pasa de lo público a instituciones surgidas del ámbito privado, esto es, asociaciones o partidos políticos, para los que los medios masivos de comunicación sirven de instrumento en la manipulación de un público mediatizado. El aspecto crítico de los ámbitos públicos resulta reemplazado por la manipulación.

En cuanto a los medios de comunicación, su desarrollo explosivo en relación a lo tecnológico y a las estrategias de penetración en el público, genera la alteración de la naturaleza misma de la comunicación por parte de esos medios masivos al hacer desaparecer la distancia que permite hablar y replicar generada por la letra impresa, y convirtiendo al público en masa. "El raciocinio del público cae también víctima de la refeudalización. En cuanto se pierde el momento de la distancia, constitutivo de la publicidad, en cuanto los sujetos andan codo a codo, la publicidad se convierte en masa" (1994, p. 187). El surgimiento de la industria cultural y la cultura de masas, instancias que invierten el sentido de la autocomprensión propia de la publicidad literaria, hace que el raciocinio tienda a transformarse en consumo y se produzca la disgregación del público en, por un lado, minorías de especialistas raciocinantes y, por el otro, una gran masa de consumidores receptivos. La producción de las obras de arte, por ejemplo, se rigen por la estrategia del mercado, lo cual supone como principio constructivo intrínseco un bajo nivel de complejidad para asegurar así un alto nivel de consumo. "La cultura de masas se hace, en efecto, con su dudoso nombre precisamente porque el crecimiento de sus proporciones se debe a su adecuación a las necesidades de distracción y diversión de grupos consumidores con un nivel relativamente bajo de instrucción" (1994, p. 194). El ideal de la ilustración de un acceso igualitario a la cultura, continúa Habermas, se ve desnaturalizado por la cultura degradada a masa. "El contacto con la cultura forma, mientras que el consumo de la cultura de masas no deja huella alguna; proporciona un tipo de experiencia que no es acumulativa sino regresiva" (1994, p. 195). El consumo de cultura resulta entonces instrumentalizado en función de intereses económicos y políticos.

## Referencias

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1987). "La industria cultural". En *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Benjamin, W. (1989). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991). "El narrador". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

- Benjamin, W. (1993). "Sobre algunos temas en Baudelaire". En *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.
- Broch, H. (1970). "Notas sobre el problema del Kitsch", en H. Broch, *Kitsch, vanguardia y el arte por el arte*. Barcelona: Tusquets. Editor, 1970, p. 29.
- Broch, H. (2003). "Autobiografía como programa de trabajo" en *Autobiografía psíquica*. Madrid: Losada.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Catedra.
- Habermas, J. (2009). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Heidegger, M. (1969). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova. 1969. pp.83-88
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura económica.
- Heidegger, M. (1994). "La pregunta por la técnica". En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2000). "La época de la imagen del mundo". En *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1984). "El trabajo alienado". En *Manuscritos de 1844*. Buenos Aires: Cartago.

# Autores

## Coordinadora

### Melamed, Analía

Doctora y profesora en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora titular de Introducción a la Filosofía, FaHCE, UNLP; profesora titular de Problemas Filosóficos Contemporáneos, Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS), UNLP; Profesora del seminario de Estética de la Maestría Estética, Teoría y Gestión de las Artes, Facultad de Artes (FdA), UNLP. Editora Responsable de la Revista de Filosofía de la FaHCE, UNLP. Investiga temas de Filosofía contemporánea, estética y estética de Marcel Proust. Ha compilado *Desde la cátedra. Variaciones sobre filosofía, arte y comunicación* (2013). Coordinadora de *Actas de las Jornadas Marcel Proust: Literatura y filosofía*, I y II (2014, 2017). Autora de *Adiós al cuerpo. Marcel Proust y las estéticas y poéticas contemporáneas* (2022).

## Autores

### Bertucci, Alejandra

Profesora y licenciada en Filosofía (FaHCE- UNLP). Profesora adjunta de las materias Introducción a la filosofía y Estética (FAHCE-UNLP) y Problemas filosóficos contemporáneos en la Facultad de Periodismo y Comunicación social (UNLP). Ha publicado: “Hermenéutica y ciencias sociales” en *Cuestiones de teoría social contemporánea*. Coordinado por Antonio Camou, EDULP, 2022; «Le problème du réalisme dans la photographie. Barthes vs Soulages» en *Photographicité. Sur l'esthétique de la photographie de François Soulages*. Sous la direction de Alejandro Erbeta. L'Harmattan: Francia, 2017 y “Hermenéutica y fenomenología en Paul Ricoeur en *En busca de la conciencia corporal*”, coordinado por Mario Presas, 2015. Sus áreas de investigación son la fenomenología, la hermenéutica y la estética.

### Herrera, María Marta

Especialista en Educación en Género y Sexualidades, (FaHCE- UNLP), Profesora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad de Buenos Aires (UBA). Jefa de trabajos prácticos en Introducción a la Filosofía e Introducción a la Teoría feminista, Estudios de Género y Sexualidades, FaHCE, UNLP y en Feminismo Filosófico, FFyL, UBA. “El amor romántico y la monogamia, dos categorías mortalmente unidas” en Leciñana Blanchard, M. *et alii* (2022) *La Monogamia al desnudo*; “Cuerpo para un diccionario de la diferencia” en Martínez, A. y Mora, S. (2022) *Diccionarios para un concepto de cuerpo*; “Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir” en

Campagnoli, M. y Ferrari, L. (2018) *Cuerpo, identidad y sujeto*. Miembro del proyecto Biopolítica y descolonialidad en el tecnoceno, FaHCE, UNLP.

### **Moran, Julio César †**

Doctor y profesor en Filosofía (FaHCE- UNLP). Fue profesor titular de Introducción a la Filosofía, FaHCE, UNLP y profesor adjunto de Estética FaHCE, UNLP. Categorizado como investigador I. Se especializó en la estética de Marcel Proust, tema sobre el que dirigió numerosos proyectos de investigación y tesis de doctorado. Como autor o compilador ha publicado los siguientes libros: *La música como develadora del sentido del arte en Marcel Proust* (1996), *Proust más allá de Proust* (2001); *Proust ha desaparecido* (2006); *Por el camino de la Filosofía* (1997); *Los filósofos y los días* (2006).

Perspectivas filosóficas : vocabularios, problemas y disciplinas de la modernidad a hoy /  
Analía Melamed ... [et al.] ; Coordinación general de Analía Melamed. - 1a ed. - La  
Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2025.  
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga  
ISBN 978-950-34-2536-7

1. Filosofía Clásica. I. Melamed, Analía II. Melamed, Analía , coord.  
CDD 190

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata  
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina  
+54 221 644 7150  
edulp.editorial@gmail.com  
www.editorial.unlp.edu.ar

Eduulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2025  
ISBN 978-950-34-2536-7  
© 2025 - Eduulp

**S**  
sociales

  
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA