

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

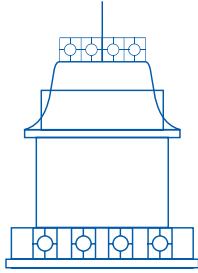
Enero-junio de 2021

N.º 63



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Filosofía



Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

Enero-junio de 2021

CONTENIDO

N.º 63

Artículos de investigación

- 5-23 Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón
Alfonso Flórez
- 25-46 La formulación de los primeros principios en *Física I 7* a la luz de la noción de generación
Claudia Marisa Seggiaro
- 47-69 Moral y Derecho. Contradicciones conceptuales en el sistema filosófico de Fichte de los años de Jena (1794-1799)
Lucas Damián Scarfia
- 71-90 Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)
Nicolas Petel-Rochette
- 91-108 Beyond instrumental rationality. For a critical theory of freedom
Jana Katharina Funk
- 109-128 ¿Puede la verdad prescindir de *artifícios*? De la *retorización* de la filosofía a la ontología de la veridicción en Michel Foucault
Julia Monge
- 129-149 El *Anti-Edipo* y el feminismo marxista: elementos para una discusión
Facundo Nahuel Martín

Artículos de reflexión

- 151-167 Responsabilidad y compromiso cívico
María Dolores García-Arnaldos

Reseñas

- 169-171 Rossetti, L. (2017). *Un altro Parmenide* (vol. 1-2). Diogene Multimedia
Liliana Carolina Sánchez Castro
- 173-177 Cortés, F. (2020). Del arte de la paz: reflexiones filosóficas sobre justicia transicional. Siglo del Hombre
Carlos Thiebaut

178-179	Nota a los autores
180-183	Código de ética de publicación
184-187	Ethics guidelines

Estudios de Filosofía

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Desde su fundación en 1990, esta revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. Es una publicación impresa y electrónica de acceso abierto, su frecuencia es semestral y está regida por el sistema de doble arbitraje anónimo para la evaluación de los artículos.

Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de trabajos de investigación. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección nota a los autores en esta misma revista, visitar la página web https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia, o escribir a la dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

- **Publindex** - Índice Nacional de Publicaciones Científicas, Colciencias, Colombia
- **SciELO** - Citation Index
- **Latindex**. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal
- **Philosopher's Index**. Philosophy Documentation Center, Estados Unidos
- **Ulrich's Periodicals Directory**, Estados Unidos
- **Dialnet**, España
- **EBSCO** - Fuente Académica Premier
- **REDALYC** - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
- **ERIH PLUS** - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
- **IBZ** - Internationale Bibliographie der Geistes
- **DOAJ** - Directory of Open Access Journals
- **REDIB** - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- **J-Gate**
- **V-lex**

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Versión impresa ISSN: 0121-3638
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: Carolina Velásquez
Diagramación: Imprenta. Universidad de Antioquia

Correspondencia:

Revista *Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía.
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín. Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195680
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia



OPEN ACCESS

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Enero-junio de 2021

Fundador:

Mg. Jairo Alarcón Arteaga†

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Director y editor general:

Dr. Santiago Arango Muñoz

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editora asociada:

Dra. Paula Cristina Mira Bohórquez, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité editorial:

Dr. Pilar Calveiro

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dra. Liliana Molina González

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

Dr. Santiago Echeverri

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. José María Zamora

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España

Dr. Enrico Berti

Departamento de Filosofía, Universidad de Padua, Italia

Dr. Rainer Forst

Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt, Alemania

Comité científico:

Dra. Regina Kreide

Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de Giessen, Alemania

Dr. Felipe De Brigard

Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian

Centre de philosophie de la memoire, Université de Grenoble, Francia

Dr. Francisco Cortés Rodas

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

Dr. Plínio Junqueira Smith

Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas

Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

Dr. Fabio Morales

Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de

Dr. Miguel Giusti

Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Dr. Axel Honneth

Instituto para la Investigación Social, Universidad de Frankfurt, Alemania

Asistente de dirección: Carmen Elena Muñoz Preciado

Asistente editorial: Mónica López Alzate

Corrección de estilo: Juan David Gómez Osorio, Mónica López Alzate

Traducción y revisión de texto en inglés: Osmar Gaviria Rendón, Sergio H. Orozco Echeverri

Diagramación: Carolina Velásquez Valencia. Imprenta. Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

Periodicidad: dos números al año (enero-junio; julio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

Precio ejemplar: \$15.000 (pesos colombianos).

Canje: Biblioteca Central. Universidad de Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

Distribución: Editorial Universidad de Antioquia
Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia
Dirección electrónica: editorial@udea.edu.co

Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo para la publicación de las revistas especializadas de la Universidad de Antioquia



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón*

Alfonso Flórez

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia
E-mail: alflorez@javeriana.edu.co

Recibido: 10 de abril de 2020 | Aceptado: 15 de agosto de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

Resumen: La aceptación de la esclavitud es una de las cuestiones donde la Antigüedad muestra un mayor rezago en relación con el mundo contemporáneo; esto suele aducirse para criticar la filosofía griega. En este artículo se examina hasta qué punto el pensamiento de Platón en las *Leyes* puede caer bajo esta imputación o sustraerse a ella. Se plantea que en el autor se encuentra una dialéctica del esclavo, que consiste en mantener, por un lado, la función de la esclavitud dentro de la estructura social y política propuesta, mientras que, por el otro lado, se cuestiona la existencia del esclavo como tal. Así, se hace primero una presentación general de la esclavitud en las *Leyes* y de la función que dicha institución cumple en la comprensión filosófica del propio diálogo y, después, se adelanta un examen detenido del pasaje central de 6.777d5-7. Se concluye que si bien, en clave histórica, Platón no logra eludir la tensión de esta dialéctica, en clave filosófica ofrece su resolución en el obrar del hombre verdaderamente justo.

Palabras clave: Platón, *Leyes*, esclavitud, relaciones de poder, Grecia Antigua

* Este texto surge como producto del Seminario de Maestría: Platón, *Leyes*, que se dictó en el primer semestre de 2020 en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Responde así al compromiso investigativo de los programas de posgrado y se inscribe dentro de la línea de investigación en Historia de la Filosofía Antigua y Medieval del Grupo de Investigación: Problemas de Filosofía.

Cómo citar este artículo:

Flórez, A. (2021). Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón. *Estudios de Filosofía*, 63, 5-23. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

OPEN  ACCESS





Dialectic of the slave in the *Laws* of Plato

Abstract: The acceptance of slavery is one of the issues where Antiquity shows a greater lag in relation to the contemporary world; this is often adduced to criticize Greek philosophy. This paper examines the extent to which Plato's thought in *Laws* can fall under or escape this imputation. It is suggested that we can find in the author a dialectic of the slave, which consists in maintaining, on the one hand, the function of slavery within the proposed social and political structure, while, on the other hand, the existence of the slave as such is questioned. Thus, it is first made a general presentation of slavery in the *Laws* and of the role that this institution plays in the philosophical understanding of the dialogue itself, and then a careful examination of the central passage of 6.777d5-7 is carried out. It is concluded that although, in a historical key, Plato fails to avoid the tension of this dialectic, in a philosophical key he offers its resolution in the doings of the truly just person.

Key words: Plato, *Laws*, slavery, power relations, Ancient Greece

Alfonso Flórez

Trabaja en el pensamiento de Platón, dentro de un abordaje dramatólogo de los diálogos y con particular atención a sus fuentes literarias. Como producto de ello ha publicado diversos artículos y el libro *Platón y Homero: Diálogo entre filosofía y poesía* (2019).

ORCID: 0000-0001-5452-9557



Para William H. F. Altman

Amigo

Introducción

En las *Leyes*, la obra más larga de Platón, tres ancianos dialogan sobre la legislación que regirá en Magnesia, una ciudad que va a fundarse dentro de un plazo de tiempo no especificado. La conversación se da en el día más largo del año, mientras los tres hombres se dirigen de Cnosos a la gruta de Zeus, en el monte Ida. Los tres interlocutores son un extranjero ateniense, que es quien guía el diálogo, y dos dorios, uno cretense, Clinias, y uno lacedemonio, Megilo. El intercambio avanza en conformidad con el largo camino y, poco a poco, va tomando forma el conjunto normativo que regirá a los magnesios. Se trata, en efecto, del establecimiento de leyes que rijan todos los aspectos de la vida de sus habitantes, de la concepción a la muerte, con capítulos que cubren los asuntos esenciales de cualquier comunidad humana, como la localización geográfica y la disposición arquitectónica; el tipo de Estado que se propone y su forma de gobierno; las instituciones que lo constituyen, incluidas las magistraturas y la familia; la educación, el culto y la economía; los códigos penales, civiles y comerciales; los principios rectores de la administración del Estado. Se trata de una obra comprehensiva, ambiciosa, de exigente lectura e interpretación.

Dentro de este amplio marco institucional, es natural que los esclavos hagan su aparición en las diferentes funciones que se les asignan, en un tratamiento áspero e incluso cruel, pero también considerado y justo, como se verá. Esta dialéctica en la consideración del esclavo en el diálogo las *Leyes* da pie a la presente reflexión. Suele señalarse, en efecto, que los grandes filósofos de la antigüedad griega manifestaron una inadmisibles actitud de aceptación y respaldo hacia la execrable institución de la esclavitud, lo cual, a pesar de todos sus demás méritos, no deja de ser una mácula de su obra y llega incluso a comprometer el sentido general de su pensamiento. Frente a dicha posición, compartida por la mayoría de los intérpretes, se propone aquí, a partir de la dialéctica indicada, que, si bien Platón se halla preso de los compromisos históricos, sociales y políticos de su época, alcanza a entrever en la figura del esclavo una prueba crucial de su propia comprensión de la virtud, en particular de la justicia, como meta del ejercicio de la filosofía. Así, se examina en un primer momento el conjunto de disposiciones que en este amplio diálogo se establecen en relación con los esclavos; los resultados de este examen no difieren mayormente de la posición interpretativa común, salvo en un punto esencial, a saber, que la diferencia entre libertad y esclavitud se utiliza como modelo para la comprensión filosófica del propio diálogo. Se apunta con ello a que la tarea filosófica debe poder cumplirse en el espacio de la libertad, por lo cual cabe esperar una reflexión donde se ponga en cuestión la existencia de la esclavitud. Esta tarea se adelanta en la segunda parte, donde se examina uno de los pasajes

decisivos de todo el corpus platónico, [Leyes 6.776b5-778a4](#), tomando distancia en ello de la mayoría de las lecturas que se han hecho de este texto, con el fin de identificar ahí la clave de resolución de la dialéctica planteada.¹ En la conclusión se reconoce la vigencia que mantiene este admirable pasaje platónico en el mundo contemporáneo.

1. La esclavitud en las *Leyes*

A diferencia de lo que ocurre en el conjunto de los demás diálogos, en las *Leyes* la esclavitud es tema constante de discusión.² En efecto, en la ciudad que se construye en este diálogo, Magnesia, es claro el sitio que ocupan los esclavos dentro de la organización social, cuáles son sus tareas, sus deberes, los castigos que reciben por el incumplimiento de los mismos, y los poquísimos derechos que tienen.³ En un repaso del conjunto de las normas al respecto, cabe hacer las siguientes anotaciones. En un primer momento, dado el importante lugar que cumplen los coros en el proceso educativo y en la vida de la ciudad, a los esclavos y a los extranjeros se les encomienda la representación de piezas cómicas, ridículas y vergonzosas ([7.816e](#)), norma que se inscribe dentro de la disposición general que distingue los temas propios para el aprendizaje de los libres y los pocos y serviles correspondientes a los esclavos ([7.817e](#)). También son esclavos públicos los encargados de administrar los castigos a esclavos y extranjeros ([7.794b](#)), en una cierta tendencia a equiparar ambos grupos ([6.764b](#)). Hay, como era usual en las ciudades griegas, leyes para la manumisión de esclavos ([11.914e-915c](#)), liberación que si bien nunca será total, sí puede ser lo suficientemente amplia como para que un liberto alcance a formar una pequeña fortuna. En otros casos, el esclavo tiene el mismo tratamiento que un niño, como cuando rinde testimonio en un juicio ([11.937b](#)), aunque, al igual que los ciudadanos libres, está obligado a colaborar en las investigaciones judiciales, recibiendo castigo en caso de no hacerlo ([9.881b-c](#)). Valga decir que los castigos para los esclavos se diferencian por categorías, según la índole de la falta cometida, si se trata de un robo ([8.845a](#)) o de otro daño civil ([11.936c-d](#)); de un modo característico, el esclavo o extranjero que hurte algo público debe pagar una multa, “en la convicción de que se trata de alguien que, con probabilidad, puede reformarse”, mientras que un ciudadano deberá recibir la pena suprema ([12.941d-942a](#)). También

- 1 En general, en la presente reflexión no va a diferenciarse entre ‘esclavo’ y ‘esclavitud’; en el diálogo se habla más propiamente de esclavo, que teóricamente aquí se asume como esclavitud. Las *Leyes* se citan según Platón (1999). En la segunda parte, en el análisis del pasaje central, se indicarán las líneas, según England (1921), dado que aquí se procede paso a paso, con el mayor cuidado, lo que también hará conveniente la transliteración de algunos términos del griego, siempre con traducción.
- 2 Morrow (1993, p. 148): “A Greek city without slaves was almost unknown in Plato’s day, hence we should not be surprised that they are taken for granted in the *Laws* and figure constantly in the details of Plato’s scheme”.
- 3 Prauscello (2014, p. 22): “To modern sensitivities there is an obvious elephant in the room in this utopian model of citizenship: slaves”. En su estudio, la autora busca responder en alguna medida a esta anomalía, mediante la indagación del servicio que los esclavos prestan en los coros (pp. 59-68).

se diferencian los castigos cuando se trata de faltas de carácter penal, como agresión simple (9.882a), homicidio en defensa propia (8.869d), homicidio alevé (8.868a-b). Los castigos que en general reciben los esclavos son durísimos y excesivos, quizás un poco con la idea espartana de mantener a raya a todo un pueblo de esclavos incrustado dentro de la ciudad.⁴ Es fundamental, sin embargo, tener la disposición para entender estos diferentes artículos de los códigos civil y penal dentro del marco conformado por la dialéctica del esclavo, que constituye el centro irradiador de esta reflexión. Podrían enumerarse otros casos de normas sobre los esclavos en el diálogo, pero las mencionadas son las principales y dan una buena idea del lugar que se les asigna dentro del orden político y social. En una primera conclusión puede decirse que el esclavo no se considera como un ser inferior ni física ni intelectualmente, sino como alguien sometido políticamente, privado de derechos, pero no de responsabilidades en aquello que le compete.

Para tener una noción más cercana de lo que significa ser esclavo en las *Leyes*, conviene revisar un pasaje que no es normativo, sino descriptivo y comparativo. En este texto (4.719e7-720e9), el ateniense traza una comparación entre los preámbulos de las leyes y los hombres libres, por un lado, y entre las leyes en sentido estricto y los esclavos, por el otro lado. La cuestión es que en la antigua Atenas había, aparte de los médicos libres, médicos esclavos, con una división muy clara del trabajo, pues aquellos trataban a individuos libres, mientras que estos lo hacían con esclavos, siendo muy diferente el modo de proceder de unos y otros. Ninguno de los médicos esclavos, dice el ateniense,

da ni admite ninguna explicación sobre ninguna de las enfermedades de ninguno de los esclavos, sino que ordena lo que le parece por experiencia, como si supiera exactamente, con obstinación, como un tirano, y se marcha, saltando a otro esclavo enfermo (4.720c4-7).

Este pasaje deja traslucir algunas características del actuar del esclavo, que, aunque en este caso sea médico, obra como corresponde a un esclavo, es decir, según el parecer que su experiencia le indica, de modo directo y franco, sin consideraciones de ningún tipo, ni respecto de sí mismo, ni en relación con aquel a quien atiende, que, siendo también esclavo, recibe las indicaciones en el mismo tono, ateniéndose a lo que se le dice, sin preguntar, sin cuestionar nada. Este proceder contrasta con el del médico libre, que

trata y vigila por lo general las enfermedades de los libres, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza. Mientras comparte el tratamiento con el enfermo y sus seres queridos, aprende algo de los pacientes y también, en

4 Puesto que los esclavos serían los trabajadores del campo (7.806d-e); Morrow (1939), Saunders (1991).

la medida de lo posible, lo instruye. No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, solo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de la salud (4.720d1-e2).

Así, la forma como el libre obra con quien es libre va guiada por el conocimiento preciso de aquello que los vincula —en este caso, la enfermedad—, lo que le permite establecer con el paciente y sus seres queridos un tratamiento que se da en el medio del conocimiento mutuo, gracias a lo cual ofrece sus indicaciones en el seno de la persuasión, lo que tranquiliza al paciente y lo pone en la vía de la recuperación de la salud.

Las diferencias principales entre los modos de actuar del libre y del esclavo consisten, primero, en el conocimiento de la condición, que es científica en el caso del libre, pero solo empírica en el del esclavo; segundo, en la relación entre el médico y el paciente, que es dialogal, amistosa y amplia en el caso del libre, pero no dialogal, autoritaria y limitada en el del esclavo; tercero, en la solución, que es persuasiva y tranquilizadora en el caso del libre, pero impuesta e indiferente en el del esclavo. Los interlocutores del diálogo concuerdan sin dificultad en que el proceder doble es mejor, “con mucha diferencia” (4.720e6), y que precisamente por ello ha de aplicarse también en el caso de la legislación, donde la ley se distingue del preámbulo de la ley:

La orden tiránica, que en la exposición asemejamos a las órdenes de los médicos que denominamos serviles, es la ley pura, mientras que lo dicho antes de ella, lo llamado por el que habla elemento persuasivo, si bien realmente es para convencer, tiene la función de la introducción en el caso de los discursos. Pues para que aquel al que el legislador dicta la ley reciba con buena disposición —y por la buena disposición sea más capaz de aprender— lo que de veras es la ley, la orden, me parece que se ha dicho todo ese discurso que el que habla dijo con la finalidad de convencer (4.722e7-723a7).

Por supuesto que las leyes se dictan para todos, libres y esclavos, pero precisamente los libres deben recibir, antes de la expedición de la ley, un discurso convincente sobre la necesidad, el sentido y el alcance de la ley, de modo tal que sea por la convicción así ganada que el ciudadano se resuelve al cumplimiento de la ley y no por la coacción formal que impone la ley promulgada. La ley, en sentido amplio, comprende el preámbulo y la ley en sentido estricto, lo que en el texto se denomina la ley pura; el ciudadano libre, justamente por ser libre, se acogerá libremente a la ley, esto es, se orientará hacia ella por la convicción ganada en el preámbulo, mientras que si la obedece meramente por la fuerza de la ley, aunque sea libre, estará obrando de un modo servil. Las leyes de obligatorio cumplimiento se expiden, pues, si bien no para esclavos, sí para aquella parte servil de la naturaleza humana. Pero, en el diálogo *Leyes*, en su conjunto, la ley no se entiende principalmente en este sentido coactivo y tiránico, sino en sentido persuasivo y libre. La esclavitud tiene, pues, un alcance más amplio que el simple sentido político y social, pues todo ser humano ha de esforzarse por ser libre de esa

parte servil que habita en él. A partir de esta constatación, puede entenderse incluso que la existencia política y social de la esclavitud procede de la exacerbación de esta dimensión que ocupa también el alma humana.

Como llamado inequívoco y claro a obrar con libertad, las *Leyes* es, pues, un diálogo plenamente filosófico. Así lo confirmará el propio ateniense cuando retome esta comparación de los dos modelos de médico con el fin de ofrecer una caracterización de la filosofía:

Pues hay que saber bien que, si algún médico de los que practican la medicina empíricamente sin conocimiento teórico alguna vez se topara con un médico que dialoga con un hombre libre enfermo, que hace discursos que están cerca de la filosofía y que trata la enfermedad a partir de su origen, disertando sobre toda la naturaleza de los cuerpos, al punto se desternillaría de risa y no diría otras palabras que las que siempre tienen a mano en tal tema la mayoría de los llamados médicos. En efecto, diría: 'Pero tonto, no curas al enfermo, sino que prácticamente lo educas como si necesitara hacerse médico y no sanarse' (9.857c6-e1).

Allí, pues, donde en libertad se ejercite el diálogo, se indague la naturaleza del asunto que lo convoca, se ofrezcan vías para salir de la aporía desde su principio, se estará próximo a la filosofía,⁵ pero no hay que esperar entendimiento o comprensión hacia este proceder de parte de quien suele obrar de modo tiránico, sin conocimiento teórico y buscando una mera eficacia técnica.

2. Dialéctica del esclavo en las *Leyes*

Se ha visto, pues, que en las *Leyes* la esclavitud puede entenderse en dos sentidos. Se da, en primer lugar, el propiamente institucional, en lo que la obra se adecúa a las circunstancias históricas y políticas de la época, con la diferencia que se establece entre hombres libres y esclavos, estricta, pero no absoluta. Pero, en segundo lugar, en la diferencia entre libertad y esclavitud puede identificarse también una decisión filosófica, que abarca el conjunto del diálogo en cuanto tal, ya que si bien este se dirige a hombres libres, que obran en consonancia con dicha libertad, no puede prescindir por completo de un recurso coactivo, dado cierto aspecto servil de la naturaleza humana. Así, en esta mirada general de la esclavitud en las *Leyes* puede distinguirse un aspecto político de la misma, que viene entonces determinada por normas administrativas, y una comprensión amplia, propiamente filosófica, donde la esclavitud se contrapone a la libertad, que es el ámbito propio de la educación y la actuación del ser humano,

5 La relevancia de este pasaje se muestra en que es uno de los dos donde aparece en las *Leyes* la palabra 'filosofía' o 'filosofar'; el otro se encuentra en 12.967c.

cuya formación constituye la meta última del diálogo. Es del mayor interés que esta dialéctica de la esclavitud pueda rastrearse en un pasaje determinado cerca de la mitad del diálogo.

Antes de ofrecer la lectura que se propone de este complejo texto, puede hacerse una primera mención de algunas influyentes propuestas interpretativas del mismo, de modo que después pueda apreciarse la distancia que aquí se toma de ellas. Knoll (2013) representa bien el punto de vista que ha devenido “canónico” respecto del esclavo en las *Leyes*. Este autor indica, en primer lugar, que Platón nunca puso en tela de juicio la distinción corriente en la Antigüedad entre el señor y el esclavo; al contrario, sostiene, la describe como “necesaria” (sus comillas). Platón, señala Knoll, ve al esclavo fundamentalmente como una forma de posesión y exige que en lo posible se disponga de esclavos en número suficiente y aptos para el trabajo. Según él, los dos modos que Platón presenta de tratar a los esclavos corresponden a opiniones y experiencias ampliamente difundidas en su época. Así, se encuentran, por un lado, los que le hacen bien a su señor, son virtuosos y fáciles de tratar, mientras que, por el otro lado, hay esclavos cuyas almas torcidas hacen que sea imposible confiar en ellos, por lo que deben ser tratados como animales y domados, de modo que se hundan aun más en su condición de esclavitud. Tal como Aristóteles, estima Knoll, Platón está convencido de que los esclavos, a diferencia de los libres, tienen una deficiencia racional (4.720a-e; cf. Aristóteles, *Pol.* 1252a32; 1254b22s; 1260a12). De aquí se sigue la respuesta de Platón sobre el modo correcto de tratar a los esclavos: no se los puede consentir, ni tratar como a hombres libres, con exhortaciones y reprensiones, sino con castigos, según los merezcan; hay que dirigirse a ellos con órdenes, sin bromas y sin injusticia. Así, subraya este intérprete, por medio de un comportamiento moralmente intachable hacia ellos, puede con la mayor probabilidad sembrarse en ellos la semilla de la virtud (6.777d-e). En su conclusión, este comentarista sostiene que para Platón el esclavo es una posesión como cualquier otra, que bien tratada produce beneficios para el señor. Para Schöpsdau (2003), el ateniense no está interesado en ofrecer una definición fundamental y una fundamentación del estatus del esclavo, sino que tan solo se interesa por la pregunta práctica de cómo deben tratarse los esclavos, pregunta que se formula en cuatro ocasiones (776b7-8, 776d3, 777b1-3, 777c6-7). La respuesta que ofrece el ateniense es difícil, estima Schöpsdau, puesto que respecto de los esclavos se tienen experiencias diferentes y opiniones correspondientemente contrarias sobre cómo proceder con ellos. Empero, subraya el comentarista, el correcto manejo de los esclavos no tiene solamente un mero aspecto de utilidad (777d5-7), sino que alberga también una dimensión ética, pero la “virtud” (sus comillas) que se suscita en el trato entre el señor y el siervo es benéfica solamente para el primero. En su lectura, este intérprete combina pasajes que, como se verá, pertenecen a líneas argumentativas diferentes. Un enfoque parecido sigue Prauscello (2014), para quien el señor educa al siervo en la virtud dentro del espacio doméstico, *oïkos*, y en su relación personal, lo que tiene lugar sobre todo en beneficio del señor. Annas (2010) es más dura aún, pues

estima que Platón no se preocupa en mayor medida por consideraciones humanitarias acerca del esclavo; a él solo le interesa que el señor no vaya a echar a perder su propio carácter por abusar de su autoridad o evadirla de algún modo. En su apreciación, la comentarista se encuentra cerca de Stalley (1983), que se muestra impactado por la falta de un sentimiento humanitario en el tratamiento que Platón hace de la esclavitud, sin que la comunidad de naturaleza humana entre el señor y el siervo sirva para crear ningún tipo de respeto o simpatía hacia este último. Puede decirse, en suma, que estas posiciones representan bien el enfoque que Platón le da a la esclavitud en las *Leyes* y la valoración que hace de ella. Frente a este consenso en un punto tan delicado, aquí se asume una línea interpretativa diferente.

En el conjunto de las regulaciones sobre la vida doméstica, justo tras haberse hablado de la generación de los hijos (6.776b2-4),⁶ el extranjero ateniense introduce con tono adusto el asunto de que va a ocuparse ahora: “Lo que viene a continuación es la cuestión siguiente” (6.776b5), señala inequívoca de la gravedad de lo que viene. “¿Con qué posesiones tendría uno la fortuna (*ousía*) más adecuada?” (6.776b5-6), se pregunta, aun tanteando el terreno. Nótese, por cierto, que aquí va a tratarse de algo más que de la administración de un bien o conjunto de bienes —‘fortuna’: *ousía*—, pues el desarrollo del argumento va a mostrar con toda claridad que lo que está en juego es nada menos que la esencia (*ousía*) del alma misma que posee esos bienes (Flórez, 2012). En otras palabras, aquí va a hablarse de un bien de fortuna (*ousía*) frente al cual su poseedor va a mostrar su verdadera esencia (*ousía*).

En efecto, comienza a responder el ateniense, “no es difícil hacerse una idea de la mayoría de las cosas ni tampoco poseerlas” (6.776b6-7), con lo que fija el terreno común de los bienes muebles e inmuebles, sobre los que pueden trazarse lineamientos claros de posesión, usufructo y pérdida, con independencia de lo entregada que esté un alma a dichos bienes, lo que es un asunto diferente. Sin embargo, agrega, entrando de lleno en la dificultad, “en el caso de los esclavos es difícil desde todo punto de vista (*khalepà pántei*)” (6.776b7-8). Entonces, ya desde su misma presentación, el ateniense reconoce en la esclavitud una cuestión intrínsecamente problemática;⁷ como él dice, “difícil desde todo punto de vista”. No cabe esperar, pues, una resolución de la cuestión de la esclavitud desde la perspectiva de la posesión de los bienes, pues no la tiene, por

6 La expresión “mientras transmiten la vida unos a otros, como una antorcha” (6.776b3-4) está cercana a la de la famosa carrera de la *República*: “Y Adimanto añadió: —¿No sabéis acaso que al atardecer habrá una carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa? —¿A caballo? —dije yo—. Eso es cosa nueva. ¿Es que se pasarán unos a otros las antorchas corriendo montados? ¿O cómo se entiende?” (*República* 1.327c-328a). Si el diálogo nocturno de la *República* es la verdadera carrera de antorchas de que aquí se habla, la transmisión de la luz filosófica se asemeja al nacimiento de una nueva generación, según las *Leyes*. Este diálogo podría, entonces, entenderse como una especie de cuna de la filosofía.

7 Aquí se sigue a England, que en las notas a su edición del diálogo señala que la dificultad del pasaje se relaciona con la dificultad de su tema, la posesión de esclavos: “Our very language about slaves is inconsistent, and our experience shows a similar diversity and contradiction” (England, 1921, p. 617). Por su parte, en las notas a su traducción, Brisson y Pradeau consideran que se trata de una simple cuestión de tasación: “Parce qu’il est difficile d’estimer la valeur de serviteurs en argent” (Platón, 2006, T. 1, p. 420, n. 151).

lo que el abordaje va a cambiar de enfoque y va a dirigirse al alma de quien “posee” este “bien”.

Sin amilanarse, el ateniense identifica como causa de esta gran dificultad el hecho de que “en cierto sentido, decimos cosas incorrectas de ellos y, sin embargo, en otro [sentido] tenemos razón” (6.776c1-2). Antes de entrar en las razones que aduce el ateniense, hay que darle toda la fuerza a esta polaridad dialéctica. En primer lugar, nuestra expresión en relación con los esclavos es incorrecta, pero, también, es correcta. ¿Por qué nuestra expresión es incorrecta y correcta a la vez cuando hablamos de los esclavos? El hecho de haber reconocido y formulado esta dialéctica respecto del esclavo conforma uno de los signos indelebles de la grandeza del pensador ateniense. El ateniense —que en este punto puede identificarse como la voz del propio Platón⁸— comienza a esclarecer lo que ha querido decir: “En efecto, en parte hacemos nuestros discursos sobre los esclavos de manera contraria a como los utilizamos, y también en parte en conformidad con el uso que hacemos de ellos” (6.776c2-3, ligeramente modificada). La contradicción reside, pues, en que el discurso sobre el esclavo, por una parte, no se compagina con el uso que se hace del esclavo, pero también, por otra parte, sí se adecúa a dicho uso. El discurso sobre el esclavo es, pues, necesariamente contradictorio, ya que a veces va en contra de la utilidad que se saca del esclavo y a veces está en conformidad con ella. No se trata, entonces, de una mera contradicción empírica en el uso del esclavo, que sería útil a veces, y a veces, no. La contradicción a la que aquí se apunta es fundamental e inerradicable, pues se aloja en la formulación misma del problema de la esclavitud. Se habla aquí de una meta-contradicción, es decir, de una contradicción necesaria entre enunciados contradictorios entre sí, lo que viene a significar que del esclavo no puede hablarse sin caer en una contradicción intrínseca, a saber, que, por un lado, se habla de ellos de manera contraria a como se utilizan, mientras que, por el otro lado, se habla de ellos en conformidad con la utilización que se les da. Se dice, así, que es buen esclavo, si se usa mal, pero también se dice que es mal esclavo, si se usa bien.

No es sorprendente que, ante esta declaración tajante sobre la contradicción ínsita a la condición del esclavo, el espartano Megilo ofrezca una réplica inmediata, toda vez que en Esparta las relaciones de los espartanos libres con los ilotas esclavos eran mucho más radicales que en cualquier otro lugar de Grecia. Sin dar crédito a lo que oye, exclama: “¿A qué te refieres? Porque aún no comprendemos, extranjero, lo que ahora quieres indicar” (6.776c4-5). En el plural que utiliza Megilo incluye al cretense Clinias, dorio como Megilo, que todavía tendrá que presentar su opinión en este contencioso, pero el plural quizás también indique que los espartanos en general no se hallan tan

8 “The single most important question facing every reader of *Laws* is as simple to ask as it is difficult to answer: Who is the Athenian Stranger?” (Altman, 2016, p. 231). Tomar posición frente a esta pregunta es expresar ya un compromiso interpretativo fundamental, que en este caso difiere del de Altman.

dispuestos a aceptar las observaciones del ateniense. Este, con cierta ironía, reconoce que él, Megilo, por supuesto no puede entender de qué se trata aquí: “Y con mucha razón, Megilo” (6.776c6), le responde, y pasa a explicarle que el sistema lacedemonio de servidumbre “produciría la mayor estupefacción (*aporían*) en prácticamente toda Grecia y sería el origen de disputa (*érin*), pues para unos sería bueno, mientras que para otros, no” (6.776c6-9). La organización esclavista espartana, extrema incluso para los usos de la Antigüedad, opera aquí como índice de confirmación de la contradicción dialéctica inherente a la esclavitud. Esta misma inaceptabilidad del esclavismo espartano, con su carácter aporético y erístico, amenaza ahora, en otro plano del discurso, el propio intercambio dialogal que se está dando entre ellos mismos.

Esta coyuntura señala el momento para plantear con toda claridad la cuestión fundamental respecto de la esclavitud. Así lo hace sin más dilaciones el ateniense: “Considerando todas estas cosas, ¿qué debemos hacer (*tí khrè poieîn*) con la posesión de esclavos?” (6.776d2-3). La pregunta que formula el ateniense se sigue de la constatación dialéctica que se ha hecho respecto de la esclavitud, por lo que es de índole fundamentalmente ética, no empírica, es decir, no se está indagando por una ocupación o proyecto donde pudieran emplearse los esclavos, sino que se apunta a la cuestión misma de la posesión de esclavos en cuanto tal: ¿qué debemos hacer? (*tí khrè poieîn*). En los dos pasajes subsiguientes, el ateniense ofrece elementos adicionales como para que no quede duda de que aquí se trata de una argumentación dialéctica. En efecto, indica, por un lado, se encuentra el testimonio acerca de muchos esclavos que para algunos llegaron a ser “más virtuosos que los hermanos e hijos y han salvado a sus amos, sus posesiones y sus viviendas enteras” (6.776d7-e1), mientras que, por el otro lado, se halla la observación según la cual “el alma esclava no tiene nada sano” (6.776e4), sentencia que respalda “el más sabio de nuestros poetas” (6.776e6), para lo cual aduce el pasaje de Homero, donde Eumeo, pensando que quizás Odiseo no regresa por haber sido esclavizado, indica que Zeus despoja de la mitad de la inteligencia (*nóou*) a aquellos hombres a los que alcanza la esclavitud: “el tonante arrebató al varón la mitad de su fuerza (*aretês*) / desde el día que en él hace presa la vil servidumbre” (*Odisea* 17.322-323). Nótese que en cada una de estas dos opciones alternativas la posesión de esclavos se basa en un principio diferente: en la primera, se funda en la virtud; en la segunda, en la inteligencia (en este caso, en la carencia de inteligencia). La primera opción se defiende con testimonios históricos que todos conocen, mientras que la segunda se respalda en aquello que se dice, que deriva en últimas de un pasaje de Homero, quizás glosado aquí de propósito.⁹ De este modo, puntualiza el ateniense,

9 El texto de la vulgata habla de ‘virtud’ (*aretês*), no de ‘inteligencia’ (*nóou*), que es la lectura platónica. England (1921, p. 618) estima que esta variante platónica es más homérica que la de la vulgata, para lo cual remite a *Odisea* 1.3; Labarbe (1949, pp. 249-254) concluye que con mucha probabilidad ambas variantes derivan de la tradición homérica corriente en tiempo de Platón, es decir, que la lectura platónica no se debería a una glosa de mano propia; Lohse (1965, pp. 289-292) considera que Platón ha introducido de propósito la variante para que se conforme al contexto del argumento que se viene desarrollando en las *Leyes*, en el sentido

“con sus razonamientos, cada uno saca diferentes conclusiones y los unos no confían para nada en la raza de los esclavos [...] pero otros hacen todo lo contrario de eso” (6.777a3-4...777a6-7). Se cierra así el intercambio entre el ateniense y Megilo, pues este concede la razón al ateniense; “en efecto” (6.777a8), concluye, reconociendo así la condición inherentemente dialéctica de la posesión de esclavos. En todo caso, hay que hacer notar en este punto que los interlocutores que se proponen la fundación de la ciudad se encuentran ya ante una situación aporética respecto de la condición de los esclavos, pues se da tanto el partido de quienes están a su favor, aduciendo conductas virtuosas, como el de quienes están en su contra, remitiéndose a argumentos poéticos, de dudoso valor quizás.

Ante la determinación aporética y erística de la esclavitud, el cretense Clinias, a quien se le ha encomendado la fundación de la nueva ciudad de Magnesia, pide el auxilio de su interlocutor ático: “Entonces, extranjero, en el caso de nuestro país, ¿qué debemos hacer, si hay tantas diferencias, con la posesión y el castigo de los esclavos?” (6.777b1-3). Clinias, por supuesto, piensa como político, no ha captado en absoluto la intrínseca dificultad del problema y solo quiere que se le ofrezcan salidas viables para la posesión de los esclavos y su castigo. El ateniense orienta, entonces, su discurso en sentido antropológico, ámbito en el cual la dialéctica del esclavo se presentará de nuevo, pero que quizás le ofrezca al cretense aspectos más concretos por los cuales guiarse. El ateniense parte de una formulación sorprendente:

Y bien, Clinias, es evidente que, puesto que el hombre es un animal arisco (*dúskolon*), no parece querer ser ni llegar a ser en absoluto útil para esta diferenciación inevitable (*anagkaían*), la distinción en la realidad (*te érgoi*) entre esclavo, hombre libre y amo, una pertenencia (*ktêma*) difícil (*khalepón*), sin duda (6.777b4-c1).

La calificación de ‘arisco’ (*dúskolos*) para el ser humano (1.649e2) significa que no es fácil de complacer ni de dirigir, que es descontentadizo, malhumorado, irritable, por lo que de ningún modo va a querer ajustarse ni ahora ni en el futuro a la inevitable diferencia que se da de hecho entre un esclavo y un libre, todo lo cual hace que se trate de una posesión de difícil manejo. No hay, según esta declaración, una distinción entre tipos de seres humanos que harían que uno fuera por naturaleza esclavo, y otro, libre; tampoco hay en el ser humano una propensión a la esclavitud, todo lo contrario: por naturaleza, esto es, como un animal, el ser humano tiende a la autonomía, a la autodeterminación, lleva mal cualquier clase de imposición que se le haga, lo cual se afirma así de todos los

de una deficiencia intelectual del esclavo; Schöpsdau (2003, pp. 468-469) parece compartir la opinión de Lohse, pero añade, extemporáneamente, que la versión de la vulgata, con su referencia a la virtud, habría encajado también con el texto platónico de 776d8, donde se habla de “esclavos más virtuosos que hermanos e hijos”, argumento imposible, puesto que este pasaje corresponde a la primera rama de la alternativa, mientras que el texto homérico se cita en apoyo de la segunda. En su edición crítica de la *Odisea*, West (2017) mantiene la lectura de la vulgata.

seres humanos, ahora y siempre, sin ningún tipo de distinción o salvedad. *El ser humano es libre por naturaleza*. Ahora bien, con este universalismo antropológico chocan otras determinaciones que, de hecho (*te érgoi*), se dan en actividades e instituciones humanas, determinaciones necesarias que establecen la distinción entre el esclavo y el libre. Si bien esta distinción es inevitable, no se da ni puede darse por principio; con toda su inevitabilidad, se trata de una mera cuestión de hecho. La distinción entre espartanos e ilotas muestra bien a qué hace referencia el ateniense, en atención a sus interlocutores dorios, pues los ilotas eran un pueblo libre antes de ser vencidos y sometidos por los espartanos, quedando así reducidos a la condición de pueblo esclavo.¹⁰ Ahora la contradicción dialéctica queda patente, pues la esclavitud no es una condición propia de la naturaleza humana, sino el resultado inevitable de un suceso político y militar. Por eso, así se trate de una posesión (*ktêma*), como derecho de conquista, un ser humano es y será siempre una posesión difícil (*khalepós*), donde hay que reconocer en este adjetivo un uso calculadamente platónico, que apunta a una dificultad remontable en principio por medio de la dialéctica.¹¹ El ateniense procede a dar un par de ejemplos históricos de la dificultad que significa la posesión de esclavos, alguno de ellos discretamente alusivo a los propios espartanos, y concluye, contra las expectativas de Clinias, sin poderle dar una receta al administrador político: “Si uno considera todo esto, no sabría qué hacer en todos los casos de esa índole” (6.777c6-7). Esta oración quizás podría, si no traducirse, al menos verse como: “Si uno viera todo esto (*pròs ha tis an panta blépsas*), le sería una aporía (*diaporéseie*) qué debe hacer (*tí khè drân*) en relación con todos los casos así (*peri hapánton tôn toióuton*)”, para mostrar de manera más explícita la aporía en que cae la pregunta ética fundamental: ‘¿qué debe hacerse?’, cuando se la sitúa dentro del marco de las prácticas históricas respecto de la esclavitud. El Ateniense —y Platón, con él— cae inevitablemente en esta aporía.

Pero, reuniendo bríos, el ateniense no se da por vencido y estima que aun puede ofrecer una respuesta, ya que no histórico-política, sí ciertamente filosófica, a la cuestión de la esclavitud. “Nos quedan solo dos medios (*dúo de leípesthon móno mekhaná*)”, anuncia, para afrontar esta dificultad —y resolver la dialéctica del esclavo—: “que los que van a servir sin crear dificultades no sean compatriotas ni hablen en lo posible la misma lengua y que los tengan bien, no solo por los esclavos, sino más bien por sí mismos” (6.777c7-d3). El primer medio para que los esclavos sobrelleven su condición sin apremios es una solución que el administrador político Clinias acogería de grado: que entre sí los esclavos sean de pueblos diferentes y hablen lenguas distintas. De este modo, no podrán constituir entidades mayores y ordenadas que representen un peligro para la ciudad. Reflexionando a la inversa, pueden reconocerse en esta

10 Morrow explica con claridad que en las *Leyes* no se propone de ningún modo la constitución de una clase de esclavos: “Plato does not intend his agricultural slaves to constitute a class of serfs analogous to the Helots” (1993, p. 151).

11 Mintz (2010) estudia el sentido de esta expresión en los diálogos de Platón. La expresión “lo bello es difícil” (*khalepà tà kalá*) aparece en *República* 4.435c, *Crátilo* 384b, *Hipias Mayor* 304e.

formulación dos condiciones esenciales para el ejercicio político pleno, libre: pertenecer a la ciudad, es decir, la ciudadanía, y poder expresarse en ella, es decir, la libertad de expresión. Si estas condiciones se coartan, ya que no pueden suprimirse de la naturaleza humana, un grupo de esclavos nunca podrán conformar un pueblo, ni representarán un problema político para la ciudad. Es interesante que el ateniense entienda que las dos condiciones mencionadas, ciudadanía y libertad de expresión, son suficientes de suyo para la realización del ejercicio político, por lo que impedir que un grupo de individuos se constituya como unidad política se propone como la primera vía para dar respuesta a la pregunta sobre qué debe hacerse con los esclavos. Aquí habría podido detenerse la reflexión del ateniense, Clinias habría quedado complacido, y la dialéctica del esclavo se habría entendido como irresoluble históricamente, si bien no anclada en la naturaleza humana, sino dependiente de estructuras políticas. Pero, contra lo que muchos quisieran que fuera verdad, Platón no es amigo de soluciones administrativas para problemas filosóficos, y por eso el ateniense anuncia desde el comienzo que quedan *solo* dos medios para resolver la dialéctica del esclavo. En cierto sentido, en toda situación humana fundamental solo hay dos medios de proceder: el gerencial y técnico, por un lado, y el reflexivo y filosófico, por el otro.

El segundo medio para resolver la dialéctica del esclavo consiste en tenerlos bien, “no solo por los esclavos”, aclara el ateniense, “sino más bien por sí mismos” (6.777d2-3). En toda su majestad, Platón entra en escena en boca del ateniense. No se obra correctamente, no se es virtuoso, ante todo por los otros, sino por uno mismo, en lo que el ateniense manifiesta un acuerdo básico con la posición socrática acerca de la virtud. En efecto, cuando, en fórmula sin parangón, Sócrates sostiene que “la virtud no procede del dinero, sino que es por la virtud como la riqueza y todo lo demás llega a ser bueno para el hombre, tanto en lo que hace a lo privado como en lo público” (*Apología 30b*), determina con ello que la virtud es un fin para la propia alma y solo a partir de allí una posesión cualquiera podrá ser un bien para el hombre. Ocurre, empero, que la posesión de un esclavo no es una posesión como cualquier otra, por lo que, primero que todo, habrá que garantizar la virtud del “poseedor” y de allí procederá cualquier bien que pueda darse en dicha “posesión”, como se muestra a continuación. La existencia de esclavos, con toda su necesidad histórica, ofrece, precisamente por ello, la piedra de toque para el hombre virtuoso. Donde todos los pensadores vieron únicamente la degradación de lo humano —que la hay, ¿quién podría negarlo?—, Platón ve una luz y se propone seguirla hasta su fuente. En primer lugar, “no se debe actuar con violencia (*húbrin hubrízein*) hacia los esclavos” (6.777d3-4); que podría transliterarse quizás, interpretando un poco, como “no deben deshonorarse con injuria”. ¿Esto qué significa? Que en las relaciones sociales, *nunca* debe actuarse con violencia, con mayor fuerza y precisión, nunca debe maltratarse con ultrajes a otro —donde la duplicación del comportamiento afrentoso en el verbo —*hubrízein*— y en el sustantivo (*húbrin*) indica un modo estable de ser, no un mero incidente—, puesto que si con los esclavos no debe obrarse así, *a fortiori* con nadie más. El esclavo, ese ser humano arisco, descontentadizo e irritable, como todos

los seres humanos cuando se les constriñe en su libertad, desde su condición servil establece un baremo que sirve de prueba y de punto de referencia para el hombre virtuoso. Por eso, en segundo lugar, “si es posible, hay que cometer menos injusticias con ellos que con los iguales” (6.777d4-5). Esta declaración preparatoria, donde el trato injusto se identifica con la insolente malquerencia, se encuentra ya cargada de los frutos de la virtud. Al ciudadano que todavía no ha entendido que el caso del esclavo viene traspasado por una dialéctica irresoluble, se lo orienta hacia lo esencial: que cometa con el esclavo menos injusticias que con su par. Pero ya es hora de recoger el fruto. Hay que hablar en positivo. Hay que decir lo que es.

Viene, entonces, el discurso áureo que se erige como una de las mayores manifestaciones del espíritu humano: “Se puede reconocer claramente (*diádelos*) al que verdaderamente (*ho phúsei*) y no de forma ficticia (*mè plastôs*) respeta (*sébon*) la justicia (*díken*), porque odia (*misôn*) realmente (*óntos*) la injusticia (*ádikon*) hecha a aquellos hombres con los que es fácil (*rháidion*) ser injusto (*adikeîn*)” (6.777d5-7). Aquí ya no hay esclavos. El esclavo ha dejado su lugar a todos aquellos con los que es fácil ser injusto. Podría alguien todavía reprocharle a Platón el no haber expuesto con toda la claridad deseable la inaceptabilidad política y ética de la esclavitud, a pesar de que en el examen conducido hasta ahora no queda mucho margen para tal acusación. Pero un reproche tal podría darse. ¿Y qué diría Platón, si viera el mundo de hoy, el más rico, el que cuenta con más medios y más posibilidades? ¿Qué diría de nosotros, que hemos llenado este mundo de opulencia con innumerables seres humanos que ciertamente no son esclavos, pero con los cuales es fácil, muy fácil ser injusto? No se trata, por supuesto, de tomar una falsa decisión entre una situación y otra, sino de no levantar irreflexivamente el dedo acusador, sin haber comprendido a cabalidad la profundidad del problema. El esclavo es en la Antigüedad aquel con quien es muy fácil ser injusto, pero lo admirable es que Platón haya encontrado una categoría en donde incluir al esclavo, categoría que rebasa los límites de su tiempo y alcanza validez universal. Platón entiende que la necesaria estructura política —donde se aloja esa necesidad de la que surge la esclavitud— conlleva siempre la existencia de algunos o de muchos con quienes es muy fácil ser injusto. Aquellos *mínimos* de la ciudad política los establece como los *máximos* del criterio de la virtud, resolviendo de una vez y para siempre la dialéctica del esclavo. Aquí ya no hay ambigüedad alguna ni puede haberla: se muestra con absoluta claridad (*diádelos*) que alguien, desde su ser más profundo (*ho phúsei*), y no por apariencia o de un modo artificioso (*mè plastôs*), honra (*sébon*) la justicia (*díken*), porque odia (*misôn*) de verdad (*óntos*) lo injusto (*ádikon*) que se les hace a aquellos seres humanos contra quienes sería fácil (*rháidion*) cometer injusticia (*adikeîn*). Por supuesto que esta claridad meridiana se manifiesta en las acciones de aquel individuo que deja patente que desde lo más profundo de su ser venera la justicia y que de verdad odia la injusticia porque él mismo es justo con aquellos con quienes le sería fácil ser injusto, y eso está a la vista de todo el mundo; por el contrario, quien dice que respeta la justicia, pero lo hace de un modo artificioso y ficticio, no tiene ni la actitud ni la

presencia de ánimo para obrar de modo justo con aquellos con quienes le es muy fácil ser injusto, y eso también lo ven todos. No es ingenuo Platón, por supuesto, y entiende que muchos querrán hacerse pasar por justos, pero solo cuando les convenga.¹² Lo difícil (*khalepós*) de la posesión del esclavo se reconoce como lo fácil (*rháidion*) del obrar injustamente hacia él. Solo en el proceder del hombre verdaderamente justo halla su resolución esta dialéctica, tal como lo reconoce el ateniense: “el que ha llegado a estar sin mancha de impiedad o injusticia en sus hábitos y acciones para con los esclavos, sería el más capaz de implantar una semilla de virtud” (6.777d7-e2).

Todavía guarda el ateniense una última sorpresa para Clinias, pues lo que se ha dicho admite una generalización explícita: “Es posible afirmar eso mismo correctamente, cuando se habla de un amo (*despótei*), un tirano (*turánnoi*) o del que encabeza cualquier tipo de poder (*pâsan dunasteían dunasteúonti*) respecto del más débil que él” (6.777e2-4). El caso del esclavo es el más extremo en lo que se refiere a relaciones de injusticia, pero no es ni mucho menos el único. El ateniense inserta la relación del amo con el esclavo dentro de un conjunto más amplio, en el que también cabe la del tirano con sus gobernados, y, en general, la de todo aquel que ejerce cualquier tipo de poder respecto de quien es más débil que él; que el ateniense haga esta generalización demuestra que la categoría de ‘aquellos con quienes es fácil ser injusto’ se introduce de propósito y se usa con precisión para abordar otros dilemas éticos referidos a la desigualdad en las relaciones de poder. Es necesario que, en cuanto entidad política, la ciudad se organice según relaciones de poder, y el ateniense hace pie en las lecciones sacadas de la dialéctica del esclavo para ampliar su tesis. Esta viene a decir, entonces, que allí donde se dé una diferencia de poder, se reconoce con toda claridad a quien es justo porque obra con justicia respecto de aquel subordinado con el que, por serlo, podría fácilmente ser injusto; al contrario, queda patente que tan solo finge la justicia aquel que obra con injusticia respecto de aquel que le es subordinado, pues con él le es fácil ser injusto. Aquí el ateniense simplemente señala un problema estructural de la constitución del cuerpo político; las leyes que se le van a ofrecer a Magnesia tratarán en alguna medida de corregir esta debilidad constitutiva de cualquier ciudad.

Sin embargo, en una última referencia al esclavo puede discernirse un principio que tiene la mayor pertinencia como norma de acción dentro de las estructuras de poder. La cuestión es que muchos amos corrompen a los esclavos al tratarlos como si fueran libres. Por el contrario, determina el ateniense,

cuando se le dirige la palabra a un esclavo debe convertirse en una orden pura y simple (*skhedòn epítaxin*), sin hacer ningún tipo de bromas (*mè prospaízontas*)

12 Por eso, no hay que apresurarse a ver contradicción entre este pasaje de *Leyes* 7.777d y el de *República* 2.358b-367e. En este último, Glaucón y Adimanto exponen las ventajas de ser injusto pareciendo justo, pero como un caso límite de prueba de la justicia, para que Sócrates les enseñe de la manera más convincente que para el alma lo mejor es la justicia, no su mera apariencia. Una vez se gana este conocimiento, es patente qué tipo de acciones provienen del alma justa y cuáles, del alma injusta, como queda claro en el proceso de corrupción de la ciudad (libros 8 y 9).

con los sirvientes, ni con las mujeres ni con los varones (*mét' oûn theleiais méte árresin*), en lo que muchos corrompen de manera totalmente insensata a sus esclavos y suelen hacer más difícil su vida, tanto en que aquellos sean mandados, como en que ellos mismos manden (6.777e6-778a4).

En su aplicación al trato con los esclavos el texto es prístino y no requiere de ningún comentario adicional. Su interés aquí reside en que estas instrucciones de trato vienen enseguida de la generalización de la esclavitud a cualquier relación de poder dentro de la ciudad. Procediendo a hacer una generalización parecida, puede decirse, entonces, que, allí donde haya una relación de poder, el superior debe proceder con el subordinado de una manera “pura y simple”, es decir, debe impartir una orden sin más (*skhedòn épitaxin*), “sin hacer ningún tipo de bromas” (*mè prospaízontas*), “ni con las mujeres ni con los varones” (*mét' oûn theleiais méte árresin*). En el no acatamiento de esta disposición surge la corrupción, tanto del subordinado como del subordinante, pues una relación, como se ha visto, ya de suyo difícil por la naturaleza arisca del ser humano cuando siente coartada su libertad, se enturbia cuando se le mezclan elementos que no le son propios, con alusiones indirectas a situaciones personales favorables o desfavorables, muchas veces con un componente de género. Nuestra sociedad puede también aprender una palabra de Platón en este respecto.

Para terminar quizás pueda hacerse una recapitulación del esquema interpretativo propuesto, para precisar la diferencia entre las dos líneas argumentativas que se han desarrollado en este complejo texto. El ateniense comienza reconociendo la dificultad inherente a la consideración del esclavo en cuanto posesión, dificultad que se expresa en una contradicción decisiva, a saber, decir que es buen esclavo, si se usa mal, y decir que es mal esclavo, si se usa bien. La dialéctica del esclavo comprende la identificación, el examen y la resolución de esta contradicción. Tras la identificación, su examen se da en dos pasos sucesivos, relacionados respectivamente con cada uno de los interlocutores del ateniense. El primero de ellos, con un sentido político y social, se dirige al espartano Megilo, representante aquí del extremo sistema esclavista lacedemonio. El ateniense le pone de presente que, así como hay quienes no confían para nada en los esclavos —para lo que se aduce una cuestionable razón poética—, hay también quienes, salvados incluso por la conducta virtuosa de su servidor, proceden de modo exactamente contrario. Ante la perplejidad del otro interlocutor, el cretense Clinias, el ateniense, en un argumento ahora en clave antropológica, enuncia el principio fundamental de que el ser humano es un animal que no acepta someterse a otro, en otras palabras, que es libre por naturaleza, lo que hace difícil establecer la diferencia entre siervo y señor. Es cierto que *de hecho* hay esclavos, pero, en conformidad con lo que se acaba de afirmar, de ahí no cabe derivar ninguna orientación de principio que regule el trato hacia ellos. En la resolución de la contradicción, el ateniense enuncia que, tras el examen adelantado, solo hay dos vías para proceder: una pragmática, administrativa, puede decirse; otra filosófica, racional. La vía pragmática consiste en mantener bajo control la naturaleza, por definición políticamente libre, de los esclavos. En la vía filosófica, el ateniense identifica con

toda claridad el principio argénteo del verdadero comportamiento virtuoso: no obrar injustamente contra aquellos con quienes sería muy fácil ser injusto. El esclavo de la Antigüedad queda incluido dentro de una categoría ética universal, la de aquellos con quienes es muy fácil ser injusto, justa piedra de toque de la virtud verdadera.

Conclusión

La dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón se da tanto en la estructura en grande de la obra, como en el pequeño pasaje central objeto de la presente indagación. En ambos casos se contraponen un conjunto de procedimientos políticos, destinados a mantener el orden de la ciudad o del individuo, a una consideración filosófica, donde el respeto, la razonabilidad y el diálogo son medios fundamentales para el logro de la virtud, en la ciudad y en el individuo. Así como sería falso sin más sostener que Platón vio con toda claridad que la esclavitud fuera moral y políticamente objetable, es también simplista y precipitado afirmar que no entrevió nada de ello ni se propuso de ningún modo abordar filosóficamente una cuestión tan sensible. En esta investigación se ha expuesto la matizada, compleja y difícil argumentación que en este respecto Platón desarrolla en las *Leyes*, lo que se ha denominado ‘la dialéctica del esclavo’. Es notable que si bien, por un lado, el filósofo quedó preso de posturas comunes en su época sobre esta institución, por otro, identifica, expone y resuelve la dialéctica en líneas gloriosas, que mantienen un sentido permanente allí donde se encuentre una desigualdad en relaciones de poder, allí donde haya seres humanos “con los que es fácil ser injusto” (6.777d7).

Referencias

- Altman, W. (2016). *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lexington.
- Annas, J. (2010). Virtue and Law in Plato. En C. Bobonich, (Ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide* (pp. 71-91). Cambridge University Press.
- Bobonich, C. (Ed.). (2010). *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- England, E. B. (Ed.). (1921). *The Laws of Plato*, T. 1: 1-6, T. 2: 7-12. Manchester University Press.
- Flórez, A. (2012). Moneda y esencia. Una reflexión sobre economía y metafísica en la *República de Platón*. *Ideas y Valores*, 61, 143-154.
- Homero. (1982). *Odisea*. (J. M. Pabón, trad.). Gredos.
- Knoll, M. (2013). Der Status der Bürger, der Frauen, der Fremden und der Sklaven in Magnesia. En C. Horn (Ed.). *Platon. Gesetze–Nomoi* (pp. 143-164). Akademie. <https://doi.org/10.1524/9783050064482.143>

- Labarbe, J. (1949). *L'Homère de Platon*. Les Belles Lettres.
- Lohse, G. (1964), (1965), (1967). Untersuchungen über Homerzitate bei Platon. *Helikon. Rivista di Tradizione e Cultura Classica dell'Università di Messina*, 4, 3-28; 5, 248-295; 7, 223-231.
- Mintz, A. I. (2010). *Chalepa Ta Kala*, Fine Things are Difficult: Socrates' Insights into the Psychology of Teaching and Learning. *Studies in Philosophy and Education*, 29, 287-299. <https://doi.org/10.1007/s11217-010-9178-7>
- Morrow, G. R. (1939). Plato and Greek Slavery. *Mind*, 48, 186-201. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.190.186>
- Morrow, G. R. (1993). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton University Press.
- Platón. (1980). *The Laws of Plato*. (T. L. Pangle, trad.). The University of Chicago Press.
- Platón. (1981). *Diálogos, 1: Hippias Mayor*. (J. Calonge, trad.). Gredos.
- Platón. (1983). *Diálogos, 2: Crátilo*. (J. L. Calvo, trad.). Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos, 8-9: Leyes*. (F. Lisi, trad.). Gredos.
- Platón. (2005). *La defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*. (M. García-Baró, trad.). Sígueme.
- Platón. (2006). *Platon. Les Lois*. T. 1: 1-6, T. 2: 7-12. (L. Brisson y J.-F. Pradeau, trads.). Flammarion.
- Platón. (2006). *República*. (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Eds., trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Prauscello, L. (2014). *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139680882>
- Saunders, T. J. (1991). *Plato's Penal Code*. Oxford University Press.
- Schöpsdau, K. (1994), (2003), (2011). *Platon Werke. Nomoi (Gesetze)*. T. 1: 1-3; T. 2: 4-7; T. 3: 8-12. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Hackett.
- West, M. L. (Ed.). (2017). *Homerus, Odyssea*. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110420234-005>



IN MEMORIAM

Rubén Sierra Mejía (1937-2020)

ÁNGELA URIBE BOTERO

ARTÍCULOS

Un persa entre los socráticos. La figura de Ciro y la Ciropeidia en Antístenes y Platón

RODRIGO ILLARRAGA

Los dispositivos de la sociedad de control y el exceso de subjetividad

ANTONIO GÓMEZ VILLAR

Sobre conceptos y entidades singulares en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

Un aporte desde la "lógica subjetiva"

MIGUEL ALEJANDRO HERSZENBAUN

El problema del infinito en Spinoza.

El arte de la distinción

MARIANA DE GAINZA

El texto cartesiano de la adoración y la hipótesis de los juicios implícitos verdaderos

MAURICIO OTAÍZA Y PABLO LÓPEZ-SILVA

El deber de beneficencia en Kant y Fichte

VICENTE DE HARO

Leonardo da Vinci y la comparación ojo-cámara oscura

CARLOS ALBERTO CARDONA

TRADUCCIÓN

RESEÑAS

DIÁLOGOS

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) en categoría A2 y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: www.scopus.com

THOMSON REUTERS: thomsonreuters.com

EBSCO: www.ebscohost.com

SCIELO COLOMBIA: www.scielo.org.co/scielo

REDALYC: redalyc.uaemex.mx

DOAJ: www.doaj.org

DIALNET: dialnet.unirioja.es/

OJS: www.ideasyvalores.unal.edu.co

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:

www.siglodelhombre.com

Contacto:

Ideas y Valores

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,
ed. 224, of. 3044, revideva_fchbog@unal.edu.co





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

La formulación de los primeros principios en *Física I 7* a la luz de la noción de generación*

Claudia Marisa Seggiaro

Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina
E-mail: claudiasegg@gmail.com

Recibido: 9 de enero de 2019 | Aceptado: 2 de julio de 2019
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a02>

Resumen: En el presente trabajo nos interesa analizar cómo Aristoteles formula los principios de la física a partir de la noción de generación. Nuestra tesis es que *Física I 7* es el “momento” de euforia que cierra un proceso que se inicia en 1-2 con la problematización acerca de la naturaleza y número de los principios. Para demostrar esto, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera intentaremos establecer por qué Aristóteles emprende esta investigación y cuál es el contexto argumentativo a partir del cual postula sus principios. En la segunda parte, analizaremos los supuestos con base en los cuales sostiene que materia, forma y privación son los tres principios buscados.

Palabras claves: principios, generación, materia, forma, privación

* El artículo fue realizado en el contexto de mi proyecto anual de Investigación presentado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, institución de la cual soy Investigadora Adjunta.

Como citar este artículo:

Seggiaro, C. M. (2021). La formulación de los primeros principios en *Física I 7* a la luz de la noción de generación. *Estudios de Filosofía*, 63, 25-46. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a02>

OPEN  ACCESS





The formulation of the first principles in *Physics I 7* in light of the notion of generation

Abstract: In the present work we are interested in analyzing how Aristotle formulates the principles of *physics* from the notion of generation. Our thesis is that *Physics I 7* is the “moment” of euporia that closes a process beginning in 1-2 with the problematization about the nature and number of the principles. To prove this, we will divide the work into two parts. In the first we will try to establish the argumentative context from which he postulates his principles. In the second part, we will analyze the assumptions on the basis of which it maintains that matter, form and deprivation are the three principles sought.

Keywords: principles, generation, matter, form, deprivation

Claudia Marisa Seggiaro: Doctora en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Jefa de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Antigua (UBA), Investigadora Adjunta del CONICET. Principal área de trabajo: filosofía antigua.

ORCID: 0000-0001-9772-3544



1. Introducción

En el presente trabajo nos interesa analizar cómo Aristóteles formula los principios de la física a partir de la noción de generación. Para ello, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera intentaremos establecer por qué Aristóteles emprende esta investigación y cuál es el contexto argumentativo a partir del cual postula sus principios. En la segunda parte, analizaremos los supuestos con base en los cuales sostiene que materia, forma y privación son los tres principios buscados. Nuestra tesis es que *Física I 7* es el “momento” de *euporía* que cierra un proceso que se inicia en I 2 con la problematización acerca de la naturaleza y número de los principios. Si bien en I 5 Aristóteles concede a sus predecesores que los contrarios deben ser principios, en I 6 se percata de que debe haber un sustrato que permanezca, pues los contrarios no son capaces de devenir por sí mismos en sus opuestos. Esto genera una aparente contradicción que hace que la discusión no pueda darse por finalizada. En I 7, a partir de la noción de generación, Aristóteles intentará cancelar esta última cuestión, postulando como principios a la privación, la forma y la materia. En función de esto, nos interesa reconstruir la secuencia argumentativa por la cual en I 7 Aristóteles cree haber resuelto la problemática sobre los principios.

2. Contexto y problemáticas en torno a la cuestión de los primeros principios

Aristóteles comienza la *Física* estableciendo las condiciones de posibilidad de la ciencia. Allí establece que para que una indagación sea considerada científica debe versar sobre los primeros principios y causas (*Metafísica V 1, 1013a 15-16*).¹ Esto se debe a que los principios son las causas de las cosas en dos sentidos diferentes pero complementarios. Son causa en un sentido ontológico porque son los principios constitutivos de las cosas, pero también son causa en un sentido epistemológico porque solo por su conocimiento el hombre puede saber qué son las cosas y, por lo tanto, tener un verdadero conocimiento de ellas. Sobre la base de esta prioridad ontológico-epistemológica, podemos afirmar que los principios son la condición de inteligibilidad de las cosas y, por este motivo, el verdadero objeto de la ciencia (*Metafísica I, 983a 25-26*. Ver Berti, 2008; Bruce & Robertson, 2002).

Por tal motivo, tras haber establecido los requisitos para que algo sea considerado ciencia y haber sentado las bases metodológicas de su indagación, en lo que resta del primer libro de la *Física*, Aristóteles indagará sobre la naturaleza y número de los principios. Para ello, su análisis comenzará por el examen de las opiniones de los predecesores (Vigo, 2016, pp. 1-24). En los primeros seis capítulos se centra en las opiniones

1 Para esta cuestión véase Berti (2008) e Irwin (1988).

de quienes sostienen alguna de estas dos tesis: 1) que solo existe un único principio o 2) que los principios son múltiples. Sin embargo, aclara que esta segunda postura es susceptible de una posterior distinción, pues, si los principios son múltiples, cabe la posibilidad de que: 2a) su número sea ilimitado o 2b) que su número sea limitado.

Cabe preguntarse por qué Aristóteles procede de este modo.² Una posibilidad es que lo hace porque quienes sostienen esas opiniones le presentan problemas que inexorablemente tiene que tratar antes de ocuparse de la física en tanto ciencia.³ Otra alternativa es que esté construyendo adversarios con los cuales discutir y presentar los principios que posteriormente serán los puntos de partida de la física.⁴ Debido a que los primeros principios no pueden ser demostrados, ya sea que para discutir en torno de ellos “recreé” las opiniones de sus interlocutores, o que, para legitimar la física, deba refutar a esos interlocutores, la vía que utiliza es la dialéctica.⁵ Los motivos por los cuales procede de este modo es que, desde su perspectiva, la dialéctica es útil a la filosofía:

porque, pudiendo desarrollar una aporía en ambos sentidos (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορήσαι), discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa (ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος). Pero además es útil para los primeros <principios> propios de cada ciencia (περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην) (*Tópicos I 2, 101a35-37. Trad. Candel Sanmartín, modificada*).

No es nuestro objetivo analizar las concepciones que Aristóteles retoma, pero en función de que forma parte de la metodología por la cual formula sus principios, haremos una mención de ellas para exponer el marco conceptual y argumentativo en el cual Aristóteles presenta sus propios principios. La primera concepción que analiza es la atribuida a los eléatas. Los eléatas⁶ postulan que solo hay un ser que es inmóvil y eterno. De allí, que, según Aristóteles, sostienen la existencia de un único principio. Si bien califica de erística a esta postura (*Física I 2, 185a7-9*), considera que discutirla tiene interés filosófico (*Física I 2, 185a18-20*) por los problemas que presentan. En lo que a nuestro trabajo se refiere, estas dificultades son al menos dos: 1) si solo existe un ser, este no podría ser principio, pues para que algo sea principio debe haber otra cosa respecto de la cual este sea un principio (*Física I 2, 185a3-4*); 2) si solo existiese

2 Para un análisis del método aristotélico de la *Física*, véase Couloubaritsis (1980).

3 Tal parece ser la postura que defienden Aubenque (2008, p. 354), Boeri (2006) y Rossi (2001).

4 Tal es la postura de Díaz (2014). Allí la autora afirma que Aristóteles, en rigor, está delineando “adversarios para construir un problema, como paso previo al ensayo de respuestas” (Díaz, 2014). Spangenberg, en relación con *Metafísica IV* (2014, pp. 152-176), también sostiene una tesis similar, que retoma de Dancy (1975) y Cassin (1989).

5 Por una cuestión de extensión, no podremos ocuparnos del rol epistemológico de la dialéctica. Para un análisis de esta cuestión véase Aguirre Santos (2015); Aubenque (2008); Bolton (1990; 2003); Brunschwig (1990) Rossi (2017), entre otros. Tal como lo indica Mié (2009): “las nociones que Aristóteles utiliza en *Física I* para analizar el cambio surgen de la discusión y el examen dialécticos de las opiniones de sus predecesores. En esto consiste un rendimiento específico de la dialéctica utilizada científicamente, lo que se conoce como método diaporemático” (p. 39).

6 Para un análisis de la lectura Aristotélica de la postura Eléata, fundamentalmente de la de Parménides, véase Cárdenas Mejía (1998).

un ser y no pudiese existir el no ser, entonces no existiría el movimiento y, por lo tanto, la generación (*Física I* 7). Las consecuencias que se desprenden de esto son: 1) el conocimiento entendido como el descubrimiento de los primeros principios es imposible y 2) no es posible que existan las sustancias sensibles por estar sujetas a la generación y corrupción (Rossi, 2001). Así la física, en tanto ciencia cuyo objeto son las entidades sensibles y el movimiento al cual están sujetas, sería imposible. Para justificar la posibilidad de la física será preciso rechazar la tesis eleáta.

En *Física I*, 2, 184b16-19 Aristóteles atribuye también la tesis de que hay un solo principio a los “físicos”, en relación con los cuales realiza una distinción ulterior (*I* 4, 187a12-21) entre los que suponen una materia primordial única (Tales, Anaxímenes y Heráclito), y quienes apoyan la existencia de “una multiplicidad latente en una mezcla primordial (Anaximandro)” (Echandía 1995, p. 97, nota 41). Sin embargo, en esta instancia no critica abiertamente a estos pensadores. Esto es un indicio de que, al traer a colación las concepciones de estos últimos, el objetivo de Aristóteles es diferente al que persigue cuando analiza las opiniones de los pensadores que critica (Parménides, Anaxágoras, Demócrito, etc.). Si bien Aristóteles no considerará posible una naturaleza determinada que auspicie de materia primogénita,⁷ es probable que retome de estas posturas la necesidad de que exista un sustrato, que debe ser principio (Bastit, 2002). Se debe destacar, por otra parte, que las posturas de algunos de estos filósofos, como por ejemplo Tales o Anaxímenes, suponen la existencia del movimiento, tesis que será central para la demostración de las principales concepciones sostenidas por Aristóteles en la *Física*.

La postura según la cual los principios son infinitos (2a) es retomada de Demócrito (*Física I* 2, 184b20-22) y de Anaxágoras (*Física I* 4, 187a22 ss. y *I* 4, 189a16-17) y es refutada al comienzo de *I* 6, partiendo de la base de que lo infinito es incognoscible, pues es indeterminado. Si solo hay conocimiento de lo que es determinado, y lo infinito no es determinado, entonces de lo que es infinito no puede haber ciencia (*I* 6, 189a12-13). Ahora bien, puesto que la ciencia es el conocimiento de los principios, estos no pueden ser infinitos, pues eso llevaría a negar la existencia de la ciencia. Por tal motivo, esta postura debe ser desechada como errónea, ya que conlleva negar el conocimiento que se pretende legitimar.

La siguiente opinión que retoma es la 2b, la de aquellos que sostienen que los principios son más de uno, pero que su número es limitado (*Física I* 6, 189a15), tal como lo consideraba Empédocles (Wright, 1981). Si bien Aristóteles tendrá sus reparos con respecto a la naturaleza de los principios postulados por estos pensadores, estima esta tesis acertada y, por lo tanto, la considera un buen punto de partida.

7 Como lo recalca Mié (2006): “la materia no es un esto subyacente; si lo fuera, existiría separada de los contrarios que representan forma y privación en los diferentes casos, en última instancia, sería determinable con total independencia del producto a cuya realización aporta en su calidad de sustrato material, y existiría por sí misma. Por la vía de esa errónea suposición —que desconoce la naturaleza relacional del principio material— se inauguraría la posibilidad de postular una materia primigenia, a la manera de los físicos jonios, una masa que existiría separada” (p. 82).

Sin embargo, pese a su clasificación inicial⁸ Aristóteles recalca que todos los predecesores, incluso los que, como Parménides, “afirman que el todo es uno e inmóvil” (*Física I 5, 188a19-20*), coinciden en que los contrarios son principios (*Física I 5*). Esto es relevante, pues las tesis de que el número de principios es limitado y que estos son los contrarios son el punto de partida que, tras refutar las posturas 1 y 2a, usa Aristóteles para introducir su propia concepción. Para Aristóteles:

Es necesario que los principios no provengan unos de otros (μήτε ἐξ ἀλλήλων), ni de otras cosas (ἐκ τούτων), sino que de ellos provengan todas las cosas (ἐκ τούτων). Ahora los primeros contrarios poseen estos atributos: no provienen de otras cosas (μη ἐξ ἄλλων), porque son primeros, ni tampoco unos de otros (μη ἐξ ἀλλήλων), porque son contrarios (*Física I 5, 188a27-309*).

Para que algo califique como principio debe ser primero o anterior por naturaleza, pues, si necesitase de otra cosa para existir, sería ontológicamente dependiente y, por ende, no podría ser principio (*Metafísica I, 983a 25-26; V 1, 1013a 16-18*). Esto implica que no podrá ser a partir de otra cosa, sino que las restantes cosas tienen que ser a partir de él. Los contrarios reúnen este requisito, ya que no provienen de otra cosa, ni tampoco unos de otros. Por tal motivo, los que postularon los contrarios como principios lo hicieron acertadamente (*Judson, 2018*). Este punto de confluencia entre él y los predecesores se hace manifiesto sobre el cierre de I 5 (*188b26-30*), en donde establece que, llevados por la verdad misma (*Metafísica I 3, 984b8-11.*), han estado de acuerdo (συνηκολουθήκασι) que los elementos a los cuales llaman principios son contrarios (*ver Bogen, 1992, pp. 1-21*).

No obstante, luego de haber concluido esta tesis, en *Física I 6* Aristóteles observa que “Si no suponemos bajo los contrarios una naturaleza distinta, puede plantearse todavía otra dificultad, puesto que no vemos que los contrarios sean la sustancia de ninguna cosa”. Tal como lo indica en *Generación y corrupción (I 6, 322b16-19)*, no son los contrarios los que se modifican por acción recíproca, sino el sustrato en el cual estos inhiere. No obstante, esto trae aparejado una dificultad ulterior. Si los contrarios suponen tal sustrato, habría un principio anterior a los principios, lo cual, debido a la definición de principio dada más arriba, sería imposible (*Física I 6, 189a29 ss.*). Por tal motivo, se debe establecer de qué naturaleza es este sustrato y en qué medida es un tercer principio, sin entrar en contradicción con la postulación de los otros dos. Como consecuencia de esto, se debe proseguir en la indagación tomando como punto de partida los logros obtenidos hasta el momento y los problemas que se han encontrado.

Si bien esto se podrá dar por probado tras realizar el análisis del capítulo, creemos que *Física I 7* está inserto en el debate que Aristóteles entabla con sus predecesores

8 Nos referimos a la clasificación entre: 1) aquellos que sostenían un principio; 2) los que formularon infinitos principios y 3) aquellos que creían en la existencia de un número limitado de principios.

y es una continuación de la indagación que se inicia en I 2 (Berti, 2004). I 7 puede interpretarse como el momento de *euporía* en el proceso diaporemático⁹ que comienza al establecerse la necesidad de buscar los primeros principios de la física.¹⁰ Las concepciones que Aristóteles retoma en los capítulos 1-6 son su punto de partida y en algunos casos los esquemas conceptuales sobre la base de los cuales formula estos principios. En este sentido, sostenemos que su concepción de los principios surge del análisis de las tesis que considera acertadas en I 5, según las cuales 1) hay un número limitado de principios y 2) los contrarios son principios. Ahora bien, debido a que aún no se ha llegado a establecer de qué naturaleza son los contrarios y si los principios son dos o tres, la problemática aún no puede darse por concluida y la indagación debe seguir su curso.

Según Kelsey (2008), la razón de esto último se debe a que en I 6 Aristóteles se enfrenta a una aparente contradicción. Al aceptar en I 5 que hay un número limitado de principios y que los contrarios son principios, pues son anteriores y primeros, Aristóteles entra en contradicción con la siguiente tesis: un contrario no se trasmuta en su opuesto, razón por la cual debe haber un sustrato que, pese a no tener contrarios, sea capaz de recibirlos. La contradicción podría plantearse en estos términos: si debe haber un sustrato capaz de recibir los contrarios, este debe ser anterior, razón por la cual habría un principio anterior a ellos.¹¹ Ahora bien, en virtud de la definición de principio dada en I 5, esto no sería posible. Aristóteles es consciente de que el sustrato no puede ser el único principio (Kelsey, 2008), pues esto implica aceptar la tesis monista que rechazó en 2-3, cuya consecuencia es la imposibilidad de la física. Pero su compromiso ontológico con la noción de sustrato no le permite decir que solo los contrarios son principios.

En respuesta a la problemática planteada por Kelsey, se debe indicar que es significativo que, tras formular esta contradicción, Aristóteles señale que aquello capaz de recibir los contrarios es la sustancia, pues lo que está equiparando con el sustrato es la *ousía*, no la materia, como en I 7. Por otra parte, es importante notar que en *Categorías*

9 Couloubaritis (1980) señala que la presentación de la *aporía*, la *diaporía* y *euporía* constituyen los momentos que toda indagación de los principios presupone. El proceso que este modo de actuar presupone es aquel que va de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”.

10 Giardina (2002) sostiene que el análisis aristotélico de este capítulo es el punto culminante y el más delicado en la discusión de la noción de devenir (*gignesthai* *génésis*). Tal análisis parte de la consideración del lenguaje, pero está ligado al ser. Esto se desprende, a su entender, del hecho de que está estructurado sobre la base del uso del verbo *gignomai*, cuya traducción es en sí misma problemática. Por tal motivo, Berti (2004, p. 369) dirá que con esto Aristóteles impuesta el problema de los principios, esencialmente como el problema de las condiciones de inteligibilidad del devenir.

11 Bostock (1982) señala que en I 5 Aristóteles hace uso de la noción de prioridad de una manera que sería difícil de justificar. Según este autor, a la única conclusión a la que se puede llegar en I 6 es que los principios deben incluir de alguna manera la sustancia. Ahora bien, tampoco se podría inferir esto, si se considerara que los principios solo son los opuestos. Bostock señala que no está muy claro qué sucede con este argumento cuando generalizamos la noción de un par de opuestos a la de una forma y su privación. Para este autor (1988), ni el capítulo 5 ni el capítulo 6 son completamente aporético, ya que en cada uno de ellos Aristóteles logra establecer algo: que los principios deben incluir contrarios, y que incluyen solo un par de contrarios.

5,¹² al señalar que la *ousía* es capaz de recibir los contrarios, Aristóteles está pensando en los atributos accidentales. Sócrates puede ser blanco en algún momento y negro en otro. Si analizamos el tipo de contrarios que, desde la perspectiva aristotélica, son principios para sus predecesores (*Física I 5*) veremos que son de este tipo: a Parménides le adjudica la postulación del calor y del frío (llamados también fuego y tierra); a otros de lo raro y de lo denso y a Demócrito de lo lleno y de lo vacío (interpretados como ser y no ser respectivamente). Finalmente, al explicar cómo debe ser la generación a partir de los contrarios en *I 5* los ejemplos son propiedades accidentales, tales como blanco y músico. Quizá lo que le resulta problemático no es tanto que los contrarios y el sustrato sean simultáneamente principios, sino la naturaleza de los contrarios, postulados por sus antecesores como principios. De hecho, al hablar en *Física I 7* de la generación en sentido propio y establecer la necesidad de algo que permanezca, no ve problemático la coexistencia de ambas tesis: 1) necesidad del sustrato y 2) postulación de los contrarios –privación y forma– como principios, sino que la sostiene. Sin embargo, cree haber resuelto la pregunta sobre si los principios son dos o tres. Por estas razones, nos apartamos en este punto de la interpretación de Kelsey (2008) quien considera que en *Física I 7* Aristóteles pretende resolver la aporía planteada en *I 6*, entendiendo por esto la contradicción arriba señalada.

En contraposición a la postura de Kelsey, creemos que la formulación de la aporía¹³ es funcional a la estrategia argumentativa implementada por Aristóteles. Si bien este autor no está comentando ni analizando este texto, sino *Metafísica III*, nos resulta tentadora la tesis de Aguirre Santos (2001) quien sostiene que al formular las *aporías* en este último escrito, Aristóteles ya tenía un andamiaje conceptual que permite resolverlas. Lo mismo podríamos decir en el caso de la *Física*. En *Categorías 5*, obra de datación temprana, y en *Física I 2*, 185a26-32; *II 1*, 192b33-34, aparece la concepción de *ousía* como sustrato de inherencia, que sirve de presupuesto de muchos de los argumentos expuestos en *Física I 6* y *I 7*.¹⁴ Paralelamente, en *Metafísica II 2*, escrito del mismo período que *Física I* y *II*, se sistematizan los cuatro sentidos de causas, estableciendo el rol causal que tiene la

12 En función de que en muchos de sus escritos Aristóteles remite a textos de su autoría como apoyo para defender sus argumentos, creemos que la referencia a otras obras aquí realizada es legítima, pues responde al *modus operandi* que Aristóteles implementa. Ejemplos de ello es la remisión que en *Metafísica I 3* realiza de *Física II 3* y la mención de *Sobre la filosofía* que aparece en *Física II 2*.

13 Judson (2018) no cree que la tesis de que los opuestos son principios se contradiga con la postulación de otro principio, razón por la cual, si bien no está comentando *I 6*, es esperable que, al formularse la necesidad de un sustrato en este último capítulo, esta autora tampoco considere que Aristóteles esté exponiendo un problema real. Code (2018) sostiene que en *I 6* Aristóteles no se plantea como problema que los contrarios sea principios, sino la necesidad de que haya otro principio: el sustrato, que no puede identificarse con ninguno de los dos contrarios, razón por la cual debe ser un tercer principio. Por esta razón, para este autor, el problema que intenta resolver Aristóteles es cuál es el número de principios. Code (2018) tampoco ve una incompatibilidad entre sostener que los contrarios son principios y que es necesario la existencia del sustrato. Tiende a creer que la postulación del sustrato es una consecuencia necesaria de postular los contrarios como principios.

14 Para un análisis de la prioridad de la noción de sustancia en Aristóteles véase Mezquita (2016)

materia como sustrato de inherencia y la forma como configuración conceptual de las entidades sensibles. Con esto queremos decir que además de las tesis que retoma de los predecesores, Aristóteles tiene presupuestos metafísicos propios que le permiten resolver la cuestión sobre los principios, sin caer en la supuesta aporía que presenta en I 6. Dado esto, se puede pensar que la formulación de la contradicción no es la presentación de verdaderos problemas, sino parte del método dialéctico implementado. El uso de este recurso se debe a que no puede haber demostración de los primeros principios. Si la hubiese, no serían principios. Por tal motivo, para dar cuenta de ellos Aristóteles procede dialécticamente (*Tópicos I 2, 101b1-4*).¹⁵

3. Generación y primeros principios en *Física I 7*

Al arribar a I 7, Aristóteles ha demostrado que los principios de la física deben ser más de uno, pero que su número no puede ser ilimitado (I 6, 189a11-17). Paralelamente, ha establecido que los contrarios deben ser principios (I 5, 189a9-10). Pese a esto, tal como lo vimos en el apartado anterior, la necesidad de postular un sustrato pone en evidencia que la pregunta acerca del número y naturaleza de los principios no se ha respondido aún correctamente, razón por la cual la indagación no puede cerrarse.

De la lectura de I 7, se infiere que, si la generación es el proceso por el cual algo llega a ser y los principios de la física son aquello que permite dar cuenta de este proceso, una manera posible de determinar el número y naturaleza de esos principios es partir del examen de dicha noción. Por tal motivo, en I 7, con el objetivo de resolver los problemas dejados abiertos en I 6, Aristóteles toma como punto de partida el análisis del concepto de generación. En torno a él, teje un conjunto de distinciones por medio del cual delimita el número y naturaleza de sus principios: forma, materia y privación. Pese a ello y en función de que generación se dice de muchas maneras (*Física I 7, 190a31*), iniciará su investigación a partir de la acepción general del término (ver Bostock, 1982). En este contexto, sostiene:

Cuando decimos que algo llega a ser otro (γίγνεσθαι) a partir de otra cosa (ἐξ ἄλλου) y (καί) que algo llega a ser diferente a partir de algo diferente (ἐξ ἑτέρου ἕτερον), podemos referirnos o bien a lo que es simple o bien a lo que es compuesto” (*Física I 7, 189b 32-34. Trad. propia*).

En relación con este pasaje, lo primero que debemos subrayar son los sentidos que tiene el verbo empleado para referirse a la generación: *gígnomai*, ya que puede tener, al menos, dos significados: 1) nacer o “llegar al ser” y 2) devenir algo diferente, es

15 Para Code (2018), la aporía presentada en I 6 es el reto que sirve de punto de transición a su propia concepción sobre los principios.

decir, “convertirse en tal cosa”. En el primer caso, tiene un sentido ontológico y alude al pasaje del no ser al ser. El segundo, implica la transición de un modo de ser a otro.¹⁶ La caracterización de la generación como ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον, parecen reforzar la apelación implícita a este doble sentido del término. No obstante, se debe advertir que realizar esta última afirmación es más problemático.¹⁷ Esto se debe a que, si bien el uso de la expresión ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον no ha sido objeto de controversia, las diferentes traducciones consultadas dan cuenta de que ha sido interpretada de diversos modos, sobre todo en lo que respecta al uso del *καί*. Boeri (Aristóteles, 1993) le da a *καί* un sentido explicativo: “es decir”. Traducido así, “llegar a ser a partir de otra cosa” sería equivalente a sostener que algo “llega a ser diferente a partir de algo diferente”. Radice (Aristóteles, 2011), Stevens (1999) y Zanatta (Aristóteles, 2013) traducen *καί*¹⁸ como “y” (e), reproduciendo la ambigüedad que el conector tiene tanto en griego como en las lenguas modernas, esto es, permitiendo la lectura explicativa que realiza Boeri, pero también habilitando la posibilidad de entender el *καί* como una conjunción¹⁹ que conecta expresiones que están en un mismo nivel sintáctico, pero que no son equivalentes. Como consecuencia de esto, esta traducción permite también interpretar que mediante ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον Aristóteles se está refiriendo a dos modos diferentes de entender la generación, explotando de este modo la ambigüedad semántica que el verbo *gígnomai* posee.

Creemos que esta última línea de lectura es más viable. Por tal motivo, suponemos que, al definir la generación como “llega a ser otro a partir de otra cosa y llega a ser diferente a partir de algo diferente”, Aristóteles estaría anticipando la distinción que posteriormente trazará entre la generación de la sustancia y la transformación que esta experimenta.²⁰ Al hacer esto, retoma y corrige la concepción de los predecesores desarrollada en I 5, quienes sostienen que la generación es la transformación de algo en su opuesto. Decimos que la retoma y la corrige, pues para Aristóteles esta concepción adolece de dos problemas. El primero, formulado en I 6, radica en creer

16 Para el análisis de la polisemia de *gígnomai*, véase Giardina (2002; 2008).

17 Simplicio tiende a interpretar que mediante la expresión ἐξ ἑτέρου ἕτερον Aristóteles se refiere al cambio en general (Comentario a la Física 209 1).

Para Giardina (2002), las expresiones “alguna cosa deviene algo” y “de alguna cosa deviene algo” son dos variantes de la misma estructura del devenir en el cual dos términos contrarios entre sí, que actúan de predicados de un sujeto, se alternan entre sí.

18 Echandía (Aristóteles, 1995) y Charlton (2008) traducen *καί* al castellano y al inglés como si fuera una disyunción inclusiva: *o* y *or*, respectivamente.

19 Barnes traduce *We say that ‘one thing comes to be from another thing, and something from something different, in the case both of simple and of complex things.*

20 Coincidimos con Boeri (Aristóteles, 1993) y Ross (1936), que en este pasaje ya está presente la distinción entre la generación en sentido estricto, indicada con la expresión ἐξ ἄλλου ἄλλο, y la generación de una propiedad, expresada mediante el “ἐξ ἑτέρου ἕτερον”. Sin embargo, esto muestra que, contrariamente a como traduce Boeri (Aristóteles, 1993), el *καί* no puede ser entendido en sentido explicativo. Traducirlo de este modo implica asumir que ambas construcciones son equivalentes, lo cual contradice su interpretación del texto (Aristóteles, 1993).

que un contrario se transmuta en su opuesto, cuando en realidad este algo que se transforma no puede identificarse con ninguno de los opuestos. El segundo, tal como lo veremos más adelante, consiste en confundir, dos procesos que, según Aristóteles, son diferentes: generación y alteración.

Desde nuestra perspectiva, la formulación de los tres principios de la física surge del examen de esta resignificación de la noción de generación y de las implicancias que se desprenden de ella, al analizar cada una de las expresiones empleadas para definirla.

Para realizar esto, Aristóteles parte de la descripción de la generación de los llamados “simples”. “Si bien todo lo que llega a ser es siempre compuesto”²¹ (*Física I 7, 190b10*),²² la generación puede hacer referencia a los simples, entendiendo por esto cualquier sujeto o predicado de un sujeto que no se enuncie en combinación con otro sujeto o predicado (*Categorías 2 1a16-1b9*), y a lo compuesto, es decir, a la combinación de los “simples” en la predicación (hombre deviene músico o no músico deviene músico).²³ Los ejemplos propuestos para los simples, “hombre” y “músico”, son relevantes por un motivo central: no solo permiten ilustrar los diferentes tipos de cambios aludidos mediante la distinción $\xi\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \xi\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\upsilon$, sino también la relación existente entre ellos, pues el primero, hombre, es un ejemplo de entidad sensible, mientras el segundo, músico, lo es de una cualidad.

La contraposición entre ambos tipos de generación, ejemplificados mediante “hombre” y “músico”, es la base para trazar la diferenciación entre “lo que llega a ser” y “lo que llega a ser de algo” (*I 7, 190a5-7*). “Llegar a ser” claramente alude a la *génesis* como nacimiento. Si bien en este caso, como veremos más adelante, también involucrará un “llegar a ser a partir de algo”, esta última acepción de la generación no necesariamente implica la gestación de una cosa, sino que puede hacer referencia lisa y llanamente a la transformación de algo, motivo por el cual el ejemplo que da Aristóteles es: “ser músico a partir de no músico”. Esta última diferenciación le permitirá introducir la distinción entre “lo que permanece” y “lo que no permanece”, a partir de la cual concluirá que en ambos casos debe haber algo que subyace²⁴ a través del cambio,²⁵ esto es, debe haber un sustrato,²⁶ identificado hacia el final del capítulo con la materia²⁷ y uno de

21 Para un análisis de la noción de “compuesto”, véase Kelsey (2008).

22 Para el análisis de esta tesis, véase Aubenque (2008). Según Aubenque, “la alteración nos advierte que las cosas que creíamos una no lo eran, puesto que comportaba la posibilidad de convertirse en otra sin dejar de ser ella misma” (Aubenque, 2008).

23 Según Giardina (2008), Aristóteles analiza los modos en que comúnmente nos referimos al devenir.

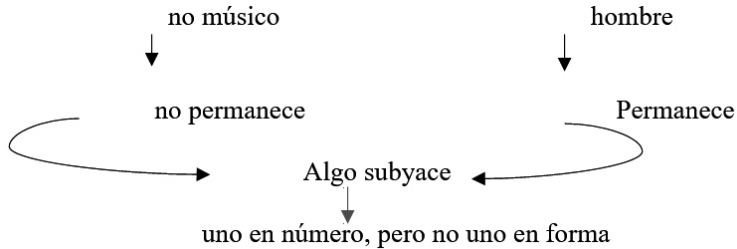
24 Bostock (1982) subraya que hay una ambigüedad en la frase “lo que subyace” (*hupokeimenon*), pues mediante su uso Aristóteles no solo afirma la persistencia de algo a lo largo del cambio, sino también la transformación de un sujeto en tal o cual cosa.

25 Según Berti (2004), con el descubrimiento del sustrato, Aristóteles ha puesto en evidencia por primera vez la necesidad de que el devenir sea el devenir de un sujeto.

26 Para el análisis de la polisemia “sustrato”, véase Bastit (2002). Según este autor, tanto la forma, como la materia y el compuesto pueden ser sustrato primero, pues los tres son posibles de ser sujeto de predicaciones. Por tal motivo, en unos casos el sujeto de la generación será la sustancia, pero en el caso de la generación absoluta, la materia.

27 Cabe destacar que, como lo indica Carbonell (2014), Aristóteles califica a la forma como sujeto o sustrato (*Metafísica VII 3, 1029a1-3*). Esto se debe a que “la forma es la que da cuenta de la identidad de la sustancia, de su persistencia a lo largo del tiempo. En tal

los principios de la física. Veamos, pues cómo llega a la postulación de este principio sobre la base del siguiente esquema:



Aristóteles comenzará su análisis por lo que no permanece, razón por la cual examinará la expresión “no músico deviene músico”, que en rigor presupone “hombre no músico deviene músico”.²⁸ Al igual que algo deja de estar frío cuando se calienta, o seco cuando se moja, el que no es músico o no blanco, al adquirir las propiedades contrarias, deja de poseer las que tenía antes, por tal motivo, de estas propiedades contrarias decimos que no permanecen. Ahora bien, para que este pasaje de un contrario al otro sea posible es necesario un sustrato, pues “no vemos que los contrarios sean la sustancia de ninguna cosa” (οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τὰναντία, *Física I 6 189a32-33*; ver Kelsey, 2008, p. 203). Dicho sustrato debe permanecer a través del cambio o del pasaje de un contrario al otro (*Categorías 5 2b1-5*); por lo tanto, al aceptar esto, se debe admitir que hay algo que permanece. Es evidente que en este pasaje Aristóteles supone su concepción de la sustancia presentada en *Categorías 5*. Por esa obra, sabemos que la sustancia es el sujeto de inherencia de las propiedades, por tal motivo, es aquel sustrato que subyace en el pasaje de un contrario al otro (*Categorías 5 3b24-25*), pues, si bien carece de contrarios, es capaz de recibirlos (*Categorías 5 4a10 ss.*). La sustancia es 1) aquello que ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto (*Categorías 5 2a11-12*) y 2) aquello respecto de lo cual se predicen e inhieren las restantes categorías. En el ejemplo dado por Aristóteles lo que permanece es “hombre”. Citando a Carbonell (2007) se puede decir que no es propiamente el “hombre –con-determinada– cualidad” el que llega a ser “hombre-con-otra-cualidad”, sino que aquello que llega a ser –es decir, aquello que cambia– es, sin más, el hombre. En este caso, coinciden el sujeto gramatical con el sujeto del cambio.²⁹

No obstante, hay que tener en cuenta que en este primer libro de la *Física* Aristóteles dice expresamente que no ha resuelto qué es la sustancia. Los dos candidatos que

sentido, la forma explica que la sustancia sea el sujeto de los accidentes” (Carbonell, 2014, p. 65) .

28 El motivo por el cual adopta este punto de partida es que procede de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí. Es más intuitivo entender la generación de las propiedades de la sustancia que la de esta última. Véase Simplicio *Comentario a la Física 209 1 212, 19-20*.

29 Severino (1995) indica esto diciendo que no es lo opuesto lo que se convierte en su opuesto, sino el sustrato que recibe las determinaciones contrarias.

presenta son la materia y la forma, pero no el compuesto de ambos (*Física I 7, 191a19-20*). Con lo cual, cuando Aristóteles afirma “hombre permanece”, es problemático establecer si se refiere a que la entidad sensible permanece a través del cambio, esto es, en la medida en que adquiere algunas propiedades accidentales y pierde otras, o si refiere a que, de una entidad sensible, la forma, lo que este individuo es esencialmente, se mantiene, mientras que el resto de sus características accidentales cambian. Creemos que, en tanto que Aristóteles está realizando un análisis de la estructura de la predicación³⁰ pero que claramente reviste un carácter ontológico, es muy probable que se esté refiriendo al sujeto gramatical hombre,³¹ teniendo en cuenta que por medio de “hombre” se está haciendo referencia a un compuesto de materia y forma, el cual está determinado y se define esencialmente por esta última.³² Con esto queremos indicar que Aristóteles está explotando la complejidad que la noción de *ousía* tiene, ya que una entidad sensible es para Aristóteles sustancia (*Categorías 5*), pero, desde una perspectiva causal, su forma, aquello que hace que sea lo que es, es *ousía* en sentido prioritario. La forma, por otra parte, tiene una particularidad que la entidad sensible (compuesto de materia y forma) no posee, es eterna (*Metafísica VII 8, 1033b5-10*). Por lo tanto, de ella se puede decir que siempre permanece, ya que no está expuesta a la generación y corrupción. Ahora bien, por esta misma razón, cuando se refiere a la generación de la *ousía* en *Física I 7, 190a31-190b5* la forma no puede ser el referente de esto último, sino la entidad sensible, respecto de la cual, materia y forma son principios.

En este último caso, pese a que “no músico deviene músico”, presupone un individuo que permanece, en tanto este individuo es una entidad sensible, se debe aceptar que también está sujeto a generación y corrupción. Dado esto, se puede decir que en un sentido permanece, pero en otro no. Decimos que hombre permanece cuando nos referimos a él como el sujeto respecto del cual realizamos predicaciones y cuando es pensado en relación con las alteraciones que, en tanto sustancia sensible, es capaz de experimentar. Sin embargo, estamos obligados a afirmar que no permanece cada vez que nos referimos a él como una entidad sujeta al devenir. No obstante, aun en este caso, también es necesario que algo permanezca. Esto se debe a que Aristóteles le concede a los *eléatas* que no es posible la generación del no ser absoluto entendiendo

30 Con Severino (1995) podemos decir que “la intención de Aristóteles es mostrar cómo el lenguaje expresa la estructura del devenir, y que, por lo tanto, cómo la reflexión conceptual hace explícito lo que está implícito en la inmediatez de la palabra” (p. 56). Tal como lo indica Mié (2006), “la física se delimita allí, como una tarea de reflexión sobre los presupuestos que introducimos en nuestras creencias más relevantes y destacadas, y en nuestras expresiones lingüísticas acerca de las cosas sujetas a movimiento” (p. 71). Esta modalidad de análisis es una forma de ir de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”. El uso del verbo “decimos” en *Física I 7, 189b 32-34*, así como el análisis de los modos de referirnos a la generación presente a lo largo de todo este capítulo permite corroborar esta línea interpretativa.

31 Como indica Berti (2004), el lenguaje permite distinguir las cosas que en la realidad están en unidad, esto es, permite diferenciar la forma, o sea la esencia, del resto de las cualidades que son una en número.

32 Couloubaritsis (1980) sostiene que Aristóteles toma como premisa de su análisis su concepción de la pluralidad del ser y la afirmación de que la esencia es el sujeto de toda predicación.

por esto la completa ausencia de algo (ver *Física I 8, 191b13-14; Física V 1, 225a20-26*). Según Aristóteles, “si ‘en sentido absoluto (ὄλως)’ significa llanamente el no ente (μὴ ὄν), esto equivaldrá a una negación universal de todas las cosas y, en consecuencia, lo generado se generará necesariamente de la nada (ἐκ μηδενός)” (*Generación y corrupción I 3, 318a11-13*). Para poder dar cuenta de la generación como un tránsito del no ser al ser sin entrar en contradicción con la premisa aceptada a los eleatas, Aristóteles debe resignificar el sentido de estas dos nociones –las de ser y no ser–. Dado esto, debe admitir que “de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es (ἐκ μὴ ὄντος), a saber, por accidente; pues una cosa llega a ser de la privación, que es por sí misma un no-ser (ἐκ γὰρ τῆς στειρήσεως, ὃ ἔστι καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν)” (*Física I 8, 191b14-16. Trad. Echandía, modificada; ver Física I 9, 192a3-6*). Para no caer en la necesidad de postular un no ser existente o determinaciones que existan separadas de “un esto”, Aristóteles establecerá la existencia de un sustrato no determinado a partir del cual las entidades sensibles se generan. De aquí que postula la materia³³ (*Generación y corrupción I 3, 318a1-2*) como principio de la generación. Esto supone que las cosas están compuestas de un sustrato en el cual inhiere tanto sus propiedades esenciales, que lo determinan como lo que es, como las accidentales. Cuando la cosa se degenera y se destruye como tal, este sustrato permanece, aunque en un estado de indeterminación. Dicho sustrato es susceptible de ser informado nuevamente, de modo tal de dar paso a la generación de una nueva cosa (*Acerca de la generación y corrupción I 3-4*).

Sobre la base de lo aquí argumentado, se puede decir que, si bien “llegar a ser a partir de”, se dice principalmente de lo que no permanece (músico), también se predica de lo que permanece, pues es lícito afirmar “la estatua llega a ser a partir del bronce” indicando de este modo la necesidad del sustrato. No obstante, no se puede decir que el bronce llegue a ser estatua. Esto quiere decir que no se puede explicar la generación de las entidades sensibles en los mismos términos en que se explica la adquisición de una cualidad. Como consecuencia de esto, Aristóteles continuará su análisis volviendo sobre su definición de génesis:

‘Llegar a ser’ (γίγνεσθαι) se dice en muchos sentidos: en algunos casos no se habla simplemente de llegar a ser (καὶ τῶν μὲν οὐ γίγνεσθαι ἀλλὰ τόδε τι γίγνεσθαι), sino de llegar a ser algo particular, pero sólo de las sustancias se dice que llegan a ser en sentido absoluto (ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον) (*Física 190 a 31-33*). Cuando no se trata de las otras cosas, es evidente que tiene que haber un sujeto de lo que llega a ser (κατὰ μὲν πᾶλλα φανερόν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γιγνόμενον), pues en el llegar a ser de una

33 Giardina (2008) dirá que la permanencia del sustrato resuelve la dificultad eleática de la generación del no ser. No obstante, como lo indica Mié (2006), “para ser sustrato del cambio la materia debe mantener una relación constitutiva con el producto” (p. 77).

cantidad o una cualidad o una relación o un donde hay siempre un sujeto de ese llegar a ser, ya que solo la sustancia no se predica de ningún otro sujeto, mientras que todo lo demás se predica de la sustancia. Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples, llegan a ser de un sustrato (ὅτι δὲ καὶ αἰ οὐσίαι καὶ ὅσα [ἄλλα] ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται), resulta evidente si se lo examina con atención. Porque siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser; por ejemplo, los animales y las plantas proceden de la semilla (*Física I 7, 190a31-190b5. Trad. Echandía, modificada*).

En este pasaje, Aristóteles explicita los dos tipos de generación que estaban prefigurados en la acepción general con la que abrió el capítulo. El primero, el vinculado con llegar a ser esto, es el que describimos al hablar de aquello que no permanece, esto es, cuando nos referimos a la adquisición de una cualidad, cantidad, etc., que puede experimentar una entidad sensible. En relación con esto, en este pasaje, Aristóteles explicita el supuesto que estaba operando como telón de fondo en los pasajes precedentes, a saber, la primacía de la *ousía* por sobre el resto de las categorías. Sin embargo, en este caso, podemos hablar de generación solo en un sentido relativo. Esto se debe a que la generación en sentido propio no es cualquier tipo de cambio o proceso de devenir, sino solo aquel referido al surgimiento de las entidades sensibles. En *Acerca de la generación y corrupción* sostendrá:

Sin embargo, la generación absoluta y completa (ἀπλή καὶ τελεία) no se define por la asociación y la disociación (συγκρίσει καὶ διακρίσει), como afirman ciertos pensadores que consideran que la alteración consiste en un cambio en lo que es continuo (ἐν τῷ συνεχεῖ μεταβολὴν ἀλλοίωσιν). Éste es, empero, el punto en el cual todas estas doctrinas yerran. En efecto, la generación y la corrupción absolutas no se producen por asociación y disociación, sino cuando una cosa se transforma en otra en su conjunto (ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τὸδε ὅλον). Hay quienes creen que todo cambio de esta clase es una alteración, pero, sin embargo, hay diferencia. En el sujeto del cambio están presentes lo correspondiente a la definición esencial y lo correspondiente a la materia (Ἐν γὰρ τῷ ὑποκειμένῳ τὸ μὲν ἐστὶ κατὰ τὸν λόγον, τὸ δὲ κατὰ τὴν ὕλην); ahora bien, cuando el cambio es inherente a esto, habrá generación o corrupción (Ὅταν μὲν οὖν ἐν τούτοις ἢ ἡ μεταβολή, γένεσις ἔσται ἢ φθορά), mientras que, cuando es inherente a las afecciones y es accidental, habrá alteración (Ὅταν δ' ἐν τοῖς πάθεσι καὶ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλοίωσις) (I 2, 317a20-27. Trad. La Croce).

La lectura de los pasajes de la *Física* y *Acerca de la generación y corrupción* nos permite trazar las siguientes comparaciones entre los dos tipos de *génesis*: aquel que podríamos llamar “generación en sentido absoluto” y aquel otro que podríamos calificar de “generación en sentido relativo”:

<p>Generación en sentido propio: solo se dice en relación con la <i>ousía</i> (<i>Física I 7, 190a32-33</i>)</p>	<p>Generación en sentido relativo. Se dice en relación con las restantes categorías (καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον [καὶ ποτὲ] καὶ τοῦ)</p>
<p>Llegar a ser en el sentido de generarse γίγνεσθαι: τῶν οὐσιῶν (<i>Física I 7 190a32</i>) En <i>Acerca de la generación y corrupción I 2, 317a20</i>, es descripta como ἀπλή και τελεία</p>	<p>Llegar a ser algo τόδε τι γίγνεσθαι (<i>Física I 7, 190a32</i>)</p>
<p>Supone un sustrato a partir del cual llega a ser (<i>Física I 7, 190b1-2</i>): la materia</p>	<p>Supone un sustrato a partir del cual llegan a ser: la <i>ousía</i>, pues las cosas generadas de esta forma se dicen de la sustancia y están en una sustancia (<i>Física I 7, 190a33-36</i>)</p>
<p>Cambio total de una cosa en otra cosa: cambio inherente al <i>lógos</i> y materia (<i>Generación y corrupción I 2, 317a26-27</i>)</p>	<p>Asociación y disociación (συγκρίσει και διακρίσει –<i>Acerca de la generación y corrupción I 2, 317a21</i>). Cambio inherente a las afecciones de una entidad sensible compuesta de materia (<i>húle</i>) y forma (<i>eídos /lógos</i>) (<i>Generación y corrupción I 2, 317a24-25</i>).</p>

Desde la perspectiva aristotélica, el problema de los predecesores que postularon los contrarios como principios (*Física I 5*) es que confunden la alteración con la generación, razón por la cual dan cuenta del primer proceso y no del segundo. Por este motivo, no establecieron correctamente el número y la naturaleza de los principios de la física. Para Aristóteles, si bien alteración y generación son formas de cambios, no implican el mismo tipo de cambio. El primero es un cambio de las afecciones de la sustancia, entiendo por esta a la entidad sensible (algo llega a ser algo), mientras que el segundo alude al surgimiento de la sustancia propiamente dicha (llegar a ser) (*Acerca de la generación y corrupción I 2, 317a26-27*). Para entender esta diferencia, creemos que se debe tener en cuenta que, según Aristóteles, “la palabra ‘*metabolé*’³⁴ indica algo ‘después de’ otro

34 Waterlow (1982), sostiene que *metabolé* tiene el sentido más general de cambio. En algunos pasajes (200b, 32-33; 201a2, 8-9), su uso es intercambiable con *kinesis*. Sin embargo, en V 1, Aristóteles distingue ambos términos, restringiendo *kinesis* al cambio no sustancial. Para esta autora, mientras *metabolé* es un cambio de un estado a otro, *kinesis* es un proceso. Para la relación *génesis – metabolé* véase Couloubaritsis (1980). Según este último autor, mientras en I 1, en el contexto de la crítica a los eleatas, *metabolé* tiene el sentido ordinario de modificación completa de una cosa, en I 7 “significa una modificación acompañada de la presencia o ausencia de uno de los contrarios” (Couloubaritsis, 1980, p. 52) y en el capítulo 8 refiere al cambio en general. En estos dos últimos casos, advierte este autor, el uso del término es completamente marginal y no afecta al argumento en torno del devenir. Desde su perspectiva, no es casual que Aristóteles evite el uso de *metabolé* en el contexto de la discusión del devenir. Couloubaritsis subraya que devenir, cambio y movimiento no son términos sinónimos (Couloubaritsis, 1980). Las lecturas más canónicas, dentro de las cuales incluye la de Simplicio, tienden a considerar que *metabolé* es un tipo

algo (ἔστιν ἕκ τινος εἷς τι), esto es, algo anterior (τὸ πρότερον) y algo posterior (τὸ ὕστερον)” (*Física V I*, 225a 1-2). Desde su perspectiva, “*metabolé*” es una palabra polivalente, ya que mediante ella podemos referirnos al cambio: 1) que va de un sujeto a otro sujeto; 2) el que implica un pasaje desde un sujeto a un no sujeto y 3) el que se produce entre un no sujeto y un sujeto. El primer tipo de cambio es el cualitativo, el cuantitativo y el locativo (*Física V I*, 225b5-9). Implica un pasaje de un contrario al otro. “En este caso, la expresión ‘ser no blanco’ no indica la negación de ‘ser blanco’, sino la privación” (Berti, 2004, p 313). Este tipo de movimiento es calificado también como *kinesis* (ver *Física V I*, 225a1-6; Berti, 2004, pp. 312-313). Los dos últimos tipos de cambios —el que va de un sujeto a un no sujeto y el que va de un no sujeto a un sujeto—, se identifican con la generación y corrupción, respectivamente. Tal cambio no se da entre contrarios,³⁵ sino que es κατ’ ἀντίφασιν (*Física V I*, 225a34-225b1; ver *Metafísica X 4*, 1055a3 ss.),³⁶ por eso no puede ser un movimiento.

Esta clasificación nos sirve para advertir que, si bien la generación es un tipo de cambio, no sucede lo mismo en el sentido inverso: no todo cambio es una generación. Es sobre la base de esta definición de generación que Aristóteles termina por explicitar cuáles son los tres principios de la física: materia, forma y privación.

Según él, la generación en sentido absoluto es la determinación en acto de una materia que preexiste (*Física I 9*, 192a30-31). Ahora bien, si tomamos como punto de partida esta definición, debemos advertir que, junto con la materia, es necesario postular como principio a la forma. La generación, en este caso, será un cambio inherente a *lógos*³⁷ y *húle* porque se trata del proceso arriba descrito por el cual la materia indeterminada pasa de la privación de la forma o de la indeterminación a ser un esto determinado.³⁸ La generación es el proceso por el cual la materia deviene una entidad sensible debido a que adquiere su forma, su esencia o su “qué es ser”.³⁹ Por tal motivo en

de cambio que engloba a la generación y el movimiento. *Metabolé* sería un género de cambio, en relación con el cual los dos últimos serían sus respectivas especies. Sin embargo, para Couloubaritsis (1980), en la medida en que la plurivocidad del ser se corresponde con una plurivocidad de cambios, al igual que en el caso del ser, se torna imposible hablar del cambio como un género, razón por la cual la interpretación arriba sintetizada, sería inviable.

35 Según Bostock (1982) ninguno de los opuestos es simplemente la negación del otro. Sin embargo, forma y privación se niegan recíprocamente, razón por la cual, para este autor, son conceptos mucho más generales que el de opuesto. El motivo por el cual este autor subraya esto es que en I 5, a diferencia de I 7, Aristóteles sostiene la tesis de que el cambio siempre es entre opuestos (*Física I 5*, 188a31 ss.).

36 Para el análisis de los contrarios en Aristóteles véase Bogen (1992).

37 El uso de *lógos* en el pasaje de *Acerca de la generación y corrupción* es significativo, pues pareciera ser equivalente a *eídos*. En *Física I 7*, 190a16, realiza de forma expresa esta equiparación. Allí, al establecer que el sustrato y “aquello que se llega a ser” es uno en número, pero no en forma (*eídos*), Aristóteles identifica *eídos* con *lógos*. Si bien la traducción de *lógos* en estos pasajes es problemática, es claro que, si no se lo identifica con definición, lo cual creemos viable, es un principio explicativo que da cuenta de lo que la cosa es esencialmente.

38 Véase Mié (2006). Allí Mié sostendrá que la materia es un principio constitutivo no accidental en la medida en que guarda relación con la forma (*Física 191a11*, a9-11).

39 Quizá por esto, se puede decir que hay una preeminencia de la forma por sobre los otros dos principios: “El cambio y lo que cambia se denominan según aquella forma hacia la cual se produce algo, más que según la materia (o la privación) a partir de la cual tiene lugar

Metafísica X 1055b 11, Aristóteles señala que la generación en la materia se produce a partir de los contrarios: o bien a partir de la posesión de la forma o a partir de la privación de la forma. Para Aristóteles:

También nosotros afirmamos que en sentido absoluto nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es, a saber, por accidente; pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser (*Física I 8, 191b 13-16. Trad. Echandía modificada*).

Tal como lo indica Aubenque (2008, p. 360), en este proceso, la forma es el atributo por adquirir. Como tal se contrapone a la materia, que es aquello en lo cual este atributo inhiere⁴⁰ y a la privación, que puede ser definida como la ausencia de esta forma y que, por este motivo, solo se constituye como principio de modo retroactivo, “como carencia y expectativa de aquello a lo que el sujeto ha llegado de hecho” (Aubenque, 2008, p. 361). En este esquema, la materia es lo que preexiste y permanece a través del cambio y que puede ser considerada tanto como ente en potencia o como no ente en acto (*Generación y corrupción I 3, 317b31. Ver Quevedo, 1997*). Tanto la forma como la materia son principios *per se*; en cambio, la privación lo es por accidente (*Física I 7, 190b27; ver Quevedo, 1997*). Decimos que la forma y la materia son principios por sí mismos, pues intervienen como condición necesaria en toda generación. Esto se debe a que aún en el caso “no músico deviene músico”, que es un ejemplo de generación relativa, la *ousía* es aquello que subyace y en lo cual inhiere la propiedad de ser músico. Ahora bien, pese a que en este caso, la *ousía* puede ser equivalente a la entidad sensible, en tanto y en cuanto esta última es un compuesto de materia y forma, presupone a estas dos últimas como principios del devenir. La entidad sensible depende ontológicamente de estos dos principios para poder existir, razón por la cual los principios de la generación terminan siendo reductibles a ellas. Esto es significativo porque, a nuestro modo de entender, es la causa por la cual dos de los tres principios de todo tipo de generación⁴¹ son materia y forma, pero no la entidad sensible.

La privación, en cambio, se define como tal en contraposición con la forma, razón por la cual se erige como principio no por sí misma, sino en tanto se opone a la forma. Dado esto, es principio por accidente.

De este modo, hacia el final del capítulo 7 Aristóteles dará por respondidos los interrogantes con los cuales inició su indagación: el número y naturaleza de los principios. La explicación de la generación a partir de estos tres principios le permite a Aristóteles explicar cómo es posible el movimiento y, por lo tanto, el objeto de la física,

el movimiento (*Física. V 1, 224b7-8; 5, 229a25-27; II 1, 193b3-7; Mié, 2006, p. 73*).

40 Tal como lo indica Batist (2002) la materia es la condición negativa a partir de la cual es posible la actualidad de la forma, por eso, en cierto sentido, califica de *ousía*.

41 Recordamos en este punto que el proyecto de Aristóteles para el presente capítulo es tratar la generación en general, con lo cual es esperable que los tres principios buscados puedan explicar cualquier proceso de devenir.

como un cambio del no ser al ser, sin por ello caer en las aporías de los eléatas, que los forzaron a suponer un único ser, y sin suponer una infinidad de principios que harían de la ciencia una tarea imposible al tener por objeto lo indeterminado.

4. Conclusión

Hemos intentado demostrar que en *Física I 7* debe leerse a la luz de los capítulos precedentes, en los que Aristóteles discute la naturaleza y número de los principios con sus predecesores. De las opiniones de sus antecesores, Aristóteles toma como punto de partida dos tesis: la primera es que, si bien debe haber más de un principio, su número debe ser limitado. La segunda es que los contrarios son principios. Sin embargo, en I 6 Aristóteles establece la necesidad de un sustrato, en el cual los contrarios inhieran, lo cual, dada la definición de principio de I 5, sería aparentemente contradictorio. Pese a esto, Aristóteles no parece cuestionarse, cuál de los dos es principio, si los contrarios o el sustrato, sino que cree que el problema es establecer si los principios son dos o tres. En I 7, Aristóteles pretende resolver esta cuestión que permite de manera concluyente responder la pregunta que inspira todo el libro: ¿cuáles y cuántos son los principios?

En la tercera parte, analizamos las distinciones que le permiten concluir que los principios buscados son tres: materia, forma y privación. Para Aristóteles, toda generación, ya sea la generación de la sustancia (sentido absoluto) o ya sea la adquisición de una propiedad o cualidad (sentido relativo), supone llegar a ser a partir de algo. Esto implica que en ambos casos hay algo que debe permanecer. En el caso de las cosas que no permanecen (no músico, músico, blanco no, blanco, etc.), esto que subyace es la *ousía*, aunque Aristóteles aclara hacia el final del capítulo que no ha resuelto qué debe entenderse por sustancia: si es la forma o la materia; en el caso de la generación de las entidades sensibles es la materia. Dado que Aristóteles acepta que es imposible la generación a partir del no ser en sentido absoluto, debe sostener que, aun en el caso del surgimiento de las entidades sensibles, algo debe permanecer o subyacer. Este algo no puede ser una naturaleza determinada, como sostuvieron algunos de sus predecesores, sino la materia que carece de determinación.

En ambos casos, la generación es el proceso por el cual algo, entiéndase por esto una *ousía* (generación relativa) o la materia indeterminada (generación absoluta), privado de una propiedad la adquiere. En este último caso, esto es, cuando se trata de la generación de las *ousíai* o de las cosas que son en sentido propio (I 7, 190b 1-2), esta propiedad no es cualquier atributo, sino sus determinaciones esenciales, es decir, la forma o esencia. Cuando la materia indeterminada o privada de la forma, es informada por esta última, pasa de la privación a ser un esto determinado, completándose de esta forma el devenir de la cosa en cuestión. Por esta razón, materia, forma y privación deben ser los únicos tres principios. Sin embargo, solo la materia y la forma son principios en sentido estricto, mientras que la privación lo es accidentalmente.

Referencias

- Aguirre Santos, J. (2001). Aristóteles: Aporética como metodología. El caso de *Metafísica B*. *Revista Laguna*, 9, 37-52.
- Aguirre Santos, J. (2015). *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Universidad de Zaragoza.
- Aristotele. (2008). *Sulla generazione e la corruzione* (G. I. Giardina, Introduzione, traduzione e note). ARACNE Editrice S. R. L.
- Aristóteles. (1982). Tópicos. En *Organon, vol. I* (M. Candel Sanmartin, Trad. Introducción y notas) (pp. 89-306). Gredos.
- Aristóteles. (1982). Categorías. En *Organon, vol. I* (M. Candel Sanmartin, Trad. Introducción y notas) (pp. 23-77). Gredos.
- Aristóteles. (1983). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad. Introducción y notas). Gredos.
- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y corrupción* (E. La Croce, Trad. Introducción y notas). Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Física* (M. Boeri, Trad. Introducción y notas). Biblos.
- Aristóteles. (1995). *Física* (G. Echandía, Trad. Introducción y notas). Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Física* (R. Radice, Trad. Introduzione e commento). Bompiani.
- Aristóteles. (2013). *Física* (M. Zanatta, Trad. Introduzione e commento). Editrice Torinese.
- Aristotle. (1999). *Physique* (A. Stevens, Trad. et commentaire). Vrin.
- Aubenque, P. (2008). *El problema del ser en Aristóteles* (V. Peña, Trad.). Escolar y Mayor Editores. (Original publicado en 1962).
- Bastit, M. (2002). *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Éditions Peeters.
- Berti, E. (2004). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Bompiani. (Original publicado en 1977).
- Berti, E. (2008). *Struttura e significato della Metafísica di Aristotele*. EDUSC.
- Boeri, M. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos*, 30 bis, 45-68.
- Bogen, J. (1992). Change and Contrariety in Aristotle. *Phronesis*, 37(1), 1-21. <https://doi.org/10.1163/156852892321052632>
- Bolton, R. (1990). The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic. In D. Devereux & P. Pellegrin (Eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (pp. 185-236). Editions Centre National de la Recherche Scientifique.
- Bolton, R. (2003). Aristotle's Method in Natural Science: *Physics I*. In L. Judson (Ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays* (pp. 1-29). Clarendon Press.
- Bostock, D. (1982). Aristotle on the Principles of Change in *Physics*. In I. M. Schofield & M. Nussbaum (Eds.), *Language and Logos* (pp. 179-96). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511550874.011>

- Bruce, L. & Robertson, L. A. (2002). Commentary on Book *Alpha Elatton* of Aristotle's *Metaphysics*. *Animus*, 7, 1-22.
- Brunschwig, J. (1990). Remarques sur la communication de Robert Bolton. In D. Devereux, & P. Pellegrin (Eds), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (pp. 237-262). Editions Centre National de la Recherche Scientifique.
- Carbonell, C. (2007). *Movimiento y forma en Aristóteles*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Carbonell, C. (2014). La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de la identidad. *Estudios de Filosofía*, 48, 49-72. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/18346
- Cárdenas Mejía, L. G. (1998). ¿Dialoga Aristóteles con Parménides? *Estudios de Filosofía*, 17-18, 59-71. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/338009
- Cassin, B. (1989). Parle si tu es un homme. En B. Cassin & M. Nancy (Eds), *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d' Aristote* (pp. 9-60). Vrin.
- Charlton, W. (2008). *Aristotle's Physics I- II*, Introduction and commentary. Clarendon Press. (Original publicado en 1970).
- Code, A. (2018). *Physics I 6*. En D. Quarantotto (Ed.), *Aristotle' Physics Book I. A systematic Explanation* (pp. 154-177). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108181853.008>
- Couloubaritsis, L. (1980). *La Physique d' Aristote. L'avenement de la science Physique*. Peeters.
- Dancy, R. M. (1975). *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*. Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-9770-3>
- Díaz, M. E. (2014). Alternativas para pensar la génesis. El mapa aristotélico de los que abordaron el problema de la generación. En G. Marcos & M. E. Díaz (Eds.), *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles* (pp. 135-151). Rhesis.
- Giardina, G. I. (2002). *Fondamenti della Fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I*. Symbolon.
- Irwin, T. (1988). *Aristotle's Principles*. Clarendon Press.
- Judson, D. (2018). *Physics I 5*. En D. Quarantotto (Ed.), *Aristotle' Physics Book I. A systematic Explanation* (pp. 130-153). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108181853.007>
- Kelsey, S. (2008). The Place of I 7 in the Argument of *Physics I*. *Phronesis*, 53, 180-208. <https://doi.org/10.1163/156852808X278721>
- Mesquita, A. P. (2016). Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación. *Estudios de Filosofía*, 53, 57-79. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n53a04>
- Mié, F. (2006). Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles. *Tópicos*, 30 bis, 69-100.
- Mié, F. (2009). Dialéctica y ciencia en Aristóteles. *Signos Filosóficos*, 11(21), 9-42.
- Quevedo, A. (1997). Aristóteles en torno a la privación y la causalidad. *Anuario Filosófico*, 30, 71-99.

- Ross, W. D. (1936). Aristotle's *Physics*. Introduction and commentary. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198141099.book.1>
- Rossi, G. (2001). Algunas notas sobre la discusión con los eléatas en *Física I* de Aristóteles. *Tópicos*, 20, 13 -159.
- Rossi, G. (2017). Going through *Aporiai*: The Critical Use of Aristotle's Dialectic. *Oxford Studies, Ancient Philosophy*, 52, 209 – 256. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805762.003.0006>
- Severino, E. (1995). *I principi del divenire. Libro primo della Fisica*. La scuola.
- Simplicius. (1882). *Commentaria in Aristotelem Graeca: in Physika* (H. Diels, Ed.). De Gruyter.
- Spangenberg, P. (2014). La figura de Protágoras en la prueba aristotélica contra el negador del principio de no-contradicción. En G. Marcos & M. E. Díaz (Eds.), *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles* (pp. 153–177). Rhesis.
- Vigo, A. (2016). Filosofía y dialéctica en Aristóteles: un enfoque sinóptico. *Hypnos*, 36(1), 1-24.
- Waterlow, S. (1982). *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A philosophical study*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246534.001.0001>
- Wright, M. R. (1981). Empedocles. *The Extant Fragments*. Introduction, commentary and concordance. Yale University Press.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Moral y Derecho. Contradicciones conceptuales en el sistema filosófico de Fichte de los años de Jena (1794-1799)*

Lucas Damián Scarfia

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
E-mail: lucasdamianscarfia@gmail.com

Recibido: 18 de marzo de 2020 | Aceptado: 02 de septiembre de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a03>

Resumen: El presente trabajo plantea que el desarrollo de la filosofía del Derecho de Fichte contradice aquello que este filósofo presentó como el fundamento metafísico de su sistema, a saber: la moralidad como búsqueda racional y práctica del Yo de superar las trabas de la realidad e identificarse consigo mismo. Entonces se exhibe la imposibilidad de conciliar dos textos: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) y *Grundlage des Naturrechts* (GNR). En este último se expone la doctrina del Derecho y del Estado como medios para que el individuo alcance su *telos*, lo cual coarta la consistencia del sistema. Si bien el trabajo se inserta en una línea hermenéutica con antecedentes, resulta novedoso en cuanto demarca problemáticas argumentativas fichteanas ya al interior de sus textos de Jena. También se toma en consideración la obra: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG), en la cual Fichte incorpora aspectos de GWL y de GNR que ayudan a pensar el tema en cuestión.

Palabras Clave: infinito, finito, moral, derecho, Estado, sabio, educación

* El presente artículo es fruto de la lectura y el trabajo realizado sobre el texto de Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), en el marco del Grupo de investigación sobre Idealismo (RAGIF-UBA), así como también es parte de la investigación doctoral de su autor.

Cómo citar este artículo:

Scarfia, L. D. (2021). Moral y Derecho. Contradicciones conceptuales en el sistema filosófico de Fichte de los años de Jena (1794-1799). *Estudios de Filosofía*, 63, 47-69. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a03>

OPEN  ACCESS





Moral and Right. Conceptual contradictions in Fichte's philosophical system of Jena's years (1794-1799)

Abstract: The present article states that the development of Fichte's philosophy of Right stands in contradiction with the way that he founded the metaphysical ground of his system: morality as I's rational and practical search to overcome the check of reality and to unify with itself. Thus, the paper exposes the impossibility to reconcile two texts: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) and *Grundlage des Naturrechts* (GNR). In the latter, Fichte presents the Doctrine of Right and the State as mediums for the individual to reach its *telos*. But this affects the consistency of his thought. Although there is a hermeneutic background for this idea, it is groundbreaking as it exhibits Fichtean argumentative problems within Jena's works. The article also takes into consideration the text: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG). Here Fichte incorporates several aspects from GWL and GNR that help to think on those contradictions.

Keywords: infinite, finite, moral, right, State, scholar, education

Lucas Damián Scarfia

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con la tesis: El idealismo "de lo" absoluto. La relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis). Forma parte del *Grupo de investigación sobre Idealismo*, de la *Internationale Fichte Gesellschaft* (IFG) y de la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF).

ORCID: 0000-0002-3052-0459



*Que los medios no te hagan perder el objetivo
– el carácter puro de la humanidad
– comportamiento humano, modesto y sensato.*

Novalis (NW 2, 142, Nr. 391)

Introducción

El presente artículo expone diversas contradicciones en las que cae el pensamiento de Fichte cuando él conjunta sus ideas metafísicas, morales y político-jurídicas. La contradicción fundamental en este sentido remite a que sostiene que tanto la existencia moral, como la existencia política, se erigen como el punto fundamental de la vida subjetiva. En palabras más técnicas se podría decir que asevera de manera paralela, que el sujeto debe abandonar el Estado —como institución que Fichte pretende deducir de manera trascendental, en tanto medio propio de existencia subjetiva, gracias al marco que provee el orden de Derecho—, y, a la vez, permanecer al interior de aquel, para poder desarrollar su racionalidad en cuanto su carácter más propio. Este último punto de vista implica, en términos metafísicos, que el sujeto podría alcanzar lo infinito mediante lo finito. Es decir, que podría infinitizarse a sí mismo a partir de su desarrollo en un contexto finito como lo es el ámbito de existencia mundana y, en particular, política.

Para un estudio y comprensión correcta de la cuestión que se planteó es necesario tomar en consideración los textos: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) (1794-1795) y *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (GNR) (1796-1797). En este contexto, la hipótesis del artículo es que el desenvolvimiento de la filosofía fichteana del Derecho contradice el fin de la razón humana, tal como lo concibe en un sentido metafísico a partir del desarrollo de la GWL —sobre la cual, de acuerdo con Fichte, se basa la GNR. Semejante fin remite al desarrollo subjetivo moral o, en otras palabras, a la constante auto-superación y superación de las trabas que el mundo impone al sujeto en pos de un ideal absoluto e inalcanzable. Pero, a partir de GNR, semejante ideal pierde su carácter propio y se transforma en un punto originario que se alcanzó, por así decirlo, desde siempre, el cual el sujeto no puede ni debe superar.

Para pensar esta cuestión desde las palabras de Fichte, cabe tomar un pasaje de la lección inicial de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG) (1794): “[e]l destino último de todo ser racional finito es [...] la absoluta unidad, la constante identidad, la plena concordancia consigo mismo” (BG, GA I/3, 30).¹ A su vez, en *Erste*

1 Las citas y referencias a los textos de Fichte se hacen según la tradicional usanza. Se anota la sigla de la obra en cuestión, seguida de la sigla de la edición de la Academia Bávara de Ciencias [GA], o bien de la edición que realizó Immanuel Fichte —hijo del filósofo— [FSW]. Respecto de la GA, se anota primero la serie y luego el tomo. Por último aparece el número de página.

Einleitung in die Wissenschaftslehre (EE) (1797) sostiene algo similar con referencia a la exigencia que su proceder filosófico hace a los lectores, a saber: “[f]íjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz” (EE, GA I/4, 186). Este procedimiento no implica otra cosa que, también de acuerdo con la terminología de aquella conferencia, la búsqueda del bien moral o la moralidad (*Moralität*) (BG, GA I/3, 31 y 38-39).² A su vez cabe aclarar que, para Fichte, esta vuelta hacia uno mismo en pos de la unidad no implica una confianza solipsista en la auto-transparencia inmediata del Yo. En la lección a la que se hizo referencia, afirma: “en ninguna parte la expresión «el hombre considerado en sí y aislado» equivale a considerarlo como yo puro, sin relación alguna con algo fuera de su Yo puro” (BG, GA I/3, 28). De este modo, su filosofía permanece en los márgenes del pensamiento de lo finito.³

Pero lo que cabe preguntar es: ¿cuál es el tipo de existencia de un sujeto situado en la esfera de lo finito que, sin embargo, no puede más que buscar la unificación de su propio ser en tanto infinito? Con esto se presenta la problemática que se exhibió al comienzo con respecto al desarrollo de la *GWL* por un lado, y de *GNR* por el otro. Si se hace hincapié en este sentido moral de la filosofía fichteana, entonces no se puede aceptar su pensamiento en torno a la justificación que pretende dar sobre el carácter infinito y originario del Derecho —y del Estado como su institución primordial—, para el desenvolvimiento de la vida subjetiva y comunitaria.

A partir de la presentación que se hizo hasta aquí se pueden enumerar las secciones que conforman el presente trabajo. En el primer apartado (1.) se muestra una comparación de los procedimientos por los cuales Fichte remite tanto en *GWL*, como en *GNR*, a la auto-posición originaria del Yo (*Tathandlung*) como fundamento de la representación y de la acción humana en el mundo. En este punto es importante destacar que en la exposición que lleva a cabo en *GNR* desarrolla una teoría de la inter-subjetividad ausente en *GWL*. Mediante esta argumentación deduce el concepto de Derecho y despliega la teoría del Estado como el ámbito propio de existencia del ser racional. A su vez, vale anticipar que en *GNR* considera al Estado (*Staat*) como un tercero que se encarga de dirimir los conflictos entre dos partes en cuanto a la cuestión de la propiedad (*Eigentum*).⁴

Los datos completos de estas ediciones, así como las traducciones al castellano utilizadas, aparecen en la sección que se titula Referencias.

- 2 Y de acuerdo con la lectura de Heimsoeth (1931) sobre Fichte: “[I]a ley moral es la ley de la absoluta coincidencia consigo mismo” (p. 207).
- 3 En palabras de López Domínguez (1996): “lo que Fichte pretendía construir era una filosofía del sujeto finito” (p. 125). Y Beiser (2002) enuncia: “Fichte estaba intentando desarrollar una filosofía trascendental puramente immanente” (p. 296).
- 4 Cabe decir que Fichte no piensa la propiedad sólo respecto de los bienes de uso. Al hablar de ella señala, en primer lugar, la capacidad del sujeto de transformar su campo de acción. Así, la propiedad es también la fuerza de trabajo de cada uno. Dice Heimsoeth (1931): “la propiedad no es una cosa muerta que me es dada, sino que designa la esfera que ha sido [...] atribuida a mi elaboración de la realidad [...]. [T]oda posesión de cosas ha de entenderse en este sentido como facultad de actuar, como esfera concreta de labor” (p. 234). También Arrese Igor (2017) analiza en detalle esta cuestión. Por su parte, Kosch (2017)

Entonces se aprecia cómo aquí el Derecho se erige como punto fundamental respecto del desarrollo moral del sujeto. De tal manera, el sujeto podría desarrollar su moralidad sólo en la esfera de una comunidad de relaciones de Derecho (*Rechtsverhältnisse*), y al amparo de un Estado surgido a partir de un contrato civil (*Civil-Vertrag*).⁵ Sin embargo, el mandato moral lo impele a buscar el abandono del ámbito de lo finito; es decir, en lo que remite a la esfera del Derecho, lo impulsa a abandonar las leyes positivas y el Estado. Semejante abandono se da en consecución de un ideal infinito de la razón o ley moral (*moralisches Gesetz*).⁶

En el segundo apartado (2.), en pos de continuar con la justificación de la hipótesis del artículo, se repasa la consideración fichteana de los conceptos de “cultura” (*Cultur*) y de “educación” (*Erziehung*). En este apartado, no sólo es necesaria la lectura de las obras principales que se explicitaron, sino también de lo que plantea en *BG* y, de manera secundaria, en *WG* —obra del periodo berlinés, pero que toma *BG* como antecedente directo. Ambos conceptos profundizan la contradicción que se planteó con anterioridad, a la vez que dan lugar a nuevas contradicciones en el marco del pensamiento de Fichte de carácter, tanto moral, como ligado a la filosofía del Derecho.

Por último, en el tercer apartado (3.) se sistematizan las contradicciones que se señalaron en los puntos previos. Asimismo se presenta una conclusión que muestra la importancia de no perder de vista el sentido práctico-moral del idealismo de Fichte, amen de recaer en diversas y profundas inconsistencias que minan el valor intrínseco de su filosofía. A partir del estudio del fundamento metafísico de las cuestiones problemáticas que se presentan, se pretende exhibir su falta de legitimidad tanto política como moral. Esto se da en particular con respecto al egoísmo, al deseo de apropiación de objetos, a la coacción y a la violencia institucional, como ítems que se desprenden de la filosofía fichteana del Derecho. A su vez a lo largo del trabajo se plantean algunas líneas propedéuticas, ya sea de modo directo o indirecto, en pos de pensar una forma de vida subjetiva e inter-subjetiva inmanente al mundo, que no tome por base aquellos ítems.

1. El pasaje de *GWL* a *GNR*. La re-interpretación del No-Yo como Tú en la fundamentación del Yo como Principio

De acuerdo con López Domínguez (1995): “[e]l problema principal que plantea el pensamiento político de Fichte es [...] el de su coherencia” (p. 196). Ahora bien, no se

destaca la importancia de esta concepción de Fichte respecto de la propiedad en lo que remite en particular a la comparación entre el desarrollo de su pensamiento acerca del Derecho y de la moral.

- 5 Gaudio (2019a) resalta esta cuestión al afirmar, a partir de la lectura de Fichte, que: “sin Estado no habría moralidad [...] y, por ende [...], se trata de una organización absolutamente necesaria” (p. 389). También Gaudio (2019b). Cabe aclarar que este autor no concibe semejante cuestión en términos contradictorios al interior de la filosofía fichteana.
- 6 Enuncia Fichte: “[e]l hombre verdaderamente moral no debe esperar a que la ley [positiva] le diga: haz esto [...]. [S]e adelanta a [esta] ley y rehúye todo acto inmoral simplemente porque no conviene a su cultura” (*WG, FSW III, 409*). La sigla (*WG*) refiere al texto: *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805).

trata de incoherencia y contradicción sólo a lo largo de sus diferentes épocas, sino que la contradicción, en cuanto a la concepción del Principio de su sistema filosófico y sus connotaciones a nivel del concepto de Derecho y de la filosofía política, se presenta ya al interior del periodo de Jena.⁷ Tanto en *GWL* como en *GNR* Fichte subraya que el primer Principio no puede ser considerado ni como un hecho (*Tatsache*), ni como una sustancia (*Substanz*). Por este motivo, en la primera de estas obras resalta la inconsistencia de las filosofías que así lo concibieron (*GWL*, *GA I/2*, 262-263). Un hecho, en tanto supone una causa, no se puede considerar como Principio, ya que entonces se recaería en una regresión al infinito.

Al mismo tiempo Fichte critica la substancialización spinozista del Principio. Este procedimiento de Spinoza está motivado por su afán teórico de alcanzar una cosa en sí (*Ding an sich*) última que sea origen de las representaciones subjetivas; pero este concepto no da cuenta del afán práctico del sujeto, que según Fichte es el verdadero camino para pensar el Principio. A su vez, Fichte aclara que por esta vía se lo postula de modo ideal y no se lo concibe como sustancia (*GWL*, *GA I/2*, 280-281). También Hoeltzel (2018) da cuenta de la importancia de resaltar el carácter sólo ideal de semejante principio, que en lo siguiente se revela como el Yo y que no puede más que pensarse en relación con el concepto de libertad.

Para Fichte el fundamento es actividad (*Handlung*) originaria, entonces se tiene que poner a sí misma sin ninguna determinación por fuera de ella, o en otras palabras, se tiene que poner con absoluta libertad. Cabe recordar que lo que el filósofo busca es el Principio del saber humano, con lo cual esta libertad primigenia se homologa al Yo. En este punto no se refiere al Yo de la representación sino al Yo absoluto (*absolutes Ich*). Dice con relación a la distinción entre los yoes:

[s]e oye a menudo plantear esta cuestión: “¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?” La respuesta [...] es: “Yo no era en absoluto; pues yo no era Yo. El Yo es en la medida que tiene conciencia de sí”. La posibilidad de esa cuestión se funda en la confusión entre el Yo como sujeto y el Yo como objeto de la reflexión del sujeto absoluto; y esto es completamente inadmisible. (*GWL*, *GA I/2*, 260).

7 Por otro lado, los textos centrales con respecto al pensamiento político fichteano que pertenecen al periodo berlinés (1800-1814) son: *Der geschlossene Handelsstaat (gHS)* (1800); *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (GgZ)* (1806); *Reden an die Deutsche Nation (RDN)* (1808); *Das System der Rechtslehre (RL)* (1812) y *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, gehalten im Sommer* (1813). En este punto es interesante dar cuenta de la lectura de Schmitt (1969) acerca de la primera de estas obras. En particular en tanto sostiene que lo que Fichte plantea allí no es una filosofía política que piense al Estado como institución que se erige como principio y fin —en el sentido de *telos*— de la organización social. Según esta exégesis, esta obra se tendría que pensar por oposición a lo que Fichte expone en *GNR*. Sin embargo, la lectura de Schmitt con respecto al rol de aquella institución encuentra múltiples interpretaciones que la contrarían. En este último sentido Gaudio (2019a) pretende evidenciar una continuidad entre estos textos.

En conformidad con la cita, el Yo que Fichte piensa: “debe ser idéntico a sí mismo, y no obstante opuesto a sí mismo” (GWL, GA I/2, 271). Debe ser sujeto auto-posicionado y objeto que se opone (*Gegenstand*) a sí mismo en la conciencia reflexiva. Entonces: ¿cómo puede lo absoluto ponerse y oponerse a sí mismo? ¿Cómo puede algo oponerse a lo que se pone con absoluta libertad y por tanto limitarlo, sin caer así en una contradicción?

La respuesta de Fichte varía en el paso de *GWL* a *GNR*. En el primero de los textos, luego de exponer al Yo como primer Principio incondicionado en su forma y en su contenido, Fichte refiere al No-Yo como segundo Principio condicionado en su contenido —a partir del Yo. Se da así una dialéctica de reciprocación entre ambos, que se muestra vital al interior de su sistema. Es a través de este movimiento que el sujeto puede volver de manera reflexiva sobre sí; la auto-conciencia es sólo posible a partir del choque (*Anstoß*) del Yo con un No-Yo. Este encuentro limitante en lo finito no implica una determinación absoluta de la yoidad (*Ichkeit*); es decir que el No-Yo no es causa de las representaciones del Yo, sino que la oposición del No-Yo respecto del Yo se da al interior del Yo.

Por este motivo Fichte sostiene en el tercer párrafo de *GWL*: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible” (GWL, GA I/2, 272). Con esto desestima la negación de la libertad práctica del sujeto, que de estar determinado por el No-Yo no podría más que verse a sí mismo como parte de una cadena causal mecánica. El Yo es infinito y finito a la vez; es infinito en tanto actividad originaria lanzada al mundo y es finito en cuanto limitado en este afán transformador de lo que no es él mismo. Pero, como dice Fichte: “[I]mitar algo significa anular no total, sino sólo parcialmente, la realidad del mismo por negación” (GWL, GA I/2, 270). Entonces su pensamiento en la *GWL* no es contradictorio. En el juego oscilatorio entre lo finito y lo infinito en el que el sujeto se mueve, no hay una anulación absoluta —y por ende contradictoria— de un término por el otro. Semejante juego permanece siempre abierto a la transformación doble de lo uno por lo otro.

Sin embargo, este movimiento que en *GWL* denomina: “historia pragmática del espíritu humano” (*pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*), varía en *GNR*. Fichte modifica el concepto de No-Yo por el concepto de Tú. En este caso, el choque en la esfera de lo finito con aquello que no es el Yo, lo describe como el encuentro no con un objeto, sino con otro sujeto, con el mismo carácter absoluto que el primero. A partir de esta exposición se puede considerar que Fichte no quedó satisfecho con el modo en que explicó el proceso por el que el sujeto tiene representaciones y actúa de forma práctica —que era el motivo que animó la *GWL*; al dejar de lado el concepto de No-Yo e incorporar la noción de Tú, parece que temió una recaída de su filosofía en el pensamiento dogmático.⁸

8 También en este sentido, Stolzenberg (1995) resalta el abandono fichteano del esquema sujeto-objeto en pos de una teoría de la intersubjetividad.

Pero a continuación se demuestra que Fichte cae en contradicción justo a partir de lo que explicita en *GNR*. Se contradice en tanto presenta el aspecto infinito de la subjetividad limitado de manera absoluta. Con esto la doctrina del reconocimiento y del Derecho que allí expone contradice la postulación metafísica-moral del Yo como fundamento; el juego inter-subjetivo al interior de la esfera del Derecho se torna circular y vicioso, y se absolutiza a sí mismo.

Si bien tampoco a partir de lo que plantea en *GWL* se puede pensar en el alcance de una unidad última del Yo, al nivel de la doctrina del Derecho semejante imposibilidad tiene otra causa. Ya no se trata de que lo absoluto como unidad total no se pueda alcanzar por una cuestión inherente a la metafísica que subyace al sistema, sino que a partir de la lógica del Derecho, la unidad termina por desaparecer como *telos* regulador de las acciones del sujeto.

Ahora bien, lo primero que se tiene que mencionar respecto de la argumentación en *GNR* es que, al igual que en *GWL*, Fichte pretende construir una filosofía como idealismo-real o realismo-ideal (*GWL*, GA I/2, 412); de esta manera remite también aquí al ineludible componente finito de lo infinito. Así pues, el título del primer párrafo de *GNR* puntualiza el carácter finito-infinito del Yo en tanto actividad originaria y primer Principio: “[u]n ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectual libre” (*GNR*, GA I/3, 329). Entonces, no sólo se remarca el carácter finito de la subjetividad sino que, al igual que en *GWL*, se postula que ella no es más que actividad (*Tätigkeit*) libre. A su vez, Fichte sostiene que el Yo reflexiona sobre sí en la búsqueda de su ser absoluto, sólo a partir de un choque con algo que no es él mismo:

el ser racional establecido es finito. Pero un ser racional finito es el que no puede reflexionar sobre nada que no sea limitado [...]. [L]a actividad libre debe ser limitada por la actividad en la intuición del mundo; esto es, la actividad en la intuición del mundo es ella misma aquella actividad libre en el estado de vinculación (*Gebundenheit*) (*GNR*, GA I/3, 329-330).

Hasta aquí la presentación de la metafísica fichteana del primer Principio no difiere en los textos. Sin embargo, en el tercer párrafo de *GNR* Fichte deduce la necesidad de otros seres racionales finitos por fuera del Yo. En efecto, supone que esta deducción es necesaria para que el Yo se pueda atribuir a sí mismo aquella actividad causal sobre el mundo. En este apartado explica la reciprocación mutua entre el Yo y lo que está por fuera de él como un encuentro inter-subjetivo. El Yo tiene que estar limitado y no estar limitado a la vez. ¿Cómo se puede dar esto? Fichte responde que es sólo posible si lo que limita al Yo le deja en ese movimiento un espacio de libertad para que asuma –o no– la limitación.

Fichte describe este encuentro de determinación y espontaneidad con estas palabras: “[a]mbos están perfectamente reunidos, si pensamos un estar determinado del sujeto a la autodeterminación, una exhortación (*Aufforderung*) al mismo para

decidirse a una actividad causal” (GNR, GA I/3, 342). Sólo un choque con algo que no ejerza una influencia mecánica sobre el Yo, deja lugar a la libertad de acción; es decir que no se tiene que describir aquí el choque con un objeto en tanto No-Yo sino con otro yo en tanto Tú.⁹ De esta manera Fichte deduce la necesidad metafísica y material de la existencia de otros seres finitos que, en un mundo también finito, convivan con el Yo.

Más allá de las diferencias con lo dicho en *GWL*, lo que se expuso hasta este punto en *GNR* posee una coherencia interna que permite seguir bien los argumentos y entender el sentido de la transformación conceptual que se da en el pasaje de un texto a otro. Ahora bien, en el cuarto párrafo Fichte afirma que la relación de limitación recíproca entre sujetos sólo es posible en tanto relación jurídica (*rechtliches Verhältnis*).

Con esto sienta las bases de su doctrina del Derecho que, según la hipótesis del artículo, vuelve contradictoria su filosofía.¹⁰ Con vistas a aquel desarrollo, explicita la necesidad de que el reconocimiento inter-subjetivo se dé, no sólo a nivel de la abstracción intelectual, sino que al otro sujeto se lo tiene que tratar como tal en la práctica (GNR, GA I/3, 352). Fichte delimita este ámbito de acciones de mutuo reconocimiento concreto entre los sujetos como el ámbito del Derecho, de forma tal que se erige por sí mismo y de modo separado respecto del ámbito de la moral.¹¹ En sus palabras:

[e]l concepto de Derecho [...] no tiene nada que ver con la ley moral [...]. [E]l concepto de deber, que procede de aquella ley, se opone en la mayoría de sus notas al concepto de Derecho [...]. El Derecho tiene que imponerse por coacción [...]. [E]l poder físico, y sólo él, le otorga una sanción en este terreno. (GNR, GA I/3, 359).

En continuidad con esta remisión al terreno de lo sensible y del Derecho, Fichte dedica los párrafos quinto y sexto de la *GNR* a deducir el concepto de cuerpo articulado (*Leib*). Para él, el cuerpo es el medio a través del cual se da la determinación y auto-determinación del Yo, y con ello la posibilidad del establecimiento de una relación de reconocimiento recíproco entre sujetos.

A diferencia de otros filósofos de tradición ilustrada, Fichte no presenta el cuerpo como un accidente respecto del aspecto racional de la subjetividad. El aspecto finito de

9 En otro de sus artículos, Arrese Igor (2014) también llama la atención sobre este movimiento que presenta Fichte en torno a la libertad y la constitución de la autoconciencia

10 Por su parte Williams (2002) expone una lectura que se alinea con la que aquí se presenta. Siep (1979) también se pronuncia en este sentido —en particular con respecto a la puesta en evidencia de la contradicción que reporta el modo en que Fichte deduce el Estado en *GNR*—. Por otra parte, para una lectura opuesta se puede remitir a Nancer (2016), quien rechaza esta posición crítica respecto de semejante pasaje fichteano. Es decir, pretende mostrar un desarrollo coherente de la teoría fichteana del Derecho que aparece en el párrafo cuarto con respecto a los anteriores y a la obra como un todo.

11 Cabe recordar que la esfera de la moral es el polo que, en *BG*, tendría que regular el accionar del sujeto en el mundo. Con la separación de Derecho y moral se anticipa la contradicción del desarrollo de la doctrina del Derecho en la *GNR*. Si el Derecho es una burbuja al interior de la cual la ley moral no puede ni tiene que intervenir: ¿cómo se puede concebir que es a través de este que el hombre se puede aproximar a su fin moral? Por otro lado, en el marco del pensamiento político del siglo XX, también Schmitt (2019) reclama una esfera propia para el Derecho —o con mayor rigor, para la política—, que se separe del ámbito moral.

su filosofía y la concepción de la necesidad de una materialización de la racionalidad, lo incitó a sostener que el cuerpo es la razón en su presentación sensible (GNR, GA I/3, 405). Ya que sólo a través de la acción es posible el reconocimiento de la libertad tanto de sí mismo, como del otro, el cuerpo aparece como condición necesaria del reconocimiento y del auto-reconocimiento.

Ahora bien, Fichte sostiene que la libertad que nace a partir del cuerpo, como esfera de acción, no implica una libertad absoluta. De lo que se trata es de la libertad de auto-limitarse en aquella esfera, a partir de lo cual entiende la libertad como auto-limitación. Si cada Yo ejerciera un avasallamiento corporal del otro, no se crearía el espacio para que se dé la exhortación mutua y el reconocimiento del otro y de sí mismo como seres racionales.

Por este motivo distingue entre dos órganos que conforman el cuerpo, a saber: el órgano inferior y el órgano superior. Si bien no da muchos indicios de a qué parte del cuerpo se está refiriendo con la noción de órgano superior, cabe pensar con López Domínguez (1996), que es al cerebro en tanto motor de un reconocimiento inter-subjetivo, que nace de una influencia que no implica coacción física.¹² Al mismo tiempo el concepto de cuerpo lo habilita a introducir los conceptos de cultura y de educación. La educación es la relación necesaria entre los sujetos para que desarrollen su auto-conciencia, y mediante esta noción fundamenta la idea de que el hombre sólo se puede considerar como tal en el contexto de la vida concreta de la especie como un todo:

la humanidad es confiada a sí misma y la especie humana confiada a la propia especie [...]. [E]l hombre conserva su especie por la educación y los cuidados de los desamparados recién nacidos. Así la razón se produce a sí misma, y sólo así es posible su progreso hacia el perfeccionamiento. De esta manera los miembros de la especie humana están ligados unos de otros (GNR, GA I/3, 381).

Luego de la descripción del rol del cuerpo en la vida racional del sujeto, Fichte anticipa en el párrafo séptimo cuál es la tarea del Derecho, a saber: esclarecer cómo es posible una comunidad (*gemeinen Wesen*) de seres libres como tales. Y también echar luz sobre cómo puede una ley propia de la esfera del Derecho y no de la moral, obligar sin obligar, o sobre cómo se concilian libertad y necesidad (GNR, GA I/3, 383 y 385). Él concluye que la conciliación es posible en tanto la necesidad y la obligatoriedad de la ley jurídica (*Rechtgesetz*) del Derecho –por la cual se garantiza aquel estado de cosas–, tienen a la base un acto de libertad. Ahora bien, a su vez aclara que, al ser el sujeto –concebido como actividad infinita–, el que colma de sentido a la ley jurídica, esta debe valer no sólo para un momento determinado del tiempo; es decir, tiene que valer para todas sus acciones presentes y futuras *ad infinitum*.

¹² Dice Fichte: “[...]a influencia debe tener lugar sobre un ser racional como tal; debe tener lugar no por un inmediato contacto e inhibición de su órgano inferior, sino sobre su órgano superior [...]” (GNR, GA I/3, 376).

Pero, hasta aquí, el poder limitante de semejante ley reposa nada más que en la voluntad de cada sujeto de mantenerse fiel a ella. Por este motivo, para Fichte es necesario que el constreñimiento de la libertad subjetiva sea garantizado por una tercera instancia, que no sea ya la arbitrariedad del ánimo de cada individuo. Entonces, las leyes de semejante comunidad no tienen que ser leyes de la interioridad de cada sujeto, sino leyes positivas con contenido y validez exterior. En otras palabras, tienen que ser leyes que garanticen una esfera material de acción en un espacio y en un tiempo finito. Para Fichte, el juez y garante de que se presente esta situación es: el Estado. Esta es la institución que tiene que dirimir las disputas entre los sujetos que, a nivel natural, tienen cada uno el mismo derecho a ejercer su poder sobre lo que se presenta por fuera de su esfera yóica. En este sentido, en el parágrafo octavo describe la doctrina de los derechos originarios (*Urrechte*):

estos derechos forman parte del mero concepto de persona como tal [...]. La doctrina de éstos surge a partir del simple análisis del concepto de personalidad, en cuanto lo que está contenido en él podría ser violado por la acción libre de los otros, pero, en virtud de la ley jurídica, no debe serlo (GNR, GA I/3, 390).

De acuerdo a la descripción fichteana, sin el ejercicio de una ley jurídica del ámbito del Derecho nunca se podría alcanzar una resolución de los conflictos entre los sujetos. En una comunidad no reglada por el Derecho positivo, los motivos para la sanción o no de un acto que atenta contra un derecho originario reposan nada más que en la conciencia moral (*Gewissen*) de cada uno, y entonces no hay en verdad garantía en la sanción. Así pues, llega a la deducción del Estado como garante de que las relaciones inter-subjetivas se den en el marco del mutuo reconocimiento de las libertades. A su vez, Fichte piensa al Estado como el que tiene que sancionar a quien lleve a cabo una violación de la libertad del otro (GNR, GA I/3, 396), y presenta la ley jurídica de Derecho como la única que salvaguarda los derechos originarios que tienden a entrar en conflicto.

Ahora bien, él aclara que aquel estado de cosas es nada más que una hipótesis propedéutica en pos de explicar la necesidad de que toda convivencia inter-subjetiva se dé en los márgenes del Estado. Para Fichte, el estado natural del hombre es el estado de Derecho. En el parágrafo noveno enuncia: “[n]o hay [...] derechos originarios del hombre. Él tiene realmente derechos sólo en comunidad con otros, así como [...] puede ser en general pensado sólo en comunidad con otros” (GNR, GA I/3, 403-404).

De esta manera se evidencia un giro en el pensamiento fichteano. En *GWL* el acento estaba puesto sobre el Yo como noción fundamental del análisis metafísico de la subjetividad. En *GNR*, el énfasis recae en el concepto de “nosotros” como miembros de una comunidad. En el pasaje de un texto a otro se modifica la perspectiva desde la cual se enfoca la necesaria relación del Yo con lo que está fuera de él, desde una visión moral, en el primer caso, a una consideración jurídico-constitucional, en el segundo –tal como Villacañas (1994) también sostiene. Por su parte, Neuhausser (2016) exhibe una lectura similar cuando resalta que Fichte modifica en *GNR* su concepción en torno a la relación

entre moral y Derecho, respecto de sus ideas previas, no sólo en *GWL*, sino con respecto a *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution (BB) (1793)* —cuestión sobre la que ya en el siglo XX llamó la atención Schmitt (1968).¹³

Retomando el desarrollo de *GNR*, Fichte insiste en el párrafo 11 en la necesidad de la institución del Estado y de un derecho de coacción legítimo. Aquí hay que destacar lo siguiente: tal formación del Estado y la reglamentación del modo en que las relaciones inter-subjetivas se dan, tienen a la base una metafísica de la voluntad que supone que el querer del sujeto siempre se dirige a algo determinado. Dice Fichte: “[T]odos los hombres desean siempre la vida en vistas de algo [...]. Tan cierto como la persona en general quiere, como quiere algo [...] este querer determinado es [...] condición de todo querer” (*GNR, GA I/3, 408*). Esta idea le permite sostener que es posible la determinación de un *quantum* del querer de cada sujeto, y con ello se puede instituir una regla que lo delimite y cada uno de ellos puede entrar en una relación de corte jurídico con el otro en el interior del Estado.¹⁴

A partir de la máxima según la cual todo querer es querer algo; es decir, porque todo querer es querer un objeto determinado en tanto propiedad, Fichte está en condiciones de deducir la necesidad del Estado como su garante para cada uno de los sujetos que conforman la comunidad.¹⁵ En este sentido distingue entre la posesión (*Besitz*) de algo y la propiedad. Sólo se tiene una propiedad cuando el sujeto está en una relación de Derecho con otros en los márgenes del Estado (*GNR, GA I/3, 418*).

Por último, con respecto al análisis en particular de *GNR*, cabe referir al modo en que Fichte describe la ley de coacción (*Zwangsgesetz*). Ella es el único dispositivo que asegura el respeto necesario en el reconocimiento recíproco de la racionalidad de los sujetos. Esta ley constriñe a cada uno a no efectuar una acción contraria al Derecho, y ello porque se impone, tal como Arrese Igor (2019a) denota, no como una fuerza mecánica externa a la voluntad sino como una auto-limitación subjetiva en pos del reconocimiento de la otredad y de sí, en tanto actividad libre.

Fichte hace referencia al Estado como el órgano que tiene que aplicar semejante ley. De esta manera: “el Estado mismo se convierte en el estado natural del hombre, y sus leyes no deben ser ninguna otra cosa salvo el derecho natural realizado” (*GNR, GA I/3, 432*). Para Fichte, la idea de un Derecho natural ajeno a la sanción de leyes positivas al interior del Estado es un sinsentido. Esto último supone una humanidad constituida de una forma que no es aquella bajo la cual él concibe a nivel metafísico al hombre:

13 También Rampazzo Bazzan (2016) y Wood (2016).

14 En sus palabras: “cada persona tiene que limitar en general su posesión a un *quantum* finito del mundo sensible, tan pronto como le es conocida la existencia de una persona exterior a ella. Si quisiera subordinar [...] a sus fines el mundo sensible entero, no podría subsistir a su lado la libertad del otro” (*GNR, GA I/3, 415*). Y también escribe: “[c]on un ser libre infinito [...] sería suprimida la libertad de todos, a excepción de solo uno [...], y así la ley jurídica se contradiría a sí misma” (*GNR, GA I/3, 411*).

15 También Arrese Igor (2019c) resalta esta cuestión.

[n]o existe [...] ningún Derecho natural [...]. No es posible ninguna relación jurídica entre hombres, salvo en una *res publica* y bajo leyes positivas [...]. Para una especie de seres morales perfectos, no hay ley jurídica. Que el hombre no pueda ser esta especie, está ya claro, porque ha de ser educado y educarse a sí mismo para la moralidad (GNR, GA I/3, 432).

Se explicitaron hasta aquí los dos movimientos sistemáticos del Derecho natural fichteano. Siguiendo la lectura de Villacañas (1994):

[e]l primero continúa los razonamientos de la Doctrina de la ciencia y deriva el derecho originario del individuo a partir de la determinación moral [y] el segundo movimiento trata del derecho de todo individuo a garantizar su *Urrecht* y está relacionado con los problemas de la construcción de una comunidad política racional (p. 20).

Ahora bien, a partir de los conceptos de educación y de cultura se evidencia cómo este segundo movimiento, negando al primero, acaba por contradecirse a sí mismo. Ello es aún más problemático si se recuerda la cita fichteana de BG a la que se hizo referencia al comienzo del artículo. Según lo que expuso allí, la moralidad, en tanto unidad del sujeto consigo mismo, es el fin último del hombre.

2. El sabio, la cultura y la educación. Algunas contradicciones conceptuales

Ya se evidenció cómo Fichte concibe que, en tanto hay un ineludible componente finito en la subjetividad humana, es necesaria la instauración de un marco de Derecho para fundamentar la convivencia inter-subjetiva —a su vez de necesidad excluyente para el auto-reconocimiento de cada sujeto como tal. Ahora bien, en la primera lección de BG, en la que habla acerca de la destinación del hombre en sí, sostiene: “[e]l hombre existe para hacerse siempre mejor en un sentido ético, para hacer todo lo que le rodea mejor «sensiblemente» y, en cuanto lo consideramos en la sociedad, también «moralmente», y llegar a ser así cada vez más feliz” (BG, GA I/3, 32). Si se toma esto en consideración, se tiene que pensar que aun la instauración de un marco de Derecho que rijan las inter-relaciones, no tiene más objetivo que favorecer la consecución del fin último del hombre, a saber: la perfección moral.

Entonces se plantea la siguiente contradicción: ¿cómo es posible pensar un avance del hombre en sentido moral, si él tiene que desarrollar su existencia sólo al interior del Derecho y respetando sus reglas, pensadas para la esfera de lo finito y no de la moralidad infinita? Si el poder coactivo de la ley de Derecho debe ser ajeno al accionar moral del hombre (WG, FSW III, 410) ¿qué sentido tiene la creación de un aparato estatal que reglamente su existencia en el mundo? O en todo caso ¿cómo puede el sujeto acercarse a su *telos* infinito por una mediación que como tal es siempre finita?

Siguiendo la hipótesis del trabajo, en lo siguiente se resalta la contradicción principal en que cae el pensamiento de Fichte en el pasaje de su elucubración sólo metafísica hacia su aplicación en el marco del pensamiento político; es decir, a partir de la utilización de los principios de su sistema filosófico en el campo de la deducción de la doctrina del Derecho y del Estado, tal como la esboza en *GNR*. A su vez, a esto último hay que sumar la conceptualización de las nociones de “cultura” y de “educación” que aparecen en *BG*, las cuales también atentan contra el fundamento y el *telos* del sujeto, según Fichte los estableció en su sistema metafísico.

En aquellas lecciones Fichte también da cuenta de cuál es la vocación del hombre en tanto sabio (*Gelehrte*), y pronuncia: “elevar [...] por doquier a nuestros semejantes a un grado más alto de la cultura” (*BG, GA I/3, 33*). El sabio se erige así como una figura particular en la sociedad. Al fomentar la cultura, posibilitaría el perfeccionamiento moral de toda la especie. En este punto, lo que sostiene en *BG* se condice con lo que expresa en *GNR*. En la segunda lección afirma:

[t]odos los individuos que pertenecen al género humano difieren entre sí. Hay sólo un punto en que coinciden: su meta última, la perfección [moral]. La perfección está determinada sólo de una manera: es [...] idéntica a sí misma. Si todos los hombres pudieran ser perfectos [...] serían [...] iguales unos a otros [...]. Para cumplir este destino [...] necesitamos una habilidad que es adquirida e incrementada sólo por la cultura (*BG, GA I/3, 40*).

En este contexto, Villacañas (1994) se refiere a la teoría de la inter-comunicación racional de Fichte como una teoría de la educación; la relación entre los sujetos tiene que ser una interacción educativa libre. Ahora bien, en *GNR* se pone en cuestión la posibilidad de que se dé tal situación, en tanto ello sólo sería posible si se tiene la garantía de que cada uno de los sujetos dejará de modo efectivo aquel espacio de libertad para que el otro lo asuma. De esta manera se presentaría un juego de influencia recíproca y educación de los hombres entre sí. Pero como dice Villacañas (1994):

[e]stamos ante una serie de trascendentales de la interacción racional universalizable. Pero no ante una previsión acerca de lo que realmente hagan los sujetos [...]. El Estado surge como dimensión coactiva ante el fracaso de una universalización del comportamiento educativo. Una educación universalizada y consumada [...] debería acabar con la estructura coactiva del Estado (p. 71).

De este modo se patentiza la siguiente contradicción: la educación que debería terminar con la estructura de coacción del Estado sólo se puede dictar por la garantía que el Estado ofrece como institución coactiva, que determina el tipo de inter-relación educativa posible entre los sujetos. Con esto se presenta una lógica viciosa en la que no se puede considerar que haya verdadera influencia educativa y culturalizadora de un sujeto por el otro.

Al mismo tiempo, no se puede pensar que los avances de la cultura y de la educación que se lleven a cabo en este sentido, repercutan en un acercamiento al ideal infinito de la moralidad. Semejante contradicción se hace aun más patente si se considera el tipo de relación educativa que Fichte concibe en el seno del matrimonio y de la familia como institución natural anterior a la institución política —incluso en *GNR*. Tal como Arrese Igor (2019c) resalta, en este campo la moralidad se eleva como instancia previa y superior respecto del poder coercitivo del Estado.

Entonces, la lógica del Derecho y del Estado se reproduce a sí misma; las leyes positivas remiten nada más que a otras también de esta clase. Así pues, se deja de lado la ley moral o moralidad *tout court*, como *telos*. La educación y la cultura que el hombre gana en el Derecho y el Estado, no sólo no favorece, sino que desvía al sujeto —adulto o niño—, del camino hacia lo que Fichte presentó como su más alto fin: la unidad moral consigo mismo.

De manera contradictoria, el afán de Fichte por permanecer en el marco de un pensamiento que no deje de lado el aspecto finito de la subjetividad, subsume por completo lo finito en lo universal. El individuo del cual partió la deducción sobre la necesidad del Derecho y del Estado, al momento de descubrir la originariedad de estas dos dimensiones, queda subsumido en una esfera que se pretende universal y particular a la vez. Sin embargo, este proceder no puede disimular su aspecto sólo y falsamente universalizante.

En la filosofía del Derecho de Fichte, también se alza como contradictoria la figura del sabio o del eforato (*das Ephorat*).¹⁶ El sabio se presenta en *BG* como quien, conociendo la cultura de su época y de la comunidad a la que pertenece, la tiene que guiar en un camino de perfeccionamiento moral. De este modo, él sería el agente del mayor acercamiento posible a la constitución de la comunidad perfecta (*BG, GA I/3, 53*). Ahora bien, si alguien se erige como guía, entonces alguien más queda en la posición de ser guiado. De esta manera se hace evidente la diferencia de poder entre los miembros de la comunidad, y entonces ya no se puede pensar el cumplimiento del objetivo último de la formación comunitaria, a saber: la igualdad. La figura del sabio, ligada al concepto de cultura, vuelve a poner en evidencia el enredo en que cae la filosofía de Fichte, al intentar traducir sus conceptos metafísicos en nociones filosófico-políticas.

Fichte pretende evitar semejante acusación, al aseverar que la guía que el sabio lleva a cabo con respecto a su comunidad no se realiza a través de la coacción. Sin embargo, aquí él concibe la coacción sólo en términos de violencia física. Fichte piensa que el sujeto no puede ser libre si violentan su cuerpo —en tanto éste es la racionalidad hecha sensible—, pero deja de lado la consideración de un tipo de violencia que no se ejerce sobre el órgano inferior, sino sobre el superior, y que no requiere del ejercicio de una acción física. Es decir, esa exhortación educativa, no coactiva, que el sabio tiene

16 En este punto se sigue la lectura de Villacañas (1994) que liga la figura del sabio de *BG* con la del éforo en la *GNR*.

que realizar con relación al resto de los individuos, puede ser concebida en términos de un ejercicio si no de violencia, al menos sí de poder.¹⁷

Por otro lado, dice Fichte que el sabio: “debe despertar en los hombres el sentimiento de sus [...] necesidades y enseñarles los medios para satisfacerlas” (BG, GA I/3, 56). Pero: ¿cuáles son esas necesidades? ¿bajo qué fundamento se determinan? ¿cómo llega alguien a saber y poder determinarlas con exactitud? Los enunciados del propio Fichte dan cuenta de la desigualdad social que se desprende de semejante consideración. Con relación a la misión del sabio y su diálogo con el resto de la sociedad, afirma: “[m]as esto no significa que él deba enfrascarse con ellos en [...] profundas investigaciones. Esto implicaría pretender hacer a todos los hombres tan sabios como pueda serlo él mismo, lo cual es imposible y contraproducente” (BG, GA I/3, 56). A partir del desarrollo de los principios de GNR y de BG, se hace evidente cierta justificación de la desigualdad social por parte de Fichte.

A su vez, el contrato civil que enaltece la figura del Estado y su séquito de sabios, tiene a la base sólo el interés egoísta de los sujetos. Tal como lo describe James (2011) a partir de la lectura de GNR, el compromiso de respetar a los miembros de la comunidad como seres racionales, no tiene por base más que la voluntad de cada uno de ellos de asegurar la demarcación de la propia esfera de acción en el mundo como propiedad originaria.¹⁸ Por ello, el Estado emerge como garante de semejante *status quo*, que bajo la amenaza de coacción impele a los individuos a respetar esa propiedad.¹⁹ Entonces, se manifiesta aquí otra contradicción, a saber: para dejar de temer en la posibilidad de que alguien viole la propiedad de uno, todos han de temer en el poder coactivo del Estado que sancionaría semejante acción. El sujeto, para dejar de tener miedo, ha de tener miedo. En la relación inter-subjetiva de Derecho que piensa Fichte, el sujeto no se muestra interesado en el Tú sin más, sino que a través de él se toma en interés a sí mismo.²⁰

En este punto James (2011) pretende reducir la contradicción fichteana; afirma que si se entiende la teoría del Derecho de Fichte en términos morales entonces se la tiene que concebir como: “una teoría del Estado basada en el egoísmo y en la que la coacción, como opuesta al reconocimiento, juega un rol determinante en el establecimiento y

17 Se afirma en la GNR: “[l]a exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres [...]” (GNR, GA I/3, 347). También Pinkard (2002). En paralelo, James (2011) remarca que para Fichte en tanto el reconocimiento inter-subjetivo no se presenta como algo dado sin más, se requiere de una exhortación de corte educativo que puede ser coactiva de ser necesario.

18 Dice Fichte: “[c]omo se quiere a sí misma, la voluntad X quiere, por consiguiente, la seguridad de los derechos de todos” (GNR, GA I/3, 433).

19 En palabras de James (2011): “[e]l fin de asegurar la vida propia y la propiedad conlleva la demanda del establecimiento de una autoridad estatal capaz de aplicar y mantener una condición de Derecho en la cual los seres humanos se encuentran determinados, bajo amenaza de coacción, a cumplir sus obligaciones mutuas [...]” (p. 120) (La traducción es mía). Y agrega: “Fichte se presenta con una forma de reconocimiento de la personalidad legal y de la propiedad de los otros que está basada en el auto-interés y está garantizada por la autoridad estatal” (p. 121) (La traducción es mía).

20 Por su parte, Arrese Igor (2014) resalta esta problemática interna al pensamiento político fichteano, a la vez que remite a la crítica que ya de manera coetánea a Fichte, le formuló Hegel.

el mantenimiento de la relación de Derecho” (p. 13) (La traducción es mía).²¹ Pero, se demostró que esta conclusión no se desprende sólo de una lectura en términos morales de la filosofía política de Fichte. Semejante resultado se alcanza a partir del propio pensamiento político fichteano sobre el Derecho, y de los conceptos de educación y cultura asociados a la figura del sabio en el marco de tal sistema.²²

Aun más, el lugar del sabio como guía educativo de los hombres es contradictorio con una organización comunitaria, que tiene al Estado como institución preponderante y a las leyes positivas como los códigos por los que ella se rige. En *WG*, Fichte vuelve a sostener que el sabio, en tanto hombre moral, no debe sufrir coacción de la ley positiva. Al llevar en sí mismo el ideal de la época futura de la comunidad, no debe subsumirse a lo preceptuado en el tiempo presente (*WG*, *FSW III*, 406).

En este sentido afirma: “[b]ueno que la ley preceptúe y tenga en tutela al hombre vulgar, pero no al sabio” (*FSW III*, 409). De manera contradictoria, quien tiene que dirigir a la comunidad tiene que permanecer ajeno al mandato del código legal por la que aquella se rige. Y más aun, Fichte sostiene que la verdadera cultura, que el sabio tiene que adquirir, es una cultura moral y no de Derecho. En sus palabras: “[l]a ley no sólo debe permitirle adquirir una cultura moral; sino que debe colocarle en la necesidad de adquirir dicha cultura” (*FSW III*, 408).

Por otro lado, si el sabio se reduce a cumplir la ley positiva, entonces no haría más que reproducir la lógica finita del Derecho. Entonces no lograría un verdadero avance en pos de la moralidad infinita que es, según Fichte, su verdadero fin. El dilema parece insalvable: o el sabio se erige como un hombre que se diferencia del resto de la comunidad por su particular grado de poder —y así no hay lugar para la construcción de una comunidad igualitaria, según el propio objetivo fichteano—, o traiciona su más alta tarea al limitarse al marco del Derecho y sus leyes positivas, que no conducen al desarrollo de la moralidad humana. En otras palabras, o bien se rompe con el ideal de equidad y respeto de derechos entre todos los miembros de la comunidad, o bien la figura más particular al interior de ella, y que debe ser su guía, pierde el peso filosófico y político que Fichte le adjudica. Así pues, las contradicciones en su pensamiento son evidentes.

3. Conclusión

A lo largo del trabajo se hizo referencia a algunas contradicciones del sistema de Fichte en lo que remite a sus aspectos filosófico-políticos, no sólo a lo largo de sus diferentes textos sino al interior de ellos. Si se quiere sistematizar y enumerar estas contradicciones cabe decir que la principal (i) remite, en términos metafísicos, al modo en que concibe

21 Esta también es la opinión de Gaudio (2019a), quien sostiene que: “presuposiciones morales [...] desvirtu[a]n por completo la argumentación del derecho” (p. 391).

22 Además, tal como Arrese Igor (2019b) expone, el propio Fichte advirtió semejante problemática en su planteo filosófico-político.

la relación entre el aspecto finito y el aspecto infinito de la subjetividad. A través de la formulación de una teoría filosófico-política en *GNR*, Fichte intentó dar cuenta de una síntesis absoluta de los conceptos de lo finito y de lo infinito. En otras palabras, pretendió conciliar un ideal moral infinito como fundamento y *telos* metafísico del hombre, con una existencia mundana finita de corte jurídico-político, que sea un medio para su alcance. Pero esto derivó nada más que en revestir de pretendida infinitud a lo que son sólo instituciones y reglas propias de lo finito; estas se cierran sobre sí mismas y alejan al sujeto de su fin metafísico-moral.

En continuidad con esto último, hay que subrayar como contradictorio el modo en que Fichte concibió la relación entre Derecho y moral. Según lo expuesto, el Estado, como institución primordial de la lógica del Derecho, si bien pretende ser el medio de realización de la tendencia moral del sujeto, no hace más que limitarla y coartar su alcance. Así pues, al interior de este ámbito, el sujeto se separa de sí mismo en cuanto pierde su carácter esencial como actividad lanzada a lo infinito.

De aquí la necesidad de, tal como expresa Novalis en el fragmento citado como epígrafe del trabajo, prestar particular atención al desarrollo de los medios que se pretenden como camino hacia un fin —en particular cuando se trata del fin más alto de la humanidad.²³ La doctrina del Derecho fichteana se desarrolló de forma tal que sobrepasó los límites racionales del sujeto o, en términos más amplios, de la humanidad. Así pues, no sólo se pierden la modestia y la sensatez —como características propias de la facultad de la razón según el análisis tanto de Fichte como, según la cita en cuestión, de Novalis—, sino que también se desvirtúa la propia meta inherente a la subjetividad, a saber: la búsqueda de la identidad consigo mismo.

El sistema filosófico que Fichte presentó en *GWL* con base en el sentido moral de la subjetividad recae, mediante el desarrollo del pensamiento político que expuso en *GNR*, en una posición dogmática que presenta un fundamento trascendente al sujeto. En este sentido, la conclusión que se alcanza en este artículo coincide con la línea hermenéutica que lleva a cabo López Domínguez (1994):

Fichte había tomado una postura bien clara respecto de la relación entre lo finito y lo infinito [...]. [P]ero cuando la Doctrina de la ciencia se aleja del campo de la fundamentación y comienza a realizar la aplicación práctica de sus principios, esta posición originaria se desvirtúa [...]. [E]llo ocurre especialmente en dos ámbitos: el de la política y el de la religión” (p. 225).

23 La elección de Novalis en el contexto de este trabajo no es casual. Él fue uno de los primeros y más dedicados pensadores que se volcó a la lectura de Fichte y, en particular, al examen de la *GWL* y de los parágrafos de la *GNR* que se estudiaron a lo largo de este artículo. En este sentido redactó 667 anotaciones que de manera póstuma se dieron a conocer como *Fichte Studien (FS)* (1795-1796). En efecto, la anotación a la que se hace referencia al comienzo forma parte de este texto. Los datos de la edición de la obra completa novaliana con la que aquí se trabaja y las traducciones al castellano que se utilizan, se consignan en el apartado de Referencias.

Por otra parte, una segunda contradicción (ii) remite al hincapié que hace Fichte en la necesidad de garantizar la propiedad y al rol del Estado en este sentido. Este énfasis reveló que el respeto del Yo con relación al Tú no se basa tanto en el reconocimiento del otro como tal sino más bien en el egoísmo y en el temor a él, a la par que mediante la institución del Estado no se favorece la superación del temor por parte de los sujetos, sino que sólo se modifica el foco a partir del cual este se genera. Es decir, o bien se teme a los miembros de la comunidad que amenazan la propiedad de cada uno, o bien se teme al Estado. El factor común en ambos casos es evidente: la persistencia del miedo. Así pues, la doctrina del Derecho y del Estado no favorece tanto las relaciones inter-subjetivas, sino más bien el repliegue del sujeto hacia sí mismo.

También (iii) se mostró contradictorio el rol central del Estado en su relación con la figura del sabio y con la noción de educación. Para Fichte el sabio debe educar a la comunidad en pos de su desarrollo moral, pero este desarrollo implica la desaparición del Estado como tal. De manera paralela, afirmó que el sabio puede ejercer su labor educativa sólo en el contexto del Estado como institución que regle las relaciones inter-subjetivas. Entonces, sólo al interior del Estado se puede educar en pos de su desaparición. De tal forma, el pensamiento de Fichte respecto de esta cuestión recae en un círculo vicioso.

En cuarto lugar (iv), aparece como una contradicción el modo en que describió el rol del sabio respecto de la conformación comunitaria que pensó. Si al interior de ella tiene que haber perfecta igualdad, no se puede pretender que el sabio se erija como figura que tiene que sobresalir respecto del resto en tanto su guía educativa –tal como propone en diversos pasajes de *BG*.

En quinto y último lugar (v), es contradictoria la relación del sabio respecto de la ley de Derecho que justifica su rol comunitario. Según Fichte afirmó, al menos en algunas ocasiones el sabio tiene que transgredir las leyes para poder cumplir con su función de conductor. Así pues, en un nivel general, las leyes que favorecen el desarrollo de sus funciones, no son leyes que él acepte.

Más allá de cuántas contradicciones se puedan señalar, lo importante es pensar la problemática que se genera al interior del idealismo fichteano cuando pretende dar cuenta de una síntesis última de los aspectos finito e infinito de la subjetividad. En efecto, un idealismo moral y práctico –tal como él caracteriza su filosofía (GA I/2, 311)–, no puede afirmar semejante unidad última. Tanto la formación comunitaria basada en el Estado como la educación en cuanto proyecto fundamental sobre el cual asentar semejante comunidad, así como la figura del sabio como quien guía tal proyecto, se contradicen con los Principios metafísicos del sistema que Fichte formuló como una filosofía en términos prácticos.

En el sistema que pretende armar (GA III/2, 298) con base en el Derecho no reina la libertad y la igualdad, sino la coacción y la desigualdad de poder entre los miembros de la comunidad. Este es el resultado contradictorio en que se mueve el idealismo

fichteano cuando abandona su sentido práctico-moral.²⁴ De lo que se trata entonces es de revalorizar este aspecto de su pensamiento. Con vistas a este fin cabe remitir una vez más a su lectura por parte de Novalis, quien resaltó la importancia de concebir el idealismo fichteano desde una perspectiva práctica y, en particular, de tomar en consideración la superioridad de la ley moral respecto de las leyes del Derecho a la hora de pensar el desarrollo metafísico —pero también social y comunitario— del sujeto.²⁵ En sus palabras:

[e]n la moral de Fichte se encuentran las consideraciones más importantes sobre la moral. La moral no dice pura y simplemente nada determinado — Es la conciencia — un simple juez que no está sometida a ninguna ley. Ordena de una forma inmediata, pero siempre individual. Es enteramente resolución. Correcta representación de la conciencia. Las leyes se oponen a la moral de una forma absoluta (NW, 2, 840, Nr. 433).

Entonces, al señalar las contradicciones inherentes a la filosofía del Derecho fichteana, no se pretende criticar su sistema filosófico sin más. Al contrario, con ello se intenta trazar de forma propedéutica el camino de un pensamiento que, en los márgenes de un idealismo de corte moral y práctico, conciba una relación inter-subjetiva que abra —tanto para el tiempo presente como para el futuro—,²⁶ el juego a una existencia más allá del temor, del egoísmo y de la violencia que unos sujetos puedan imponer sobre otros.

En el contexto actual del mundo globalizado y de las sociedades y los Estados regidos por sistemas capitalistas, en el cual el egoísmo y el ejercicio de la violencia política,

24 También Heimsoeth (1931) hace alusión a semejante contradicción, si bien extrae de ella otra conclusión. En sus palabras: “[e]s muy particular cómo el filósofo de la libertad y de la determinación individual parte del pensamiento de la ordenación real necesaria y de la idea de la garantía recíproca para llegar a acentuar el poder coactivo del Estado que [...] parece oprimir la libertad individual. Pero [...] el desvío de Fichte [...] corresponde a la concepción más profunda de la libertad individual que ha brotado del pensamiento de la correlación entre el Yo y el Tú” (p. 235).

25 Por su parte, en el contexto filosófico-político del siglo XX, Adorno (1977) critica —desde su reapropiación original de la teoría política de Marx—, la primacía del sentido práctico con el que Fichte desarrolló su pensamiento idealista. Por otro lado, si se sigue la lectura de James (2016) se puede denotar cierto guiño —aunque sin dejar de marcar diferencias—, de Adorno y Horkheimer respecto de la crítica que Fichte expone en *GgZ* respecto de la Ilustración y, en particular, su carácter moral. Esto último vuelve a enfrentar a Fichte consigo mismo, de acuerdo al desarrollo de las contradicciones que se presentaron a lo largo del trabajo en cuanto a la relación entre Derecho y moral en su pensamiento. Por último cabe señalar que también en el marco de la *Frankfurter Schule*, Benjamin se interesó por el sistema fichteano. Sin embargo sus lecturas nacieron, en mayor medida, desde una perspectiva no tanto política y moral como estética. Esto último se manifiesta en su Tesis doctoral: *Der Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik* (1920). Ahora bien, autores como Derroitte (2017) afirman que el concepto de “crítica” benjaminiano y sus afinidades con el sistema filosófico fichteano, determinan no sólo el sentido estético de su pensamiento sino su filosofía política. Asimismo Steiner (2010) pone en evidencia la conexión entre estética y política a partir de la puesta en comparación de Benjamin y Fichte en particular en torno al concepto que se mencionó antes.

26 En este punto resulta de interés remitir a la lectura que Zöller (2018) expone en torno al rol central que tiene la noción de futuro al interior del pensamiento filosófico, político y moral de Fichte. En particular a partir de su ligazón con el sentido práctico de la filosofía fichteana.

social y económica se profundiza cada vez más, resulta de vital importancia repensar cuáles son y cuáles no son los medios y, aun más importante, los fines que se tienen que trazar si se pretende construir —aunque sea mediante un ejercicio perenne—, un sujeto y una comunidad en verdad libre e igualitaria.

Referencias

- Adorno, Th. *Gesammelte Schriften (1970-1986)*. 20 Bänden, Rolf Tiedemann (Ed.), Band 10. Kulturkritik und Gesellschaft: Engriffe –Stichworte– Kritische Modelle, 3. Suhrkamp.
- Arrese Igor, H. (2014). El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797. *Estudios De Filosofía*, 50, 87-102. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/
- Arrese Igor, H. (2017). Educación, libertad y justicia en Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 15, 1-16. http://journals.openedition.org/ref/762_
- Arrese Igor, H. (2019a). Recognition of the other as a real freedom in Fichtean philosophical thought. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 43, 115-133. <https://doi.org/10.5944/endoxa.43.2019.20638>
- Arrese Igor, H. (2019b). Morality and State in the Fichtean Political Philosophy. *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 41, 79-96. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.04>
- Arrese Igor, H. (2019c). The Idea of Liberty in the Fichtean Natural Right. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(2), pp. 407-419. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.57896>
- Beiser, F. C. (2002). *German idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press.
- Derroitte, E. (2017). Critique is a Philosophy of the Spirit. Comparing Benjamin and Fichte's Programmes for the Coming Philosophy. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, Special Issue I, 1-12. <https://doi.org/10.4000/am.731>
- Fichte, J. G. (1845). *Sämtliche Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Verlag von Veit und Comp, [FSW].
- Fichte, J. G. (1962 ff.) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Richard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, [GA].
- Fichte, J. G. (1975). *Doctrina de la ciencia* (J. Cruz Cruz, Trad.). Aguilar. (Original publicado en 1794-1795).
- Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia* (J. Gaos, Trad.). Sarpe. (Original publicado en 1797).
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (J. L. Villacañas; M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, Trads.). Centro de Estudios Constitucionales. (Original publicado en 1796-1797).

- Fichte, J. G. (1998). *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad* (A. Ciria, Trad.). Tecnos. (Original publicado en 1805).
- Fichte, J. G. (2002) *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (F. Oncina Coves y M. R. Valera, Trads.). Ediciones ISTMO. (Original publicado en 1794).
- Heimsoeth, H. (1931). *Los filósofos IX. Fichte* (M. García Morente, Trad.). Revista de Occidente.
- Hoeltzel, S. (2018). Fichte and Kant on Reason's Final Ends and Highest Ideas. *Revista de Etud(i)os sobre Fichte*, 16, 1-16. <https://journals.openedition.org/ref/827>
- Gaudio, M. (2019a). El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(2), 383-406. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.64453>
- Gaudio, M. (2019b). Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805). En M. Gaudio y J. Solé (Eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo* (pp. 357-398). RAGIF Ediciones.
- James, D. (2011). *Fichte's social and political philosophy. Property and virtue*. Cambridge University Press.
- James, D. (2016). Enlightenment and the Unconditional Good: From Fichte to the Frankfurt School. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(1), 26-44. <https://doi.org/10.1080/09672559.2015.1107614>
- Kosch, M. (2017). Individuality and right in Fichte's ethics. *Philosophers' Imprint*, 12, 1-23. <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0017.012/--individuality-and-rights-in-fichtes-ethics?view=image>
- López Domínguez, V. E. (1994). Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano. *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 211-227. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/13601>
- López Domínguez, V. E. (1995). *Fichte: Acción y libertad*. Ediciones Pedagógicas.
- López Domínguez, V. E. (1996). El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena. En V. E. López Domínguez (Ed.), *Fichte 200 años después* (pp. 125-141). Editorial Complutense.
- Nance, M. (2016). Freedom, Coercion, and the Relation of Right. En G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right. A critical guide* (pp. 196-217). Cambridge University Press.
- Neuhouser, F. (2016). Fichte's Separation of Right from Morality. En G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right* (pp. 32-51). Cambridge University Press.
- Novalis. (1976). *La Enciclopedia* (F. Montes, Trad.). Editorial Fundamentos. (Texto póstumo).
- Novalis. (1978). *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. Mähl, H-J. und Samuel, R. 3 Bde. München-Wien, Carl Hansen Verlag, [NW].
- Novalis. (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (R. Caner-Liese, Trad.). Akal (Texto póstumo).
- Pinkard, T. (2002). *German philosophy 1760-1860. The legacy of idealism*. Cambridge University Press.

- Rampazzo Bazzan, M. (2016). El “Hobbes” de Fichte. Fichte bajo una perspectiva histórico-conceptual. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 3, 40-71. <https://bit.ly/2DZEFEK>
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Karl Alber.
- Stolzenberg, J. (1995). Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins. En W. Högrefe (Ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen* (pp. 71-95) Suhrkamp.
- Schmitt, C. (1968). *Romanticismo político* (C. Galli, Trad.). Giuffrè Editore.
- Schmitt, C. (1969). Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia. *Revista de Estudios Políticos*, 163, 5-30. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2047034>
- Schmitt, C. (2019). *El concepto de lo político* (S. Zarria y G. Maschke, Trads.). Res Publica. (Original publicado en 1927).
- Steiner, U. (2010). *Walter Benjamin. An introduction to his work and thought* (M. Winkler, Trad.). The University of Chicago Press.
- Villacañas, J. L. (1994). Introducción. En J. G. Fichte *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* (J. L. Villacañas, M. Ramos Valera, y F. Oncina Coves, Trads.) (pp. 15-100). Centro de Estudios Constitucionales.
- Williams, R. (2002). The Displacement of Recognition by Coercion in Fichte’s *Grundlage des Naturrechts*. En D. Breazeale & T. Rockmore (Eds.), *New Essays on Fichte’s Later Jena Wissenschaftslehre* (pp. 47-64). Northwestern University Press.
- Wood, A. W. (2016). *Fichte’s Ethical Thought*. Oxford University Press.
- Zöller, G. (2018). Liberté, Egalité, Fraternité: Ich, Du, Wir. Fichtes politisches Philosophieren. *Fichte Studien – Mit Fichte Philosophieren. Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahre*, Band 45, 267-288.

Praxis Filosófica

El dilema de la lechuga ¿Qué relación debe tener la filosofía con su historia?

Vicente Raga

Los fundamentos onto-teológicos de la Filosofía Política de Alberto Magno

Ricardo Pierpaoli

Filosofía política en el pensamiento neoclásico de Eugenio trias: una lectura de *El artista y la ciudad*

José Daniel Parra

Heidegger en acción. Aproximaciones a la perspectiva práctica del pensamiento en dos tramos de su obra

Luis Fernando Butierrez

Revisitando la crítica de las ciencias humanas elaborada por Michel Foucault en sus cursos sobre biopolítica y gubernamentalidad

Iván Gabriel Dalmau

An ontology of software: Series Structure and Function

Jorge Francisco Maldonado Serrano; Dairon Alfonso

Rodríguez Ramírez; Paul B. Cicero;

Johann Farid Petz Suárez

Justicia o equidad: Aristóteles y la jurisprudencia

Leonardo Ramos-Urueña; Héctor Zagal Arreguín

Aristóteles y el *apeiron* de Anaximandro

Ricardo Salas



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)*

Nicolas Petel-Rochette

Universidad Antonio de Nebrija, Madrid, España

E-mail: n.peroc@gmail.com

Recibido: 13 de abril de 2020 | Aceptado: 31 de agosto de 2020

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a04>

Resumen: ¿Qué nos dicen, hoy en día, los trabajos del laboratorio político conocido como “Colegio de Sociología”? Examinando las influencias respectivas de dos de sus pensadores claves, Roger Caillois y Georges Bataille, este artículo se propone mostrar que el diálogo que los unió, y que acabaría separándolos, hunde sus raíces en los debates filosóficos del siglo XIX. Considerando un horizonte teórico mayor a modo de trama de fondo del Colegio de Sociología, este artículo pretende también ofrecer una lectura acerca de por qué se cruzaron ahí intereses tan eclécticos. Este examen se realiza siguiendo la pregunta que, a nuestro parecer, motivó el debate Caillois/Bataille: ¿Qué institución podía subvertir el motor del devenir teleológico de la modernidad? En definitiva, a través del estudio de los encuentros y desencuentros de dos de sus miembros, lo que quiere subrayar este artículo son algunos límites que llevaron a la disolución del Colegio de Sociología.

Palabras claves: Georges Bataille, Roger Caillois, Colegio de Sociología, surrealismo, historia de las ideas

* Este trabajo es el resultado de investigaciones llevadas a cabo en el marco del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid *Historia y ontología del presente* (ref.: 941051). Aprovecho la ocasión para darles las gracias a sus miembros por su trabajo y por el ambiente estimulante y propicio a la reflexión que ahí generan. Por último, no puedo sino agradecer a quienes me acompañaron a lo largo de la larga cuarentena de la primavera de 2020 durante la que se elaboró la primera versión de este trabajo.

Cómo citar este texto:

Petel-Rochette, N. (2021). Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura). *Estudios de Filosofía*, 63, 71-90. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a04>

OPEN  ACCESS





Georges Bataille and Roger Caillois at the College of Sociology (1937-1939): genealogy of a philosophical dialogue (and of a Rupture)

Abstract: What do the works that were discussed during the sessions of the “College of Sociology” tell us today? By examining the respective influences of Roger Caillois and Georges Bataille, this article aims to show that the dialogue that brought them together, and that would eventually separate them, is rooted in nineteenth-century philosophical debates. Considering a broader theoretical horizon as a framework for the College of Sociology, this article also aims to offer a reading of why such eclectic interests crossed paths during its sessions. This analysis is carried out following the question that, in our opinion, motivated the Caillois/Bataille debate: what institution could subvert the principle of the teleological progress of modernity? In short, through the study of the Caillois/Bataille discussions and disagreements, this article aims to underline some limits that led to the dissolution of the College of Sociology.

Keywords: Georges Bataille, Roger Caillois, College of Sociology, surrealism, history of ideas

Nicolas Petel-Rochette

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Asociado en el Departamento de Educación de la Universidad Antonio de Nebrija. Investigador adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, miembro del Grupo de Investigación “Historia y Ontología del Presente: la Perspectiva Hispana” dirigido por el Catedrático José Luis Villacañas Berlanga. Autor de una monografía de investigación filosófica sobre el concepto de carisma, autor y coautor de capítulos de libros y de artículos de reflexión y de investigación en los campos de la filosofía, de la educación y de la antropología.

ORCID: 0000-0003-4202-7327



Introducción

La redacción del siguiente trabajo fue motivada por la especial relevancia histórica y filosófica que atribuimos a los acontecimientos, debates y relaciones que dieron lugar a la creación del Colegio de Sociología en 1937. En efecto, tuvo lugar en un momento particularmente significativo en el continuum histórico de los últimos cien años. Hace un siglo, buena parte del mundo se despertaba del shock de la Primera Guerra mundial y de la contención del brote de *influenza* conocido desde entonces como “gripe española”. Como sabemos hoy, esta pandemia dejó millones de víctimas por todo el mundo (Martini et al., 2019). Incluso sin los recientes acontecimientos, creemos que resulta importante, cien años después, recordar los caminos que escogieron la comunidad científica, tanto como los distintos diálogos que la ciencia mantuvo o interrumpió con la filosofía. Este artículo se ubica en un umbral muy específico; ahí dónde una generación de pensadores de “vanguardia” escuchó de manera novedosa las voces que les llegaba de distintos horizontes para proponer una lectura propia de los desafíos de su época.

En nuestra opinión, esto fue ante todo el Colegio de Sociología: una escucha particular, una manera de recibir y proponer, de recoger herencias y de subvertirlas, propias a una red de conocidos, amigos, aliados y enemigos que trataba de estar a la altura de una época particularmente convulsa. Variadas fueron las fuentes que recogieron aquellas personas que escucharon la llamada de Georges Bataille allá por 1937. En ruptura con buena parte de las vanguardias del momento, sobre todo con los grupos del surrealismo parisino, los principales pensadores del Colegio de Sociología ofrecen un interesante contrapunto al ambiente intelectual de una época que solemos leer a través del filtro de la oposición geopolítica entre auge de los fascismos y revoluciones comunistas. A nuestro parecer, el Colegio de Sociología cubre un lugar algo borroso en este espectro metafórico. De algún modo, viene a ilustrar la falta de precisión de aquel espectro político, o la trampa que entraña. Este artículo pretende mostrar en qué el núcleo teórico duro del Colegio de Sociología, aunque le atravesase sin duda una motivación política anclada en el presente, fue también una recuperación del legado universalista del siglo anterior, tanto como, quizás, el primer “*Bring the War Home*” del pensamiento occidental en plena nueva ola tardocolonial. En otras palabras, su inclusión en aquel espectro ideológico es compleja, fruto de un proceso de reflexión que aquí trataremos de reconstruir a través del examen del diálogo entre dos de sus miembros fundadores: Georges Bataille y Roger Caillois. El Colegio de Sociología dialogó tanto con teorías científicas del pasado, como de su presente y desarrolló algo como una metodología propia de trabajo que, creían, era más adecuada a su presente. Para entender al Colegio de Sociología, además de su contexto político, hace falta comprender las profundas raíces filosóficas de los conceptos ahí manejados.

Dejando atrás los años de guerra y de enfermedad, los artistas e intelectuales entorno al dadaísmo y al surrealismo se rebelaron contra los valores de las naciones en guerra, encarnados en las trincheras y en la moral patriótica (Adamowicz, 2019). No

solo se acababa un equilibrio de poder, sino que todo el edificio económico y social de Europa se vio transformado a comienzos de los años 1920. Sin caer en paralelismos azarosos, partimos del hecho de que buena parte de las cuestiones a las que los pensadores reunidos entorno al Colegio de Sociología trataron de responder son, hoy en día, todavía vigentes. Para entender mejor las propuestas e iniciativas de los años del Colegio de Sociología y de *Acéphale* —la revista y grupo de experimentación desarrollados más o menos en el mismo periodo—, haría falta recorrer el camino de la compleja y gradual ruptura entre el grupo que se congregó entorno a Georges Bataille y el surrealismo liderado por André Breton (Fourny, 1984; Beaujour, 1999; Heimonet, 2013). De momento, tan solo apuntemos que ambos grupos tuvieron, digamos, inquietudes similares a lo largo de los años 1920-1930, pero que bebieron de fuentes muy distintas. Son conocidas y notorias las críticas de Bataille (1970b, p. 93-100) y Caillois (2008, p. 222-224) hacia el surrealismo. Ambos lo consideraban una renovación tardía del romanticismo alemán y del arte puro mallarmeano. Ya en 1937, Caillois escribió en contra de lo que denunciaba como una falsa “alternativa”, propia al romanticismo, entre mística y ciencia (Caillois, 1974, p. 29). Él prefirió creer que, sin método, nada puede tener fuerza de verdad: “toda intuición a la que se llega por azar y no por método es vana ya que el conocimiento de una verdad no es significativo si no se acompaña de su integración a una sistematización anterior *que la reclamaba*, es decir si no tenemos una manera de saber en qué y por qué es una verdad”¹ (Caillois, 1974, p. 30). Realmente, lo que Caillois rechazaba tajantemente en aquel momento era el uso de medios literarios y artísticos para provocar cambios políticos y sociales. De ahí que tratara de volver a combinar ciencia y mística, razón y poesía, en un mismo saber absoluto, con un éxito sin duda relativo. Entre otras paradojas, se vio ante la “obligación” de usar la escritura para superarla, para tratar de proporcionar a la palabra escrita un poder que fuera más lejos que el de *presentar* y *representar* aquello que llamamos “realidad”.

Sin duda, no podemos sino asumir una cierta distancia frente a lo que estaba en juego durante los años del Colegio de Sociología. Más que un impedimento, esta distancia es, de algún modo, constitutiva del gesto de analizar. El presente artículo tratará de facilitar futuros análisis mostrando *dónde*, a nuestro parecer, se inscribe la propuesta de lo que llamamos *un método original* propio al Colegio de Sociología. Muchas veces abordado desde *una* de sus numerosas facetas (a modo de ejemplo, Cf. Pearce, 2003), creemos que este laboratorio político y filosófico se merece un abordaje sintético que trate de situar sus ideas principales. Semejante perspectiva nos permite seguir dialogando con los problemas que quienes transitaron por este complejo espacio trataron de subrayar. Este es, en resumidas cuentas, el objetivo principal de este artículo. A continuación, presentaremos algunas de las fuentes que, en nuestra opinión, marcaron de forma decisiva los rumbos y las inquietudes del Colegio

1 Todas las citas sacadas de las ediciones originales francesas son traducciones originales del autor.

de Sociología. Más que un recorrido exhaustivo, lo que sigue pretende abrir de forma crítica el estudio de lo que podríamos llamar la historia de las ideas de la “nebulosa teórica” del Colegio de Sociología. Esta expresión tiene la ventaja de representar las consideraciones de alcance cosmogónico que se barajaron en la trastienda de una librería de la calle Gay-Lussac, en el centro de París, entre 1937 y 1939.

1. El Colegio de Sociología y la (Tercera) República

A principios del siglo XX, más que la visión holística e integradora que mencionamos en la Introducción, recogida por Caillois de fuentes diversas (de la filosofía: Parménides, Fichte y Bergson; de las ciencias sociales: Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl y Marcel Granet; de la biología: Étienne Rabaud), la tendencia general del pensamiento parecía orientada hacia la especialización en campos concretos. El desarrollo técnico y científico empezaba a concretarse en ciencias “puras”, se consagraban las llamadas ciencias sociales, tanto como ciencias “de la política” que trataban de comprender las manifestaciones de un campo que parecía haberse autonomizado de los demás, respondiendo a sus propias lógicas, ciclos y relaciones de causalidad. Caillois y Bataille, sin embargo, optaron por un camino inverso: borrar fronteras, integrar enfoques a un mismo método cuyo alcance fuera mayor. Esto los llevó a cruzar fronteras y a mezclar campos de conocimiento, a veces peligrosamente, dadas las analogías que pudieran emerger de tales mezclas. Bataille encontró en Hegel (más específicamente en la lectura de Alexandre Kojève, de la que se alejaría más tarde) este potencial integrador, mientras que Caillois lo vio en la etnología francesa de la época. Buscaban algo como una ciencia de las lógicas comunitarias que permitiera inferir y comparar instituciones y funciones sociales básicas.

Tras la “autonomización” del arte, impulsada a partir de finales del siglo XIX por toda una generación de pensadores y artistas, las nacientes ciencias “sociales” también parecían multiplicar métodos y “autonomizarse” las unas de las otras, perdiendo el papel que había reservado Auguste Comte al científico como ingeniero supremo de la sociedad (no olvidemos que lo que acabaría llamando “Sociología” tras Sieyès (Guilhaumou, 2006) fue primero para Comte una “física social”). A pesar de las duras críticas de Comte hacia Robespierre (Pickering, 2009, p. 326), su proyecto no está sin relación al proyecto robespierriano de impulsar una religión civil inspirada en Rousseau (Culoma, 2010). El vínculo entre lo que Comte buscó durante la “segunda fase” de su doctrina positivista, la llamada “religión de la Humanidad” (Comte, 1852, p. 10), y el culto al ser supremo de Robespierre (Capurro, 2001) es un hilo rojo que atraviesa parte del siglo XIX. Es importante recordarlo para entender la lectura de la Revolución francesa y el papel del saber con respecto a la transformación social que heredaron los pensadores del Colegio de Sociología. El propósito principal de este artículo consiste en mostrar que debemos retrotraernos a los debates del siglo XIX para entender plenamente

las líneas de trabajo abiertas por Bataille y Caillois en el Colegio de Sociología. Una de las acciones de la sociedad secreta *Acéphale* consistió en conmemorar, en la plaza de la Concorde, el aniversario de la decapitación de Luis XVI (Surya, 2012, p. 290; Hollier, 1974). Según Bataille, la plaza de la Concorde era aquel lugar donde la muerte de Dios debía anunciarse a gritos, precisamente porque el obelisco era la “más tranquila negación” de toda trascendencia (Bataille, 1976, p. 373). Aparte, es notoria la influencia que tuvo la figura del “segundo Saint-Just” —que Caillois recuerda todavía en *Le fleuve Alphée*, escrito en 1978 (2008, p. 150)— sobre su interpretación de la dialéctica amo-esclavo nietzscheana como un movimiento de ascetismo, de regreso hacia la naturaleza (Keck, 2013; Petel-Rochette, 2019). En la sombra del Colegio de Sociología y de su proyecto secreto *Acéphale*, pues, está la época del Terror de la Revolución; con aquella “época sacrificial” (De Maistre, 2009), a modo de enigma, se quedan los pensadores del Colegio, un momento histórico con cuyo protagonismo, creían, había conseguido hacerse una sociedad secreta que hablaba en nombre de la voluntad general. No les interesaba (todavía, en el caso de Caillois) todo el desarrollo del republicanismo y del sistema parlamentario y jurídico. Les interesaba, de momento, todo lo contrario: desbordar los marcos institucionales de la Tercera República francesa, volver a poner en marcha algo como una voluntad de poder que pudiera contrarrestar el fascismo alemán (Villacañas, 2019).

Aparte, Denis Hollier subraya la influencia del positivismo sobre Georges Bataille, al menos en cuanto a su acercamiento “necesariamente epistemológico” a toda cuestión de índole antropológica (¿qué es propio a una vida humana? ¿cómo podemos posicionarnos para vivir una existencia digna y placentera?) (1974, p. 159). En efecto, desde el principio, la suya fue una búsqueda ante todo epistemológica, en un sentido muy propio al Colegio de Sociología. Ahí se intentó volver a dar vida a varias dimensiones de una Modernidad naufragada y atrapada en el doble escollo del capitalismo, como nuevo sistema de gobierno, y de las democracias liberales, como sistemas burgueses de creencia, incapaces de entender políticamente su tiempo. En muchos aspectos, su análisis es similar a críticas fascistas de la democracia. Sin embargo, desde su perspectiva, no era nada claro que la crítica que impulsaran fuera protofascista. Desde la perspectiva de otros, era, no obstante el caso. Eso creía Walter Benjamin, por ejemplo, que pasó por el Colegio de Sociología y que entretuvo una relación de amistad con Bataille. En una carta a Theodor W. Adorno, que, por su parte, no asistió a ninguna sesión, pero sí leyó relatos y textos, Benjamin hablaba de Caillois diciendo: “nuestro hombre pertenece al otro lado”. Esta carta fue escrita poco antes de que estallase la Segunda Guerra mundial (Pic, 2013, p. 88). La lectura nietzscheana de Hegel que hacían los pensadores cercanos al Colegio de Sociología, tanto como la deriva biologicista del Caillois de los años 1930, les resulta categóricamente fascizante, no sin razón. Sin embargo, debemos entender que ellos veían en la democracia parlamentaria una entidad incapaz de enfrentarse al fascismo. Por decirlo rápido, pues esta es una cuestión sobre la que podríamos extendernos largamente, cosa que hemos hecho en otro trabajo (Petel-Rochette, 2019),

la solución consistía en encontrar un motor igualmente “corrosivo” que el fascismo para luchar contra su tendencia autoritaria y su concentración del poder en la figura del jefe. Pero no vieron que estaban construyendo un argumentario miméticamente fascista, sin disponer, obviamente, de las bases materiales del fascismo (la violencia de milicias y la propaganda, entre otras muchas cosas). De hecho, les haría falta descubrir a Max Weber para seguir comprendiendo lo que les había pasado. Pero ya era demasiado tarde, el ejército alemán ya había ocupado París. Caillois, como tantos otros, se vio obligado a quedarse en Argentina hasta 1945. Para Bataille empezaba el período amargo de soledad de los años de guerra.

En todo caso, antes de la guerra, criticar la democracia era una cosa corriente y, en cierto modo, coherente. ¿Acaso la República francesa no se mostraba cómplice de los fascismos unidos frente a la República española? Caillois y Bataille veían la democracia de masas como un sistema capaz de llevar a Hitler al poder e incapaz de aliarse frente a un golpe de estado fascista como el que había sufrido España. Quizás hacía falta haber vivido el fascismo en carne propia, como era el caso de los pensadores de Frankfurt, para entender la importancia de tener cuidado con las palabras. Pero en los años 1930, la estrategia de Bataille y Caillois era todo menos cuidadosa. Era más bien una estrategia de calentamiento verbal y de agitación. La suya era una retórica de amenaza, de anunciación de una violencia inevitable, en esto muy similar a la agitación fascista. Para llevarlo a cabo, en los márgenes del Colegio de Sociología, Caillois y Bataille impulsaron el ya mencionado proyecto *Acéphale*, revista y grupo secreto que tenía como símbolo un personaje acéfalo; cuerpo despojado de cronología y de trascendencia; cuyo corazón en llamas lleva en una mano, mientras que en la otra lleva un puñal; que tiene una calavera por sexo, soporte de un conocimiento sin saber, sin finalidad, de la reunión entre la vida y la muerte, de la eternidad concreta que acontece en una entrega excesiva al mundo y del instante como única abstracción posible. Se entrega a un universo sin utilidad final, sin principio que rijan ningún destino; se alza hacia el azul del cielo, despojado de deidad(es). Podríamos decir, como otros autores, que el acéfalo es la representación del superhombre nietzscheano (Surya, 2012, p. 270-271). Pero no llevaremos este comentario más allá; dejemos a la acefalidad en su infinita e insospechada concreción histórica; dejemos su abstracción en tanto que encarnación del instante. En esto estamos de acuerdo con Michel Camus: “Más vale percibir las cosas obscuramente en nuestro subconsciente que pretender darles tal o cual sentido” (1995, p. vi). Si no la ciencia (positivista o mística), ¿qué institución podía subvertir el motor del devenir teleológico de la modernidad (Villacañas, 2019)?

2. Cuestión de método

Antes de contestar a esta pregunta, tenemos que dar un paso más, centrándonos de momento en el contexto de *Acéphale* y del Colegio de Sociología. Lo cierto es que

Caillois y Bataille se reunieron en torno a una aversión común por el arte de su época. Para ellos, no solo el arte no había sido capaz de cumplir con su misión y de ponerse “al servicio de la revolución”, sino que era culpable de apatía y de complicidad con la desidia general frente a la subida del fascismo en Alemania. Lo hemos dicho: el arte “puro”, asociado al estetismo de André Breton, fue el enemigo del Colegio de Sociología desde el primer momento. Aunque no tan directamente, también rechazarían en acto la construcción de metodologías propias a las ciencias sociales que funcionasen poco a poco siguiendo un modelo epistemológico postpositivista. Marcel Mauss vio con sospecha ese rechazo de una generación, la de su alumno Roger Caillois, más interesada en seguir la estela de Heidegger que en consolidar el campo de la investigación social en París en la *École Pratique des Hautes Études*. De hecho, en junio de 1938, Mauss, después de alabar su texto sobre la mantis, escribía a Caillois lo siguiente:

Mas lo que considero un descarrilamiento general, del cual es usted otra víctima, es esta especie de irracionalismo absoluto con el que usted termina [su texto] en nombre del laberinto de París, mito moderno. Pero creo que es el caso de todos ustedes últimamente, probablemente por la influencia de Heidegger, bergsonianos atrapados en el hitlerismo, legitimando el hitlerismo encaprichado de irracionalismo (citado por Felgine, 2008, p. 45).

Cierto es que el texto sobre la mantis religiosa, integrado luego en *El mito y el hombre* (1938), es un ejemplo especialmente claro de falta de prudencia epistemológica y de atrevimientos metodológicos que debieron irritar al prudente y metódico Marcel Mauss. Sin embargo, leído con detenimiento, se ven en este texto todos los esbozos de las numerosas bases de la compleja teoría cailloisiana, desarrolladas a lo largo de más de cuatro décadas, y que partirían de una visión determinista de la naturaleza, no sin puntos de encuentro con el spinozismo.

Poco después de la carta de Marcel Mauss, los acuerdos de Múnich propulsarían aun más las críticas de Caillois, Bataille y Michel Leiris hacia la democracia. Como lo explica muy bien José Luis Villacañas, el problema que tenían en mano los pensadores del Colegio de Sociología “no era ajeno al asunto orteguiano de cómo las ideas se tornaban creencias” (2019, p. 17). En esto precisamente había fracasado el surrealismo: no había producido ningún discurso, ningún orden estético que alcanzase “las masas” en plena fase de rebelión. Como vemos, el problema era cuando menos ambicioso: ¿cómo atravesar “el *no man’s land* indeterminable que separa en algún punto la sublimación de la consumación?” (Camus, 1995, p. ii). ¿Cómo proponer una vía que libere los cuerpos de las garras del totalitarismo? Bataille pensó que, para ello, ante todo, había que liberarles de la propia mente, de la propia entelequia, cárcel del cuerpo; estamos aquí, como en muchos puntos de la obra de Bataille, ante una curiosa inversión de lo que él asoció al cartesianismo. De hecho, Bataille trató durante años de dar cuerpo a lo que llamó el “ojo pineal”, suerte de fantasía de ceguera inmanente que subvertía la famosa hipótesis cartesiana de la glándula pineal (Hollier, 1974,

pp. 215-270; Arnould-Bloomfield, 2012). Fiel a su punto de partida epistemológico, al que nos hemos referido más arriba, Bataille pensaba que el totalitarismo, antes que cuerpos, adiestraba mentes. De ahí la necesidad de cortarse la cabeza, de rebelarse *primero* en cómo conocemos el mundo, para *luego* impedir toda prensión del fascismo sobre nuestra manera de habitar el mundo, de vivir y de experimentar. La peculiar soberanía que piensa Bataille, pues, será una lenta construcción, una lenta reflexión sobre cómo despojarnos lo *justo* como para poder vivir, pero estando también *justo* al borde de no ser, de ser lo suficientemente poco como para no *poder ser para* el fascismo. Aquí también, otra curiosa inversión: podríamos decir que meditó (Cf. *Método de meditación publicado en 1947*) acerca de una especie de “duda metódica” frente al modo de conocer el mundo del que heredamos de la filosofía clásica. Para él, la “experiencia interior” es un método y principio de conocimiento que sirve para llegar, paradójicamente, a un estado de no-saber, una situación de relación de continuidad con el mundo que no esté regida por principios abstractos; un conocimiento siempre aquí y ahora, casi imposible, que asume la contradicción de haber recorrido algo como un *camino (méthode)* (esto es, que asume el hecho de ser un *proyecto*) para *por fin llegar* a un estado de pérdida de sí. En lo que acabaría siendo la primera parte de la *Suma ateológica*, Bataille escribe: “la diferencia entre experiencia interior y filosofía radica principalmente en el hecho de que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, a la vez un medio, un obstáculo; lo que cuenta ya no es el enunciado del viento, es el viento” (1973a, p. 25). Para Descartes, el método llevaba a la certidumbre de sí como ser pensante (dando un sentido específico a la famosa fórmula *cogito ergo sum*). Henri Gouthier puntúa que Descartes proponía algo más cercano a una reforma intelectual y moral, asimilable a la conversión pauliniana, que a la liberación platónica (1999, p. 53). El método cartesiano permite la superación de costumbres y de pseudoevidencias; la filosofía, pues, sería algo como una lucha entre la razón y la memoria; una pugna para que el razonamiento sea capaz de anteponer una evidencia mayor que la que se ve meramente repetida por los sentidos. En Bataille, el camino es inverso: mediante el pensamiento, también se desbordan certidumbres sociales y constancias morales —algo así como las creencias— vehiculadas inercialmente por conceptos necesariamente *sesgados*, cargados de *relaciones* de poder y cuyo uso es impregnado de *voluntad* de poder. Desbordar la moral de la teoría mediante la crítica es la vía para llegar a un conocimiento sin utilidad, despojado, ascético. Sin embargo, estas creencias de las que nos despojamos, más que sobre el mundo, giran en torno al yo. Mientras que el método cartesiano afirmaba un yo triunfante, el principio de una interioridad abstracta todopoderosa, el método de meditación de Bataille *pierde el yo por el camino*, trata de despojarle de toda abstracción que venga de “dentro” (de las creencias previas, constancias sociales o costumbres morales), le corta la cabeza al sujeto; pienso y consigo no ser; pienso y me mantengo en continuidad con el mundo; pienso, y entonces, por un instante, soy pura exterioridad. En vez de la interioridad, en Bataille triunfa la exterioridad en tanto que principio siempre irreductible, en tanto

que materialidad al fin y al cabo soberana frente a toda puesta en forma por parte del conocimiento; triunfa la capacidad por comunicar con el mundo *a pesar del sujeto*, porque es en esta escucha de la materia, en este vínculo con la ausencia de sí, que se halla algo como una vida totalmente vivida.

Pero antes de la guerra, todo este aparato estaba aún por explorar y precisar. Los años de relativa soledad por venir iban en cierto modo a ayudar, dando lugar al ya mencionado *Método de meditación*, precedido de *La experiencia interior* (1943) y de *El culpable* (1944). En el Colegio de Sociología, la reflexión colectiva acerca de la naturaleza de lo sagrado daría lugar a varios desajustes y desencuentros en el plano personal. En resumidas cuentas, sus tres impulsores principales (Bataille, Caillois, Leiris) tenían en mente algo distinto. Aunque no estuvieran de acuerdo acerca de la finalidad de su producción de algo así como una nueva base religiosa para la política (Kunz Westerhoff, 2013), los pensadores del Colegio estaban de acuerdo en que *hacer algo* era una necesidad. Ya no bastaban ni la crítica, ni la poesía; los discursos teóricos y estéticos no podrían por sí solos contrarrestar los modos de hacer del nazismo, mucho más virulentos, mucho más eficaces. Veían, como muchos otros (Carl Schmitt ya lo había visto años atrás desde otra perspectiva), que detrás del sentimiento de sublimidad que insuflaba la política fascista se escondía algo religioso. En vez de proponer una crítica de este hecho, trataron de pensarlo desde la *afinidad*, algo así como una conjuración para asumir este hecho como punto de partida. De ahí el apelativo “Colegio”, que remite a los claustros monacales de las Órdenes religiosas que todos habían estudiado en diversos grados (Hollier, 1995, p. 12; Hollier, 1982 para la edición castellana; Surya, 2012, p. 302-303).

Tanto Georges Bataille como Roger Caillois estuvieron interesados por las lógicas internas de las órdenes medievales. Es preciso recordar que el primero, de hecho, realizó una tesis de numismática titulada “El Orden de Caballería”, presentada en la famosa *École des Chartes* en 1922, en la que trataba de los ritos de espaldarazo (Bataille, 1970a, p. 100). Ocupado por la cuestión de los ritos, heredero del enfoque mitográfico de la escuela francesa desde sus primeros trabajos, Caillois escribiría mucho acerca de lo que llamó “el espíritu de las sectas” (2008, p. 291). Quisieron intentar dar el paso, identificado más arriba, entre sublimación y consumación; colmar la separación entre mística y ciencia y *producir* sagrado. Este es el sentido de lo que llamaban “sociología sagrada”. Pasaron de hacer sociología *de lo sagrado* a aquella ambigua propuesta. La comprensión del objeto tenía como condición el hecho de *formar parte* del objeto en cuanto tal. Abandonaron la separación epistemológica entre sujeto y objeto, tratando de dejarse penetrar totalmente por un objeto *activado* por procedimientos retóricos. Todo el campo lexical de la época testimonia de este salto voluntarista: Caillois habla de contagio, de virulencia, de conjuración (2008, p. 248-249), Bataille tematizaba esta *actitud* ante la ciencia como la de un “*aprendiz de brujo*” (Hollier, 1995, p. 302). Como vemos, estamos a un paso a la vez cercano y muy lejano de la antropología. Alejado sobre todo porque el Colegio de Sociología no tuvo en ningún momento reflexiones

metodológicas acerca de la construcción de su objeto de estudio, de su propia posición como autores y de su punto de partida profundamente autoritario (en el sentido literal). Aun así, es interesante ver que su atrevimiento los llevó a aplicar a sus propias comunidades y lógicas sociales todos aquellos paradigmas que las ciencias sociales estaban extrayendo de la relación colonial y de dominio que entretenía Francia con sus colonias. En vez de usar la sociología para comprender (y dominar) las sociedades coloniales, la usaron para transformar su propia sociedad, para desordenar su estabilidad y criticarla. En esto, claro está, rompieron con el legado del positivismo de Comte y superaron con creces las fronteras marcadas por la sociología durkheimiana. Caillois describe esta “sociología sagrada” de la siguiente manera:

El objeto preciso de la actividad contemplada puede recibir el nombre de *sociología sagrada* en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones donde se encuentra la presencia activa de lo sagrado. Así pues, se propone de establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras de base que coordinan la organización y mandan sus revoluciones (2008, p. 249).

En la base de esto está la creencia en que estos “puntos de coincidencia” pueden dirigirse *desde fuera*. En resumidas cuentas, el Colegio de Sociología, al menos aquel que Caillois tenía en mente, formulaba de forma enrevesada algo así como una nueva *pastoral carismática*. Toda la obra posterior de Caillois es una lenta y minuciosa contestación a este enorme problema (Petel-Rochette, 2019). ¿Por qué esa creencia en una “comunidad cerrada” (Caillois, 2008, p. 258) como solución al problema contemporáneo de la producción de sagrado? Tan solo podemos responder aquí a esta enorme pregunta de forma tangencial, apuntando para ello otra influencia muchas veces pasada por alto cuando se aborda el Colegio de Sociología.

Ya hemos mencionado las órdenes religiosas. Fueron extensamente tratadas a partir del mes de marzo de 1938, a raíz de una conferencia de Roger Caillois (Hollier, 1979, pp. 217-244). La posición respectiva de Caillois y de Bataille acerca de la *función* política de estas Órdenes religiosas sería objeto de un profundo malestar, provocando un conflicto entre ambos del que el Colegio de Sociología nunca se recuperó totalmente. Quedaba poco más de un año a sus sesiones, antes de que Caillois se marchara a Argentina. Es en la distancia que el conflicto se haría, digamos, irreparable, un mes y medio antes de que Alemania invadiera Polonia. En una carta a Caillois, escrita el 20 de julio de 1939, Bataille defiende algunas de sus ideas frente a los ataques de su amigo, subrayando a la vez diferencias insalvables acerca del Colegio de Sociología que él tiene en mente. La base del conflicto consiste en ver por qué él no quiere dotar al grupo de una “doctrina oficial”, de algo así como una carta magna (manía, debemos admitirlo, bastante incomprensible). Esta es una cuestión que también debemos dejar para otro espacio. Tan solo mencionemos lo que aquí importa tener en mente. Bataille difiere de Caillois acerca de la *función que debía tener la voluntad de poder* producida y promocionada por el Colegio de Sociología; ¿a qué

afectos iban a aludir para “crear comunidad”, y, sobre todo, para qué? Recordando que se reclama ante todo de Nietzsche, Bataille escribe: “Busco tanto como cualquier otro una dominación de lo que es monstruo, pero con la condición de que haya dominación ya no de una realidad ajena, de lo que se reconoce exactamente como uno mismo y que se libera en las fiestas” (Hollier, 1979, p. 834). Notemos que la gramática de esta frase en su francés original es también extraña. Tratamos aquí de rendirla en lo que puede parecer una cierta rigidez o imprecisión. En todo caso, ilustra bien que la distancia es insalvable. Bataille viene a decir que no le interesa dominar a otros, sino más bien dominarse a sí mismo. Ahí donde Caillois trataba de dominar mediante la fabricación discursiva de una *catarsis* colectiva (siendo en este punto totalmente afín al fascismo), Bataille trataba más bien de impulsar colectivamente las condiciones de un éxtasis individual.

Esto nos lleva a subrayar la influencia que tuvo la sociología alemana de la época sobre los círculos de Bataille y Caillois (Bataille, 1988). La sociología de Max Weber fue introducida en Francia en gran parte por Raymond Aron, con la publicación de *La sociología alemana contemporánea* en 1935. Discutido directamente tanto por Caillois como por Bataille durante y después de la Segunda Guerra mundial, durante los años que duró el Colegio de Sociología les influyeron grandemente las ideas de Weber acerca de la ética de las sectas protestantes. En filigrana de la discusión acerca de las sociedades secretas que acabamos de mencionar, enriquecida de las aportaciones de la teoría social de Marcel Mauss y Georges Dumézil (Hollier, 1979, pp. 230-236), está la idea introducida por Weber de que grupos sectarios podían dirigir el destino de todo un sistema social. Esto cazaba muy bien con la idea de la escuela francesa sociológica, heredada de Durkheim, según la cual en lo social rigen sobre todo factores de determinación espiritual que superen las estructuras puramente económicas. El “hecho social total” que Mauss vio en el *potlatch* (Mauss, 2012) proponía de hecho la inclusión de la economía en instituciones de carácter totalitario, es decir, que ponen en movimiento lo social *en su conjunto*. Durante años, Bataille y Aron asistieron juntos a los seminarios de Alexandre Kojève sobre Hegel. Realmente, todos estos pensadores entretenían relaciones de más o menos amistad, compartían ideas e interpretaciones acerca de las dinámicas propias a la sociedad y las comunidades que la componen. A modo de ejemplo, Kojève daría una conferencia en 1937 en el Colegio de Sociología, a la que asistió Raymond Aron (Hollier, 1979, pp. 61-62). Caillois y Aron volverían a tener relación al acabar la guerra, viéndose en Londres en 1945 (Felgine, 2008, p. 53). No olvidemos que todavía tenemos pendiente de responder a la pregunta siguiente: ¿qué institución podía subvertir el motor del devenir teleológico de la modernidad? Antes de hacerlo, nos queda por explorar una última pendiente de las fuentes del Colegio de Sociología.

3. La fantasía de un arte prescriptivo, o el arte de jugar con fuego

El Colegio de Sociología, pues, asumió que su proyecto debía nacer de aquel tipo de organización que había conseguido “generalizar” el espíritu del capitalismo. El destino

de la política moderna (casi estamos en condición de decir *postmoderna* antes de la letra, por la pujanza de su voluntad de superar las estructuras modernas), creían sus integrantes, no estaba en manos de comunidades de hecho, como la familia o la “nación”, sino más bien al alcance de comunidades electivas. En esto su reflexión recuerda también al anarquismo de principios del siglo XX, heredero del pensamiento radical del siglo anterior. Creían que este carácter *elegido* permitiría la igualdad *dentro del grupo*, o al menos una igualdad en tensión, en pugna. Como otros autores del primer tercio del siglo XX, consideraban la *desigualdad* no como un problema moral, sino como un punto de partida político. Creemos que, por motivos obvios, nos es más difícil hoy en día no considerar la desigualdad bajo el ángulo de las relaciones sociales, económicas y jurídicas. Sin embargo, en aquel momento esta cuestión se enfocaba de maneras muy distintas (como un problema “ontológico”, “natural”, “biosocial”, etc.). De hecho, la noción de desigualdad como condición más o menos “esencial” a las relaciones humanas merecería un examen atento que explorara las raíces teóricas del problema, trabajo que, sea dicho de paso, realizó Ramírez Jaramillo al respecto del uso de la desigualdad por Paul Valéry (Ramírez Jaramillo, 2018). De momento, tan solo subrayemos la amplitud de este problema y el hecho de que la desigualdad entre los seres, considerada como *condición a priori*, cuestionaba los *modos de construcción de la igualdad* dentro del grupo electivo, subrayando a la vez el papel del liderazgo y de sus mecanismos en la constitución de las relaciones de poder. Curiosa vuelta de tuerca a la idea de comunidad por parte de un grupo de pensadores que habían padecido la tiranía de André Breton en el grupo surrealista, siendo en diversos grados purgados del mismo. El grupo surrealista solo había conseguido sembrar la confusión acerca de lo que podía la poesía, dejando rienda suelta a dinámicas algo patéticas de liderazgo. Prometiéndole poderes infinitos, solo habían conseguido volver a encerrarla en una república de las letras al gusto de la época. Esta es la principal crítica que haría Caillois al surrealismo a lo largo de toda su vida (2008, p. 370).

Tras nuestros últimos comentarios acerca del profundo diálogo que mantuvo el Colegio de Sociología con las ciencias sociales francesas y alemanas de la época, podemos ver un poco mejor por qué les importaba tanto salvar a la poesía del arte puro, asociado al enfoque surrealista. En efecto, a través de las imágenes, Caillois buscaba *una práctica social nueva*, una doctrina que congregara alrededor de nuevas bases para la acción. Este era, según él, el destino del mito. Es conocida la influencia que ejerció el psicoanálisis sobre André Breton. Le inspiró para formular una crítica a los cánones del arte burgués del siglo XIX —dando sentido al nombre del movimiento, sur-realismo. Por su parte, además de en el vitalismo bergsonian y en la aplicación de las tesis etnológicas de la *École Pratique des Hautes Études* sobre su propia sociedad, Caillois se inspiraría en las tesis de Gaston Bachelard. Este último tuvo una gran influencia sobre el joven Caillois. Estuvo ligado al destino del Colegio de Sociología al menos en cuanto al impacto que tuvo su interpretación del racionalismo sobre el método cailloisiano. En 1936, Caillois se hizo editor de una revista con el nombre

evocador de *Inquisiciones (Inquisitions)*. En su único número publicado, Gaston Bachelard publicó un texto titulado “El superracionalismo” (*surrationalisme*). De clara connotación nietzscheana, el superracionalismo resume muy bien la doctrina del Colegio, además de ilustrar perfectamente sus diferencias con el “super-realismo” (*surréalisme*) de Breton. Para Bachelard, un enfoque superracionalista significaba que todo descubrimiento real implica un método nuevo, refutando así el método anterior (1972, p. 11). La racionalidad dejaba de ser “fría” y paciente para cumplir con una función “de turbulencia y de agresividad” (Bachelard, 1972, p. 7), principalmente por ser propia a una época, a una estructura epistemológica precisa, de la que depende la manera por la que racionalizamos la experiencia. Aquí se perciben varias líneas que retomaría algunos años más tarde en *La formación del espíritu científico*. En su artículo, decisivo para Caillois (Pic, 2013, p. 83), Bachelard escribe: “La razón felizmente inacabada ya no puede dormirse en una tradición; ya no puede contar con la memoria para recitar sus tautologías. Sin parar, debe probar y probarse. Está en lucha con las otras, pero ante todo consigo misma. Esta vez, tiene alguna garantía de ser incisiva y joven” (1972, p. 12). Vemos aquí también la influencia que pudo tener sobre Bataille, volviendo a poner en perspectiva toda la trayectoria de la razón desde el “pistoletazo” cartesiano, si se nos permite la expresión. La razón, pues, perdía una *modalidad* de la universalidad y encontraba *otra nueva*, otro tipo de relación con la experiencia, con la ética y con la estética (o eso, en todo caso, pretendían).

Es importante subrayar el papel del “superracionalismo” en el Colegio de Sociología si queremos entender el papel que reservaron al arte. Junto a las demás fuentes mencionadas hasta ahora y a las rupturas que impulsaron sus miembros, el cuadro del Colegio de Sociología está casi completo. Este cuadro teórico es, de algún modo, el marco con el que podemos desdibujar con algo de precisión la imagen central de *Acéphale*, aquel personaje acéfalo dibujado por André Masson. Esta obra de arte es casi una infografía, una especie de efigie que recorre los números de la revista. Como lo recordó Camille Morando, numerosos son los artistas que transitaron por el grupo afín al Colegio de Sociología, como fue el caso de Taro Okamoto y de Isabelle Waldberg (2006, p. 81). Isabelle Waldberg es una figura interesante para entender el encuentro particular entre arte y ciencia del que partió el círculo de Georges Bataille, y que mencionamos más arriba; algo como un cierto *difuminado voluntario* acerca de las fronteras de esos ámbitos. Isabelle Farner conoció a su futuro marido, el surrealista americano-francés Patrick Waldberg, en los seminarios del Colegio de Sociología en 1938. Amiga de Giacometti, combinó la escultura y el estudio de las ciencias sociales. De algún modo, esta artista daba eco al proyecto de Bataille encarnado en la revista *Documents* (1929-1930). El subtítulo de la revista no deja de ser extraño para ojos acostumbrados a que la etnografía sea hoy en día un campo consagrado y autónomo, además de una compleja disciplina y técnica: “*Doctrinas/Arqueologías/Bellas Artes/Etnografía*” (“*Doctrines/Archéologie/Beaux-Arts/Ethnographie*”). Tanto Isabelle Farner como Taro Okamoto combinaron el arte con el estudio de las ciencias sociales de la

época. Como Roger Caillois, eran estudiantes en los seminarios de la *École Pratique des Hautes Études*, donde daba clase Marcel Mauss. En sus prácticas cohabitaron la creación artística con el estudio de documentos producidos en otras partes del mundo, cuyo significado estaba siendo debatido por las ciencias sociales. Es en *Documents* que encontramos los fundamentos estéticos del tipo de relación a la imagen del que partían los pensadores del Colegio de Sociología (y, sobre todo, Bataille, director de *Documents* durante los dos años ya mencionados). En *Documents*, desarrolla toda una reflexión acerca de la cuestión del *valor* de las formas estéticas. No es anecdótico recordar que la revista *Documents* fue financiada por Georges Wildenstein, rico coleccionista que hizo fortuna vendiendo arte, y cuya dinastía sigue viviendo de este negocio hoy en día. En *Documents*, Bataille experimentó en acto con las imágenes, cual sea que fuera su soporte (texto, fotografía abstracta o figurativa, dibujo, artefactos, etc.). Todo es tratado con la mirada del archivista que clasifica *documentos* y trabaja su significado a partir de la forma, a partir de la imagen tal y como se da junto a *otros documentos*. La idea de Bataille, ya en conflicto abierto con los surrealistas, consistía en dejar que la imaginación se viera “desbordada” por la materia (Didi-Huberman, 1995, pp. 33-164). El concepto central de la estética de *Documents* fue el de *informidad*: informe, dice Bataille, “no es solamente un adjetivo que tiene tal sentido, sino un término que sirve para desclasificar, que exige por lo general que cada cosa tenga su forma” (1970a, p. 217). En resumidas cuentas, Bataille intentó realizar en *Documents* una reflexión “agresivamente antiidealista” (Leiris, 1963, p. 690) acerca de los poderes de la estética. ¿Qué puede y no puede una imagen? El enfoque materialista de Bataille abría de pronto toda una perspectiva sobre la puesta en forma y la constitutiva *informidad* de la mirada atenta a esta materialidad radical. De algún modo, *Documents* anticipó la relación acéfala a un mundo despojado de formas *a priori*, despojado de orden teleológico y de moral; de una materia desnudada por un ojo igualmente desnudo, penetrado violentamente por la materia en su irreductible brutalidad. En cierto modo, el trabajo estético de esta revista trataba de desarrollar una visión del arte contemporáneo que calificaremos junto a Jarque Soriano de alternativa a la “historia oficial” (2018, p. 197).

Entre *Documents* y *Acéphale* se dibuja una parábola en la que el arte pasa de ser parte de una crítica radical a ser “superado” por un racionalismo agresivo que devuelve supuestamente las imágenes a la naturaleza y a una voluntad de poder *pura*. Recordemos la crítica de Bataille al “icarismo” surrealista y a la inutilidad del arte, tanto como el primer libro publicado del joven Caillois, titulado *Juicio intelectual al arte*. Esta búsqueda paradójica de un *arte eficaz* es relatada muy bien por Heimonet, que la resume como búsqueda de un “*activismo literario*” (2013, p. 40), de un activismo literario que pudiera compensar el fracaso del arte en su afán demasiado limitado de superar el realismo. La biógrafa de Roger Caillois, Odile Felgine subraya la importancia de otra influyente figura, presente en los márgenes del Colegio de Sociología: Jean Paulhan. Amigo de Caillois durante toda su vida, Paulhan ya escuchaba las inquietudes de su amigo en los años 1930. En una carta de Caillois a Paulhan citada muy oportunamente por Felgine

(p. 160), el primero habla de su relación a la escritura en términos que aclaran bastante la idea profundamente voluntarista y performativa que tenía del papel del discurso. Escribe:

Yo, que odio las frases, he tratado de hacer algunas, pensando que tal vez habría gente que se dejaría ganar por la atmósfera y se sumaría, haciendo efectiva esta atmósfera. Así es como la vana ira que trato de provocar puede volverse menos vana, si suficiente gente se convierte (y no se necesita mucha al principio). Y para convertir, hay que fingir una cierta superficie. Ya sabe usted, no soy escritor, sólo estoy interesado en tener una acción (Caillois y Paulhan, 1991, pp. 58-60).

Quien sea que haya leído un poco la obra de Roger Caillois sabe que esta manera de comprender la escritura cambiaría profundamente con el tiempo. Esta carta de 1937 tiene el mérito de presentar con una excepcional claridad los propósitos del joven escritor. Se asigna a la escritura un propósito exploratorio “superracional”, guiado solamente por la interpretación de Caillois de la voluntad de poder nietzscheana. Como vemos, los pensadores del Colegio de Sociología, cada uno a su manera, estaban dispuestos a “jugar con fuego”, a seguir muy lejos argumentos que los llevaría, al fin y al cabo, a la ruptura tanto en el plano personal como en el plano teórico. Esta peculiar unión entre ciencia y poesía, sin embargo, Caillois no la abandonó nunca, tratando siempre de que la investigación poética fuera sistemática y ampliada a una visión de conjunto que atravesase toda la “naturaleza”. Sintomáticamente, Caillois fue profundamente influenciado por los trabajos del poeta Saint-John Perse y del químico ruso Mendeléyev (Caillois, 2008, pp. 578-583), que veía como dos partes de una misma mirada y forma de conocer. Para terminar, tan solo mencionemos que la reflexión estética de los años 1930 siguió también a Georges Bataille, a pesar de que se hubiese explicitado la ruptura y marcado el camino que sería el suyo en la postguerra. Siguió rastreando una lengua poética que él asoció a un desbordamiento transgresivo de las fronteras de la subjetividad (Cf. *La literatura y el mal*). A la vez, profundamente marcado por los seminarios de Alexandre Koyré y por la vida y las teorías cosmológicas de Giordano Bruno, seguiría desarrollando un modelo cosmogónico inspirado en el eterno retorno nietzscheano, base de sus teorías de economía general y de sus estudios de la noción de gasto (*La noción de gasto* y *La parte maldita*, publicados en una excelente edición castellana traducida y anotada por Francisco Muñoz de Escalona: [Bataille, 1987]). Imaginó un cosmos finito donde el gasto es irreductible e irrecuperable, una circulación que parte de un derroche de sí como último principio de comprensión de los límites de la propia individualidad. Esto recuerda a la circulación de monedas con vida y nombre propio de las que habla Marcel Mauss, y de las que se inspiraría también Pierre Klossowski (1994); algo así buscaba Bataille (no olvidemos que era ante todo un gran conocedor de la numismática medieval): los astros del cielo azul, invisibles a la vez que presentes en su informidad e infinitud. Ambas dimensiones de su obra, la literaria y la económica, son herederas de la búsqueda de los años 1930, que culminaría en la experiencia colectiva del Colegio de Sociología.

Conclusión

Quizás precisamente por su carácter experimental, el fracaso del Colegio de Sociología nos resulta más interesante para el pensamiento actual que cualquier movimiento gregario más “exitoso”, entre todas las corrientes intelectuales más o menos tornadas hacia la figura emblemática de un autor faro que podamos encontrar en la historia del arte y de las ideas. En efecto, el *fracaso de una experiencia* demuestra también ciertos límites, siguiendo en esto los principios de falsabilidad que serían, tras Thomas Kuhn y Karl Popper, la regla en la historia de la ciencia. Es decir que el Colegio de Sociología siguió seriamente su propósito de recrear en nuestro mundo sin otro laboratorio que nuestras propias vidas, el principio que querían combatir. Decía Marx en el Prólogo del primer libro del *Capital* que en la sociedad “no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos” (2003, p. 6). En cierto modo, el Colegio de Sociología sí intentó usarlos, *creyéndose* el poder que tiene el mundo cuando habla a través de la poesía y, al contrario, el poder de las palabras sobre el mundo. Sus “químicos” fueron sin duda las emociones, unidas miméticamente al “microscopio” que les brindaban los conceptos de las ciencias sociales de la época. En este punto, podemos esbozar una respuesta a la pregunta transversal a este artículo: ¿qué institución podía *subvertir* el motor del devenir teleológico de la modernidad? Creemos que trataron de desempolvar algo como una *experiencia diaria y autogestionada de la liturgia*, que hubiese quedado reprimida y olvidada, quizás, en algún momento del fin de la época románica por el propio cristianismo. Trataron de volver a animar un estamento que nuestras sociedades apenas pueden vislumbrar, imbuidas de doctrina social liberal e ideología económica neoliberal: un espacio-tiempo colectivo de poder, donde se forjen decisiones, pero que no sea institucional, ni contractual; algo como *otra escritura* que dé constancia de nuestra pertenencia a nuestro mundo, sin tener que firmar ninguna partida de nacimiento o contrato de propiedad; ¿acaso las reflexiones de Bataille sobre la arquitectura y las de Caillois sobre la escritura de las piedras no son el reflejo de un profundísimo diálogo que perduró mucho más allá de sus desencuentros, incluso más allá de su muerte? La fabricación de una cronotopía litúrgica autónoma, *capaz de ofrecer alternativas materiales tangibles a la modernidad*, es, quizás, aquello que podamos rastrear en futuros estudios si queremos seguir escuchando lo que nos tiene que decir el Colegio de Sociología.

Aparte, en este artículo, quisimos mostrar en qué la participación de Caillois y Bataille en el Colegio de Sociología concentra de forma especialmente densa buena parte del legado ilustrado del siglo anterior. Tomado como epicentro y laboratorio del pensamiento moderno en acto, el Colegio de Sociología ofrece un corte preciso y privilegiado desde el cual abrir nuevas perspectivas sobre la historia de las ideas del siglo XX. En vez de centrarse en uno solo de los aspectos propios a la nebulosa del Colegio de Sociología (la crítica al surrealismo, la parte experimental, la influencia de las ciencias sociales, el papel la estética), este artículo trató de mostrar cómo se articulan

las distintas influencias que tuvieron sus dos pensadores claves, tanto al respecto de sus puntos de encuentro como en lo que atañe a sus diferencias. También mostró cómo estas distintas partes tienen amplias ramificaciones que alcanzan ámbitos que tienen en común el hecho de haberse visto sometidos al análisis atento e inquieto de los pensadores del Colegio de Sociología.

En definitiva, y, por último, este artículo tenía la pretensión más general de aportar una perspectiva sintética acerca de las numerosas y variadas fuentes de lo que hemos llamado la “nebulosa” del Colegio de Sociología. En efecto, nos parece que su peculiar amalgama teórica aportó una crítica en acto de la cosmogonía teológico-política que heredamos de un momento específico de la historia del siglo XX. Como ya dijimos, más que soluciones, nos mostraron límites. En esto, nos parece que realizaron un trabajo crítico realmente valioso, que el pensamiento contemporáneo ganaría en conocer con más profundidad. ¿Quién sabe si, pronto, no nos veremos en la obligación de interrogar de nuevo el azul del cielo?

Referencias

- Adamowicz, E. (2019). *Dada Bodies. Between Battlefield and Fairground*. Manchester University Press. <https://doi.org/10.7765/9781526131157>
- Arnould-Bloomfield, E. (2012). De « l'aspect » au sacrifice : l'animal dans les premiers textes de Georges Bataille. *Contemporary French and Francophone Studies Journal*, 16(4), 497-505. <https://doi.org/10.1080/17409292.2012.711637>
- Bachelard, G. (1972). *L'engagement rationaliste*. Presses Universitaires de France.
- Bataille, G. (1970a). *Œuvres complètes. Volume 1*. Gallimard.
- Bataille, G. (1970b). *Œuvres complètes. Volume 2*. Gallimard.
- Bataille, G. (1973a). *Œuvres complètes. Volume 5*. Gallimard.
- Bataille, G. (1973b). *Œuvres complètes. Volume 6*. Gallimard.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita precedida de La noción de gasto* (Epílogo, traducción y notas por Francisco Muñoz de Escalona). Editorial Icaria.
- Bataille, G. (1988). *Œuvres complètes. Volume 11*. Gallimard.
- Beaujour, M. (1999). *Terreur et rhétorique autour du surréalisme. Breton, Bataille, Leiris, Paulhan, Barthes et cie*. Jean-Michel Place.
- Caillois, R. (1938). *Le mythe et l'homme*. Gallimard.
- Caillois, R. (1974). *Approches de l'imaginaire*. Gallimard.
- Caillois, R. (2008). *Œuvres*. Gallimard/Quatro.
- Caillois, R. y Paulhan, J. (1991). *Correspondance Jean Paulhan – Roger Caillois (1934-1967)*. Gallimard.

- Camus, M. (1995). L'acéphalité ou la religion de la mort (pp. i-vi). En *Acéphale 1936-1939*. Jean-Michel Place.
- Capurro, R. (2001). *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte*. Éditions Epel.
- Culoma, M. (2010). *La religion civile de Rousseau à Robespierre*. L'Harmattan.
- De Maistre, J. (2009). *Tratado sobre los sacrificios*. Sexto Piso.
- Didi-Huberman, G. (1995). *La ressemblance informe ou le gai savoir visual de Georges Bataille*. Macula.
- Felgine, O. (2008). Vie et œuvre (pp. 31-78). En: R. Caillois, *Œuvres*. Gallimard/Quatro.
- Fourny, J. (1984). À propos de la querelle Breton-Bataille. *Revue D'Histoire Littéraire De La France*, 84(3), 432-438.
- Gouhier, H. (1999). *La pensée métaphysique de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Guilhaumou, J. (2006). Sieyès et le non-dit de la sociologie : du mot à la chose. *Revue d'histoire des sciences humaines*, 15(2), 117-134. <https://doi.org/10.3917/rhsh.015.0117>
- Heimonet, J.-M. (2013). Rupture et continuité dans l'itinéraire intellectuel et politique de Roger Caillois. *Littérature*, 170, 33-48. <https://doi.org/10.3917/litt.170.0033>
- Hollier, D. (1974). *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*. Gallimard.
- Hollier, D. (1982). *El Colegio de Sociología 1937-1939*. Taurus.
- Hollier, D. (1995). *Le Collège de Sociologie 1937-1939*. Gallimard/Folio.
- Jarque, V. (2018). Sobre la historia del arte que nos merecemos. *Estudios de Filosofía*, 58, 197-213. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a09>
- Keck, F. (2013). Le sacrifice des insectes. Caillois entre Lévi-Strauss et Bataille. *Littérature*, 170, 21-32. <https://doi.org/10.3917/litt.170.0021>
- Klossowski, P. (1994). *La monnaie vivante*. Gallimard.
- Kunz Westerhoff, D. (2013). Face au nazisme : "faire image". *Critique*, 788-789, 30-42. <https://doi.org/10.3917/criti.788.0030>
- Leiris, M. (1963). De Bataille l'impossible à l'impossible *Documents*. *Critique*, « Hommage à Georges Bataille », 195-196, 685-693.
- Martini, M., Gazzaniga, V., Bragazzi, N. L., & Barberis, I. (2019). The Spanish Influenza Pandemic: a lesson from history 100 years after 1918. *Journal of preventive medicine and hygiene*, 60(1), E64-E67. <https://doi.org/10.15167/2421-4248/jpmh2019.60.1.1205>
- Mauss, M. (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dan les sociétés archaïques*. Presses Universitaires de France.
- Marx, K. (2003). *El Capital. Tomo I. Vol. 1*. Siglo XXI Editores.
- Morando, C. (2006). Le corps sans limites ou l'acéphalité : le personnage d'Acéphale, secret et équivoque, dans les œuvres des artistes du Collège de Sociologie. *Racar : revue d'art canadienne/Canadian Art Review*, 31(1/2), 81-89. <https://doi.org/10.7202/1069625ar>

- Pearce, F. (2003). Introduction: the Collège de sociologie and French Social Thought. *Economy and Society*, 32(1), 1-6. <https://doi.org/10.1080/0308514032000045735>
- Petel-Rochette, N. (2019). *Carisma sin líderes. Ensayo sobre mimesis, arte y naturaleza en Roger Caillois*. Guillermo Escolar Editor.
- Pic, M. (2013). Penser au moment du danger. *Revue Critique*, 788-789, 81-95. <https://doi.org/10.3917/criti.788.0081>
- Pickering, M. (2009). *Auguste Comte: An Intellectual Biography. Volume II*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511605352>
- Ramírez Jaramillo, J. F. (2018). Paul Valéry: intercambio, fiducia y mito. Tres ideas para una teoría del mundo social. *Estudios de Filosofía*, 58, 169-196. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a08>
- Surya, M. (2012). *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard.
- Villacañas, J. L. (2019). Prólogo. La aventura hispana de Caillois (pp. 11-22). En: N. Petel-Rochette (Ed.), *Carisma sin líderes. Ensayo sobre mimesis, arte y naturaleza en Roger Caillois*. Guillermo Escolar Editor.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Beyond instrumental rationality. For a critical theory of freedom*

Jana Katharina Funk

University of Bamberg, Bamberg, Germany

E-mail: jana.funk@posteo.de

Recibido: 14 de diciembre de 2019 | Aprobado: 30 de marzo de 2020

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a05>

Abstract: This article will provide an illustration of Max Weber's theory of rationalization with a specific impetus on its interdependency with the development of capitalism. Following Horkheimer, I shall critically draw on Weber to outline a theory of human freedom, showing that rationalization not only implies economic and social liberation but entails a totalizing tendency that invades all spheres of socio-political life including people's mental infrastructure. This mental colonization can be framed as a process of substituting value rationality with instrumental rationality. I will claim that this substitution can be understood as an impediment for human freedom. Following contemporary theories of action (Anscombe, Foot), I will show the centrality of value orientation for understanding human freedom. Therefore, I propose a critical theory of freedom that centers value rational action as realization of freedom and can be understood as emancipative.

Keywords: Critical Theory, human freedom, rationalization, instrumental rationality, value rationality, critique of capitalism

* This paper is part of my investigation for my doctoral thesis in political philosophy at the University of Bamberg, Germany.

Cómo citar este artículo:

Funk, J. (2021). Beyond instrumental rationality. For a critical theory of freedom. *Estudios de Filosofía*, 63, 91-108. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a05>

OPEN  ACCESS





Más allá de la racionalidad instrumental. Hacia una teoría crítica de la libertad

Resumen: Este artículo dará una ilustración de la teoría de racionalización de Max Weber con un énfasis específico en su interdependencia con el desarrollo del capitalismo. Siguiendo a Horkheimer, recurriré críticamente a Weber para esbozar una teoría de la libertad humana, mostrando que la racionalización no solo implica la liberación económica y social, sino que conlleva una tendencia totalizadora que invade todas las esferas de la vida sociopolítica, incluida la infraestructura mental de las personas. Esta colonización mental puede enmarcarse como un proceso de sustitución de la racionalidad del valor con la racionalidad instrumental. Sostendré que esta sustitución puede entenderse como un impedimento para la libertad humana. Siguiendo las teorías contemporáneas de acción (Anscombe, Foot), mostraré en detalle la centralidad de la orientación de valores para comprender la libertad humana. Por lo tanto, propongo una teoría crítica de la libertad que se centra en el valor de la acción racional como la realización de la libertad y que puede entenderse como un potencial transformador.

Palabras clave: Teoría crítica, libertad humana, racionalización, racionalidad instrumental, crítica al capitalismo

Jana Katharina Funk

Es doctorante en la universidad de Bamberg, Alemania. Estudió filosofía, ciencia política y estudios asiáticos en Berlín, Nueva Delhi y Bamberg. Durante sus estudios, ha sido investigadora visitante en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, y la Universidad De Paul, Chicago. Sus intereses investigativos están relacionados con la justicia global, el liberalismo, la teoría moral y los estudios feministas.

ORCID: 0000-0002-3254-9087



1. Introduction: a critical theory of freedom

In this article, I argue for a critical theory of freedom that has the potential to unfold a transformative potential. Systematically speaking, there are two ways in which a theory can be critical. (1) It can be critical in the sense of reflexive criticism and (2) it can be critical through offering theoretical foundations to frame a critique of social injustice, power relations and structural violence that hinder people in living up to their individual potentialities. As for the first point (1), it refers to the reflexive component of critical theory: its fierce commitment to epistemic vigilance. Epistemic vigilance involves a three-fold reflexivity: (A) subjective reflexivity, as awareness of epistemic boundaries that are connected to the process of thinking; (B) methodological reflexivity, for, as being part of the scientific community, the search for knowledge is connected to scientific methods of thinking and writing; and (C) standpoint reflexivity, because, as a person theorizing, my perspective is amenable to a certain standpoint that is itself embedded in cultural, social and structural specificities. I do acknowledge the importance of reflexive criticism. Yet, in this article, I shall focus on the second aspect in which a theory can be critical and with that, I create a link back to Max Horkheimer and the Frankfurt school of social thought. Therefore, I refer to the commitment of expressing the shortcomings of modern moral universalisms: the promise to accredit freedom and equality to all members of humanity. In his famous essay *Traditional and critical theory*, Max Horkheimer characterized the critique of critical theory in the following way:

To that extent, the critical theory is the heir not only of German idealism, but of philosophy as such. It is not just a research hypothesis which shows its value in the ongoing business of men; it is an essential element in the historical effort to create a world which satisfies the needs and powers of men. However extensive the interaction between the critical theory and the special sciences whose progress the theory must respect and on which it has for decades exercised a liberating and stimulating influence, the theory never aims simply at an increase of knowledge as such. Its goal is man's emancipation from slavery. In this it resembles Greek philosophy, not so much in the Hellenistic age of resignation as in the golden age of Plato and Aristotle. After the fruitless political projects of both these men the Stoics and Epicureans confined themselves to developing a doctrine of individualistic practices. The new dialectical philosophy, however, has held on to the realization that the free development of individuals depends on the rational constitution of society. In radically analyzing present social conditions it became a critique of the economy (Horkheimer, 1972, p. 245f).

Thus, it is clear that critical theorizing does not understand human development as an abstract notion that is independent from society or political communities as such. The critique is always a political question that presupposes understanding of the political; including the political economy, the political order, and the political nature of human beings.

Even though critical theory is the heir of German idealism, as Horkheimer pointed out, it does not exhaust itself in historical materialism. Critical theory, if it is to be understood in the tradition of the Frankfurt school, does not question humans' capacity of spontaneity. Humans are not only acting out roles according to the structural, social-political frames given to them through socialization, but can also be authors of themselves, their own lives as well as the world around them. As authors, humans can actually bring about structural changes through changes of consciousness. A critical theorist may claim that emancipation can be inspired appealing to moral universals, or let's say, through idealist thinking in connection to a fierce criticism of structural impediments; whether they are of social, political or economic nature:

The critical theory, on the contrary, having the happiness of all individuals as its goal, does not compromise with continued misery, as do the scientific servants of authoritarian States. Reason's intuition of itself, regarded by philosophy in former times as the highest degree of happiness, is transformed in modern philosophy into the materialist concept of a free, self-determining society, while retaining from idealism the conviction that men have other possibilities than to lose themselves in the status quo or to accumulate power and profit (Horkheimer, 1972, p. 248).

I have stated that I will argue for a critical theory of freedom. Against the background of what has been said, a critical theory of freedom means acknowledging the claim that human freedom is the main goal of emancipation. Furthermore, a critical theory of freedom recognizes the materialist insight (1) that human freedom is directly connected to free societies, and the idealist insight (2) that freedom does not exhaust itself in the accumulation of materiality or power. In the following reflections, I want to focus on both of these aspects. As far as the materialist insight is concerned, I shall analyze the process of modernization. I draw on Max Weber in trying to work out modernity's *movens*, the interdependency of rationalization and the capitalist economy with its inscribed dynamic to diffuse instrumental thinking; a dynamic that further potentiates itself even as a colonization of people's lifeworlds (Habermas, 1982, p. 471).

In this article, my intention is to show that this very inbuilt dynamic of rationalization is an impediment for human freedom, as has been outlined by the Frankfurt school. Beyond that well-known thesis, drawing on an outline of a theory of action, I will argue that through the expansion of capitalist thinking and acting, freedom has been primarily framed through instrumental rationality—a development that undermined the importance of value rationality. Against the background of the colonizing tendency of instrumental thinking, I claim that the notion of value oriented human freedom must be constantly fought for—even more so in the world of a highly developed capitalism. Finally, I intend to frame value rational activity, not only as an integral part of critical theory, but also as an emancipative endeavor.

2. Rationalization and capitalism

Starting with an outline of a theory of modernization, I use Max Weber's insights regarding the dynamics of rationalization in connection with the development of a capitalist economy. For Weber, capitalism is to be understood as an output of different components of rationalization merging together. In his late work *General economic history*, a collection of lectures delivered in the winter semester of 1919/20, he even frames the entire economic history as the history of rationalization (Weber, 1923, p. 15). Hence, to understand this affirmation, it is important to elucidate the major components of rationalization according to Weber. In *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (2005), Weber illustrates the important role of cultural rationalization through the medium of Protestantism in the 16th and 17th century in central Europe. In the most famous expression of the *disenchantment of the world*, Weber's theory of cultural rationalization through Protestantism finds its concise articulation:

The rationalization of the world, the elimination of magic as a means to salvation, the Catholics had not carried nearly so far as the Puritans (and before them the Jews) had done. To the Catholic, the absolution of his Church was a compensation for his own imperfection. The priest was a magician who performed the miracle of transubstantiation, and who held the key to eternal life in his hand. One could turn to him in grief and penitence. He dispensed atonement, hope of grace, certainty of forgiveness, and thereby granted release from that tremendous tension to which the Calvinist was doomed by an inexorable fate, admitting of no mitigation. For him such friendly and human comforts did not exist. He could not hope to atone for hours of weakness or of thoughtlessness by increased good will at other times, as the Catholic or even the Lutheran could. The God of Calvinism demanded of his believers not single good works, but a life of good works combined into a unified system. There was no place for the very human Catholic cycle of sin, repentance, atonement, release, followed by renewed sin. Nor was there any balance of merit for a life as a whole which could be adjusted by temporal punishments or the Churches' means of grace (Weber, 2005, p. 71).

Cultural rationalization as disenchantment of the world can be understood as fostering cognitive framing through methods of natural science. Accordingly, contrary to an understanding of the world being guided by obscure and spirited laws, the modern world view tends to understand the world as a system that can eventually be explained through the scientific framework of cause and effect in which human action can be controlled and modified as a variable in a mathematical equation:

The moral conduct of the average man was thus deprived of its planless and unsystematic character and subjected to a consistent method for conduct as a whole. It is no accident that the name of Methodists stuck to the participants in

the last great revival of Puritan ideas in the eighteenth century just as the term Puritans, which has the same meaning, was applied to their spiritual ancestors in the seventeenth century (Weber, 2005, p. 71).

The cultural rationalization that pointedly occurred through Protestantism can comprehensively be interpreted as a rational systematic configuration of people's moral life. Its effect was not just calculability, but also liberation; a liberation from immediate dependency of nature and its inbuilt physical stimuli. The cultural rationalization installed man as its own master over the course of his life, allowing him to be his own rational cause of a flourishing and moral life (Weber, 2005). Although this liberation and abstraction from the world allowed unprecedented control, it came along with the permanent calling towards self-control and rational life conduct. As such, according to Weber, disenchantment can be understood as the very beginning of an antinomian dynamic present in rational modernity: liberation and the excessive demand of instrumental rationality over people's lives. However, for the explanation of the rise of capitalism in occidental societies, Weber points out another factor of rational Protestantism. The structural order of moral life also flew into the idea of an inner-worldly virtue: The idea of a calling.

Christian asceticism, at first fleeing from the world into solitude, had already ruled the world which it had renounced from the monastery and through the Church. But it had, on the whole, left the naturally spontaneous character of daily life in the world untouched. Now it strode into the market-place of life, slammed the door of the monastery behind it, and undertook to penetrate just that daily routine of life with its methodicalness, to fashion it into a life in the world, but neither of nor for this world (Weber, 2005, p. 101).

The idea of this inner-worldly calling (*Beruf*) has an unmistakable religious aspect: to fulfill God's duty in humans' temporary existence. Weber saw in this Protestant conception of the worldly calling nothing less than "the valuation of the fulfilment of duty in worldly affairs as the highest form which the moral activity of the individual could assume" (Weber, 2005, p. 40).

The worldly duty would emerge as a daily activity with religious significance and a morally connoted indispensable task for a pious man. To secure God's grace one had not primarily to aspire to cultivating spiritual virtues, but to work towards fulfilling one's deeds in the finite world. God's glory was to be increased through embracing the creaturely humaneness –its dammed and short life span. As time was precious, the more rationale had to flow into using it wisely: "Loss of time through sociability, idle talk, luxury, even more sleep than is necessary for health, six to at most eight hours, is worthy of absolute moral condemnation" (Weber, 2005, p. 104).

There, as Weber himself mentioned, Benjamin Franklin's "Time is money" is not far-fetched (Weber, 2005, p. 104). It was the rational method of living one's life, that

consequently became a means to praise God –a logic that in fact can be understood as the cornerstone of the standardization and uniformation of life, that determines today's capitalist societies. Of course, the roots of this emerging spirit of capitalism reaches as far back as the Middle Age, yet, according to Weber, it was Protestantism that further furnished human history with its very ethical underpinning: a rational method of life-organization (Weber, 2005, p. 115).

A specifically bourgeois economic ethic had grown up. With the consciousness of standing in the fullness of God's grace and being visibly blessed by Him, the bourgeois business man, as long as he remained within the bounds of formal correctness, as long as his moral conduct was spotless and the use to which he put his wealth was not objectionable, could follow his pecuniary interests as he would and feel that he was fulfilling a duty in doing so. The power of religious asceticism provided him in addition with sober, conscientious, and unusually industrious workmen, who clung to their work as to a life purpose willed by God. Finally, it gave him the comforting assurance that the unequal distribution of the goods of this world was a special dispensation of Divine Providence, which in these differences, as in particular grace, pursued secret ends unknown to men. Calvin himself had made the much-quoted statement that only when the people, i.e. the mass of laborers and craftsmen, were poor did they remain obedient to God (Weber, 2005, p. 120).

With this economic ethic emerged an embedded legitimization of exploitation and productivity, which was per se indefeasible, as it originated within the grounds of transcendence. Given that, the rational ethos needs to be understood as to be more than a mere underpinning of capitalism.

In fact, it is more like an insurmountable cosmos, whose unwritten laws are provenance and destination of a normative understanding of the world. Qua human being, one has to accept and cultivate its innate patterns of thinking and behavior. And there, Benjamin Franklin not only appears through association of thought, but as a foundation of this very ethos: the spirit of capitalism and its iron cage of rationality (Weber, 2005) A cage that can, metaphorically speaking, be represented as a normative frame of utility-totality in which all human virtues and even human freedom are presented as sacrifices to the all-pervasive calling to instrumental functionality. The denominated cultural rationalization is more than a mere underpinning –it has to be understood as a veiled movens of capitalism and the ever-ongoing rationalization of life. As we have seen, rationalization itself is not to be understood as a curse, nor as a simple blessing –according to Weber, it is a necessary force of modernization, liberation and affluence. However, in the course of time, the dynamic of normative functionalization has become its own end, legitimized through cross reference to a transcendental source.

As such, the interdependency of rationalization and capitalistic development is clear: the history of economy is not to be understood beyond the process of cultural

rationalization, rather, capitalism is inextricably dependent of a rationalized ethos. Therefore, capitalism and rationalization were being created as ends in themselves. In Weber's phrasing, capitalism finds its end in its method of enterprise, a denomination that can be translated into the idea of accumulation:

Capitalism is present wherever the industrial provision for the needs of a human group is carried out by the method of enterprise, irrespective of what need is involved. More specifically, a rational capitalistic establishment is one with capital accounting, that is, an establishment which determines its income yielding power by calculation according to the methods of modern bookkeeping and the striking of a balance (Weber, 1950, p. 275).

Disconnected from the actual needs or values of people, capitalism hence created its own value system of productivity, functionality and rationality; a parallel value system to moral values that is still characteristically present in capitalism of the 21st century. Given that, Weber was right in his analysis of the origins of occidental capitalism. For Weber, beyond the broader expansion of cultural rationalization, there are six particular structural presuppositions for the development of capitalism's essence:

- (1) Rational capital accounting,
- (2) a free market-system,
- (3) rationalizing technology,
- (4) rational law,
- (5) a free labor market and
- (6) the commercialization of economic life (Weber, 1950, p. 277).

Following up on these structural presuppositions, it is clear that there is a causal commonality to all of them: the rational cosmos. In his monograph on Weber and Marx, Karl Löwith found the following expression:

Weber did not regard capitalism as a power made up of 'relations' of the forces and means of production which had become autonomous, so that everything else could be understood therefrom in terms of ideology. According to Weber, capitalism could only become the 'most fateful' power in human life because it had itself already developed within the framework of a 'rational way of life'. The 'rationality' which is claimed as a principle of understanding is thus not only the rationality of something—the rationality of a certain domain (which then also acts as a 'determinant' for other areas of life) (Löwith, 2003, p. 63).

The insurmountable rational cosmos becomes a totality—that does not leave an any room beyond it (Löwith, 2003, p. 63). Of course one needs to be precise before criticizing the totality of rationalization, for as human beings are rational animals, their very nature calls them to act in line with rationality. Given that, it is not rationality as

such that is being criticized, but a particular type of rationality; namely instrumental rationality. In his action theory, Weber generally differentiated four types of human action rationality. It may be (1) instrumentally rational, (2) value-rational, (3) affectual and (4) traditional (Weber, 1978). Because of the claim I am defending here that rationalization and capitalism are reducing human freedom to instrumentality, pushing back value orientated human action, I will merely focus on the first two. For Weber, instrumentally rational human action is “determined by expectations as to the behavior of objects in the environment and of other human beings; these expectations are used as “conditions” or “means” for the attainment of the actor’s own rationally pursued and calculated ends. “Value rational human activity is one’ that is determined by a conscious belief in the value for its own sake, some ethical, aesthetic, religious, or other form of behavior, independently of its prospects of success” (Weber, 1978, pp. 24-25). It is important to mention, that Weber did not argue in a pointedly normative manner; his very sociological analysis was characterized by the attempt to stay objectively descriptive. Clearly, as Karl Löwith did, one might argue that Weber’s theory can be read as an implicit critique (through notions like the iron cage); however, he did not provide a normative philosophical criticism.

Yet, the critique of instrumental rationality that has been picked up and further developed by Horkheimer and Habermas was already present in Weber’s theoretical framework:

The peculiar irrationality formed within the process of rationalization, and which is the real motive for the investigation of this process, also appears to Weber in terms of this relation between means and ends, which for him is the basis for the concepts of rationality and freedom—namely, in terms of a reversal of this relation. That which was originally a mere means (to an otherwise valuable end) becomes itself an end or an end in itself (Löwith, 2003, p. 68).

Löwith’s claim is very important for my argument. Its essence comes down to a particular shift in the means to end relation in the use of rationality. In a normative framework of human action, that was understood as value rational, rationality was comprehended as a means to promote human freedom. Yet, in the course of capitalist development, rationality was reduced to instrumental rationality and became an end to itself, a process that can even be framed as irrationality. It is irrational, as it has lost its former rational end: human freedom. A critical theory of freedom would have to take this insight into account, proposing a differentiated theory of freedom that incites transformative power.

3. Totalization of instrumental rationality

It was Horkheimer who picked up on Weber’s theory of rationalization, using it as a framework for a critical social theory. In his monographs *Eclipse of reason and Critique*

of *instrumental reason* (2012), he develops a critique through an analytic account of rationality across the history of ideas. With regard to Horkheimer's ideas, there are three points I would like to accentuate: (1) the process of reducing rationality to the reflection about how to achieve a subjective, egoistic end (instrumental reductionism); (2) the loss of an objective grounding of rationality; and (3) the thrashing of the individual. These points are essential to understanding the thesis of the loss of freedom in a broader context of the history of ideas that I shall further pick upon.

(1) Instrumental reductionism

With the composite "instrumental reductionism", I refer to the process of the articulated shift in the means to end relation in the use of rationality. It is a reductionism. As in the course of modernization, rationality was –in its primary power to define ends– reduced more and more as an instrument to define the best means to achieve a particular end. More so, beyond the instrumentalization of human rationality as such, Horkheimer denotes the tendency of instrumentality taking over people's lives as such, rendering it completely obligated to the totality of rationalization:

Man has gradually become less dependent upon absolute standards of conduct, universally binding ideals. He is held to be so completely free that he needs no standards except his own. Paradoxically, however, this increase of independence has led to a parallel increase of passivity. Shrewd as man's calculations have become as regards his means, his choice of ends, which was formerly correlated with belief in an objective truth, has become witless: the individual, purified of all remnants of mythologies, including the mythology of objective reason, reacts automatically, according to general patterns of adaptation. Economic and social forces take on the character of blind natural powers that man, in order to preserve himself, must dominate by adjusting himself to them (Horkheimer, 2004, p. 66).

It is clear that rationalization has not only enabled liberation from traditional bonds –whether of social, political or economic nature– but has further opened up the horizon of human action; yet, human freedom shall not be exhaustively understood as a multiplication of means.

(2) Loss of objective grounding of rationality

Instrumental reductionism of rationality is embedded in a process of individualization across the history of ideas. Through secularization and the accompanying loss of religious authority, rationality was put in a secular context of interpretation; without the normative background of the religious value system, it was being left to self-reference. On the one hand, rationality was liberated from bonds, on the other hand, it was left to normative insecurity and accordingly to normative crisis. Kant certainly tried to solve this crisis through rationality itself. But since Kant's critical transcendentalism, modern philosophy seems to have given up the search for an objective grounding of values. For Horkheimer, this process led to modern pragmatism, substituting the search for

truth and possible groundings of objective value, to the logic of probability, aspiring the defined end of a possible satisfaction of the individual (Horkheimer, 2004).

In pragmatism, pluralistic as it may represent itself to be, everything becomes mere subject matter and thus ultimately the same, an element in the chain of means and effects. Test every concept by the question “What sensible difference to anybody will its truth make?” and you are in the best possible position for understanding what it means and for discussing its importance (Horkheimer, 2004, p. 32).

Across the history of ideas, rationality consequently was not only reduced to being a mere instrument to finding means, but man himself had sacrificed himself in defining rationality as being nothing more than a possible tool to satisfy subjective needs. Self-interest had become a hegemonic principle. (Horkheimer, 2007).

(3) Thrashing of the individual

Ultimately, the crisis of rationality is to be understood as a crisis of the individual (Horkheimer, 2004). With rationality becoming subjective, the subject itself is not needed any more. If rationality is reduced to a mechanism of finding the best means, then processes of rationalization were being taken over by proceduralism. In the totality of a rationalized world, the individual is more and more subordinated by its own rationalized objective to self-indulgence:

It is not technology or the motive of self-preservation that in itself accounts for the decline of the individual; it is not production per se, but the forms in which it takes place—the interrelationships of human beings within the specific framework of industrialism. Human toil and research and invention is a response to the challenge of necessity. The pattern becomes absurd only when people make toil, research, and invention into idols. Such an ideology tends to supplant the humanistic foundation of the very civilization it seeks to glorify. While the concepts of complete fulfilment and unrestrained enjoyment fostered a hope that unshackled the forces of progress, the idolization of progress leads to the opposite of progress. Arduous labor for a meaningful end may be enjoyed and even loved. A philosophy that makes labor an end in itself leads eventually to resentment of all labor. The decline of the individual must be charged not to the technical achievements of man or even to man himself—people are usually much better than what they think or say or do—but rather to the present structure and content of the ‘objective mind/ the spirit that pervades social life in all its branches. The patterns of thought and action that people accept ready-made from the agencies of mass culture act in their turn to influence mass culture as though they were the ideas of the people themselves. The objective mind in our era worships industry, technology, and nationality without a principle that could give sense to these categories; it mirrors the pressure of an economic system that admits of no reprieve or escape (Horkheimer, 2004, pp. 103-104).

Horkheimer's take on the process of rationalization is harsh: it has reduced the human world to a world of means. Thus, the paradoxical nature of modernity becomes even more explicit; evidently, rationalization does inspire liberation (from traditional bonds, economic dependency, political submission...etc.), but without a critical examination of these dynamics of liberation, rationalization necessarily implies further threats to human freedom. In the totality of an instrumentally rational world, human ends are being reduced either to a stimuli-response reaction or to subjective calculation. Individuals become instruments of their desires, or their successful scheming. For Horkheimer, this is nothing less than the reification of life and human relationships (Horkheimer, 2012).

Taking into account Horkheimer's criticism, it seems clear that Weber was right in claiming that rationalization can be characterized as the major force of modernity and capitalism. His implicit criticism of rationalization suffocating human spontaneity is accurate: human freedom cannot be explained through means-to-end calculations, but must imply the sphere of values. Or more explicitly speaking, it has to be directed towards the sphere of values.

4. Human freedom

I am now left to explain what I mean by human freedom and how it can be conceived of. In general, I want to systematically differentiate between two dimensions of human freedom: (1) The possibility of human freedom and (2) the reality of human freedom. With the possibility of freedom (1), I refer to the justification of freedom within the sphere of theoretical philosophy. To frame my account in a coherent way within the history of ideas, I want to explain the possibility of freedom in connection to Kant's critical philosophy. What is of particular relevance for my account is to legitimize human freedom as *Bedingung der Möglichkeit* of practical philosophy. I hereby follow Kant in discerning the practical with the sphere of thought that starts with the assumption of human freedom. In his transcendental philosophy, Kant goes beyond the question of human freedom as free will or freedom of action. He discusses the question of freedom within the chapter of Antinomies of his transcendental dialectics.

Thesis: Causality in accordance with laws of nature is not the only one from which all the appearances of the world can be derived. It is also necessary to assume another causality through freedom in order to explain them.

Antithesis: There is no freedom, but everything in the world happens solely in accordance with laws of nature (Kant, 1999, A 444/B472-A445/B473).

The question of freedom in Kantian transcendental philosophy is a very particular kind of freedom, namely a freedom that is grounded in pure reason, a pure spontaneity

that is independent from everything which is natural, and thus that is independent from all sense data. Transcendental freedom in Kantian terms is thus a necessary idea of the intelligible realm (the noumenal). It is but a pure idea whose objective reality is not to be proved either via natural laws, nor via any possible experience. Transcendental freedom can thus hardly ever be exhaustively understood, because we have no experiential reference to what we mean by freedom, when we think of the grounds of freedom on transcendental terms. For pure reason, freedom is consequently to be conceived of as a regulative idea of reason—for, on the one hand, thinking on the grounds of freedom is necessary for reason not to contradict itself but, on the other hand, it remains closed off from our substantial understanding.

In fact, Kant's antithesis of freedom can positively be resolved in a transcendental pragmatic way, viz. in terms of leaving behind the purity of reason. In other words: through the depiction of the unresolvable contradiction between laws of nature and spontaneity of the will can Kant justify freedom as *Bedingung der Möglichkeit* of all practical philosophy.

All human beings think of themselves, regarding the will, as free. Hence all judgments about actions come as if they ought to have happened even if they have not happened. Yet this freedom is no experiential concept, and also cannot be one, because freedom always remains even though experience shows the opposite of those requirements that are represented as necessary under the presupposition of freedom. On the other side, it is just as necessary that everything that happens should remain unexceptionably determined in accordance with natural laws, and this natural necessity is also not an experiential concept, precisely because it carries with it the concept of necessity, hence of a cognition a priori. But this concept of a nature is confirmed through experience and must unavoidably be presupposed if experience, i.e., cognition of objects of sense connected in accordance with universal laws, is to be possible. Hence freedom is only an idea of reason, whose objective reality is doubtful in itself, but nature is a concept of understanding that proves its reality from examples in experience and necessarily must prove it. Now although from this arises a dialectic of reason, since in regard to the will the freedom attributed to it appears to stand in contradiction with natural necessity; and at this fork in the road, with a speculative intent, reason finds the route of natural necessity much more traveled and useful than that of freedom: yet with a practical intent the footpath of freedom is the only one on which it is possible to make use of one's reason for deeds and omissions; hence it is just as impossible for the subtlest philosophy as for the commonest human reason to ratiocinate freedom away (Kant, 2002, pp. 455/456).

I consider Kant's reflections in pragmatic transcendental terms, as a necessary practical hypothesis of freedom. So, in other words, on the basis of the practical hypothesis, the contradiction between freedom (spontaneity) and nature (physical

causation) is actually not to be conceived of as a contradiction, but as a coexistence of freedom and natural causation. Moving from the transcendental to the practical hypothesis of freedom is when the morality-condition becomes apparent: what is clear is that practical philosophical thinking is dependent on the practical hypothesis, because we could not possibly give up the idea of freedom without running into serious philosophical issues: it would encompass the loss of the capacity of moral reflectivity and moral responsibility. The consequences that would be generated from such denial of practical freedom would go beyond our capacities to reasonably fathom: for the philosophy of law, the practice of law and political philosophy are dependent on the precondition of human freedom.

Taking for granted what has been said, we can understand freedom as a precondition for practical thinking. However, what remains open is the explanation of the reality of freedom (2). And as the reality of freedom is concerned, we need to step further. For coming closer to an understanding of the reality of freedom, we need to evaluate further human responsiveness to reasons. Clustering these first reflections on the reality of freedom, we can consequently formulate a thesis for the reality of freedom:

The reality of freedom can be explained through the fact that human beings are rational animals that in general act for and out of reason(s).

To explain this thesis, I will take two steps. First, I will explain the concept of human agency and, second, I will explain what I understand by an action for and out of reason(s). What is human agency? Human agency is an aim directed activity; viz. it implies an intention of action. An intention is the will to reach an aim through a specific action. An intention involves deliberation about reason(s) for action. Thus, action is to be understood through intention, and the latter through the act of reasonable deliberation. Briefly structured, we can come to the following representation of an action:

1. Human agency is aim-directed activity.
2. Human agency implies action intention.
3. Human agency asks for a deliberation of reasons for actions.
4. Human agency can be articulated through the questions: Why? (Why are you doing that?)

Thereupon, human agency is understood as a practical consequence of deliberation about reasons for action which is the ground of action intentionality. If an action is however interpreted in that way, what follows logically is the conceptualization of the person having to be capable of articulating her action. Elizabeth Anscombe therefore concludes that the person acting needs to be able to consider her *practical knowledge* for explaining her action. As a logical necessity, *practical knowledge* is thus being made explicit through acting out; or in Anscombe's terms: *practical knowledge* is exercised in the action (Anscombe, 1957). Having *practical knowledge* precedes a sound action.

The connection of *practical knowledge* with acting for and out of reason(s) is thus implicit in Anscombe's conception of human agency. The person acting knows her reasons and because she knows them, they are good, or at least good enough to act accordingly. *Practical knowledge*, according to Anscombe, is therefore unconditionally connected with *good* reasons.

However, those reasons for acting need not be *good* in the highest normative sense. But if reasons are (or will be) reasons for acting for human beings, so at least they must be *good* in a weak sense, that is, they need to appear to be good. Just as much in line with the scholastic theorem: *quidquid appetitur, appetitur sub specie boni* –whatever is strived for is sought for something good– *practical knowledge* thus explains the reality of a complete human action for and out of reason(s). And as already stated, I take acting for reasons as the *Bedingung der Möglichkeit* of the reality of freedom.

With the illustration of the reality of freedom –based on the thesis that human beings are animals that generally act for and out of reason(s)–, we have expressed a fundamental anthropological description of human beings as free rational beings. Not because they are beings of pure reason, but because they can act for reasons. And when they do so, they realize human freedom. For human life exemplifies a rational life form, human beings can be part of the realm of reason and the realm of freedom.

Taking for granted the anthropological assumptions, it is not only plausible and meaningful to argue in favor of the reality of freedom; it is rather a normative postulate. The normative conclusion can be articulated in the following way: we are and will be free and rational beings and should acknowledge one another as such. Why the anthropological assumption involves a normative conclusion can be explained through simple life-world reflections. For if we do not foster and normatively appeal to ourselves as human beings to live up to us being rational and free, we impoverish our normative standards of human beings. This is already potentially dangerous within the private realm of human life-worlds, but if that happens within the public spheres, what we can perceive is a public loss of normative orientation and measurement.

5. Loss of value rationality as loss of freedom

As I have stated drawing back on Anscombe, I take acting for reasons as the *Bedingung der Möglichkeit* of the reality of freedom. For freedom to be real, we need not always act out of reasons that are moral; we also do realize freedom when we act, trying to instrumentally achieve something. Therefore, we can conclude that we do realize freedom when we act for instrumental reasons. Yet, realizing human freedom is not exhausted in instrumental rationality. For understanding freedom comprehensively, we must include the importance of human values. Therefore, we need to differentiate between (a) value-rational acting and (b) instrumentally rational acting.

(a) When people follow value-rational acting, they are authors of their aims, self-determining the ends of their actions. As Weber defined acting value rational, he thought of an actor, who is “determined by a conscious belief in the value for its own sake some ethical, aesthetic, religious or other form of behavior, independently of its prospects of success.” (Weber, 1978, p. 25) In other words, value-rational action presupposes normative judgements. The actor is not merely deliberating about how to do something, but deliberating why we *should* do something, and how we *should* do something. Acting value-rationally can thus be respectively translated: as acting for normative reasons. What do I imagine with saying that? An example of an actor orientating herself value rationally is given by Philippa Foot in her monograph *Natural Goodness* (2001). There she presents an example given in Kropotkin’s *Memoirs of a Revolutionary*. It represents the geographer and anthropologist Miklucho-Maklaj, who was sent by Russia in the 19th century to study the native people of the Malayan archipelago:

[H]e had with him a native who had entered into his service on the express condition of never being photographed. The natives, as everyone knows, consider that something is taken out of them when their likeness is taken by photography. One day when the native was fast asleep, Maklaj, who was collecting anthropological materials, confessed that he was awfully tempted to photograph his native, the more so as he was a typical representative of his tribe and would never have known that he had been photographed. But he remembered his agreement and refrained (Foot, 2001, p. 32).

As illustrated through the example, human action, that is directed towards a normative end (for example the value of a promise being given), means to act value rationally.

(b) Instrumental rational action has been defined by Weber as “being determined by expectations as to the behavior of objects in the environment and of other human beings; these expectations are used as “conditions” or “means” for the attainment of the actor’s own rationality pursued and calculated ends” (Weber, 1978, pp. 24-25). Otherwise said, acting instrumental rational action implies that rationality is used as an instrument to achieve subjective ends. The action-determining reason is not to be understood as a normative value, but as one that succeeds a subjective criterion for utility. Let’s take up the given example once again. One could easily imagine a scenario where the promise is being broken, for example in the illustrated situation. Presuming an instrumentally rational analysis, we could conclude that even if Miklucho-Maklaj had broken the promise and taken a picture, no one would have been hurt (as it is simply highly implausible that the Malayan had ever found out about breaking the promise). The utility, however (for anthropology, as well as for Maklaj himself), would have been maximized. Yet, even if Maklaj would have been able to achieve fame, his moral esteem would have been much lower.

Hence, it is this normative value of human interaction that brings forth the importance and specific dignity of value rational human action. In a world of rational totality, where the realization of human freedom is reduced to instrumentally rational

human action, people would not only be instrumentalizing themselves reciprocally, but also evaluating their lives through drawing on cost-benefit equations. In a capitalistic organized world, it is highly important to come back to the importance of value-rational action, if we do not want to live in a world of means.

Value rational human action is central to normative liability. As Philippa Foot has shown, it can be illustrated through this very central human capability of promising. For value rational human action being an illustration of a normative realization of freedom, freedom is not to be understood as a mere multiplication of means. As exemplified, self-interest is undermining normative human interaction as well as normative bonds among people—bonds that are necessary for people living together on the grounds of freedom. Centering value-rationality as an important aspect of the realization of human freedom is to be understood as an important part of arguing for a critical theory of freedom, underlining the fact that freedom is neither exhausted in calculability, nor is it a simple metaphysical phenomenon, but something to be realized. In a political community organized around capitalism, centering value rational human action is an even more important aspect of a critical theory of freedom, for as capitalism validates instrumental behavior, instrumentality is colonizing value rational human action; a colonization that entails implicit devaluation of value-rational action, reducing human interaction to reciprocal instrumentalization. Value rational thinking and acting, thus, is more than an analytical consequence; it actually represents an emancipatory impetus. If the entanglement of modern life with capitalist structures undermines human freedom and renders it short of meaning, the essential consequence articulated by a critical theory of freedom is the normative claim to cultivate forms of thinking and action that go beyond the instrumental paradigm and towards a value-orientation, underpinning the end of freedom for all.

References

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1-19. <http://doi.org/10.1017/S000318191000037943>
- Anscombe, G.E.M. (1981). *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Collected Philosophical Papers, Vol. 2.). Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. (1981). *Ethics, Religion and Politics* (Collected Philosophical Papers, Vol. 3). Oxford University Press.
- Bonefeld, W. (2020). Capital Par Excellence: On Money as an obscure thing. *Estudios de Filosofía*, 62, 33-56. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a03>
- Del Aguila Marchena, L. (2020). Crítica marxiana de la igualdad en la ciudadanía moderna. *Estudios de Filosofía* 62, 11-32. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a02>
- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198235089.001.0001>

- Gewirth, A. (1978). *Reason and Morality*. University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1982). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1937). *Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. Sieben Aufsätze von Max Horkheimer aus der Zeitschrift für Sozialforschung*. Kohlhammer.
- Horkheimer, M. (1972). *Critical Theory. Selected Essays* (Matthew J. O'Connell, Trans.). Continuum Publishing.
- Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of reason*. Continuum.
- Horkheimer, M. (2007). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Übersetzt von Alfred Schmidt*. Fischer Taschenbuch.
- Horkheimer, M. (2012). *Critique of instrumental reason* (J. O'Connell and others, Trans.). Verso.
- Illies, C. (2003). *The Grounds of Ethical Judgement. New transcendental arguments in Moral Philosophy*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198238324.001.0001>
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft (Band 3 und 4)*. Suhrkamp (KrV).
- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilskraft (Band 10)*. Suhrkamp (KdU).
- Kant, I. (1977). *Metaphysik der Sitten (Band 8)*. Suhrkamp (MS).
- Kant, I. (1999). Critique of Pure Reason. In P. Guyer, & A. W. Wood (Eds. & Trans.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Band 7)*. Suhrkamp (KpV).
- Kant, I. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals (Allen W. Wood, Ed. & Trans)*. Yale University Press.
- Löwith, K. (2003). *Max Weber and Karl Marx* (T. Bottomore & W. Outhwaite, Eds. & Introduction). Taylor & Francis e-Library.
- Randall, C. (1980). Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization. *American Sociological Review* 45(6), 925-942. <https://doi.org/10.2307/2094910>
- Weber, M. (1923). *Wirtschaftsgeschichte*. Duncker und Humblot.
- Weber, M. (1950). *General Economic History* (Frank H. Knight, Trans.). Illinois.
- Weber, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Mohr und Siebeck.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society. An outline for interpretative Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds. & Trans.). University of California Press.
- Weber, M. (2005). *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (T. Parsons, Trans.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203995808>
- Weber, M. (2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Beck.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

¿Puede la verdad prescindir de *artificios*? De la *retorización* de la filosofía a la ontología de la veridicción en Michel Foucault*

Julia Monge

Instituto de Humanidades (IDH), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina
E-mail: julia_monge@hotmail.com

Recibido: 20 de diciembre de 2018 | Aceptado: 28 de febrero 2019
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a06>

Resumen: El presente trabajo se centra en la aparente inversión de valoración del discurso verdadero en los planteos de Michel Foucault entre principios de los años setenta y sus últimos cursos en los cuales presenta positivamente el decir veraz de la *parrhesía*. Reconstruyendo las contraposiciones entre el discurso filosófico y el sofístico, y entre la *parrhesía* socrática y la retórica que presenta en cada momento, proponemos abordar la cuestión como el problema de la operación del discurso verdadero en el campo de las prácticas sociales. Considerando las condiciones y efectos, tanto éticos como políticos, de la *techné* retórica y la *téchne* filosófica del discurso, planteamos que entre las tareas de “retorizar la filosofía” y la “ontología de la veridicción” que Foucault enuncia en cada ocasión, no se trataría de una inversión de la perspectiva sino de una especificación de la práctica del decir veraz que, frente a otros discursos indiferentes a la verdad, manifiesta una preocupación y apuesta por una construcción situada y relacional del *ethos* y la vida en común.

Palabras clave: Foucault, discurso verdadero, *techné*, retórica, prácticas sociales

* El artículo forma parte de los avances de una investigación posdoctoral, continuación de Tesis doctoral titulada “Política de la verdad, filosofía y formas de vida en Foucault: de Nietzsche a un nuevo materialismo”, financiadas con una Beca Posdoctoral y una Beca Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y desarrolladas en el marco del Grupo de Investigación sobre fuentes y recepciones de la filosofía de Nietzsche, dirigido por el Dr. Sergio Sánchez (CliffyH, UNC, Argentina).

Cómo citar este artículo

Monge, J. (2021). ¿Puede la verdad prescindir de *artificios*? De la *retorización* de la filosofía a la ontología de la veridicción en Michel Foucault. *Estudios de Filosofía*, 63, 109-128. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a06>

OPEN  ACCESS





Could truth stand without *artifice*? From the *rhetorization* of philosophy to the ontology of veridiction in Michel Foucault

Abstract: This paper aims to analyze the alleged inversion of truth discourse's appraisal in Michel Foucault's works between the early seventies and his last lectures of the eighties. We propose that, by reconstructing the contraposition between philosophical discourse and sophistical practice and the dispute between Socrates's *parrhesia* and rhetoric presented in each moment, the question can be treated as the problem of truth discourse's operation on the field of social practices. Considering the ethical and political stipulations and effects of both the rhetorical *techné* and the philosophical *techné* of discourse, we understand that between the "rhetorization of philosophy" and the "ontology of veridiction" that Foucault introduces in each occasion, there is not an inversion of perspective. Instead, there is a specification of the philosophical truth-telling as a practice that, confronted with other discourses indifferent to the truth, manifests a deep concern and commitment with a situated and relational construction of the *ethos* and the life in common.

Keywords: Foucault, truth discourse, *techné*, rhetoric, social practices

Julia Monge

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC); Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Ciffyh), y del Instituto de Humanidades (IDH), UNC-CONICET UNC.

ORCID: 0000-0002-6758-8318



Introducción

En su lección inaugural en el *Collège de France* en 1970, Michel Foucault (1992)¹ proponía considerar que la producción del discurso está socialmente controlada para esquivar su materialidad, sus poderes y peligros, y su carácter de acontecimiento. Señalaba así en dirección de una historia política del discurso, procurando mostrar que el propio discurso verdadero no se instituyó sin conflictos: la exclusión de los Sofistas representaría un ejemplo paradigmático de aquellas operaciones de control, e incluso, de las luchas y constricciones ocultadas en la voluntad de verdad propia de la filosofía (Foucault, 2012). Sin embargo, diez años después cuando Foucault vuelve en sus últimos cursos a la Antigüedad, parece haber invertido su valoración del discurso de verdad. Aquel desenmascaramiento que sugería en sus primeras lecciones siguiendo a Nietzsche, se convierte en los ochenta en un análisis de las técnicas de sí y arte de vivir en los que el discurso filosófico es el único que consigue reunir el conocimiento con la acción recta. En el tratamiento de la *parrhesía*, Foucault presenta con vehemencia una economía del decir veraz que enlaza virtudes morales y confrontación con la retórica de un modo en que, precisamente una década antes, caracterizaba la ascética que impidió por demasiado tiempo pensar la verdad ligada a relaciones de poder.

Lectores como Lévy (2004) y Bénatouil (2011) apuntan lo llamativo de este cambio en la perspectiva del profesor: sea en su silencio sobre el escepticismo o en el abandono de aquellos personajes con los que había abierto promisoriamente otra historia, “el fatalismo de Foucault respecto del predominio de la verdad resulta sorprendente” (Bénatouil, 2001, p. 126). En la “Situación del curso” de *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Defert (2012) señala esta incógnita en torno al personaje canónicamente opuesto a los Sofistas: aunque apenas nombrado, Sócrates es en estas lecciones el modelo de hombre teórico que Foucault, a través de Nietzsche, invita a “sacudir”; mientras que en el extremo final de sus clases reevalúa la interpretación nihilista de su muerte —“toda la enseñanza de Foucault en el *Collège de France* se desarrollaría en el intersticio de ese enigma nietzscheano de Sócrates” (p. 290).

Como señala Campioni (2011), no obstante, Sócrates ya era un *monstrum* de diversas máscaras a los ojos de Nietzsche: paradoja de racionalismo e instinto invertido, espíritu libre escrutador de almas y decadente; percepción cambiante en el tiempo y no sin relación con la búsqueda experimental del propio alemán. Foucault (2010a) admite en su pensamiento un ensayo similar, abierto a la historia como diversificación de escenarios para las tensiones que son la textura de nuestra cultura, nuestra política, nuestra moral; tensiones propias también de nuestra filosofía, ya que en tanto práctica de veridicción, el análisis de sus “episodios y formas; formas recurrentes, formas que se transforman”, no puede desligarse de procedimientos de gobierno y modos de subjetivación (p. 355).

1 La lección fue publicada bajo el nombre *El orden del discurso*.

Sin soslayar las reformulaciones que efectúa el profesor en torno a la actuación del poder y la manifestación de la verdad en el transcurso de la década del setenta, es posible reconstruir y trazar un arco entre la confrontación de la filosofía con la sofística, considerada en su primer curso, y el contrapunto entre *parrhesía* y retórica, tal como aparece en sus últimas indagaciones. Atendiendo a que plantea en ambos casos una lectura de la Antigüedad que busca proyectar un campo de posibilidades en el presente, resulta relevante entonces analizar qué relaciones pueden establecerse entre las tareas de “retorizar la filosofía”, que Foucault proponía como consecuencia de su primera aproximación, y la “ontología del discurso de verdad” formulada en el contexto de sus últimos cursos. Dado que la comprensión del discurso como una práctica se mantiene en uno y otro momento, se trata de evaluar si entre la operación sofística y la veridicción filosófica se produce efectivamente una inversión de su valoración, o bien, si en el arte o *techné* involucrado en dichas prácticas discursivas –el arte retórico y el arte de vivir– puede iluminarse lo que pasa con la verdad y aquello que se juega en esta antigua y renovada disputa.

En tal sentido, a través de la disyuntiva exegética sobre el trabajo foucaultiano, interesan sus corolarios para repensar la relación entre la inquietud por la verdad y las prácticas sociales; particularmente en lo que respecta a la trama ético-política en que se desarrollan el discurso filosófico y el discurso sofístico. Si la supresión de la operación sofística se caracteriza primero como violencia de la voluntad de verdad que busca preservar un orden, pero luego son consideraciones éticas las que justifican poner límites a la retórica cuando confunde lo bueno y lo justo con lo agradable y persuasivo, entonces aquello que se encuentra centralmente en cuestión es qué poder, qué actuación, qué consecuencias tiene la manifestación de la verdad para la vida social. Es decir, en qué condiciones puede introducirse el discurso verdadero en las prácticas sociales y qué efectos se buscan con su injerencia. Barbara Cassin (2008), restituyendo voz a los Sofistas, subraya en efecto que la tensión máxima entre filosofía y sofística no se encuentra en la subordinación del *logos* a la ontología –ya que la segunda sostiene como variante una “logología”, según la cual el ser es lo creado por el discurso– sino en la lucha por una legislación ética del sentido: “¿hay un buen y un mal (uso del) *logos*? ¿el *logos* es o no, de por sí, factor de eticidad, de modo que de su buen o mal uso dependa toda la moral, y toda la moralidad de la política?” (p. 155).

La argumentación se estructurará en tres pasos. En primer lugar, recuperando el tratamiento de los discursos filosófico y sofístico que Foucault realiza en *Lecciones* (2012) a fin de clarificar el objeto y la dirección de su crítica. En segunda instancia, se puntualizará la relación entre discurso de verdad y *techné* esclarecida en *Subjetivité et vérité* (2014c) y su composición con lo expuesto en *Hermenéutica del sujeto* (2008) en torno a la *ethopoiesis*. En el tercer momento, se enfocará el tratamiento que Foucault realiza de la *parrhesía* socrática en contraste con la retórica, para ensayar, finalmente, una reformulación del enigma presentado por Defert (2012) y delinear sus alcances para la problematización del discurso de verdad en las indagaciones del profesor.

1. ¿Qué quiere decir “retorizar”? Las dos caras de la *Alétheia*

Es a partir de Aristóteles, y no de Sócrates o Platón, que Foucault plantea en *Lecciones* (2012) la confrontación entre el discurso filosófico y el sofístico, puntualizando que para el primero no se trata tanto de denunciar a los Sofistas cuanto de desacreditar los sofismas y sus efectos. Recuperando pasajes fundamentalmente de *Refutaciones sofísticas*, *Primeros Analíticos* y *Metafísica*, el profesor subraya que el análisis de los sofismas se centra en clarificarlos como “apariencias de razonamientos”, que hacen de la sofística en su conjunto “una sabiduría que parece tal pero no lo es” (*Refutaciones sofísticas*, p. 58; 165a). Tal apariencia responde a una táctica interna a la materialidad del discurso, en sus diferentes aspectos —la escasez de las palabras en relación con la multitud de las cosas, lo dicho como acontecimiento, el juego aleatorio con los elementos de los enunciados— concebida como una sombra irreal de la realidad ideal del *logos*. Esta última, por contraparte, anuda en la significación “la relación del enunciado con el ser”, la cual resulta el índice de su verdad o falsedad (p. 83).

Sustituyendo la correspondencia por la realidad del discurso mismo que, al ser concebido como una cosa, no puede referir otras, el sofisma expone “una ontología insólita, parcial, limitativa, discontinua y defectuosa” (Foucault, 2012, pp. 80-81), la cual se desarrolla entre dos afirmaciones contrarias pero equivalentes: todo es verdadero —desde que es dicho, es o existe—, nada es verdadero —no se han utilizado sino palabras, símbolos materiales, que no dicen el ser. La operación de los Sofistas consiste así en establecer, a partir de ese elemento común y compartido por todos que es el lenguaje, una práctica que recusa cualquier tipo de arbitraje metalingüístico. Todo se juega en la manipulación de lo dicho en el plano de su actualidad discursiva (*Refutaciones sofísticas*, 175a 20), cuyo resultado es una relación de dominación entre quien puede sostener su enunciado y quien se ve obligado a aceptarlo porque no puede refutarlo. De esta habilidad depende precisamente la fama del sofista y su lucro.

Foucault (2012) propone que en esta caracterización que hace Aristóteles de los sofismas como teatro de superficie y disputa interesada, su propósito es reunir todo lo que simboliza “el exterior”, “el afuera del discurso filosófico” (p. 54), para mostrar que éste y el discurso sofístico no se encuentran propiamente en el mismo terreno, no hay suelo común de confrontación. En los sofismas no se trata de discursos falsos que se pueden hacer pasar por verdaderos, sino de *razonamientos aparentes*, que solo se apoyan en los nombres dejando intacta la referencia. De este modo, no son susceptibles de clasificarse según la distinción de lo verdadero y lo falso y, por ello mismo, son incapaces de perturbar esta discriminación que corresponde propiamente a la filosofía establecer: las distinciones lógicas bastan para separar el razonamiento verdadero y honesto de las mímicas discursivas que no representan un desafío real. Para Foucault, Aristóteles consume así una afirmación filosófica de la verdad exenta de toda lucha, ajena al “*agôn* retórico y político” (p. 52): de la misma manera que en las primeras líneas de la *Metafísica* —“Todos los hombres por naturaleza desean saber” (980a)— el peligro del

deseo se disuelve incorporándolo en el mismo movimiento del conocimiento (p.32); así como también se refuerza la continuidad de la verdad en la historia de la filosofía (ya que las filosofías precedentes, aunque “de manera confusa” y balbuceando, “lograron decir algo” de la Verdad; *Metafísica* 993a-993b); situando los sofismas en un profundo desnivel respecto de la verdadera sabiduría, se excluye la injerencia de las relaciones de poder en el campo filosófico. Estas relaciones sólo existirán en y por la rivalidad de mala fe, “perversa” (p. 76), que es útil al Sofista.

Si bien en las exégesis se ha trabajado la utilización que hace Foucault del modelo nietzscheano para invertir dicho esquema, al igual que su lectura de *Edipo Rey* y el análisis de la relación entre discurso de verdad y prácticas judiciales —todos temas presentes en *Lecciones* (2012) y retomados por el profesor en más de una ocasión—, no se ha atendido del mismo modo el tipo de reconstrucción histórica que le permite presentar allí la sabiduría como “lugar ficticio que funciona como un interdicto real”; “lugar inventado en que va a pronunciarse el discurso filosófico” (pp. 212, 215). Omisión que peligra hacer de dicha conclusión una aseveración gratuita; tal como la entiende, por ejemplo, Bouveresse (2016): darle la razón al Sofista no resulta una elección menos “arbitraria y contestable” que dársela a quienes reglan su discurso y conducta en función de la distinción entre verdadero y falso; opción esta última que “estuvo motivada, al contrario, por buenas razones” (p. 13).

Remontándose a Homero y Hesíodo, y apoyándose en trabajos de historiadores como Glotz, Gernet y Vernant, Foucault analiza detalladamente las transformaciones sociales y político-económicas que, en el curso de los s. VII-VI a.C., constituyeron el trasfondo de la partición entre filosofía y sofística como producto de la disociación de la *Alétheia* arcaica (Detienne, 1983). Atendiendo al antagonismo entre los ricos y los pobres, las luchas y alianzas entre la aristocracia y los artesanos y campesinos, en *Lecciones* (2012) se recorren medidas concernientes a la propiedad de las tierras, el trabajo esclavo, el papel de los hoplitas, el uso de la moneda, las prácticas religiosas. De la composición de todo ello, Foucault extrae como resultado la combinación entre la apariencia de un cambio en las legislaciones hacia una mayor igualdad social (dada por la distribución del poder), con una continuidad material de los privilegios en la atribución de las riquezas. En este horizonte, se sitúa entonces la configuración del *nomos* ligado a un saber puro, cuyas restricciones éticas para acceder al descubrimiento del orden verdadero que se expresará en la ley, permiten desconocer las relaciones entre lo político y económico.² El *nomos* se instituye en el lugar neutro en que puede

2 En este filón se inscriben dos motivos que Foucault (2015) trabajará en el curso del año siguiente: la relación saber-poder en términos de una “dinástica” (p. 125), que en una entrevista de septiembre de 1972 especifica como un nuevo nivel de análisis sobre “la relación que existe entre los tipos de discursos y las condiciones históricas, económicas, políticas de su aparición y su formación” (Foucault, 1994a, p. 406), y el vínculo entre lo jurídico y lo económico que discute la distinción marxista infraestructura-superestructura, pero a la vez encuadrada en las luchas sociales. Como bien señalan en la “Situación del curso” F. Ewald y B. E. Harcourt (2015), esto último permite repensar —dada su reciente publicación— la relación de Foucault con

formularse lo verdadero y lo justo a la vez, ocupado por quien no tiene intereses que lo inciten a torcer esa recta medida –entre el tirano y el poder popular, entre el sofista y el político, un celoso legislador como Solón, un sabio, un filósofo.

Justamente en esta recuperación de las condiciones externas del discurso verdadero, que una década después el profesor caracterizará como un “estudio del decir veraz de una manera etnológica” (Foucault, 2014a, p. 38), es en la que este discurso puede aparecer como acontecimiento político-social que ha pretendido desconocerse en tanto tal; es decir, en tanto históricamente producido “entre instituciones, leyes, victorias y derrotas políticas; reivindicaciones, comportamientos, revueltas, reacciones” (Foucault, 2012, p. 216). La exclusión de los Sofistas es considerada entonces en clave de mostrar, como efecto correlativo y ocultado, la elisión de toda esa trama por parte de la filosofía; lo cual sentará la oposición irreconciliable entre el discurso filosófico y el sofístico. Siguiendo a Detienne (1983), de lado del primero quedará la revelación del orden que establece los repartos y la expresión de la verdad en una dimensión de “presente absoluto” distanciada de los demás planos de lo real; de lado del segundo, se asumirá en cambio la ambigüedad que comportaba la *Alétheia* arcaica, dando lugar a un saber inexacto de lo contingente que, sin embargo, hará de los primeros sofistas buenos consejeros para la política y próximos al hombre prudente, en tanto comparten “un mismo campo de acción y una misma forma de inteligencia” (p. 122).

Mientras Pierre Aubenque (1999) –posiblemente consultado por Foucault– propone una lectura de dicha aproximación desde una ontología de la contingencia que estaría involucrada en el entendimiento aristotélico de la *praxis* (en el cual la revalorización de la *techné* resulta, sugerentemente, un punto fundamental),³ Foucault opta ciertamente en este curso por hacer valer el contraste; pero teniendo como objetivo rastrear cómo la verdad “encontró su lugar de emergencia, su distribución y sus formas obligadas en la sociedad griega” (2012, p. 89). En efecto, en la conversación desarrollada luego de las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas* tres años después, el profesor señala que su interés por los Sofistas radica en que en su actividad “esencialmente estratégica” permiten reconocer al discurso como una práctica que involucra un ejercicio

el marxismo y particularmente con Althusser, indicada también en una carta de E. Balibar dirigida a los editores incluida en la publicación del curso (pp. 285-289). Para una posible aproximación entre Foucault y Althusser, contemplando el problema de la práctica filosófica desde otra entrada pero en afinidad con la desarrollada en el presente artículo, nos permitimos referir nuestro trabajo Monge (2017).

3 Según se refiere en nota 2 (p. 68) del aparato crítico de *Lecciones* (2012), Foucault parece seguir el planteo de Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles* (1987), donde sin embargo el encuadre del trato de Aristóteles con los Sofistas difiere al subrayar que éstos representaron un serio problema y desafío para el filósofo; fundamentalmente en tanto su técnica les permitía “sustituir la universalidad ilusoria de un saber pretendidamente real por la universalidad real de un saber aparente” (p. 264). En esta línea, Aubenque (1999) propone una necesaria composición de la *techné* con la prudencia en el campo de la *praxis*, que no sólo explica la importancia concedida por Aristóteles al buen uso de la retórica, sino que su teoría de la acción asume centralmente la contingencia como “incompleción del mundo” (p. 105), que implica que “el prudente está en la situación del *artista* que tiene primero que *hacer*, para vivir en un mundo en el que pueda ser verdaderamente hombre” (p. 106).

de poder, con ciertos objetivos y para producir determinados resultados, y no como una expresión pasiva de una realidad exterior; razón por la cual contribuyen para un análisis que pueda “retorizar la filosofía” considerando el discurso de verdad en dichos términos (Foucault, 1994b, pp. 632-634).

¿Qué es, por tanto, lo que el profesor sugiere con tal “retorización”? Una simple inversión de la preeminencia de la filosofía respecto de la sofística, no significaría sino una repetición del gesto criticado a Aristóteles; es decir, desacreditar más que *problematizar* el funcionamiento de su discurso. Atendiendo al repaso que Foucault efectúa en la última clase de *Lecciones* (2012), parece tratarse en cambio de reponer la interpelación de la cual la filosofía ha intentado exceptuarse apartando al Sofista; a saber: dar cuenta de su operación, de *qué es lo que hace* con lo que dice, cuando define el lugar y el papel de su discurso, cuando establece la calificación de quien puede pronunciarlo y el ámbito de objetos que le incumbe. “Procurar ver si la emergencia de la verdad, tal como se la constata en Platón o en Aristóteles, no podría tratarse como un acontecimiento discursivo” (2012, p. 216): mostrar que el discurso filosófico no puede escindirse del plano del resto de las prácticas sociales; pero reconociendo, a la vez, que tiene una modalidad singular por el juego de verdad que practica, el cual debe analizarse “en términos de condiciones de posibilidad, de función, de apropiación, de codificación, y no de reflejo” (p. 217). Dicho de otro modo, se trata de aplicar a la práctica filosófica el análisis de las condiciones de la *Alétheia* arcaica que quedaron sólo admitidas del lado de la práctica sofística: su vinculación con el poder, su trato con la contingencia y su eficacia en medio de la existencia social.

Vernant (1992) subraya como rasgo central del advenimiento de la *polis* “la preeminencia de la palabra por sobre todos los otros instrumentos de poder”, en tanto las cuestiones de interés general están sometidas a una discusión que, a diferencia de las antiguas fórmulas mágico-religiosas, ahora se dirime por “una elección puramente humana que mide la fuerza de la persuasión entre dos discursos” (pp. 61-62): la razón griega “se ha desarrollado menos a través de las *técnicas* que operan sobre el mundo, que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje” (p. 145, cursiva nuestra). Si los Sofistas pueden disputar la *téchne technés*, arte supremo del gobierno de los hombres al cual Foucault confiere especial atención (2014b), es entonces porque su juego logra enclavarse en la vida de la ciudad; allí donde deberá probarse igualmente el discurso verdadero si pretende conquistar su preferencia frente a esa sabiduría aparente.

2. Discurso verdadero y *techné*

Del gobierno de los vivos (2014b) y *Subjetivité et vérité* (2014c), clases previas pero publicadas con posterioridad al resto de los cursos que Foucault dicta en el Collège entre 1982 y 1984, introdujeron indicaciones valiosas para reconsiderar su tratamiento

del discurso de verdad. Si bien en el primero introduce el concepto de *alethurgia* y establece la importante distinción entre asumir la verdad como *index sui* y *lex sui, rex sui, iudex sui* que decantará en una nueva definición de la idea de “régimen de verdad”; es en *Subjetivité et vérité* en el cual se detiene a analizar el estatus y actuación del discurso verdadero. Foucault presenta aquí un entendimiento del discurso verdadero en tanto juego añadido a lo real que no incumbe primordialmente a la objetivación, sino al modo en que se modifica la experiencia que puede hacerse de la realidad al entrar en tal juego. Gros (2013) señala que el profesor desplaza así el discurso verdadero como “instancia de cumplimiento o auto-revelación de lo real” y su historia como “el movimiento de una deducción”, para tratarlo desde un “principio de exterioridad” (pp. 80-81); tarea en la cual pueden reconocerse entonces ecos del proyecto formulado una década antes.⁴

Foucault (2014c) propone que el juego de veridicción es suplementario, inútil, y no fundamental respecto de la realidad sobre la que se pronuncia. En primer lugar, porque de lo real no se deduce la existencia del discurso que lo incorpora en la distinción de lo verdadero y lo falso, no da cuenta desde sí y por sí mismo de él. Segundo, porque no se sigue tampoco su eficacia, incluso pareciera que “a la escala de la historia humana el juego de la veridicción ha costado mucho más que lo que ha reportado” (p. 241). Por último, porque es polimorfo y cambiante, no hay un único juego y que además permanezca estable, la ciencia es sólo una de sus posibilidades. Carácter entonces superfluo, no utilitario e inesencial del discurso de verdad; a pesar de todo lo cual, no carece de efectos. Si se enfoca su inserción en las prácticas, el discurso aparece no como reflejo, enmascaramiento o racionalización de la realidad, sino como forma de hacer una experiencia: es “en la relación subjetividad-verdad que se marca el efecto” en tanto proceso de subjetivación ligado a la veridicción (p. 242).

El profesor especifica su propio análisis en comparación con aquellas tres aproximaciones: la explicación por el redoblamiento representativo, la denegación ideológica y la racionalización. Descarta las dos primeras ligándolas a una “evasión logicista” que consiste en hacer valer “el criterio de verificación como explicación de existencia”; es decir, remitir la razón de que la verdad de una cosa sea dicha (o enmascarada) en un discurso, al hecho mismo de que tal cosa es real —la necesidad del discurso, en cambio, no proviene de una necesidad interna de las cosas, sino de funciones y fines añadidos, “que hace falta en cada caso intentar determinar” (p. 238). La vía de la racionalización que propone que el discurso transforma lo discontinuo,

4 En un fragmento conservado de la transcripción de *Lecciones* (2012), se lee que Foucault explicitaba como tarea “poner a prueba la viabilidad del modelo nietzscheano” en sus cuatro principios: exterioridad, ficción, dispersión y acontecimiento. Este último se liga con el primero en tanto su objeto es “reencontrar la función del discurso dentro de una sociedad”; y en cuanto al principio de ficción que apuntaba que “el efecto de verdad” podía originarse en algo distinto del conocimiento (pp. 219-221), resulta interesante notar que cuando Foucault (2010a) define la “ontología del discurso verdadero”, indica que las ontologías “deben analizarse como una ficción” y la historia del pensamiento, a diferencia de la historia de los conocimientos, relacionada con “un principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer” (p. 316).

diverso y tendencial de las prácticas en una unidad sistemática que constituye una regla universal de conducta, reviste dos grandes problemas. Por un lado, supone una concepción “arbitraria y problemática de la razón” y de la práctica en cuestión, ya que recortando una modalidad de acción como *lo real y lo racional*, envía al resto al dominio de lo irracional-irreal. Por otro lado, “el índice de eficacia de los procedimientos de racionalización es muy falible”, dado que lo real no funciona en la plenitud de lo racional, se da siempre “en el intersticio entre las leyes y principios y las conductas efectivas” y es por ese desajuste que las prácticas humanas pueden mantenerse en su “economía propia” que tiende “una distancia necesariamente infranqueable” con los esquemas de racionalidad (pp. 246-247).

Despejadas estas alternativas, Foucault (2014c) propone entender los discursos de verdad que se dan en el dominio de la regulación de los comportamientos precisamente como *técnicas* que tienen por objeto el *bios* y por función ligar el régimen de veridicción y los códigos de conducta:

procedimientos reglados, maneras de hacer, que han sido reflexionadas y están destinadas a operar sobre un objeto cierto número de transformaciones en vista de ciertos fines (...) la *techné* no es un código de lo permitido y de lo prohibido, es un cierto conjunto sistemático de acciones y un cierto modo de acción (p. 253).

Los discursos verdaderos, en tanto técnicas, definen las condiciones en las que el *bios* o subjetividad puede constituirse de cierta manera en relación con un código, especificando a la vez cómo y a qué se aplica (las pasiones, las representaciones, etc.); lo cual proporciona el índice para evaluar las transformaciones de la matriz de la experiencia entre los distintos esquemas históricos (antiguo, helenístico, cristiano, moderno). En *Hermenéutica del sujeto* (2008), Foucault enfatiza que para los griegos y romanos la función de dichos discursos es constituir un “armazón” o “equipamiento” (*paraskeue*), añadiendo otros dos factores fundamentales: la intervención de otro que trasmite el *logos* verdadero, y los acontecimientos del mundo como aquello frente a lo cual resultan necesarios y se prueban. Los *logoi* son principios de comportamiento persuasivos que, una vez asimilados, se funden con “la propia razón, la propia libertad, la propia voluntad”; definiendo la ascesis filosófica como la apropiación del *logos* verdadero por el *ethos*, de modo que ante los acontecimientos “el sujeto de conocimiento pueda ser a la vez sujeto de acción recta” (pp. 308-313).

En tal *ethopoiesis*, Foucault (2008) subraya que la relación entre el *ethos* y el mundo se forma en el “hueco” que dejan la estructura política, la forma de la ley, el imperativo religioso, en lo que respecta “a la organización de la vida”; el cuidado de sí es una vinculación particular con la verdad mediante la asistencia de otro que “se inscribe en la necesidad de la *techné* de la existencia” (p. 426). Precisamente en este marco, se vuelve fundamental la *parrhesía*: en la ascesis, el discurso de verdad proferido por el maestro reviste “esa especie de retórica propia o retórica no retórica del discurso filosófico”, que tiene sus cualidades propias, “su plástica propia y también sus efectos patéticos que

son necesarios”, pero la manera de ordenarlos conjunta “una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral” (pp. 350-351). Es en Sócrates que nos interesa enfocar qué estatus adquiere la *parrhesía*; la cual, en oposición a la retórica y a distancia de la política, desempeña de todos modos un papel “valioso y hasta esencial para la ciudad” (Foucault, 2010a, p. 317), ligada a lo que en el *Alcibíades* se presenta como la *techné* que subyace a y es necesaria para la buena coordinación de todos los demás (133e).

3. La verdad no se instituye sin más: hace falta realizar la trama del cuidado

En *El gobierno de sí y de los otros* (2010a) y en la primera mitad del curso del año siguiente, la práctica de Sócrates adquiere un tratamiento destacado que no recibió en *Hermenéutica* (2008), pero precisamente a partir de la diferencia que había quedado planteada en este curso: aunque el modelo platónico de la *epimeleia* era el menos rico en técnicas ascéticas, introducía diferencialmente un “lazo de finalidad, reciprocidad e implicación esencial” entre el cuidado de sí y la inquietud política (p. 176) —en el desenlace del *Alcibíades*, la ocupación de sí termina identificándose con ocuparse de la justicia (135e). Foucault (2010a) se centra ahora en la actuación del discurso verdadero frente a otros discursos, reasumiendo en clave de “una historia de las ontologías de la veridicción” —modo de ser que se confiere al discurso, a la realidad de la que habla y al sujeto que lo pronuncia a partir del juego de verdad que practica— aquella operación de la filosofía y su adversaria sugerida en su primer curso: “¿cuál es el saber o la *techné*, cuál es la teoría o la práctica, cuál es el conocimiento pero también cuál es el ejercicio que van a permitir sostener la *parrhesía*? ¿Será la retórica o será la filosofía?” (p. 206).

En estos términos, Foucault (2010a) analiza *Carta VII* proponiendo que Platón, en papel de consejero a un gobernante, plantea la eficacia del discurso filosófico de un modo en que descarta “dos figuras complementarias: la del filósofo que vuelve la mirada hacia otra realidad y se aparta de este mundo, y la del filósofo que se presenta llevando en las manos las tablas de la ley ya escritas” (p. 265). Por otro lado, la *parrhesía* de Sócrates se indaga como el decurso eminentemente ético de la veridicción; una práctica que tampoco consiste en impartir lecciones de moral en la plaza pública sino en “el escrutinio, el examen y la prueba” (p. 330) en diálogo con los ciudadanos. En ambos casos, la operación de la filosofía como *parrhesía*, se encuentra mediada y aparece a la vez como mediadora. Mediada, por las condiciones situadas en las que debe desarrollarse, entre las cuales Foucault destaca la relación contrariada con la realidad democrática y la disputa con la retórica. Mediadora, porque en su práctica pone a prueba la eficacia de su discurso para conectar la verdad con aquella economía propia de las prácticas que se mencionaba en *Subjetivité et vérité* (2014c).

En tal sentido, la filosofía puede no ser, estrictamente conceptualizada, una *techné*; pero su operación discursiva se inscribe a partir de la *techné tou biou* como

una mediación entre los principios verdaderos y la conformación de un modo de ser y actuar. Es decir, interviene justamente en la disputa por la *techné* que configura la relación reflexiva consigo mismo, los otros y el mundo —de allí que la sabiduría aparente de los Sofistas, fundada en el arte retórico, represente un peligro y un desafío que es preciso afrontar: es toda esa trama la que está en juego. Situándolo en relación con lo que Foucault planteaba en *Lecciones* (2012), el lugar ficticio proyectado como espacio del discurso verdadero, no resulta más que un ideal teórico de la sabiduría. Las condiciones de hecho para su actuación son la *isonomía* (igualdad ante la ley) e *isegoría* (igualdad en el uso de la palabra, expresión de la opinión), que en la democracia dan lugar tanto a la buena como la mala *parrhesía* y con el agregado de que, a diferencia de las anteriores, ésta no cuenta con una definición ni garantías institucionales: “no hay leyes sociales, políticas, institucionales de la verdad”, que determinen quién es capaz de decir la verdad (Foucault, 2017, p. 165). Buen y mal uso de la libertad de palabra, conducen al problema central que confronta a la filosofía con la sofística: lo verdadero puede no ser persuasivo y traer consecuencias perniciosas para quien lo profiere, lo malo verosímil puede conquistar adhesión pública y malograr el bien común.

Como trasfondo de esta tensión, Foucault (2010b) señala “una matriz y desafío permanente para el pensamiento político occidental” (p. 61), que consiste en ligar el principio cuantitativo a un isomorfismo ético que se traslada a la política. Esto es: el *demos* se divide fundamentalmente en dos grandes grupos que son los más numerosos y los pocos; ello coincide con la delimitación ética entre los malos y los mejores, lo cual se traspone a la diferenciación política que indica que lo bueno para los primeros es lo peor para la ciudad y, en cambio, lo bueno para los segundos resulta lo más conveniente para aquella. Nancy (1992) propone en esta línea que “el momento griego de la política no tiene representación adecuada en la filosofía” (p. 110), refiriéndose a que ésta no deja de introducir en la democracia diferenciaciones entre el buen político y el pueblo que reasumen rasgos aristocráticos. Los Sofistas, en cambio, asimilan enteramente ese escenario social redoblando incluso la apertura igualitaria: siendo el arte de la palabra la virtud política por excelencia, su aprendizaje comienza con la adquisición misma del lenguaje. Cassin (2008), sin embargo, reestablece la diferencia en esa aparente igualdad: no es lo mismo hablar que dominar el arte de la palabra; el *logos* no sólo distingue al ser humano del animal, sino que “es lo que hace diferir al hombre del hombre”; los Sofistas apoyan su poder de persuasión en la asimetría que les confiere precisamente su formación técnica frente a quienes carecen de ella —“modelo perfectamente democrático” que invoca el reparto del derecho a la palabra y, a la vez, “rigurosamente elitista”, en tanto hace del privilegio de la educación retórica el recurso para conquistar primacía (p. 142).

Tanto el discurso filosófico como el sofístico se encuentran entonces en tensión con la realidad democrática; parten desde una desigualdad —de los pocos que conocen la verdad y su identidad con lo bueno y lo justo, o de los privilegiados con formación retórica— pero disputan las relaciones de gobierno que atañen a la vida de la ciudad.

Si, por un lado, la sofística no precisa más que la adhesión de los oyentes para imponer su “efecto mundo”, cuya única norma es la competencia técnica que lo produjo (Cassin, 2008) y, por otro, el discurso verdadero es suplementario, inútil, costoso respecto de lo real, pero exige por la verdad un compromiso ético con el bien común que lo diferencia de la primera, es preciso considerar entonces cuáles son los efectos de ese compromiso que lo hacen preferible. Esto es, tomando prestados términos de Rancière (2010), si dado que al cabo ambos discursos comparten la dificultad de *practicar* la igualdad, se distinguirían en la preocupación por intentar reducir la desigualdad.

Tal cuestión puede afrontarse, a nuestro entender, considerando la caracterización de la *parrhesía* socrática que Foucault desarrolla a partir de pasajes de *Apología*, *Fedro* y luego *Gorgias*, en la cual precisamente en torno a la especificación de la *techné* del discurso verdadero, se plantea su oposición con la retórica.

En primer lugar, Sócrates se presenta como “un extranjero respecto del lenguaje” que se utiliza en los tribunales, aclarando que utilizará expresiones corrientes para decir las cosas que cree que son justas (*Apología*, 17a-18a); lo cual lo muestran “como el hombre del decir veraz al margen de toda *techné*” (Foucault, 2010a, p. 318). El *logos* étymos, auténtico, no precisa de adiciones porque en él están ligados directamente la verdad, el pensamiento y la creencia; no requiere adornos retóricos para hacer pasar por verdadero lo falso y lo injusto.

Segundo aspecto que se analiza hacia el final de *Fedro*: un discurso es bueno si quien lo profiere “es conocedor de la verdad de aquello sobre lo que va a hablar” (259e), pero la verdad no es un elemento previo, sino que el arte auténtico (*étymos*) del discurso la va presentando a través de distinciones y articulaciones sobre el objeto. Si la retórica es “un arte de conducir las almas por medio de palabras” utilizando el engaño, y éste se produce entre las cosas que difieren poco, es preciso que quien lo domine “sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza y desemejanza de las cosas”, tanto de las que habla como del objeto de su persuasión que es el alma (261a-262a). Pero si psicagogía y conocimiento dialéctico van juntos en el verdadero arte del *logos* (270e-276e), éste ya no se encuentra en la retórica sino en la filosofía:

la *techné* filosófica del *logos* permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o ascesis del alma (...) la retórica es una *atechnia* (ausencia de *techné*) con respecto al discurso. La filosofía, por su parte, es la *étymos techné* del discurso verdadero (Foucault, 2010a, pp. 340-341).

Respecto de la *parrhesía* socrática se produce entonces una inversión con la retórica. Primero, se manifiesta como un discurso sin técnica en tanto es la continuidad del pensamiento hasta su expresión en la palabra, y la retórica, en cambio, el disfraz técnico que permite apartarse del razonamiento verdadero. Luego, se afirma la filosofía como la técnica verdadera en vistas de la cual la retórica no es ningún arte. Foucault no toma en cuenta o al menos no explicita esta oscilación. Sin embargo, atendiendo a lo que añade en el análisis del *Gorgias*, podría entenderse por qué no se trata de una

contradicción sino de un desplazamiento del objeto: la *parrhesía* filosófica hace del discurso verdadero la *techné* del *ethos* —ése es el arte que está en cuestión, y no el de las palabras; es respecto de la formación del *ethos* y su relación con el mundo que se plantean la función social y la eficacia del discurso filosófico.

En *Gorgias* 479d-480a, Sócrates conviene con Polo en que dado que el mayor mal no es sólo cometer injusticia, sino cometerla y no pagar la pena que permite aprender, la retórica que presenta lo justo como injusto y viceversa, no sirve entonces para formarse. Interviene Calicles desarrollando un largo monólogo donde le señala a Sócrates que “embarulló” a Polo, llevando “a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación”; le reprocha que la filosofía no es valiosa para los hombres maduros porque apartándolos de los lugares concurridos los vuelve inexpertos, llegan a desconocer “las palabras que se deben usar para tratar con los hombres”, “susurrando en un rincón con tres o cuatro jovencuelos”. Al cabo, lo interpela: “siento bastante amistad por ti”, pero “¿qué sabiduría es ésta, Sócrates, si un arte toma un hombre bien dotado y le hace inferior, sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más grandes peligros, ni de salvar a ningún otro...?” (482d-486c).

Esta exposición, que Foucault saltea hasta la respuesta de Sócrates, resulta sumamente interesante porque pone en cuestión tres elementos que están en el corazón de la *parrhesía* socrática: lo que hace con su discurso, que lo asimila a los artilugios sofísticos; la inutilidad y peligro para la ciudad, donde la mención de los jovencuelos evoca la acusación que recibirá; y el hecho de que la filosofía no es beneficiosa para quien la practica ni capaz de salvar a ningún otro. Intercambiando los papeles, Sócrates tendrá que dar cuenta de sí mismo en relación con esas críticas, y su respuesta es igualmente decisiva: reconoce a Calicles como la “piedra de toque” que precisa (486d-e) e introduce dos cuestiones que definen el tipo de práctica que pretende con su *parrhesía*. Por un lado, producir la homología —“estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma”— y por otro, la garantía de operarla rectamente, en tanto Calicles cuenta con los tres rasgos que conducen a ella: ciencia, benevolencia y decisión para hablar (*episteme*, *éunoia*, *parrhesía*) —otros no son capaces de probarlo porque no son sabios, o bien no le dicen la verdad porque no tienen interés por él, o incluso “porque les falta la decisión para hablar” (486e-487b).

Foucault (2010a) propone que Sócrates define así nítidamente “el modo de ser del discurso filosófico y su forma de ligar el alma a la verdad, el Ser (a lo que es) y el Otro a la vez” (p. 370). Al plantear el juego de la prueba de un alma por otra, propone una búsqueda y una operación de a dos “que actúa en el registro de la realidad y actúa en el registro de la verdad” (p. 375), donde se suspende la economía de la superioridad y la intención de victoria del juego retórico y se establece, si no la simetría, al menos la posibilidad de una complementariedad entre los interlocutores para alcanzar el resultado. Si se dan las tres condiciones de que ambos dicen lo que realmente piensan, estiman al otro como un par interesándose por lo bueno en común, y utilizan la *parrhesía* para que el intercambio no se comprometa por vergüenza o temor, la homología no será

sólo de palabra: la verdad emerge como acontecimiento por el acuerdo del discurso entre dos, que es a la vez acuerdo del pensamiento sobre la realidad. Frente al juego retórico que sólo reconoce “los muchos a quienes hay que convencer, los rivales sobre los cuales hay que imponerse, el orador que quiere llegar a ser el primero” (p. 374), la *parrhesía* liga a los interlocutores en la unidad de pensamiento, de formación del *ethos* y en un *logos* verdadero. Lazo que, por un lado, puede repetirse y se reinicia en cada encuentro, como una “gran cadena de cuidados y solicitudes” (Foucault, 2010b, p. 106); pero por otro, no podrá efectuarse sin esa apertura ética de ambas partes como precondition, la cual no supone la cancelación de las discrepancias, pero sí que a través de ellas se dispute abiertamente un bien *común* y no un privilegio de parte solapado.

Fimiani (2008) propone que el énfasis de Foucault en la *parrhesía* socrática responde a la síntesis de *eros* y *polis* que traduce, la cual tensa el cuidado desde su motivación primera hasta su destino. Se trata de una red que involucra en la verdad el compromiso de los agentes con los otros y con el mundo, “puesta en obra de sí y lo real”, donde “la vida se hace *techné* en el sentido complejo de habilidad e invención”:

la pluralidad de las fuerzas transformadas en poderes éticos no parece diseñar el campo de una guerra generalizada, donde se entrevé la espera de una batalla final, sino más bien aquella red de amor, lúdica y antagónica, que madura en la *philia* (pp. 50-51).

La eficacia y función social del discurso verdadero, apartando su valoración autorreferencial (vale porque es la verdad), tiene en el dominio de las prácticas corrientes –fuera de los tribunales y las cuestiones de la *politeia* en sentido estricto– una operación tanto más modesta como necesaria: interrumpir la evidencia, poner en perspectiva el propio lugar e interés, abrir el espacio de construcción de una trama que anude la transformación de sí, de las relaciones con los demás y el mundo. El sentido de un intercambio asociado a una búsqueda y no a la reafirmación de lo que ya se piensa, de una prueba en la cual el hablante se expone ante otros en lugar de imponerse velando la desigualdad, destaca el artificio humano o arte de la existencia como una construcción conjunta y situada de lo *posible*; como aquello que se dirime y se forja en medio del conjunto de determinaciones que circunscriben toda práctica.

La mediación e interdependencia en la que se coloca la práctica de la filosofía al abrirse a la contrastación dialógica, expone que el bien para sí y a la vez común que se conquista, es entendido por Foucault, siguiendo a Cutro (2010), como “una cuestión de acceso”, ligado “a la especificidad de las condiciones en las cuales se produce” (p. 158). La tensión entre el orden trascendente y la insuficiencia empírica es sustituida así por una operación en que la contingencia y condicionamientos que marcan los intercambios y sus resultados, no son un factor que haya que suprimir, sino el escenario donde los discursos de verdad deberán realizar y medir sus efectos: el arte del propio *ethos* y a la vez del mundo, esa trama de relaciones con los otros y con la realidad que delinean

los contornos de la figura incierta de lo común. Esta figura, al igual que la respuesta al *cómo vivir*, se define entonces “por una aproximación, una búsqueda indefinida, de un fin que alcanzamos y no alcanzamos” (Foucault, 2014c, p. 256).

El sujeto en plural no es improcedente: de todas las ambigüedades que pueden plantearse en torno a la figura de Sócrates, quizás la que más cautive a Foucault sea la de ese individuo singular que no es tal sino entre muchos, desempeñando simultánea o alternativamente las tres funciones comprendidas en un acto de manifestación de la verdad —como operador, testigo y objeto (2014b, p. 104). Incluso cuando sus interlocutores son individuos distinguidos socialmente, la economía del diálogo no deja de ser la transformación de lo que creen que saben; manifestando que en la gente que ha tenido formación —los pocos—, también hay falsa opinión. De ahí que este personaje pueda irritar, quizás con mayor acritud, a una aristocracia confrontada con una realidad democrática que ponía lo anterior en evidencia y los colocaba entonces en la obligación de demostrar, convincentemente, su incuestionada desigualdad ética. De allí también que el profesor adhiera a la lectura de Dumézil (1989) contraponiéndola a la interpretación de Nietzsche: la curación que agradece el sacrificio del gallo no es la de la vida, sino el haber purgado las falsas opiniones que justificarían escaparse y dejar un ejemplo reprobable para la ciudad (Foucault, 2010b).

A modo de conclusión: del enigma y la tarea abierta

Foucault (2010b) entiende que en la aceptación de su condena, Sócrates asegura la continuidad de la cadena de los cuidados: las Leyes han sido el factor de su *epimeleia* —“te hemos criado, educado, y hecho partícipe de todos los bienes que éramos capaces” (Critón, 51c-d)— y Sócrates, a su vez, debe realizar como último acto, “última voluntad frente a los ciudadanos”, el imperativo del cuidado (p. 128). Se ha señalado que Foucault reelabora en estos últimos cursos el problema de la política de la verdad “desde el punto de vista de los gobernados” (Lorenzini, Revel & Sforzini, 2013, p. 16) y la encrucijada socrática parece elaborarse frente a las Leyes desde dicha posición: su opción es persuadirlas u obedecer.

Esa muerte y su paradoja —convalidando los lazos entre verdad y democracia y a la vez produciendo un desgarramiento—, sitúa ante la decisión de qué forma va adoptar como *exemplum* para el tiempo que seguirá su curso histórico: ¿será el testimonio del sacrificio grandioso de los mártires de la verdad por la mezquindad de los muchos? ¿O será la memoria de que la injusticia nunca es cometida por el Orden, proyección ficticia que encubre estrategias situadas, y que “uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad es que el destino adquiere la forma de la relación con el poder, de la lucha con o contra él” (Foucault, 2010c, p. 681), en la cual el discurso verdadero introduce “una cesura necesaria, indispensable y frágil” en la democracia, “la cual lo hace posible y a la vez lo amenaza sin cesar” (Foucault, 2010b, p. 195)?

Si como Foucault (2012) señalaba en su primer curso, no se trataba de reintroducir al sofista “por la ventana de la historia revalorizadora” (p. 74) sino de apoyarse en él para interrogar al discurso filosófico sobre condiciones y funciones que evitaba explicitar, y luego presenta la *parrhesía* como la práctica del decir veraz que manifiesta en su necesaria relación e irreductibilidad los polos de la *alétheia*, la *politeia* y el *ethos* (Foucault, 2010c), se consumaría entre uno y otro extremo de una década el mismo trabajo crítico-genealógico sobre la verdad. Esto es, que la clarificación del discurso en su actuación técnica, que liga los principios a formas de pensar, actuar y efectuar una serie de transformaciones en el modo de ser y conducirse, en relación con otro y otros, muestra precisamente aquella actuación elidida, que es a la vez oportunidad y límite de la introducción de un juego de verdad en el dominio de las prácticas.

Entendemos que Foucault puntualiza así la operación filosófica que se contrapone a la práctica sofística en su mismo campo de acción: no como se opone el orden de las esencias al de las apariencias, sino como dos modalidades de la práctica del discurso que ligan de manera diferente a los interlocutores entre sí, con los demás y con el mundo, ambas efectuadas en el mismo plano de la existencia social. Puede comprenderse entonces que la “retorización” de la filosofía y la “ontología de la veridicción” nombran un mismo análisis cuyo objeto es cómo aparece históricamente la verdad en la trama de relaciones de saber, de gobierno y de subjetivación que constituyen la grilla de inteligibilidad de la experiencia. En lugar de un cambio de valoración respecto de la verdad, se trataría entonces de una especificación de la relación histórica y problemática entre *alétheia*, *bios* y *nomos* (Foucault, 2017): *cómo vivir* y *cómo vivir juntos*; interrogaciones que, en la tematización foucaultiana, ya no remiten al esquema de la adecuación sino a la *realización posible* precisamente en la *inadecuación*.

Así, pueden pensarse que entre comienzos de los setenta y de los ochenta, el enigma del discurso verdadero no ha dejado de residir para Foucault en cómo puede introducirse la verdad en medio de los asuntos humanos; cuál es su valor y cuáles sus costos, qué excluye y qué empodera, cuáles son los motivos de su crítica o conservación. Al cabo, la *parrhesía* que se caracteriza en los últimos cursos como acontecimiento disruptivo, cargado de poderes y peligros, ligando la manifestación de la verdad a la materialidad de un modo de ser y de vivir, recupera precisamente aquellas tres notas cuyo enmascaramiento se proponía indagar Foucault al inicio de su trabajo en el *Collège de France*. Más que un fatalismo respecto de la verdad, este arco ilumina una inquietud no menos obstinada por la cual la verdad se ha recuperado una y otra vez tanto de la proscripción como de la imposición definitiva en la vida política de nuestras sociedades: la generosa atención de la debida desobediencia crítica.

Como indica Fimiani (2008), lo interesante de la problematización foucaultiana es que señala una vía diferente tanto de “la recomposición democrática de tipo dialógico” que se apoya en la síntesis del ideal comunicativo, como del “conflicto frontal” entre posiciones antitéticas y su proceso dialéctico centrado en la contradicción (pp. 111-112). Entre los desajustes de concepciones diferentes del bien común, y los aciertos y desperfectos

técnicos de su contrastación, lo que podemos llamar junto a Gros el “materialismo ético de la veridicción” (2002, p. 237) sugerido por Foucault, abre respecto del juego de verdad un artificio que compone el cuidado de sí y el cuidado del mundo como tarea siempre reiniciada de crítica y transformación de la trama de lo dado; como construcción plural, situada y no exenta de conflictos. Y que muestra, por ello mismo, la tarea filosófica de la veridicción tomando posición respecto de los procedimientos de objetivación y subjetivación que se desarrollan en el conjunto de las prácticas sociales, no sólo en las prácticas ascéticas. Los efectos de la articulación entre régimen de verdad y gubernamentalidad que el pensador francés analiza en el transcurso de los años setenta centrándose en las particiones normativas, las objetivaciones coactivas de los individuos y las técnicas de dominación, lejos de ser negados o subestimados, resultan reasumidos en la preocupación y apuesta por una operación del discurso verdadero que pueda disputarlos desde su misma implantación social. De este modo, se trata de dar lugar a otras posibilidades para las experiencias y relaciones que pretenden ordenar bajo el doble mecanismo de individualización y totalización, sean las de la producción económica, la educación, la salud; sea la agencia colectiva en la política y la cultura, hasta los vínculos afectivos y modos de auto-subjetivación; todo aquello en que se juega la realización de formas plurales de vida.

Foucault (2010c) señaló en sus últimas clases que el decir veraz en la modalidad *parrhesiástica* como tal desapareció, pero se lo puede encontrar injertado en otras modalidades, como el discurso político, filosófico, científico, pedagógico, cuando ejercen una función crítica. ¿Será conservador o ilusorio preocuparse por la verdad operada en forma de crítica, cuando en la escena pública se afirma la era de una “pos-verdad” que no tiene ningún cuidado por la diversidad y la disidencia que otrora desenmascararon la coacción de La Verdad? ¿Lo será en momentos en que discursos políticos están resueltos a borrar de lo común todas las prácticas, las relaciones, las identidades, que demuestran que una construcción dialógica puede ser tan aparente como opresiva si encubre y mantiene la desigualdad de las voces, la concentración de privilegios, los fueros de la “normalidad”? En cuanto al discurso filosófico, bien habrá podido entenderse como el más soberbio que se alzó entre muchos. Pero cabe también la posibilidad de que no haya sido más que una artesanía del pensamiento y de las palabras, que en medio de otras y junto a otras, intentan hilar como trama de los cuidados lo que antiguos y renovados ardidestestejen en oscuras noches.

Referencias

- Aristóteles. (1982). Sobre las Refutaciones sofísticas. En *Tratados de Lógica (Órganon) I* (M. Candel Sanmartin, Trad.) (pp. 309-382). Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.

- Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Crítica.
- Bénatouïl, T. (2011). À la recherche d'une *ars theoretica et política*. Les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984). En L. Bernini (Ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità* (pp. 101-126). Edizioni ETS.
- Bouveresse, J. (2016). *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Agone.
- Campioni, G. (2011). *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*. Avarigani Editores.
- Cassin, B. (2008). *El efecto sofístico*. Fondo de Cultura Económica.
- Cutro, A. (2010). *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*. L'Harmattan.
- Defert, D. (2012). Situación del curso. En Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France 1970-1971* (pp. 289-314). Fondo de Cultura Económica
- Detienne, M. (1983). *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Taurus.
- Dumézil, G. (1989). *Nostradamus. Sócrates*. Fondo de Cultura Económica.
- Ewald, F. & Harcourt, B. E. (2015). Situation du cours. En Foucault, M. *Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*. (pp. 245-282). Seuil/Gallimard.
- Fimiani, M. (2008). *Erótica y retórica: Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Herramienta.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1994a). De l'archéologie à la dynastie. En *Dits et écrits II (1970-1975)* (pp. 405-416). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). La vérité et les formes juridiques. Table ronde. En *Dits et écrits II (1970-1975)* (pp. 538-646). Gallimard.
- Foucault, M. (2008). *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010a). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010c). La vida de los hombres infames. En *Obras esenciales* (pp. 677-692). Paidós.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France 1970-1971*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014a). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014b). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014c). *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard.

- Foucault, M. (2015). *Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983. Siglo XXI Editores.
- Giraldo Díaz, R. (2012). Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos. *Estudios de Filosofía*, 44, 137-147. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12639
- Gros, F. (2002). Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, 65(2), 229-237. <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0229>
- Gros, F. (2013). *Subjectivité et vérité: quelques concepts inédits*. En D. Lorenzini, A. Revel & A. Sforzini (Dirs.). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984* (pp. 79-86). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Lévy, C. (2004). Michel Foucault y el estoicismo: Reflexiones sobre un silencio. En F. Gros & C. Lévy (Dirs.). *Foucault y la Filosofía Antigua* (pp. 99-114). Nueva Visión.
- Lorenzini, D., Revel, A. & Sforzini, A. (2013). Introduction. En *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984* (pp. 7-28). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Monge, J. (2017). Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 3, 91-118.
- Narcy, M. (1992). Quels modèles, quelle politique, quels Grecs? En B. Cassin (Dir.). *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité* (pp. 99-113). Seuil.
- Platón. (1981). Critón. En *Diálogos I* (C. García Gual, J. Calonge Ruiz & E. Lledó Iñigo, Trads.) (pp.187-211). Gredos.
- Platón. (1986). Fedro. En *Diálogos III* (E. Lledó Iñigo, C. García Gual & M. Martínez Hernández, Trads.) (pp. 309-413). Gredos.
- Platón. (1992). Gorgias. En *Diálogos II* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri & J. L. Calvo, Trads.) (pp. 23-145). Gredos.
- Platón. (2000). *Apología de Sócrates*. (C. Eggers Lan, Trad.). Eudeba.
- Platón. (2013). *Alcibiades*. (O. Velásquez, Trad.). Tácticas.
- Rancière, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Vernant, J-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

El *Anti-Edipo* y el feminismo marxista: elementos para una discusión*

Facundo Nahuel Martín

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

E-mail: facunahuel@gmail.com

Recibido: 5 de febrero de 2020 | Aceptado: 5 de agosto de 2020

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a07>

Resumen: Este artículo estudia afinidades no exploradas entre la teoría del capitalismo de El *Anti-Edipo* y algunas discusiones sobre la reproducción social en el marxismo feminista. Por un lado, el capitalismo, con su movimiento de decodificación de flujos, tiende a disolver a la familia bajo movimientos desterritorializados. Por el otro, supone una reterritorialización edípica (y familiarista) en cuanto separa el parentesco de las relaciones de producción, fundando una escisión históricamente novedosa. La distinción entre axiomática y reterritorializaciones capitalistas, en este contexto, aparece como una forma conceptual adecuada para analizar la relación entre familia y capitalismo en términos feministas-marxistas.

Palabras clave: capitalismo, feminismo, axiomática, reterritorializaciones

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FILOCYT "Relaciones contradictorias entre capitalismo, modernidad y democracia", enmarcado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Cómo citar este artículo:

Martín, F. N. (2021). El Anti-Edipo y el feminismo marxista: elementos para una discusión. *Estudios de Filosofía*, 63, 129-149. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a07>





Anti-Oedipus and Marxist feminism: towards a discussion

Abstract: This article studies unexplored affinities between the theory of capitalism in *Anti-Oedipus* and some debates on social reproduction in Feminist Marxism. On the one hand, capitalism, with its movement towards the decoding of flows, tends to dissolve the family under deterritorialized movements. On the other, it presupposes an oedipal (and familiaristic) reterritorialization, for it separates kinship from relations of production, founding a historically specific split. The distinction between axiomatic and capitalist re-territorialization, in this context, appears as an adequate conceptual way to analyze the relation between family and capitalism in feminist-Marxist terms.

Keywords: capitalism, feminism, axiomatic, reterritorializations

Facundo Nahuel Martín

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde también es docente. Ha publicado los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (2015), *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y Psicoanálisis en el pensamiento de Theodor W. Adorno* (2017) y *Teoría crítica de la modernidad. Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio* (2020). Investiga la articulación entre transformaciones subjetivas y dinámicas emancipatorias en el marco de una teoría del capitalismo, inscribiéndose ampliamente en la teoría crítica de la sociedad.

ORCID: 0000-0002-2832-3333



Introducción

En su introducción a *El Anti-Edipo*, Eugene Holland marca algunas “intersecciones” posibles para el pensamiento de Deleuze y Guattari: el marxismo, el ambientalismo, el feminismo y los estudios de género. Sin embargo, no presenta una articulación entre las propias intersecciones. Cada una es abordada en sí misma, de manera relativamente autocontenida. La intersección con el marxismo refiere a los problemas del partido y la historia universal, mientras que la intersección con el feminismo y el género se centra en los “aspectos psicológicos” de la dominación patriarcal. Según Holland, Deleuze y Guattari se detienen básicamente en el carácter *esquizo*, dinámico y transformador del capitalismo con respecto a las relaciones de género, desplegando una discusión ajena a los planteos marxistas-feministas sobre el vínculo entre capitalismo, patriarcado, reproducción social y el trabajo doméstico.

El capitalismo no tiene un código general por medio del cual pudiera imponer una jerarquía de género en la sociedad como un todo (...) Así que, al menos en principio, el género juega un rol pequeño en la construcción de la identidad social bajo el capitalismo. La importante excepción es la no-remuneración del trabajo “reproductivo” de las mujeres (...) que Deleuze y Guattari no discuten (Holland, 1999, p. 377).

Para Holland, *El Anti-Edipo* permite una crítica de los roles de género binarios y rígidos enmarcados en la familia nuclear, pero que *no parece vinculada con la teoría del capitalismo desplegada en el libro*. Esa separación entre la significación de *El Anti-Edipo* para los estudios de género y para la reformulación del marxismo permanece en buena parte de la bibliografía secundaria. Existen, entonces, una bibliografía marxista y una bibliografía feminista sobre Deleuze y Guattari, pero ambas difícilmente se entrecruzan. Esto implica que la discusión específica del marxismo feminista, como se ha desarrollado sobre todo durante los años 70, fue generalmente omitida en los análisis sobre estos autores.

Pueden citarse algunos estudios significativos sobre la lectura de Marx y el capitalismo que impregna *El Anti-Edipo*. El más importante es probablemente *Deleuze, Marx and Politics* de Nicholas Thoburn (2019). Algunos trabajos como el de Alliez (1997) o la compilación de Jain (2009) han enfatizado la importancia de la lectura de Marx por parte de Deleuze (sabemos que, cuando murió, trabajaba en un libro titulado *Grandeza de Marx*). Todavía hoy, con todo, las investigaciones sobre Deleuze y Guattari y el pensamiento de Marx son relativamente escasas en comparación con la masiva bibliografía general en torno a estos autores. Exceptuando algunas referencias puntuales, como la discusión del movimiento de salarios para el trabajo doméstico por parte de Thoburn (2019) la discusión feminista no ha estado generalmente presente en los abordajes marxistas de Deleuze y Guattari.

La bibliografía feminista sobre estos autores es, en cambio, cuantiosa y significativa. Rosi Braidotti (1996; 2005) viene desarrollando una síntesis del pensamiento de Deleuze y el feminismo de la diferencia desde los años 90. Existen también importantes libros al respecto, como *Deleuze and Feminist Theory* compilado por Ian Buchanan y Claire Colebrook (2000) o *Feminist Theory after Deleuze* por Hannah Stark (2017). Estas contribuciones han abordado el concepto de *devenir mujer*, la importancia de la ontología deleuziana para la construcción (y dinamización) de las subjetividades feminizadas, los vínculos entre el feminismo y las políticas menores, entre otras cuestiones. Sin embargo, no hemos encontrado bibliografía feminista sobre Deleuze y Guattari que se ocupe de su teoría del capital o su lectura de Marx.

En términos más específicos, no parece haber lecturas sobre la importancia de *El Anti-Edipo* para el *marxismo feminista*. Con esta noción me refiero al conjunto de pensadoras feministas que, desde fines de los años 60, utilizaron categorías marxistas para explicar los orígenes de la opresión de las mujeres en el capitalismo (Mitchell, 1971; James y Dalla Costa, 1975; Rubin, 1975; Hartmann, 1979; Young, 1981; Vogel, 2013). Los debates marxistas-feministas se centran en la *reproducción no paga de la fuerza de trabajo*, realizada fundamentalmente en las familias y no reconocida en el ámbito del trabajo asalariado. El debate del feminismo marxista tendió a verse opacado durante los años 90, pero hoy experimenta una moderada reactualización (Arruzza, 2015; Bhattacharya, 2017; Fraser y Jaeggi, 2018). Estas autoras han enfatizado la importancia de la *reproducción de la fuerza de trabajo* como un ámbito no mercantilizado que es, sin embargo, *condición de posibilidad del sostenimiento del capitalismo*. En el centro de este planteo está la *separación específicamente capitalista* entre producción (de valor) y reproducción (de la fuerza de trabajo), una separación que no existe en sociedades previas y que está vinculada de manera sistemática con la *familia patriarcal heterosexual* como forma dominante de reproducción social en el capitalismo.

En este trabajo voy a intentar una articulación entre el pensamiento de Deleuze y Guattari y cierta discusión marxista feminista sobre la familia como unidad normalizada de reproducción de la fuerza de trabajo. Intentaré destacar una característica general del capitalismo, a saber: la coexistencia contradictoria entre la lógica social de la valorización (fundada en el trabajo creador de valor y las abstracciones del mundo del intercambio) y sus condiciones de posibilidad no inmediatamente mercantiles, como la reproducción de la fuerza de trabajo en el ámbito familiar. En términos de *El Anti-Edipo*, la escisión mencionada puede comprenderse a partir de la construcción de la axiomática capitalista, que hace enloquecer lo social trastocando los códigos heredados, y las *reterritorializaciones* que la acompañan permanentemente, restituyendo en nuevos términos los “viejos” códigos del socius precapitalista. Ambas dinámicas (axiomática y reterritorializaciones) poseen lógicas diferentes y en conflicto, aunque pertenecen a la misma forma social y, al fin, se suplementan entre sí. El trabajo creador de valor, sostendré, pertenece a la axiomática del capital, mientras que la familia nuclear patriarcal heterosexual es una de sus reterritorializaciones fundamentales.

Sobre la base de lo anterior, avanzaré una hipótesis en torno al vínculo entre capitalismo y familia nuclear. De una parte, la axiomática capitalista desaherroja limitadamente la producción deseante y habilita flujos esquizo en lo social. Esto se expresa a su turno en la tendencia del capital a hibridar las identidades de las personas y producir formas proliferantes de la sexualidad bajo la indiferencia a lo cualitativo de la axiomática. De otra parte, la reterritorialización familiar-edípica explica la tendencia del capitalismo a reponer a la familia patriarcal heterosexual como unidad normalizada de reproducción de la fuerza de trabajo, como ha destacado el marxismo feminista. En el vínculo entre axiomática capitalista y reterritorialización edípica, por lo tanto, se juega la tensión entre la lógica abstracta de la valorización (con su poder disolvente sobre la sexualidad, el género y las formas de reproducción social) y sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas, entre ellas la familia nuclear (con sus persistentes implicancias patriarcales-heterosexuales). La dinámica del capitalismo sobre el género se prueba entonces contradictoria y compleja, creando situaciones paradójicas, dinámicas y contestables.

Desterritorialización I. Capitalismo e identidad gay

En este apartado voy a desarrollar el primero de estos movimientos contradictorios, recuperando los estudios de D'Emilio (2006) sobre la historia del movimiento gay en Estados Unidos. Con esto intentaré reconstruir un argumento marxista sobre la *desterritorialización de la sexualidad* en el capitalismo, que tiene un caso testigo en el surgimiento de una “identidad gay” bajo la axiomática capitalista. La generación de una clase de trabajadores libres, desposeídos de los medios de producción y liberados de relaciones de dependencia personal (como el vasallaje, etc.) es precondition del vínculo social del capital, garantizado por las constricciones impersonales, anónimas y universales/abstractas propias del intercambio generalizado. El individuo como trabajador libre e independiente, que se ve obligado a vender su fuerza de trabajo en virtud de la lógica anónima del capital (y no de la violencia ejercida inmediatamente por la clase dominante), se gesta entonces a partir de las mutaciones del vínculo social difundidas por el capital. Bajo la sociedad capitalista, es la vigencia anónima y “abstracta” (independiente de contenidos particulares) del valor la que garantiza el nexo social. Ello significa, también, que el nexo social capitalista posibilita una multiplicidad de trayectorias de vida elegidas de forma independiente por los individuos, aun cuando esa multiplicidad y esa libertad estén mediadas por el carácter reificado de la auto-reproducción del capital. Asimismo, el capital habilita una mirada distanciada del individuo con respecto a su particular forma de vida. Como señala Slavoj Žižek:

Lo que yo soy, mi antecedente social o cultural concreto, es vivido como contingente, ya que en última instancia lo que me define es la capacidad universal

y ‘abstracta’ de pensar o trabajar (...) O tomemos el ejemplo ya mencionado de la ‘profesión’: la noción moderna de profesión implica que yo me concibo a mí mismo como un individuo que no ‘nació’ directamente en su rol social (Žižek, 2003, p. 114).

Podemos decir que la sociabilidad estructurada en torno al valor en el capitalismo enmarca la emergencia de la *contingencia moderna* en el marco de la lógica del capital y la imposición del trabajo libre. La época moderna parece caracterizarse como el tiempo de los universales abstracto-formales y, correlativamente, como el tiempo donde lo particular aparece como contingente. El individuo libre del mercado se enfrenta a una multiplicidad de “opciones” de vida contingentes.

John D’Emilio muestra que hay una relación no lineal, pero significativa, entre el avance del sistema de trabajo libre y el desarrollo de la identidad homosexual en la historia de Estados Unidos en el siglo pasado. Los colonizadores europeos que se establecieron en el territorio norteamericano en el siglo XVII poseían en lo fundamental una economía doméstica de unidades familiares autosuficientes. Con la lenta penetración del capitalismo, las personas (primero los varones) fueron abandonando progresivamente el trabajo doméstico para ingresar al trabajo asalariado. Transformaciones posteriores, como la guerra mundial, también abrieron el mundo del trabajo para algunas mujeres. Todo esto condujo —lenta pero sostenidamente— a *separar parcialmente al individuo de los lazos familiares* y permitirle desarrollar una vida privada independiente. La lenta disolución de la economía doméstica y su reemplazo por el marco “abstracto” del trabajo asalariado sentó las bases objetivas para que algunos individuos pudieran elaborar sus deseos y prácticas sexuales hacia la construcción de una identidad homosexual. En resumen, mientras que las prácticas homosexuales probablemente existan en toda sociedad, la homosexualidad como *identidad personal* es un producto reciente y específicamente capitalista:

La evidencia de los registros de la corte y la iglesia en la Nueva Inglaterra colonial indica que el comportamiento homosexual masculino y femenino existió en el siglo diecisiete. El comportamiento homosexual, sin embargo, es diferente de la identidad homosexual. Simplemente no había un “espacio social” en el sistema de producción colonial que permitiera a los varones y a las mujeres ser gay. La supervivencia se estructuraba en torno a la participación en el núcleo familiar. Ciertamente había actos homosexuales —sodomía entre los varones, ‘obscenidad’ entre mujeres— en los cuales las personas se involucraban, pero la familia era tan dominante que la sociedad colonial carecía incluso de la categoría de homosexual o lesbiana para describir a una persona (D’Emilio, 2006, p. 64).

El capital, parece, subordina el nexos social inmediato de la comunidad, la familia (u otras formas de dependencia personal, como el vasallaje) al nexos social universal y abstracto del intercambio generalizado (lo que no significa que los lazos comunitarios

dejen de existir, sino que pierden el carácter de “mediadores” fundamentales de la vida social). El estudio de D’Emilio permite comprender el proceso dual del capital sobre el vínculo social. Por un lado, el reemplazo de formas de dominación personal o directa por el vínculo impersonal y reificado del capital totaliza las relaciones sociales bajo un sujeto global que constriñe las posibilidades de autodeterminación de las personas. Por el otro, las relaciones impersonales y cuasi-objetivas abren algunas nuevas posibilidades para los individuos, en la medida en que estos pueden, si bien bajo el corset de la lógica del capital, elegir parcialmente sus trayectorias de vida de manera independiente. Esto explica el carácter *desterritorializante* del capital sobre la sexualidad, que prolifera y se multiplica bajo la lógica abstracta de la valorización. Las personas llegan a construir sus identidades a partir de procesos desestructurados en términos de una tradición determinada, donde proliferan dinámicas *no gobernadas por códigos específicos*, sino por una axiomática abstracta que podemos identificar con la ley del valor.

Ahora bien, ¿no hay ningún lazo positivo entre la familia patriarcal, la norma heterosexual y el capitalismo?, ¿La constricción capitalista de las posibilidades de autodeterminación social se limita a la lógica compulsiva de la valorización, sin tener determinaciones de género? Por el contrario, hay una relación intrínseca y contradictoria entre el capital y la familia patriarcal heterosexual, en virtud de la cual aquél posibilita movimientos sociales que cuestionan esta, pero al mismo tiempo la legitima implícitamente como forma social dominante:

He argumentado que la relación entre capitalismo y familia es fundamentalmente contradictoria. Por un lado, el capitalismo continuamente debilita la fundación material de la familia, haciendo posible para los individuos vivir fuera de la familia, y para las lesbianas y varones gays se posibilita el desarrollo de su identidad sexual. Por otro lado, el capitalismo necesita empujar a varones y mujeres en la estructura de familia, al menos de manera suficientemente duradera como para producir la nueva generación de trabajadores/as. La elevación de la familia al punto de preeminencia ideológica garantiza que la sociedad capitalista reproducirá no solamente niños/as, sino también heterosexismo y homofobia. En el más profundo sentido, el capitalismo es el problema (D’Emilio, 2006, p. 71).

El capitalismo no se limita a pluralizar las trayectorias de vida de los individuos. Tampoco basta decir que el capitalismo pluraliza las relaciones sociales, pero manteniéndolas bajo el molde abstracto de la valorización. En los términos de *El Anti-Edipo*, que explicaré más abajo, el capitalismo no se limita a desterritorializar la sexualidad y el género. En cambio, el capital impone específicamente la norma “familiar” y heterosexista como patrón social. El rol de la familia patriarcal como *garante de la reproducción* de la fuerza de trabajo es fundamental en este punto. Para ampliar esta discusión, pasaré a continuación a discutir el aporte del marxismo feminista.

Reterritorialización I. Capitalismo y patriarcado

Los estudios de D'Emilio permiten situar los efectos desterritorializantes del capitalismo sobre la sexualidad, vinculando la difusión del trabajo asalariado con la de la identidad gay. Sin embargo, el propio D'Emilio advierte que el capital coarta esos efectos en su dinámica intrínseca, en cuanto presupone la familia nuclear (con sus implicancias patriarcales heterosexuales) como forma de reproducción social. Esto significa que también existe una *reterritorialización capitalista* de la sexualidad y el género, vinculada a la reproducción de la fuerza de trabajo en la familia nuclear moderna. El capital es contradictoriamente desterritorializante y reterritorializante: si libera a los individuos de las relaciones de dominación personal, también presupone a la familia heterosexual patriarcal como forma de reproducción social. Este planteo remite a las discusiones del marxismo feminista, que intentaré reconstruir someramente en este apartado. El debate entre Heidi Hartmann e Iris Young constituye una referencia clásica al respecto. Hartmann (1983) presenta lo que sería conocido como teoría del sistema dual: capitalismo y patriarcado serían dos sistemas de dominación relativamente autónomos entre sí, capaces de experimentar relaciones de tensión pero que se han acomodado recíprocamente a lo largo del tiempo. “Sea o no la división patriarcal del trabajo, dentro y fuera de la familia, intolerable «en última instancia» para el capital, lo que sí es cierto es que está configurando al capitalismo hoy” (Hartmann, 1983, p. 22). Esta autora enfatiza la coexistencia de capitalismo y patriarcado como dos sistemas históricamente articulados, aunque lógicamente independientes. Para Iris Young, en cambio, capitalismo y patriarcado no configuran dos sistemas sociales independientes sino un único “patriarcado capitalista”. La unicidad sistémica se debe a que el capitalismo pone la separación, históricamente única, entre los vínculos de parentesco y la producción de valor.

Una de las características que definen al capitalismo es la separación de la actividad productiva de las relaciones de parentesco con la consiguiente creación de dos esferas de vida social. Este planteamiento y el mostrar cómo esta separación ha creado una situación histórica única para la mujer, ha sido uno de los logros principales del análisis feminista socialista (Young, 1992, p. 4).

En la sociedad capitalista, las actividades reproductivas (la reproducción de la fuerza de trabajo) se escinden de las productivas (la producción de valor), separando la economía de las relaciones de parentesco y constituyendo la familia nuclear burguesa como unidad de la reproducción social. Esta tesis no implica que se pueda derivar lógicamente, partiendo de la forma mercancía o la ley del valor, la dominación masculina heterosexual. Con todo, es necesaria una teoría unitaria porque *no puede definirse la dominación patriarcal que caracteriza a la sociedad moderna en términos autónomos con respecto a las categorías organizadoras de la sociedad capitalista*. Las formas de opresión de género específicas de la modernidad están *imbricadas con las*

categorías sociales capitalistas, en particular con la separación entre la producción y la reproducción.

Este debate recibió una sistematización importante de parte de Lise Vogel (2013), cuyos aportes han sido retomados por Titthi Bhattacharya (2017) y Nancy Fraser (2018). Para Vogel, “fue relativamente fácil demostrar que el trabajo doméstico no produce valor” (2013, p. 23). En cambio, se trata de una forma de trabajo “indispensable para la reproducción de las relaciones sociales capitalistas” (Vogel, 2013, p. 24) en cuanto “la reproducción de la fuerza de trabajo es una condición de la producción” (Vogel, 2013, p. 144). Con el capitalismo, entonces, se genera una separación históricamente determinada entre producción de valor y reproducción de la fuerza de trabajo, emergiendo la familia nuclear patriarcal heterosexual como ámbito privilegiado para esta última. El trabajo doméstico feminizado es subalternizado en este esquema dual, no reconocido como trabajo y separado de la economía productora de valor.

Bhattacharya ha profundizado estos planteos, señalando que necesitamos abandonar el lenguaje de “esferas separadas” para la producción y la reproducción sociales (2017, p. 76). Por el contrario, la teoría de la reproducción social se refiere a la reproducción de la sociedad de conjunto, incluida la de la fuerza de trabajo, como momentos diferenciados pero mantenidos en unidad bajo el capitalismo. “La reproducción social del *sistema capitalista* (...) no se trata de la separación entre una esfera económica y una no económica, sino de cómo el impulso de las condiciones de producción capitalistas condiciona lo así llamado no-económico” (Bhattacharya, 2017, p. 75). La unidad de ambos circuitos se funda en el hecho de que los trabajadores deben vender su fuerza de trabajo al capital y obtener bienes de consumo bajo la forma de mercancías. Esto significa que no reproducen su vida en una esfera autónoma, sino en un circuito integrado a la producción capitalista, pero con una dinámica propia (fundada en trabajar para consumir). La reproducción de la fuerza de trabajo se realiza fuera de la producción de valor, constituyendo un circuito diferente, integrado en una totalidad sistémica con ésta.

Nancy Fraser, si bien no pertenece estrictamente al marxismo feminista, ha incorporado varios aportes de esta corriente en su pensamiento reciente, produciendo una síntesis que se destaca por su claridad conceptual. Fraser avanza una primera definición “ortodoxa” del capitalismo para, sobre esa base, construir caracterizaciones más complejas. El capitalismo supone 1) la división de la sociedad entre una clase de productores y una de propietarios; 2) la mercantilización institucionalizada del trabajo asalariado; 3) la dinámica compulsiva del capital como valor que se valoriza; 4) la alocaión del excedente social y los factores de producción mediante el mercado (Fraser & Jaeggi, 2018). El capital es caracterizado como “sujeto” del proceso de valorización (Fraser & Jaeggi, 2018, p. 31), en cuanto su dinámica recursiva y automatizada toma a los seres humanos como sus “peones”. Asimismo, esa dinámica de acumulación tiene por presupuestos la división de la sociedad en clases y la compra-venta de la fuerza de trabajo. Estos cuatro rasgos iniciales pretenden dar cuenta del carácter históricamente

determinado de la sociedad capitalista, de su especificidad histórica o de los rasgos singulares que la caracterizan y diferencian de otras formas sociales preexistentes.

Ahora bien, ni la dinámica de la valorización, ni la venta de fuerza de trabajo como mercancía, ni la división de la sociedad en clases bastan para caracterizar al capitalismo, una forma social que excede estructuralmente a la relación de capital y sus ramificaciones internas. Sencillamente, “la sociedad no puede ser mercancías hasta el final [all the way down]” (Fraser, 2012, p. 1). Por el contrario, hay “condiciones de posibilidad no mercantiles” para la existencia de mercancías (Fraser, 2012, p. 8). Siguiendo críticamente a Karl Polanyi, Fraser cuestiona la tesis de la universalización capitalista de la forma mercancía, con sus patrones objetivos y subjetivos (2014). Por el contrario, el marco institucional del capitalismo produce una diferenciación de ámbitos que son las “condiciones de trasfondo” [background conditions] del proceso de valorización.

La primera condición de trasfondo o división institucional del capitalismo que Fraser destaca, siguiendo precisamente al marxismo feminista, es la *reproducción de la fuerza de trabajo*. En la sociedad capitalista, la reproducción de la fuerza de trabajo es realizada en buena medida (aunque no totalmente) en un marco doméstico no mercantilizado, y descansa predominantemente sobre el trabajo no reconocido de las mujeres. Este trabajo reproductivo es “absolutamente necesario para la existencia de trabajo asalariado” (Fraser & Jaeggi, 2018, p. 45). Incluye también los procesos de subjetivación básicos que dan lugar a la formación de comunidades y la interacción social significativa. La división entre producción de mercancías y reproducción social es una condición “completamente generizada” del capitalismo (Fraser & Jaeggi, 2018, p. 46). Esta división institucional también es históricamente específica: en otras sociedades históricas, la actividad social y económica se orienta directamente a la producción para la subsistencia como tal, no separándose en los ámbitos escindidos de la producción de valor y la reproducción social. La reproducción de la fuerza de trabajo delimita una condición de trasfondo no mercantilizada del mercado capitalista, que posee dinámicas normativas propias.

En el artículo “Contradictions of capital and care”, Fraser sostiene que el capitalismo tiene una profunda, estructural, tendencia a la crisis de reproducción social (Fraser, 2016, p. 100). Las contradicciones sistémicas del capitalismo no se despliegan solamente *dentro* de la acumulación de capital (caída de la tasa de ganancia, sobreproducción, etc.). El capitalismo posee contradicciones estructurales y tendencias a la crisis también en la *interacción* entre la reproducción de la fuerza de trabajo y la producción de mercancías. “Por una parte, la reproducción social es una condición de posibilidad para la acumulación de capital sostenida, por la otra, la orientación del capitalismo a la acumulación ilimitada tiende a desestabilizar el proceso de reproducción social en el que se basa” (Fraser, 2016, p. 100). La separación entre producción de mercancías masculinizada y reproducción de fuerza de trabajo feminizada conlleva una relación contradictoria entre las dos (Fraser, 2016). Esta combinación de separación,

dependencia y rechazo es fuente de constante inestabilidad social, en cuanto la dinámica de la acumulación tiende a socavar las bases de la reproducción social que, al mismo tiempo, presupone como su condición institucional. El capitalismo, entonces, perpetúa la interacción dinámica y contradictoria entre la producción de mercancías y la reproducción de la fuerza de trabajo no mercantilizada, como circuitos diferenciados pero relacionados. En este plano aparecen las *reterritorializaciones capitalistas* de la sexualidad y el género, articuladas en torno a la familia nuclear como forma de reproducción social. Hablamos aquí de un proceso reterritorializante en cuanto el capitalismo no solo abre y pluraliza lo social dentro de los límites de la valorización, sino que también recodifica la sexualidad bajo los patrones bien determinados de la familia nuclear como unidad de reproducción social.

Desterritorialización II. El capitalismo y la axiomática

La breve reconstrucción de arriba nos permite abordar la relación entre capitalismo y familia nuclear (con sus implicancias patriarcales y heterosexuales) en términos de separaciones y correspondencias. El capitalismo, entendido como economía orientada al plusvalor y estructurada por la relación de capital, parece en principio indiferente al género y la sexualidad. La explotación de la fuerza de trabajo y la perpetua valorización del valor, a diferencia de las formas de dominación de clase precapitalistas, no se basan en normas tradicionales ni relaciones de dominación personales que establezcan jerarquías directas entre las personas. En esto radica el movimiento *desterritorializante* del capital, que más arriba vinculé con los estudios de D'Emilio. Sin embargo, la imagen del capitalismo como una sociedad gobernada solo por las abstracciones del valor y la mercancía se complica en cuanto incluimos en el análisis la reproducción de la fuerza de trabajo. La propia separación entre trabajo creador de valor y trabajo doméstico es históricamente determinada: las sociedades precapitalistas, orientadas a la producción para el consumo, no escinden una parte de sus actividades como trabajo y otra parte como actividades reproductivas. Asimismo, esta separación específica del capitalismo está generizada (i.e., marcada por el género), lo que constituye los géneros modernos en términos económicos, ligando lo masculino con el trabajo creador de valor y lo femenino con la reproducción social, la familia, etc. Existe, por lo tanto, una forma de patriarcado capitalista fundada en la separación entre trabajo y reproducción social. Aquí opera una *reterritorialización capitalista* de la sexualidad y el género, que entra en colisión periódica con las dinámicas desterritorializantes.

El debate de arriba puede organizarse conceptualmente a partir de la distinción de Deleuze y Guattari entre axiomática y reterritorializaciones capitalistas. Estos autores reconstruyen lo que llaman la máquina capitalista civilizada, fundamentalmente, en el capítulo 3 de *El Anti Edipo*, sumando algunas otras referencias en otros puntos del texto y también algunas aclaraciones de las clases recuperadas en *Derrames*. El capitalismo es

caracterizado por la *decodificación y desterritorialización de los flujos* que estructuran el *socius* y su reemplazo por una axiomática abstracta. Los autores diferencian tres grandes máquinas históricas que organizan el registro de flujos sobre el *socius*: la territorial, la despótica y la capitalista. La primera se inscribe sobre el “cuerpo completo” de la tierra, organizando los flujos por códigos de alianza y filiación. La segunda, levantada junto con el *Urstaat*, sobrecodifica los flujos que discurren sobre un *socius* organizado en torno al cuerpo del tirano. El capital, en cambio, se funda por primera vez en una *generalizada desterritorialización y decodificación de los flujos*. Habilita, bajo condiciones precisas, un movimiento cabalmente formal de las inscripciones sobre el *socius*, organizadas en torno a una axiomática abstracta que no es, precisamente, un código más. La máquina capitalista es diferente de las anteriores, “se encuentra en una situación totalmente nueva: la decodificación y *desterritorialización de los flujos*” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 41). En un principio, el capital decodifica los flujos de dinero y trabajo (habilita la circulación libre de dinero en multiplicidad de formas e instituye la figura del trabajador libre, no atado por lazos de dominación directa). En esa medida, desterritorializa también los flujos de trabajo, en cuanto presupone la libre movilidad geográfica de los trabajadores (en comparación con la inscripción territorial del siervo de la gleba, por ejemplo). Con esta transformación, el capital bloquea la posibilidad de que un código determinado organice todo el campo social.

El capital, en su condición de abstracción cuantitativa, no pone un código sino una axiomática formal que organiza lo social. Tiende a abolir todas las formas determinadas de inscripción de los flujos sobre el *socius*, desplazando a los códigos y poniendo en su lugar una axiomática abstracta que lo fluidifica todo, salvo su propia dinámica formal. Como sostiene Thoburn, “el *socius* capitalista no se basa en la identidad” (Thoburn, 2019, p. 28), que es fundamentalmente distinta de las máquinas precapitalistas (despóticas o primitivas).

En las clases vertidas como *Derrames*, Deleuze precisa el argumento. “La originalidad del capitalismo es que ya no cuenta con ningún código. Hay residuos de código, pero ya nadie cree, ya no creemos en nada” (Deleuze, 2010, p. 27). El capitalismo se caracteriza por cierto cinismo con respecto a los códigos, por cierta indiferencia hacia ellos. Decodifica los flujos, lo que constituye su especificidad histórica, porque no tiene “régimen estructural particular, autoridad o configuración de la vida que mantener” (Thoburn, 2019, p. 92), sino que lo subsume todo en el único objetivo abstracto de la producción para el valor. Sin embargo, el *socius* capitalista debe constantemente reintroducir códigos determinados que limitan su dinámica abstractiva, entre ellos, las clases sociales y sus categorías que fijan identidades rígidas (trabajadores, capitalistas). Luego, el capital opera una subversión general, pero limitada de las codificaciones de flujos precapitalistas. General, porque instaura un *socius* donde los flujos se rigen por una axiomática abstracta. Limitada, porque no puede prescindir de las limitaciones a la decodificación impuestas por sus propias formas, tanto por su axiomática (producción para el valor) como por las recodificaciones y reterritorializaciones específicas que esa axiomática produce.

El capital, a partir de lo anterior, tiende al límite esquizofrénico de todo lo social y a la vez desplaza ese límite. Para Deleuze y Guattari, la producción deseante como tal es esquizofreniza, en cuanto deviene sin detenerse en una identidad ni meta fija. El capitalismo guarda una relación específica con la producción deseante porque en cierto sentido la habilita o amplifica en comparación con las máquinas territoriales y despóticas previas. “El capitalismo tiende hacia un umbral de decodificación que deshace el *socius* en provecho del cuerpo sin órganos y que, sobre este cuerpo, desencadena los flujos del deseo en un campo decodificado” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 41). Se produce entonces una enorme carga esquizo: el capital “tiende con todas sus fuerzas a producir al esquizo como el sujeto de los flujos decodificados sobre el cuerpo sin órganos” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 41), que luego el propio capital debe reprimir, restituyendo secundariamente territorialidades y códigos propios de la modernidad (estados, naciones, familias), citando a todas las formas de codificación previas (la ideología capitalista es “una pintura abigarrada de todo lo que se haya creído jamás”, Deleuze y Guattari [1972, p. 42]).

Los flujos decodificados que se derraman sobre el *socius* capitalista se caracterizan por la falta de un objeto determinado. Con el capital, el carácter ateleológico de la producción deseante emerge en toda su potencia sobre lo social. Si el psicoanálisis descubre la esencia subjetiva del deseo (independiente de sus objetos), la economía política clásica descubre la esencia subjetiva de la riqueza en el acto de trabajar, con independencia de sus objetos contingentes y determinados. En este aspecto, la economía política refleja el proceso real del capital: “desterritorialización de la riqueza bajo la forma capitalista, que hace que sea comprendida en función de una actividad productora cualquiera, y no de un elemento determinado que sería la tierra o el Estado” (Deleuze, 2010, p. 147). En este punto se hace evidente que los axiomas instituidos por el capital son irreductibles a cualquier código. “El primer aspecto de la inmanencia capitalista es entonces una especie de axiomática contable consistente en una instauración de relaciones diferenciales entre flujos descodificados y desterritorializados” (Deleuze, 2010, p. 117). La axiomática difiere de los códigos porque representa la actividad subjetiva (el dinamismo de la producción deseante) con independencia de cualquier objetivación determinada. El capital lidia directamente con flujos libres de toda codificación específica, esto es, libres de todo encuadramiento previo en un conjunto de objetos determinado. En esto radica su “especificidad radical” en términos históricos:

Una axiomática no funciona como un código. Los códigos son los que relacionan el trabajo y el deseo a objetividades subyacentes —sea un sistema territorial, sea un sistema despótico—, mientras que la axiomática es un sistema de relaciones que representan una actividad subjetiva en tanto tal, una actividad desterritorializada. Esto vuelve a retomar la hipótesis de la que hemos partido este año; cuando los flujos son descodificados, se sustituye un código por una axiomática, es decir,

por un sistema de relaciones diferenciales entre flujos decodificados (Deleuze, 2010, p. 147).

La esquizofrenia es la tendencia más íntima y característica del capital, al tiempo que constituye su límite insuperable. El capital tiende hacia ese límite y lo exorciza constantemente, empujándolo más allá. Los autores comparan este movimiento con la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. El capital propulsa la tendencia continuamente, al tiempo que la refrena. La tasa de ganancia tiende a bajar, pero no llega al punto cero que coincidiría con el fin del capitalismo. Ese límite es desplazado una y otra vez, de modo que el juego de aplazamiento pasa a ser inherente a la dinámica de la propia sociedad capitalista: se acerca a su límite y lo repele una y otra vez.

El capitalismo surge por el encuentro contingente, singular e interactivo entre procesos de decodificación y desterritorialización de flujos con orígenes independientes. “Deseos decodificados y deseos de decodificación, los hubo siempre” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 265). Lo que da paso al capitalismo es el encuentro preciso entre ciertos flujos decodificados, cuya unidad en cierto momento se genera de modo contingente. Ninguna necesidad histórica gobierna su alumbramiento, dado fundamentalmente por el encuentro contingente entre flujos de trabajadores desterritorializados y dinero decodificado.

En el corazón de *El capital*, Marx señala el encuentro de dos elementos “principales”: de un lado, el trabajador desterritorializado, devenido trabajador libre y desnudo, teniendo que vender su fuerza de trabajo; del otro lado, el dinero decodificado, devenido capital y capaz de comprar esa fuerza de trabajo (Deleuze y Guattari, 1972, p. 266).

El trabajo libre, desligado de las ataduras tradicionales a la tierra y al señor, por ende desterritorializado, se encuentra contingentemente con el dinero liberado de las codificaciones antiguas, convertido en capital. Este encuentro habilita una decodificación masiva de flujos: reorganización de los medios de producción bajo la lógica del capital, pérdida de medios de consumo de los trabajadores por la disolución de la familia y la corporación, decodificación del propio trabajador por la introducción de máquinas en la producción, desterritorialización de la riqueza por la abstracción monetaria, decodificación de los flujos de producción por el capital mercantil, decodificación del Estado por el capital financiero, decodificación de los medios de producción por el capital industrial (Deleuze y Guattari, 1972). El capital disuelve todas las formas tradicionales y heredadas de organización de la producción, instituyendo un movimiento fluido y sin bordes de cuerpos trabajadores, dinero, medios de producción, etc. “La inscripción comercial y monetaria permanece sobredecodificada e incluso reprimida por las características y los modos de inscripción previos de un *socius* considerado bajo su modo de producción específico, que no conoce y no reconoce al trabajo abstracto” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 269). Siguiendo a Marx, el trabajo abstracto puede leerse

retrospectivamente como una categoría completamente simple y transhistórica, que sin embargo solo adquiere realidad social “práctica” en el capitalismo. La abstracción monetaria se libera de los códigos tradicionales y alcanza entonces a todo el cuerpo social, penetrando en la esfera de la producción y haciendo del trabajo mismo una realidad abstracta en su forma de existencia práctica.

El capital, en suma, esquizofreniza por doquier, abre la producción deseante, y al mismo tiempo vuelve a cerrarla bajo el peso de su axiomática, produciendo un marco formal y abstracto pero astringente donde todas las máquinas de codificación previas son sacrificadas, para que todo el socius sea sometido a una axiomática formal. Por eso el capital esquizofreniza, pero lo hace de manera acotada, precisa, selectiva y limitada:

Todo es demente en el sistema: es que la máquina capitalista se nutre de flujos decodificados y desterritorializados; ella los decodifica y desterritorializa todavía más, haciéndolos pasar por un aparato axiomático que los combina, y en los puntos de combinación produce pseudo códigos y reterritorializaciones artificiales. Es en este sentido que la máquina capitalista no puede prescindir de suscitar siempre nuevas territorialidades y de resucitar nuevos Urstaat despóticos. El gran flujo mutante del capital es pura desterritorialización, pero opera en tanto una reterritorialización (Deleuze y Guattari, 1972, p. 374)

En síntesis, el capitalismo rompe las codificaciones de flujos antiguas (territorial y despótica), reemplazándolas por su propia axiomática formal y abstracta. En ese movimiento doble, se coloca como límite exterior de todas las sociedades anteriores (que conjuran la decodificación de flujos por todos sus medios). A la vez, el capitalismo tiene un límite interno en su propia axiomática, que no puede romper sin desorganizarse y entrar en crisis. Al decodificar los flujos y abrir el socius a la producción deseante, esquizofreniza y se acerca a su propio límite, que desplaza una y otra vez hacia afuera. El esquizo es, entonces, el límite absoluto del capital, su tendencia más íntima y más disolvente, a la que tiende continuamente y que no deja de expulsar y conjurar, evitar y producir, en un acercamiento asintótico a la disolución completa, que el propio capital no puede consumir.

La tendencia esquizo de la axiomática se puede vincular, en el lenguaje del marxismo, con la indiferencia del valor a las formas concretas de vida. Esta indiferencia abre la producción deseante, desplegando cargas esquizo sobre lo social. En este movimiento se enmarca la tendencia del capital a desestructurar el género, hibridar las identidades y reconfigurar las sexualidades. En el nivel de la axiomática, el capitalismo aparece como una sociedad dominada por el valor, con su indiferencia cínica frente a las formas de vida cualitativas, las territorializaciones y los códigos. Su dinámica es fija y totalizante, pero puede instanciarse en cualquier forma cualitativa determinada. En esa medida, el capital abre lo social, habilita flujos esquizo y dinamiza las formas del deseo. Esto, a su turno, se expresa en la ruptura de las codificaciones familiares antiguas y la aparición de la persona libre, jurídicamente independiente y que organiza

su vida bajo la libertad formal del trabajo asalariado. Esa figura, que es característica del proletariado moderno, puede construir biografías variables e inscribir prácticas sexuales en nuevas modulaciones (no preexistentes históricamente) de la sexualidad y el género. El movimiento esquizo, desterritorializante y decodificante del capital, enmarca entonces construcciones subjetivas sexualizadas como la identidad gay estudiada por D'Emilio. Estas nuevas exploraciones de la subjetividad sexuada pueden leerse teóricamente desde la desterritorialización de flujos en el marco del capitalismo como esquizofrenia. Sin embargo, como enfatizaré abajo, el capital también produce reterritorializaciones edípicas y familiares que reponen identidades de género rígidas, patriarcales y heterosexuales.

Reterritorialización II. Edipo y la familia nuclear

Los códigos tradicionales, sin embargo, permanecen o son reconstituidos en el capitalismo en la forma de arcaísmos sociales refuncionalizados. La axiomática formal no trabaja en el vacío: necesita codificaciones y territorializaciones que le garanticen la continuidad y subsistencia. El capitalismo, en efecto, no decodifica completamente el *socius*, y no solo reemplaza los flujos codificados por la axiomática. Al definir el capitalismo fundamentalmente por la decodificación de flujos, se presentan las cosas de modo “sumario” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 276). Este orden social también instituye reterritorializaciones que le son específicas, reconstruidas bajo su égida peculiar y que se articulan con su lógica. Estas reterritorializaciones son fundamentalmente el Edipo y el Estado.

La producción deseante es sometida al tamiz edípico en las específicas condiciones del capitalismo. Bajo el imperio de las máquinas territorial y despótica, “la reproducción económica no es jamás independiente de la reproducción humana” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 313). No existe entonces la familia en el sentido nuclear y privativo que adquiere en la modernidad, sino que esta es “una praxis abierta, una estrategia coextensiva al cuerpo social” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 313). Las relaciones de parentesco organizan directamente la producción social en las sociedades precapitalistas. En ese marco, no existe una esfera económica separada de otras actividades sociales. La escisión entre la economía y los lazos de parentesco surge propiamente con el capitalismo, habilitando a la vez la lógica del capital como valor que se auto-valoriza y la “privatización de la familia” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 313). La familia nuclear, separada de la reproducción social y económica, constituida como esfera de intimidad, es entonces un resultado de la dinámica social más amplia del capitalismo. A partir de la privatización de la familia como unidad de consumo antes que de producción, se genera la colonización edípica del sujeto en virtud de la cual “*cada uno* tiene sus propios madre y padre privados” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 315, cursivas originales). Edipo viene entonces a poner coto a las posibilidades abiertas que la decodificación capitalista, de otra manera, haría fluir de modo abierto.

En la institución del Edipo se plasma la mayor reterritorialización capitalista contra los flujos decodificados. El capital, en otras palabras, al tiempo que desterritorializa los flujos, los reterritorializa en la forma de colonización edípica del deseo y privatización de la familia. Si la esquizofrenia es el “*límite absoluto* de toda sociedad” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 317, cursivas originales), en cuanto desata los flujos decodificados y desterritorializados de la producción deseante, el capital, en cambio, aparece como límite relativo, en cuanto decodifica los flujos pero también los axiomatiza y reterritorializa someténdolos a su propia dinámica formal y al Edipo. La esquizofrenia habilitada por el capitalismo es también, entonces, su límite exterior: aquello a lo que el capitalismo tiende íntimamente, pero que debe cada vez exorcizar. El capital desplaza una y otra vez sus límites inmanentes, expandiéndose y ampliando su axiomática. El Edipo, en cambio, es el límite interior del capitalismo. “El triángulo edípico es la territorialidad personal y privada que se corresponde con todos los esfuerzos de reterritorialización del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 317). La constitución de la sexualidad edípica, encerrada en la triangulación familiar, es la contracara general de la axiomática del capital. Esta máquina social que decodifica los flujos de manera masiva y general aparece también como la responsable de la gran reterritorialización, encerrando el deseo en el molde edípico.

La reterritorialización edípica de la sexualidad y el deseo es fundamental porque se vincula con las disyunciones exclusivas que organizan otras reterritorializaciones importantes. “Edipo es un medio de integración en el grupo” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 123). Las identificaciones edípicas entre padre, jefe y otras figuras de autoridad favorecen la constitución de formas segregativas de lo social. Estas formas no coinciden con la división en clases, creando en cambio modos de pertenencia segregativos que refuerzan identificaciones autoritarias, reaccionarias, etc. Las formas segregativas de investidura libidinal producen exclusiones violentas de grupos subyugados, reforzando el poder del propio capital. El Edipo se anuda con ellas, constituyendo su salvaguardia en cada individuo. “Edipo depende de esta clase de sentimiento nacionalista, religioso, racista, y no al revés: no es el padre el que es proyectado sobre el jefe, sino el jefe el que se aplica sobre el padre” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 123). El capital no reterritorializa por la vía de la ideología, sino por las investiduras libidinales de grupo que producen conjunciones de tipo segregativo. El Edipo como forma de economía libidinal acompaña a estas disyunciones, que se proyectan en él penetrando en la intimidad aparentemente privada y única de cada sujeto.

La temporalidad dinámica de la modernidad capitalista es, por lo anterior, oscilante (Deleuze y Guattari, 1972). De una parte, cargas paranoicas, edípicas y segregativas que refuerzan al estado y la familia produciendo identificaciones de grupo violentas y excluyentes. Del otro lado, la producción deseante esquizofrenizando, discurriendo por flujos desterritorializados y decodificados. La axiomática moderna bascula entre dos polos: la desterritorialización general de los flujos y su reterritorialización por las regresiones al Urstaat, la figura paterna y la autoridad constituida edípicamente.

“Nacidas de la decodificación y la desterritorialización, sobre las ruinas de la máquina despótica, estas sociedades están atrapadas entre el Urstaat que querrían resucitar (...) y los flujos desencadenados que entran en un umbral absoluto” (Deleuze y Guattari, 1972, p. 309). Entre el desencadenamiento esquizo de la producción deseante y la clausura paranoica del grupo segregativo, entre la liberación y el autoritarismo, oscilan las formas del socius en la modernidad del capital.

Vinculando la conceptualización de Deleuze y Guattari con el marxismo feminista, podemos decir que el Edipo no es solo la forma general de las investiduras segregativas. También se anuda con una forma de familia heterosexual y patriarcal que es específica del capitalismo. Después de todo, en el origen del Edipo encontramos el mismo movimiento social que en el origen del patriarcado moderno: la constitución de la familia nuclear como instancia de reproducción de la fuerza de trabajo, separada de la economía del valor y particularizada. El gran corte capitalista que escinde trabajo creador de valor y trabajo reproductivo instituye el Edipo y, con él, una forma de patriarcado heterosexual que segrega el ámbito doméstico, lo generiza y lo asocia con lo femenino. El capitalismo, entonces, funda a la vez el Edipo y la familia patriarcal heterosexual como formas de reterritorialización de los flujos. Este movimiento entra en contradicción con su tendencia a abrir la producción deseante y generar flujos esquizo. Mientras que la axiomática, en su formalidad, parece indiferente al género, la reterritorialización edípica que la acompaña siempre aparece asociada a un patriarcado heterosexual específico del capitalismo.

Conclusión: Familia nuclear, capitalismo y esquizofrenia

Es posible intentar una reconstrucción del debate marxista feminista y los planteos de *El Anti-Edipo* en términos de paralelismo. La axiomática capitalista parece referirse al mundo del trabajo creador de valor, con su lógica *recursiva pero abstracta*. En efecto, el capital se diferencia de otras formas sociales por su indiferencia a lo cualitativo y por el movimiento perpetuo del valor en su dinámica formal. Como tal, el valor es indiferente a todo valor de uso y supone una desorganización de las formas sociales tradicionales organizadas en torno a lazos de dependencia personal. De ahí la proliferación de modos particulares de consumo, la multiplicación de métodos de producción y la dinamización general de las formas de vida en el capitalismo, que incluye la aparición de relaciones de género y sexualidades no signadas por la familia patriarcal heterosexual (presenté estas tesis en “Desterritorialización I”). En este plano, el trabajo creador de valor aparece como el ámbito de la axiomática, regida por una lógica recursiva y totalizante (la valorización), pero abstracta, proliferante y capaz de producir derivas múltiples en el plano de lo cualitativo. Las personas dominadas por la axiomática deben someter sus vidas a la valorización del valor como lógica auto-moviente del capitalismo, pero no a códigos tradicionales determinados. Dentro de los confines de la axiomática, pueden elaborar

sus biografías como individuos limitadamente autónomos, no sometidos a la tradición y la autoridad personal. Esto genera las bases sociales para los cuestionamientos a la familia nuclear como unidad social, las sexualidades disidentes con la norma heterosexual y la desorganización parcial del patriarcado en el marco de la sociedad capitalista. Se trata de movimientos esquizo, de fluidificación y pluralización sociales, enmarcados en y habilitados por la gran mutación de las formas sociales dada por el pasaje de sociedades de código a una sociedad axiomatizada, que decodifica y desterritorializa los flujos sobre el socius (“Desterritorialización II”).

Sin embargo, el trabajo creador de valor no es socialmente autónomo. No es la única lógica del capitalismo. Por el contrario (como intenté mostrar en “Reterritorialización I”), la economía del plusvalor tiene una serie de condiciones de trasfondo (por utilizar la expresión de Fraser) que le son necesarias e irreductibles, esto es, que no están dadas por las categorías del valor, el trabajo y la mercancía sin más. Entre estas condiciones está la reproducción de la fuerza de trabajo, que no se realiza en el ámbito de la producción de mercancías (no hay una “fábrica que trabajadores” que produzca para el mercado con intención de obtener ganancias). La fuerza de trabajo es reproducida en el ámbito no mercantilizado de la familia nuclear. Esta institución es una invención histórica capitalista, que surge de la separación entre producción y reproducción propia de esta forma social. En las sociedades precapitalistas (según lo planteado en “Reterritorialización II”), como dicen Deleuze y Guattari, el parentesco es coextensivo con lo social, de modo que no existe familia nuclear en sentido moderno. La “privatización” de la familia, entonces, aparece como una condición de posibilidad no mercantil de la dinámica de la valorización. En término de El Anti-Edipo, el movimiento esquizo ligado a la axiomática capitalista descansa a su vez sobre la reterritorialización familiar. La separación entre la familia y la economía, entonces, es una condición de posibilidad del capitalismo. En esa separación se anudan el Edipo (que solo aparece en su forma moderna en el capitalismo, con la privatización de la familia) y el patriarcado heterosexual moderno (porque la familia nuclear ha venido a normalizar, también, que la reproducción de la fuerza de trabajo sea garantizada predominantemente por mujeres en hogares heterosexuales).

La separación capitalista y generizada entre producción de valor y reproducción de la fuerza de trabajo, en suma, se inscribe sobre la tensión entre la axiomática y sus reterritorializaciones. Al nivel de la axiomática, o del trabajo creador de valor, el capital aparece como parcialmente esquizo: dentro de sus marcos formales, es abstracto, indiferente a las formas de la sexualidad y ajeno a los modos particulares de vida. Sin embargo, ver al capitalismo solo como axiomática o como dominación abstracta por el valor es parcial y limitado. La valorización reposa sobre condiciones de posibilidad no mercantilizadas, entre ellas el trabajo reproductivo. Cuando aparecen estas condiciones de posibilidad, el capitalismo *retoma viejos códigos que posibilitan su solvencia social*, refuncionalizándolos en sus propios términos. Así repone y presupone una serie de formas de dominación particulares, no especificadas al nivel del valor abstracto o la

axiomática. Entre ellas, encontramos la dominación patriarcal heterosexual. Podemos decir, ampliando la terminología de Deleuze y Guattari, que el patriarcado heterosexual moderno es una reterritorialización capitalista, vinculada al Edipo y sus formas subjetivas. Las subjetividades generizadas se producen, entonces, en la interacción entre los flujos esquizo habilitados por la desterritorialización, y las reconstituciones arcaicas dadas por las reterritorializaciones.

Referencias

- Alliez, È. (1997). Questionnaire on Deleuze. *Theory, culture and society*, 14(2), 81-87.
- Arruzza, C. (2014). Remarks on gender. *Viewpoint Magazine*.
<https://viewpointmag.com/2014/09/02/remarks-on-gender/>
- Arruzza, C. (2015). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Sylone.
- Artous, A. (1982). *Los orígenes de la opresión de la mujer*. Editorial Fontamara.
- Bhattacharya, T. (2017). How not to skip class: Social reproduction of labor and the global working class. En T. Bhattacharya (Ed.), *Social reproduction theory* (pp. 68-93). Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vz494j.8>
- Braidotti, R. (1996). Nomadism with a difference: Deleuze's legacy in a feminist perspective. *Man and World*, 29, 305-314. <https://doi.org/10.1007/BF01248440>
- Braidotti, R. & Dolphijn, R. (Eds.) (2005). *This Deleuzian century*. Brill.
- Buchanan, I. & Colebrook, C. (Eds.) (2000). *Deleuze and feminist theory*. Edinburgh University Press.
- Dalla Costa, M. R. & James, S. (1975). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Siglo XXI.
- D'Emilio, J. (2006). Capitalismo e identidad gay. *Nuevo Topo*, 2, 50-71.
- Deleuze, G. (2006). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Editions du Minuit.
- Delphy, C. (1985). *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. La Sal.
- Dhruv J. (Ed.) (2009). *Deleuze and Marx. Deleuze Studies* (Volume 3). Edinburgh University Press.
- Fraser, N. (2012). Can society be commodities all the way down? Polanyian reflections on capitalist crisis. *Archive Ouverte de Sciences de l'Homme et la Société*, halshs-00725060f. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00725060>
- Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100, 99-117.
- Fraser, N. & Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A conversation in critical theory*. Polity.
- Hartmann, H. (1983). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Fundación Rafael Campanas*.

<http://www.fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/88.pdf>

- Holland, E. (2013). *Deleuze, Guattari and minor Marxism*. https://doi.org/10.1057/9781137352835_7
- Holland, E. (1999). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to schizoanalysis*. Routledge.
- Patton, P. (2011). What is Deleuzian political philosophy? *Crítica contemporánea. Revista de Teoría Política*, 1, 115-126.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. *Revista nueva antropología*, 30, 95-145.
- Sargent, L. (Ed.) (1981). *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Black Rose Books.
- Stark, H. (2017) *Feminist Theory after Deleuze*. Bloomsbury.
- Vogel, L. (2013). *Marxism and the Oppression of Women. Toward a Unitary Theory*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004248953>
- Young, I. (1992). Marxismo y feminismo, más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual). *El cielo por asalto*, 2(4), 43-69.
- Thoburn, N. (2019). *Deleuze, Marx y la política*. Marat.
- Žižek, S. (2003). ¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor. En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek (Eds.). *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 105-132). Fondo de Cultura Económica.



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Responsabilidad y compromiso cívico*

María Dolores García-Arnaldos

Universidad CEU-San Pablo, Madrid, España

E-mail: dolores.garcia.arnaldos@usc.es

Recibido: 8 de abril de 2020 | Aceptado: 19 de junio de 2020

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a08>

Resumen: El compromiso cívico favorece la integración y la cohesión social, pero el modo en que esto ocurre y el papel que la responsabilidad juega en estos procesos requiere un detenido análisis. A partir de los comentarios críticos de Arendt sobre el vínculo entre la ciudadanía y los derechos, la concepción de Weil de las obligaciones hacia el ser humano y, la reflexión de Zambrano sobre Europa, se sostiene que es preciso promover la cooperación y no solo las obligaciones. Una forma posible es revalorizar el papel de la empatía en su importante función social, ya que refuerza las relaciones sociales; pero no es suficiente. Se afirma que es necesario asumir nuevos paradigmas políticos y sociales, como el de la solidaridad o la fraternidad, para forjar un nuevo pacto social que promueva el compromiso cívico en los espacios sociales, económicos y políticos.

Palabras clave: responsabilidad, servicio, compromiso cívico, participación, solidaridad

* Agradezco las puntualizaciones y comentarios de los evaluadores anónimos y editores. Agradezco también a Pedro Amo López sus acertadas críticas que han contribuido a mejorar los argumentos de este trabajo. Gracias, también por sus lúcidas indicaciones y sus sugerencias lingüísticas.

Cómo citar este artículo:

García-Arnaldos, M. D. (2021). Responsabilidad y compromiso cívico. *Estudios de Filosofía*, 63, 151-167. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a08>





Responsibility and civic engagement

Abstract: Civic engagement favours integration and social cohesion, but the way in but how this happens and the role that responsibility represents in the process requires careful analysis. From Arendt's critical comments on the link between citizenship and rights, Weil's conception of obligations towards the human being, and Zambrano's reflection about Europe, it is maintained that co-operation and not just obligations must be promoted. One possible way is to revalue the role of empathy in its important social function since it strengthens social relations, but this is not enough. It is stated that it is necessary to assume new political and social paradigms, such as that of solidarity or fraternity, to forge a new social covenant that promotes civic commitment in social, economic and political spaces.

Keywords: responsibility, civic engagement, service, participation, solidarity

María Dolores García-Arnaldos

Es Licenciada en *Filosofía y CC. de la Educación* (UCM – España). Doctorado Interuniversitario en *Lógica y Filosofía de la Ciencia* (USC – España). Ha publicado *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia* (Apeiron, 2018) y varios artículos y capítulos de libros. Entre ellos: *Cooperación y fraternidad civil* (Daimon, 2018), *Intuición o confianza racional* (Quaderns de filosofia, 2018), *El problema de la justificación del conocimiento básico* (Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2019). Ha editado, junto a Sofia Miguens, un volumen dedicado a E. Anscombe: *Reason, Reasoning and Action* (Enrahonar, 2020). Investiga sobre cuestiones de filosofía social, epistemología y filosofía de la lógica.

ORCID: 0000-0001-9998-8060



Introducción

Una de las áreas más prolíficas actualmente en el campo de la ética social es la *ética del servicio*. En este artículo nos centraremos en la esfera del servicio público europeo, en concreto, en una de sus formas: el *compromiso cívico* y su relación con la responsabilidad. Hay que tener en cuenta que el escenario europeo (y mundial) se presenta como un espacio multicultural traspasado en nuestros días por una crisis social y sanitaria, que nos interpela fuertemente a buscar soluciones. Dicha crisis nos demanda respuestas que posibiliten fortalecer la vida social y comunitaria. Para ello es preciso, por un lado, dilucidar en qué consiste el *compromiso* de las personas y sus intereses con el bien público y, por otro, clarificar cómo se produce la integración social de sujetos que persiguen sus propios intereses.

En primer lugar, se constata que las formas convencionales de participación política están en declive y esto puede ser resultado o bien de la apatía o más bien debido a que se relegan las formas tradicionales de participación política en favor de otras actividades de participación voluntaria y menos directa que utilizan nuevos medios de comunicación social y/o política (Zani y Barrett, 2012).

Mientras por “participación” se entiende un modo de *comportamiento* activo, según Zani y Barrett (2012), el “compromiso” se puede definir más bien como el interés, el conocimiento o el prestar atención a asuntos políticos o cívicos. Este interés se puede observar en los niveles de conocimiento político o cívico, también en los niveles de atención a las noticias en los medios de comunicación (como periódicos, radio, televisión o Internet), y por cuanto una persona se involucra en debates políticos o en los asuntos cívicos con la familia o los amigos. Podríamos decir que mientras la participación se refiere a la conducta o proceder, el compromiso involucra además ciertas disposiciones y estados mentales cognitivos. Aquí no entraremos tanto en los comportamientos participativos, o en la ausencia de tales comportamientos, sino en las motivaciones que pueden llegar a revelar formas de participación basadas en ciertos factores o disposiciones, y, sobre todo, en el compromiso vinculado a ellas.

Según Levine (2011), si queremos construir un mundo donde no estemos aislados o en continuo conflicto con otros, sino donde podamos identificarnos con los demás, es necesario postergar o dejar de lado en ocasiones los propios intereses. Así, el ideal del compromiso cívico (*civic engagement*) respecto de uno mismo (*self*), se puede entender de dos modos distintos (Levine, 2011). Un primer sentido es el de *auto represión* (*self-repression*). El segundo sentido de compromiso cívico implica desarrollar un interés personal conectado con los ideales y con las instituciones públicas y encaminado en esa misma dirección. Hay que tener en cuenta que cuando se equipara el interés propio con la indiferencia o con la intención dañina hacia los demás se produce desconfianza (Levine, 2011). Tanto la desconfianza como la indiferencia deterioran el vínculo entre el sujeto y la comunidad, de modo que se termina por aceptar que la comunidad, o cualquier institución social, debe protegerse de los intereses propios de cada

sujeto. Ante tal situación, se ha impulsado en estos últimos años un movimiento que contrarresta dicho deterioro del vínculo entre el sujeto y la esfera pública a través de una ética del servicio. Esta se ha desarrollado sobre todo en el ámbito del aprendizaje y servicio (*Service-Learning*), (Deeley, 2015), pero también en el de la salud, el servicio público y la educación social (Lewis y Gilman, 2005; McKeown, Malihi-Shoja y Downe, 2010). La propuesta de Levine, dentro de este marco, desarrolla la idea de compromiso –uno de los aspectos centrales de la ética del servicio– como una manera de entender el vínculo entre el yo (*self*) –con sus intereses particulares– y los demás en la esfera pública, de modo que no se requiera de la sola auto-represión para asegurar dicho vínculo (Levine, 2011).¹

El problema es cómo se originan y se mantienen los vínculos interpersonales en la esfera pública entre diferentes individuos; de qué manera el compromiso cívico favorece la integración y la cohesión social y qué papel cumple la responsabilidad en todo ello. El supuesto implícito es que queremos una ciudadanía responsable. Por un lado, desde un punto de vista normativo, podemos afirmar que es mejor que los ciudadanos se sientan responsables del bien común. Por otro lado, desde un punto de vista descriptivo, asistimos a una pérdida de las referencias comunes que genera una ausencia de autointegración y esto mina el deseo de comprometerse y participar en todo aquello que se refiere al bien común.

En el segundo apartado considero las cuestiones normativas relativas a la participación y el compromiso cívico como elementos vinculados a la cohesión social. A continuación, se analizan, por una parte, los comentarios críticos de H. Arendt sobre el vínculo entre la ciudadanía y los derechos, y por otra, la concepción de S. Weil de las obligaciones hacia el ser humano como complemento necesario a la noción de derechos. Visto que el compromiso es necesario, pero no suficiente para forjar un nuevo pacto social, en el apartado tercero se muestra cómo la responsabilidad viene a completar el compromiso allí donde éste no alcanza; en el análisis se trata con especial énfasis la estrecha relación entre obligaciones y derechos como base de una necesaria solidaridad que promueva el compromiso cívico en los espacios sociales, económicos y políticos. La importante relación entre solidaridad y responsabilidad se aborda en el quinto apartado, para terminar con el análisis del compromiso en el ámbito de la Unión Europea y el papel de los nuevos paradigmas políticos y sociales en la configuración de una nueva convivencia democrática, integradora y humanizadora.

1 Se puede constatar, teniendo en cuenta la distinción señalada ya por Honneth (1997), que en el planteamiento de Levine subyace una teoría antropológica atomista, es decir, se toma al ser humano en su singularidad suponiendo la conducta humana natural como resultado de las acciones individuales, conducta a la que posteriormente se le aplican formas de constitución comunitaria desde fuera.

1. Participación y compromiso cívico

Unos de los problemas más acuciantes de nuestros días, como hemos señalado, es la cuestión del vínculo existente en el ámbito de la esfera pública entre los diversos individuos. ¿Qué significa “participación cívica”? ¿en qué medida podemos definir en qué consiste el compromiso de las personas con el bien público? ¿cómo surge la responsabilidad en el ámbito social y cómo se cultiva? En definitiva, ¿qué significa hoy en día ser ciudadano y estar comprometido?

Nuestra hipótesis es que se necesita partir de un cierto compromiso cívico, pero, a su vez, tal compromiso viene potenciado por la responsabilidad personal. Esta interacción entre responsabilidad y compromiso se genera por una necesaria empatía social que es la base de la solidaridad, de tal modo que partimos de los vínculos intersubjetivos. El problema es, precisamente, cómo se producen dichos vínculos y cómo se logra la integración entre diferentes personas, grupos e instituciones.

En primer lugar, vamos a aclarar algunos términos y conceptos. Se pueden establecer distintos tipos de *participación* (por ejemplo, participación cívica y política). Según el documento de las Naciones Unidas (2007), *Civic Engagement in Public Policies. A Toolkit*, por “participación cívica” se entiende todo tipo de acciones individuales y colectivas destinadas a identificar y abordar cuestiones de interés público. En dicho documento de las Naciones Unidas, se establece que la participación cívica puede adoptar muchas formas, desde tipos de voluntariado individual hasta la participación en diversas organizaciones y en elecciones. Esta participación puede incluir esfuerzos para abordar directamente una cuestión de un modo personal o de un modo colectivo, trabajando con otros en una comunidad para resolver un problema o interactuando con diversas instituciones (UN, 2007). La definición de “participación cívica” incluye la participación política: es decir, cualquier tipo de “actividad que tiene la intención o efecto de influir en la gobernanza regional, nacional o supranacional, ya sea directamente al afectar la elaboración o la aplicación de políticas públicas o indirectamente al influir en la selección de los individuos que hacen esa política” (Zani y Barrett, 2012, p. 274).² Nos interesa considerar ese tipo de participación más amplia, la cívica y en particular, cuáles son los tipos de comportamiento relevantes para comprender el grado de compromiso en dicha participación.

Por su parte, para Levine (2011), la idea de “compromiso cívico” comprende las actividades que expresan conexión emocional del sujeto con los ideales e instituciones de la vida pública; es decir, actividades que reflejan cómo se experimenta en propia piel el significado de dichos ideales. La cuestión relevante, según señala Levine, es si consideramos el compromiso cívico únicamente como participación en los ideales e instituciones de la vida pública o como perteneciente a toda participación en la vida

² Cuando no se diga otra cosa, la traducción es propia.

grupales y asociativas en sentido amplio, ya sea que ésta involucre directamente a las instituciones e ideales públicos o no. Tomada en el primer sentido, el compromiso cívico sólo se aplicaría a la vida política, de modo que la participación cívica interpretada de esta manera incluiría sólo las actividades emprendidas por los ciudadanos y destinadas a influir en la acción gubernamental y la formulación de políticas (Levine, 2011).

Por otra parte, es difícil pensar en una participación cívica que requiera esfuerzos o que conlleve trabajar con otros en una comunidad para resolver un problema, sin que al realizar esas actividades no haya una implicación, cierta empatía social o un sentido de la responsabilidad (pensemos en los voluntarios que durante un confinamiento debido a la pandemia de la Covid-19, se ofrecen a llevar alimentos o medicinas a los ancianos aislados en sus casas, por poner un ejemplo entre muchos). Ahora bien, ¿en qué medida la responsabilidad y el compromiso favorecen la cohesión social?

2. Responsabilidad cívica

Uno de los pensadores de mayor calado a finales del siglo XX ha sido Hans Jonas (1903-1993). Jonas propuso soluciones del calibre de los retos que tenemos por delante en su estimulante *El principio de responsabilidad* (1995). La meta de toda responsabilidad que se haga cargo del futuro de los seres humanos, para Jonas, se basa en un principio que puede formularse de diversos modos; dicho principio subraya, en definitiva, la necesidad de darse cuenta de los efectos de nuestras propias acciones respecto de las futuras generaciones: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” (Jonas, 1995, p. 40).

Ahora bien, ¿cómo ajustar la práctica respecto de un imperativo ético? ¿cómo trasladarlo a la acción concreta? En primer lugar, al referirnos a la responsabilidad, es conveniente distinguir entre responsabilidad *personal* y social o *cívica*. Aquí entendemos “responsabilidad cívica” como una de las formas de la responsabilidad *colectiva*. Según Smiley (2017), cuando nos referimos a cualquier tipo de responsabilidad ya sea colectiva, personal o compartida, en la mayoría de los contextos entendemos que se aplica tanto a la responsabilidad causal de los agentes morales por el daño en el mundo como a la culpabilidad que les atribuimos por haber causado dicho daño” (Smiley, 2017). En cualquiera de los casos se trata de una noción de responsabilidad *moral*, más que puramente *causal*. La diferencia es que la responsabilidad colectiva no está vinculada a personas concretas —ni toma como fuente de la responsabilidad moral el libre albedrío de los agentes morales individuales—, sino que está asociada a los grupos, y sitúa la fuente de la responsabilidad moral en las acciones colectivas de estos grupos (Smiley, 2017).

En el caso de la responsabilidad colectiva se toma a los grupos, por tanto, como agentes morales, sostiene Smiley, lo cual ha provocado numerosos debates ya que

se pone en tela de juicio, por una parte, la posibilidad misma de asociar la agencia moral con los grupos como algo distinto de la agencia de sus miembros individuales. Para los detractores de este concepto, la responsabilidad colectiva viola los principios tanto de la responsabilidad individual como de la equidad. En cambio, para los defensores de la responsabilidad colectiva, tanto las intenciones del grupo, la acción colectiva, la culpabilidad del grupo, así como la misma responsabilidad colectiva “son metafísicamente posibles y pueden atribuirse a los agentes de manera justa en, al menos, algunos casos, si no todos” (Smiley, 2017).

Aquí, más que entrar en el debate, queremos analizar qué supone rehuir de la responsabilidad colectiva. Una de las pensadoras que de modo más claro ha puesto sobre la mesa los efectos negativos de la omisión de responsabilidades ha sido Hannah Arendt (1906 - 1975). A pesar de haber sido escrito hace más de 70 años, *Los Orígenes del Totalitarismo* sigue siendo un relato relevante e incisivo de la vida cívica, que puede ser fácilmente aplicado a los problemas que enfrenta la condición social y política actual. Un resurgimiento del interés por la filosofía política de Arendt puede verse en todo el mundo. Es de particular significación cómo las ideas de responsabilidad, obligación y compromiso ya son planteadas tanto por Hannah Arendt, como por Simone Weil, dos de las grandes pensadoras del siglo XX. Ambas, a pesar de su singular proximidad espiritual y también biográfica —judías, marcadas por la experiencia de la persecución y el exilio, como también, en cierta medida, es el caso de Zambrano— darán respuestas profundamente diferentes a las grandes preguntas que todavía nos interpelan.

Arendt nos pone en alerta sobre los costos devastadores de ignorar la responsabilidad cívica:

Las guerras civiles que marcaron el comienzo y se extendieron a lo largo de los veinte años de paz precaria no sólo fueron más sangrientas y crueles que todas sus predecesoras, sino que fueron seguidas por migraciones de grupos que, a diferencia de sus más dichosos predecesores en las guerras religiosas, no fueron acogidos en ninguna parte y no pudieron ser asimilados en ninguna parte. Una vez que dejaron su patria se quedaron sin hogar, una vez que dejaron su estado se convirtieron en apátridas; una vez que se les privó de sus derechos humanos, no tenían derecho, eran la escoria de la tierra (1979, p. 267).

Palabras fuertes y tan actuales en el espacio europeo como entonces. Arendt continúa y describe la situación de las *personas desplazadas*:

Las minorías ya existían antes, pero la minoría como institución permanente, el reconocimiento de que millones de personas vivían fuera de la protección jurídica normal y necesitaban una garantía adicional de sus derechos elementales por parte de un organismo externo, y la suposición de que esta situación no era temporal, sino que los Tratados eran necesarios para establecer un *modus vivendi* duradero; todo esto era algo nuevo, ciertamente a tal escala, en la historia europea (1979, pp. 274-275).

Hay que tener en cuenta que el término de posguerra “personas desplazadas” fue inventado durante la guerra con el fin claro de acabar con el *apátrida* y desentenderse de su existencia (Arendt, 1979). Estos comentarios críticos sobre la relación entre la falta de derechos, la ciudadanía y su posible aplicación vigorizan algunos de los retos a los que se enfrenta Europa en la actualidad, nos interrogan directamente sobre la situación de los refugiados y migrantes en nuestros países. Además, siguen siendo motivo de cuestionamiento de los valores promotores de la Unión Europea, como el de la solidaridad.

Obligaciones y derechos

De procedencia diferente, pero unida por una intensa pasión civil, Simone Weil respalda una concepción de las obligaciones para con el ser humano como complemento necesario de la noción de derechos humanos fundamentales. Simone Weil (1909 - 1943), una de las pensadoras más importantes de la época moderna, rechazó los cómodos privilegios familiares y eligió trabajar en campos y fábricas para experimentar la vida de las clases trabajadoras de primera mano. Era muy sensible al sufrimiento humano y dedicó su vida a ayudar a los menos afortunados que ella. El diario de esta experiencia (*La condición obrera, París 1951*) fue publicado póstumamente. Sus grandes reflexiones políticas sobre la guerra, la libertad, la violencia y la opresión social también se remontan a esos años. Una generación de pensadores de dentro y fuera de Francia reconoce su genio: Albert Camus creía que ella era “el único gran espíritu de nuestro tiempo”; y aseveró que “no podía imaginar un renacimiento de Europa que no tuviera en cuenta el análisis y las propuestas de reforma social que ella elaboró” refiriéndose a Weil (Miles, 2005, p. 105).

Para S. Weil, una democracia compuesta de procedimientos sin sustancia y, por lo tanto, de justicia, sería una democracia carente de aquello que constituye el origen propiamente político de la comunidad. El partido político, un pequeño monstruo totalitario capaz de disfrazar los medios como fines —así descrito por Weil (2005)—, se le presentaba a la pensadora francesa como síntoma y causa de la decadencia de las fuertes ideas de justicia, política y comunidad. En su análisis, sugiere que para salir de la crisis necesitamos “arraigar” nuestras buenas prácticas en la idea de una justicia verdaderamente común, esa justicia que encarna todo el camino histórico y significativo de otras tres palabras: libertad, igualdad y fraternidad. Palabras degradadas y traicionadas, según Weil, por los partidos políticos. Algunos de sus textos señalan un camino que hoy es más necesario que nunca: el de una fase constituyente de una política que realmente quiere ser nueva. En la primera parte del texto *La Necesidad de Raíces*, escrita durante 1942-3/2005, sostiene:

La noción de obligaciones precede a la de derechos, que es subordinada y relativa a la primera. Un derecho no es efectivo por sí mismo, sino sólo en relación con

la obligación a la que corresponde, el ejercicio efectivo de un derecho que no proviene de la persona que lo posee, sino de otros hombres que se consideran sujetos a una cierta obligación hacia él. El reconocimiento de una obligación la hace efectiva. Una obligación que no es reconocida por nadie no pierde toda la fuerza de su existencia. Un derecho que nadie reconoce no vale mucho. No tiene sentido decir que los hombres tienen, por un lado, derechos y, por otro, obligaciones (Weil, 2005, p. 106).

Según Weil, la noción de derecho no se puede separar de las nociones de existencia y realidad por ser de orden objetivo. La prueba está en que la obligación requiere una atención a los hechos y a las situaciones particulares reales. Mientras que las obligaciones están más allá de las condiciones, los derechos están relacionados en todo caso con ciertas condiciones. Y en el trato con cuestiones humanas, el objeto de toda obligación, asevera Weil, es siempre el ser humano como tal:

Existe una obligación para con todo ser humano por el solo hecho de serlo, sin ninguna otra condición que deba cumplirse, e incluso sin que se reconozca tal obligación por parte de la persona interesada. (...) Esta obligación es eterna. Es coextensiva con el destino eterno de los seres humanos. Sólo los seres humanos tienen un destino eterno. Las colectividades humanas no tienen uno. Tampoco existen, respecto a estos últimos, obligaciones directas de naturaleza eterna. El deber hacia el ser humano como tal –sólo eso es eterno. Esta obligación es incondicional (Weil, 2005, pp. 107-108).

Ahora bien, asumir este destino común de la familia humana, exige, si no una identificación plena colectiva, al menos una cierta empatía social. Hay que tener en cuenta que la capacidad de representarnos a nosotros mismos y a otros agentes es fundamental para la naturaleza humana. La percepción de uno mismo y de los demás constituyen formas básicas de representación, con muchos puntos comunes y diferencias. Si cada individuo no se percibe a sí mismo vinculado a este destino común, si la percepción social está basada en relaciones de indiferencia o desconfianza, difícilmente se puede generar una respuesta de compromiso o el sentido de obligación incondicional. Pero ¿cómo suscitar la motivación necesaria para promover la empatía social o el compromiso?

3. Solidaridad y responsabilidad

Una de las consecuencias sociales en este período de ausencia de auto-integración y de disolución del espacio público, radicalmente individualista, según Bauman (2015), es que las condiciones sociales provocan una especie de insensibilidad moral que él denomina *adiaforización*; es decir, ciertos actos humanos quedan fuera del “universo

de las obligaciones morales”. Además, para Rorty (1991), en esta era de la globalización se produce un cierto igualitarismo, no tanto por altruismo o solidaridad, sino por el miedo al otro. Sin embargo, no es éste el único modo de percepción intersubjetiva. Se trata de comprender mejor qué es este *percibir al otro*, a través de la empatía, en su ser peculiar y con el mundo de valores del que es portador y por qué puede resultar una vía de salida al estado de disolución social.

Una de las autoras, aunque no solo ella, que ha reivindicado el papel de la empatía en el espacio democrático ha sido Esperanza Guisán (2000). Según Guisán, no basta hablar de igualdad. En lugar del “derecho a la igual consideración”, habría que ir más allá con un “derecho a la empatía desarrollada imparcialmente” (2000, p. 92). Para Guisán, la “empatía igual” como derecho, pone de relieve que, desde un desarrollo aceptable de dicha empatía, se resolvería el problema de cómo pasar de una moral privada egoísta a una ética pública desinteresada, ya que la empatía³ permite el cuidado de otros (también de los que nos quedan distantes). Precisamente, tomar a las personas en serio significa “considerar que todas y cada una merecen atención y cuidado (...) que todas tienen derecho no sólo al reparto justo de bienes, sino al reparto justo de afectos” (2000, p. 94). Asimismo, para esta autora, el cumplimiento de obligaciones de *primer orden* (a lo más cercanos) no exime del cumplimiento de obligaciones de *2º orden* con respecto a personas que no conocemos o conocemos poco (deberes “supererogatorios”) (2000, p. 95).

Por lo demás, el desarrollo adecuado de la empatía hace que se produzca el sentimiento de que los intereses de los demás son nuestros propios intereses, y el desarrollo de los vínculos sociales implica, por tanto, identificar los propios sentimientos con el bien ajeno, de modo que el bien de los demás llegue a resultarme algo natural. Guisán (2000) se basa en el utilitarismo de J. S. Mill. Pero, también podemos encontrar un antecedente en la *Fenomenología* de Hegel:

Igual que al ser humano todo le es útil, también él lo es, y su determinación es, asimismo, hacer de sí un miembro de la tropa, útil a la comunidad y utilizable universalmente. Exactamente en la misma medida en que cuida de sí tiene que darse también a los otros, y tanto como se da, cuida de sí mismo: una mano lava la otra (Hegel, 2010, p. 659).

No obstante, si bien para Mill el requerimiento de tratar a los demás como si fueran próximos nos acerca de hecho a ellos y nos proporciona una cierta satisfacción que justifica todo esfuerzo (Guisán, 2000), a nuestro juicio, tomar únicamente la empatía

3 Además de la “empatía igual” que subraya E. Guisán, se suele distinguir entre empatía *emocional* (sentir lo que el otro está sintiendo, ponerse en su lugar), empatía *cognitiva* (saber lo que el otro está sintiendo) y *compasión* (cuidar del bienestar de la otra persona). Si bien Guisán se basa en el utilitarismo, J. S. Mill hace referencia a la simpatía y no a la empatía en estos sentidos que acabamos de señalar. La simpatía, para Mill, es un sentimiento social que, junto a la educación, teje “una red de asociaciones aprobatorias a su alrededor” (Mill, 1984, p. 85).

como guía moral para nuestras acciones tiene sus inconvenientes. Entre otros, puede sufrir una serie de sesgos o puede tener efectos secundarios no siempre beneficiosos. En este sentido, entendemos la idea de Hegel “una mano lava la otra”, como una invitación a la *interdependencia*; idea que subraya la importancia de tener en cuenta el bien del otro, sin que por ello haya que *sentir* necesariamente lo que siente el otro, y que resulta un objetivo de mayor alcance. Sostenemos, pues, que la solidaridad humanitaria, basada en la constatación de esta interdependencia social, puede promover un mayor compromiso cívico. No podemos prescindir de las exigencias que emanan de nuestros lazos con los demás para auto-realizarnos, tenemos necesidad del reconocimiento de los otros para realizar nuestra propia identidad, tanto en el plano social como en el plano personal.

Pero todavía cabe un paso más, hay otra forma de ver las relaciones entre las personas (García-Arnaldos, 2018). Si en el espacio de las interacciones económicas, políticas y sociales, partimos de acciones e intenciones colectivas como la confianza pública y la cooperación, podemos fortalecer los vínculos intersubjetivos con un mayor compromiso que no nace de la mera obligatoriedad. Según Spicker (2006), mientras la solidaridad subraya la obligación moral, la fraternidad se basa en la cooperación. Un avance sería pasar de la solidaridad a la fraternidad como vínculo social paradigmático, es decir, como fuerza vinculante que guíe la acción social. Pero, sea la solidaridad sea la fraternidad, ambas comparten un compromiso de ayuda mutua y responsabilidad social. En cualquier caso, ambas suponen el compromiso y la responsabilidad cívica.

No obstante, si bien no se puede dudar del compromiso cívico de buena parte de la ciudadanía y de las instituciones en momentos dramáticos como los que vivimos con la pandemia del coronavirus, a la vez se advierte cómo la crisis sanitaria y social está afectando duramente no solo a la población sino también a las instituciones. Precisamente, una de las que se han visto más cuestionada en estos últimos años y que ha sido sacudida de modo especial es la Unión Europea. En un período en el que se buscan referencias y urgen soluciones globales de impacto social, la pregunta por la identidad patrimonial europea sigue sin tener respuestas adecuadas.

4. El compromiso en la “casa Europa”

Si examinamos la situación social europea actual, nos encontramos inmersos en una crisis, ahora aumentada por los efectos de la Covid-19, que afecta a un número considerable de países y se extiende a muchos aspectos de la vida personal, social y política de las personas y grupos que componen no solo el espacio europeo, sino la humanidad. Son muchas voces las que sostienen que los antecedentes de esta crisis abarcan múltiples variables; sin duda, es una crisis del individuo; es decir, es el mismo concepto de humanidad el que está en crisis. El ser humano no es visto más que como un factor de trabajo y economía. Las diversas comunidades y grupos sociales

viven tiempos de radicalización que acentúan numerosas brechas sociales. Además, la pandemia del coronavirus está provocando una mayor fractura en el tejido social acentuando una mayor división económica, que será difícil recomponer.

También el siglo XX tuvo sus pandemias, no solo epidemias – como la “gripe española” (Gómez y Gómez, 2019) – sino pandemias sociales, en formas de totalitarismos, en las que la vulnerabilidad del ser humano quedó más que patente. Hannah Arendt (1999) caracterizó el *estado totalitario* como un estado de naturaleza en el que se dan situaciones (sociales, políticas, económicas, culturales) en las que los seres humanos se ven como seres *superfluos*, sin posibilidad de espacios comunes que compartir. Esta crisis globalizada, además de una crisis del individuo, es una crisis de la política y de la sociedad. Por una parte, desaparece el interés por los asuntos comunes y la conciencia de la existencia de una sociedad a la que se pertenece, con una cultura común que hace que el individuo tenga su punto de referencia. Esto genera, por otra parte, que el vínculo social se debilite, el espacio público se acabe por disolver y aparezcan en su puesto, los espacios del anonimato, los *no-lugares* (Auge, 2020). En consecuencia, los mecanismos de integración de la sociedad se debilitan y se produce una pérdida de las referencias comunes que provoca una *ausencia de autointegración*. La ruptura con los mecanismos de integración es, en parte, originada también por lo que el filósofo canadiense Ch. Taylor, denomina los malestares de la modernidad. Precisamente, en su libro *La ética de la autenticidad* (Taylor, 1994), Taylor analiza el malestar que causa el individualismo, malestar provocado por la concentración en un modelo de realización personal que instrumentaliza las relaciones con los demás, concentrándose en el éxito de su carrera a despecho de toda preocupación política o social y sacrifica a este fin incluso sus relaciones sentimentales y familiares.

Por otra parte, desde la perspectiva de la división internacional del trabajo, nos encontramos con que, mientras crece una cierta colaboración económica, esta no viene acompañada de acuerdos solidarios. Los acontecimientos actuales nos muestran que, desde el punto de vista social y de colaboración solidaria entre países, estamos a niveles primitivos, con más de un siglo de atraso respecto de los avances científicos y tecnológicos.

En este marco ¿puede concebirse todavía la Unión Europea como una identificación experimentada con diferentes culturas de las que muchos individuos extraen y comparten sentimientos de pertenencia? Una de las hipótesis, precisamente, sobre el origen de la situación crítica de Europa, o como diría Zambrano, de la “agonía de Europa” (Zambrano, 2000), es que surge de la crisis de las relaciones y de la crisis de los valores humanistas fundadores del proyecto europeo, como la solidaridad (Steinvorth, 2017). Esto nos sitúa ante el profundo significado de la integración y nos lleva a preguntarnos de nuevo acerca del patrimonio compartido con raíces culturales y valores comunes en los que se basa el proyecto europeo, controversia abierta a la que pensadoras a lo largo del siglo XX contribuyeron con su propio análisis.

María Zambrano (1904-1991) cuya vida estuvo marcada –como la de sus contemporáneas Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Simone Weil y muchas otras–

por la crisis de la modernidad⁴ que culminó en las dos guerras mundiales, hizo una interpretación particular de Europa. En su ensayo “La agonía de Europa”, publicado en 1945, Zambrano escribe sobre la historia europea de dominación y conquista. Aquel momento de *agonía* no era sino el desenlace de un largo proceso de declive y de traición de Europa a su propia esencia cultural:

Desde hace bastantes años se repite: Europa está en decadencia. Ahora ya no parece necesario decirlo. Muchas gentes que lo creen se refieren al suceso con frase velada y sonrisa irónica, como aludiendo a un secreto tan divulgado que hasta resulta elegante y misericordioso tratar de encubrir, aunque al hacerlo así se disuelve de una manera más humillante (Zambrano, 2000, p. 49).

“¿Dónde está Europa?” Es una de las preguntas recurrentes a principios de esta década, sobre todo al inicio de la primavera del 2020. Si bien instituciones comunes, como la Comisión y el Banco Central, han reaccionado, de algún modo, ante la actual crisis sanitaria, falta respuesta de aquella institución que representa a los pueblos europeos: el Consejo de Jefes de Gobiernos Nacionales. Así lo ha expresado, el 27 de marzo, el Presidente de la República Italiana, solicitando que haya más iniciativas conjuntas y que se superen las viejas disputas. El Presidente apela, para ello, a la solidaridad y al sentido de responsabilidad:

La solidaridad no sólo es requerida por los valores de la Unión, sino también por el interés común. (...) El sentido de la responsabilidad de los ciudadanos es el activo más importante con el que un estado democrático puede contar en momentos como el que estamos viviendo (Vecchio, 2020).

Pero, es precisamente, una crisis de las instituciones representativas la que pone en cuestión el corazón de la Unión Europea. Según Balibar (2004), la posibilidad de dar significado y contenido al proyecto de un estado europeo democrático ha de salvar dos escollos: por una parte, el vacío que existe en los movimientos sociales europeos y en las políticas sociales y, por otra, el problema del establecimiento de fronteras de exclusión respecto de la pertenencia a Europa.

Aunque, por su parte, se desconfía en que se lleguen a superar estos obstáculos y no falta el escepticismo, se pueden encontrar también propuestas positivas relevantes. Podríamos decir, siguiendo a Zambrano, que no todo es devastación. Para la pensadora malagueña, hay visos de esperanza: “ porque Europa no ha muerto; Europa no puede morir del todo: agoniza. Porque Europa es tal vez lo único que puede resucitar” (2000, p. 48), de hecho, la construcción europea fue posterior y ha sido un gran logro.

En este sentido, cabe destacar que la historia de Europa no es sólo una secuencia de acontecimientos negativos y dolorosos, guerras e invasiones. Es, también, una historia

4 Una discusión de la idea de lo moderno y la modernidad está en Bruno Latour (1993) y Latour (2016).

con momentos de luz, que hoy parecen abocados a un eclipse (Lubich, 2002). A lo largo de sus siglos de vida, Europa ha recorrido un largo camino de luces y sombras. Apostar por el proyecto europeo requiere un enfoque que vaya más allá de la ambición, la competencia o el interés propio y aspire a una propuesta que aporte prosperidad y ayuda mutuas, interdependencia entre los pueblos, solidaridad. La situación de emergencia sanitaria provocada por la Covid-19, ha acentuado indudablemente la velocidad de transformación en esta era de cambios rápidos. En cada cambio de época nos encontramos en la misma circunstancia, esto es, aquello que pensábamos que era Europa en un momento dado, ahora nos resulta insuficiente. En esta ocasión, Europa se ve obligada, una vez más, a enfrentarse a algo nuevo, distinto, que la cuestiona y la instala en la crisis. El estado en el que nos encontramos, debido a la pandemia mundial, es el más nítido ejemplo, pero habría muchos otros: los encrespados debates que rodearon el voto de Brexit en el Reino Unido, la crisis de los refugiados y las profundas divisiones políticas que no son nuevas. Los acontecimientos recientes han ilustrado cómo la magnitud que pueden tomar algunos hechos y la dificultad de discernir un nuevo horizonte resultan una amenaza significativa para las democracias. Si a todo eso le unimos la proliferación de *fake news*, todavía resulta más difícil encontrar soluciones. A resultas de todo ello, se ha producido una pérdida de confianza, un aumento del descontento en la ciudadanía que ha provocado la desafección política y social. Europa se enfrenta al reto de comprender estos nuevos elementos, de asimilarlos, de modificarlos y de modificarse a sí misma. La tarea pendiente, según Zambrano, es la de “recoger lo que de Europa actúa y tiene vigencia” (2000, p. 49). Pero ¿qué pasaría si en Europa nos situásemos más firmemente dentro de su tradición de aspiración a la solidaridad?⁵

Para responder y teniendo en cuenta este contexto, retomamos nuestra pregunta original acerca de si es suficiente la responsabilidad para aumentar la cohesión social. La solución a la que llegamos es que no es suficiente, puesto que la cohesión social se gesta en vínculos solidarios. No obstante, si uno comprende la inevitabilidad del común destino de la familia humana, hay una primera responsabilidad, la de no separar el pensamiento de la vida. Para Zambrano (2000), la vida y el pensamiento son una cosa indisoluble: no puede seguirse un camino en la vida política y otro en la vida intelectual. También en el ámbito europeo: superar la polarización entre la idea intelectual de Europa y la respuesta efectiva de una participación europeísta suficientemente solidaria según los valores que la encumbraron, se presenta como una tarea pendiente. Nuestra propuesta es, ante el obstáculo existente en el vacío de los movimientos sociales europeos y de las políticas sociales, incluir la solidaridad humanitaria de un modo más firme tanto en la Unión Europea como en la agenda europea.

5 Recordemos, por ejemplo, las palabras de Robert Schuman, (ministro francés de Asuntos Exteriores, en la Declaración en el Salón del Reloj de París, el 9 de mayo de 1950) donde se muestra de modo claro que el proyecto europeo no es auto-referencial: “Europa, con más medios disponibles, podrá llevar adelante una de sus tareas esenciales: el desarrollo del continente africano” (Schuman, 1950).

Si pensamos “Europa” meramente como una representación histórica de proyectos pasados que se han revelado insuficientes, no avanzaremos en hacer resurgir un nuevo proyecto. Porque, como ya indicó Balibar (2004), lo que está en juego no es la identidad europea en sí, sino la innovación de una ciudadanía que supere sus propias divisiones; lo que está en juego es un proyecto europeo que, elaborado y con el apoyo de sus propios pueblos, reconsidere su papel en el mundo. Lo que está en juego, depende también del compromiso cívico personal y social.

Conclusión

El objeto de este artículo es el compromiso y la responsabilidad social y cívica. El objetivo es reflexionar acerca de los elementos que los hacen efectivos. Europa se enfrenta al reto de comprender nuevos factores de cambio social, de asimilarlos, de modificarlos y de modificarse a sí misma. En esta búsqueda, hay muchos estudiosos, pensadores que han estado explorando diferentes posiciones, pero hemos sugerido un ángulo particular; a saber, la visión de algunas cuestiones esenciales para Europa –la conexión entre los derechos humanos y la ciudadanía; la concepción de las obligaciones hacia el ser humano como complemento necesario de la noción de derechos humanos fundamentales– mediante enfoques poco visitados que subrayan el papel de la obligación y la responsabilidad social. En segundo lugar, hemos visto que la idea de un compromiso cívico dependiente del desarrollo de un interés personal conectado con los ideales y con las instituciones públicas cuando hay una desconexión con dichas instituciones públicas, nos lleva a un callejón sin salida. Una vía posible es la de revalorizar el papel de la empatía en su importante función social, ya que fortalece los lazos sociales; pero no es suficiente. Se requiere apostar por una solidaridad humanitaria que favorezca y motive la cooperación a través del diálogo y una adecuada percepción social y, para ello, la fraternidad cumple un papel vital como fuerza vinculante que guía la acción social y promueve efectiva y naturalmente dicha cooperación. Si asumimos nuevos paradigmas políticos y sociales, como la solidaridad o la fraternidad, aseguraremos las bases de una nueva convivencia democrática.

Referencias

- Arendt, H. (1973). Sobre la violencia, en *Crisis de la república*. Taurus.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- Arendt, H. (1999). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Augé, M. (2020). *Los no lugares*. Gedisa.

- Balibar, E. (2004). *We, the people of Europe. Reflections on transnational citizenship*. Princeton University Press.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica.
- Deeley, Susan J. (2015). *Critical Perspectives on Service-Learning in Higher Education*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137383259>
- Esposito, R. (2017). *The origin of the political: Hannah Arendt or Simone Weil?* Fordham Univ Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1xhr6c5>
- Ferrara. P. (2019). Le madre fondatrici. *Nuova Umanità*, 41, 73-80.
- García-Arnaldos, M. D. (2018). Cooperación y fraternidad civil. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento, 7, 175-189. <https://doi.org/10.6018/daimon/334021>
- Gómez, L. y Gómez, L. A. (2019). Un siglo después de la 'gripe española': contribución de la Gran Guerra y conocimiento del genoma como herramienta para el control de la influenza. *Biomédica*, 39(1), 17-21. <https://doi.org/10.7705/biomedica.v39i1.4884>
- Gómez-Toré, J. L. (2020). *María Zambrano. El centro oscuro de la llama*. Ciudad Nueva.
- Grimmel, A. y My Giang, S. (Eds.) (2017). *Solidarity in the European Union. A Fundamental Value in Crisis*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-57036-5>
- Guisán, E. (2000). *Más allá de la democracia*. Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu* (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada. Basado en: Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes*. (Original publicado en 1807).
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Mill, J. S. (1984). *El utilitarismo* (E. Guisán, Trad.). Alianza.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder. (Original publicado en 1979).
- Latour, B. (1993). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Debate.
- Latour, B. (2016). Si nunca fuimos modernos, ¿qué nos pasó? *Cuadernos de antropología social*, 43, 17-20.
- Levine, David P. (2011). *The Capacity for Civic Engagement. Public and Private Worlds of the Self*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230118157>
- Lewis, Carol W. y Gilman, Stuart C. (2005). *The Ethics Challenge in Public Service. A Problem-Solving Guide*. Jossey-Bass. Wiley Imprint.
- Lubich, Ch. (2002). La fraternità politica nella storia e nel futuro dell'Europa. *Nuova Umanità*, 142(2002/4), 407-416.
- McKeown, M., Malihi-Shoja, L. y Downe, S. (2010). *Service User and Carer Involvement in Health and Social Care Education*. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444323764>

- Miles, S. (2005). Introduction. In Weil, Simone. *An Anthology*. Penguin Books Ltd.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.
- Schuman, R. (1950). *The Schuman Declaration* – 9 May 1950. http://eubg.eu/upload/files/662783579_Shumann.pdf y <https://www.robert-schuman.eu/en/doc/questions-d-europe/qe-391-en.pdf>
- Smiley, M. (2017). Collective Responsibility, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Ed.). <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>>.
- Spicker, P. (2006). *Liberty, Equality, Fraternity*. The Policy Press. <https://doi.org/10.1332/policypress/9781861348418.001.0001>
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta.
- Steinworth, U. (2017). Applying the idea of solidarity to Europe. En Grimmel, A. y My Giang, S. (Eds.), *Solidarity in the European Union* (pp. 9-19). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57036-5_2
- Taylor, Ch. (1994). *Ética de la autenticidad*. Paidós.
- United Nations (2007). *Civic Engagement in Public Policies. A Toolkit*. <https://publicadministration.un.org/publications/content/PDFs/E-Library%20Archives/2007%20Civic%20Engagement%20in%20Public%20Policies%20Toolkit.pdf>
- Vattimo, G. (2003, 31 de mayo). Casa Europa. *La Stampa*.
- Vecchio, C. (2020, 27 de marzo). Coronavirus, Mattarella ringrazia gli italiani. *La Repubblica*. <https://www.repubblica.it/politica/2020/03/27/news/mattarella-252486322/>
- Villa, D. (Ed.). (2000). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985>
- Weil, S. (2005). *An Anthology*. Edited and Introduced by Sian Miles. Penguin Books Ltd.
- Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Trotta. (Original publicado en 1945).
- Zani, B. y Barrett, M. (2012). Engaged Citizens? Political Participation and Social Engagement Among Youth, Women, Minorities, and Migrants. *Human Affairs*, 22, 273–282. <https://doi.org/10.2478/s13374-012-0023-2>

Rossetti, L. (2017). *Un altro Parmenide* (vol. 1-2). Diogene Multimedia

Liliana Carolina Sánchez Castro

Universidad de Cartagena, Cartagena, Colombia

Email: lsanchezc1@unicartagena.edu.co | ORCID: 0000-0003-1462-9726

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a09>

Parménides de Elea es uno de los pensadores presocráticos que más impacto ha tenido (y sigue teniendo) en la tradición filosófica. De hecho, es fácilmente comprobable la acogida que Parménides tiene entre lógicos, metafísicos y filósofos del lenguaje. Desde la Antigüedad misma Parménides gozó de dicha popularidad, al punto de que su nombre ha estado asociado indeleblemente al término “ser”. Sin embargo, en las tradiciones filosóficas, así como hay vencedores y vencidos, y son normalmente los primeros quienes ocupan los lugares de prestigio en las tradiciones; asimismo hay facetas de un pensador que resultan privilegiadas y quedan asociadas a un determinado nombre, oscureciendo cualquier atisbo de protagonismo que puedan tener las otras. Ese es también el caso de Parménides. Haber tenido tanto éxito al ser asociado con una teoría del ser también resultó en que todos los demás intereses de Parménides y, con ellos, todos los caminos investigativos que su pensamiento pueda abrir, resultaran completamente ignorados.

Los presentes dos volúmenes están consagrados, justamente, a ese Parménides olvidado. Livio Rossetti, quien es una de las voces más autorizadas para acometer tal empresa, se da a la tarea de exhumar esos otros intereses del éléata que quedaron sepultados en las innumerables capas sedimentadas por la tradición que hizo de Parménides el filósofo del ser. La estrategia principal de Rossetti es, justamente, mirar hacia los vestigios de la obra parmenídea que no resultaron vencedores en la tradición filosófica, a saber, la famosa vía de la opinión. Lo que nos presenta Rossetti es una manera de apreciar todo ese material que en cierto modo ha sido descartado, y nos proporciona una lectura filosófica que busca recuperar y reapropiar los elementos allí contenidos.

Los dos tomos están divididos en diez (10) capítulos en los que se presentarán las otras caras del pensamiento de Parménides. A continuación presentaré una breve descripción del contenido de los mismos.

El primer volumen agrupa las primeras cuatro partes de la obra, en el segundo se encontrarán las restantes seis. A lo largo de este primer tomo, y en particular en el prólogo, se pone de manifiesto cuál es el problema que supone hacer de Parménides el filósofo del ser, y dejar de lado sus consideraciones sobre el mundo físico que, bajo una lectura dominante, están relegadas a un camino investigativo que no tiene mayor. Rossetti llama aquí la atención a los aportes que Parménides tiene que ofrecer a la cosmología y a la biología. Se llama la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que hay treinta y cuatro (34) enseñanzas parmenídeas que no tienen relación con la doctrina del ser, y sobre las cuales la obra va a aplicar un análisis filosófico detenido.

En el primer capítulo, por ejemplo, se encuentra la lista de los temas relativos al mundo físico que son abordados por Parménides como la naturaleza del éter y sus componentes, el sol, la luna, la luz solar y lunar, sus efectos, el cielo, la tierra y la vía láctea, el papel de la necesidad en el orden cósmico, la identidad de la estrella de la mañana y la estrella de la tarde, y varias consideraciones sobre los seres vivos. Rossetti ha dividido este inventario en cuatro: lo relativo al cielo; lo relativo a la tierra; lo relativo a los seres vivos; y temáticas varias (véase el volumen i, Rossetti, 2017, p. 34). Las temáticas varias incluyen lo que podría llamarse consideraciones geológicas (las antípodas terrestres) y lo que Rossetti llama una “refutación al machismo” (véase el volumen 1, Rossetti, 2017b p. 61; y el volumen 2, Rossetti, 2017a, p. 107). Esto último, probablemente, merezca un poco de contexto.

El poema de Parménides ha sido estudiado arduamente, y ha sido comparado con varias obras, notablemente con la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Este vínculo está construido fundamentalmente sobre la similitud que las presencias femeninas tienen en ambas obras. En el caso del poema de Parménides, es una diosa quien introduce al joven al estudio de la filosofía, en una suerte de trayecto iniciático en el cual el muchacho es conducido en un carro tirado por yeguas (y no por potros), y un poco después en la vía de la opinión se notará que es una *demon* femenina la que gobierna todas las cosas. Pero, como correctamente apunta Rossetti, eso no es todo (véase el volumen 1, Rossetti, 2017b, p. 62; y el volumen 2, Rossetti, 2017a, p. 101): el protagonismo femenino es indiscutible en las teorías biológicas. Se anuncia desde ya la posibilidad de que las ideas de Parménides contribuyan a un argumento en contra del machismo, basado no sólo en consideraciones de tipo biológico, sino también en la preponderancia que se le da a la figura femenina en el trasfondo místico y teológico del poema.

Con todo, sostener esto, así como otras de las tesis polémicas que se ensayan por parte de Rossetti, pasa también por construir una hipótesis de lectura que explique el papel de estas enseñanzas no ontológicas en el poema, y que dé cuenta de la relación o quiebre que existe entre ambas partes del poema. Teniendo en mente este proyecto, resulta fundamental determinar qué tipo de investigación o qué aporte es el que produce el segundo *logos* del poema de Parménides. De hecho, no tendría sentido que, si el saber

sobre el mundo físico va a ser descartado, se añade todo este catálogo de tesis sobre los astros y los seres vivientes. Así que es necesario proporcionar una explicación, que para Rossetti está afinada en la concepción arcaica del sabio (σοφός) y su tendencia a acumular diferentes exploraciones (πολυμαθία). Esta es una de las tesis que serán sostenidas de manera decisiva durante toda la obra: Parménides era un sabio que tenía muchos más intereses investigativos de los que la tradición estudia.

Otro elemento tiene que ver con la contaminación en la tradición. El eléata fue tan importante o determinante para otros filósofos (Zenón, Meliso, Platón), que a veces son las tesis de estos últimos las que resultan atribuidas a Parménides. Rossetti realiza un diagnóstico de esta situación y saca ciertas conclusiones que buscan explicar el menosprecio que el saber físico parmenídeo pudo haber ganado por la situación antes descrita. Por ejemplo, los méritos de la teoría del ser pudieron resultar excesivamente agrandados por el peso de los nombres sobre los cuales esa teoría tuvo influencia, como es el caso de Platón. Pero también habría que preguntarse si el carácter sistémico de la teoría del ser que es constantemente atribuido a Parménides es una invención que pueda achacársele a él mismo, o si más bien dicho honor le cabe a alguno de sus discípulos, como Meliso o Zenón (véase el volumen 1, Rossetti, 2017b, p. 108). Para Rossetti es Meliso, por ejemplo, quien idea una manera de aplicar la doctrina del ser a la realidad. Esta es una tesis que merece ser explorada con detenimiento, sobre todo a la luz de los últimos estudios sobre el pensamiento de Meliso, quien ha sido un pensador tradicionalmente poco valorado.

Esta es apenas una descripción muy breve de lo que se puede encontrar en estos dos volúmenes consagrados al estudio de un Parménides totalmente ajeno al que conocemos. Es importante tener en cuenta que estos dos tomos no son una edición de la vía de la opinión o de los fragmentos físicos de Parménides. Por el contrario, en esta oportunidad Rossetti nos ofrece un análisis filosófico detallado y profundo de dichos fragmentos. El lector no se va a encontrar con grandes discusiones sobre sutilezas filológicas sino con hipótesis de lectura que han sido fraguadas con argumentos filosóficos. Sin entrar a defender todas y cada una de esas argumentaciones, sí quiero resaltar los méritos de ese trabajo en un área de la filosofía que se estanca fácilmente en la autoridad de la tradición y de la presunta infalibilidad del saber filológico. La obra de Rossetti ofrece una posibilidad para lanzar una mirada refrescante y novedosa sobre la filosofía de Parménides, que hace justicia a su rol entre los filósofos que pretendían explicar la naturaleza en todos sus aspectos, y que toma en cuenta esos fragmentos olvidados de una obra que de por sí ya es escasa.

Referencias

Rossetti, L. (2017a). *Un altro Parmenide* (vol. 2.). Diogene Multimedia.

Rossetti, L. (2017b). *Un altro Parmenide* (vol. 1). Diogene Multimedia.

Cortés, F. (2020). *Del arte de la paz: reflexiones filosóficas sobre justicia transicional*. Siglo del Hombre

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, España
E-mail: carlos.thiebaut@uc3m.es | ORCID: 0000-0003-3391-5496

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a10>

He leído con pasión, con pasión ciudadana y con pasión filosófica, la reflexión de Francisco Cortés sobre los procesos y problemas de la justicia transicional en Colombia. Pasión ciudadana porque, aunque no sea mi país, me hallo cercano a él y porque los problemas que aborda son ya universales. El proceso de paz colombiano es uno de esos quicios de la historia en el que también está concernida toda concepción cosmopolita. Pero también, esa pasión ciudadana tiene un eco en mi país, España. España ha sido maestra en eludir, y tropezar, y volverse a enfrentar a su inconclusa memoria histórica. En el análisis que hace Francisco Cortés, esos vericuetos de la memoria están presentes de múltiples maneras y las maneras en las que la sociedad colombiana está lidiando con ellos me parecen fascinantemente ejemplares, por muchas dificultades y fallos que hayan podido tener.

No es solo el recordar, el no olvidar, el tener o el hacer presentes la violencia que se amontona atterradoramente en el pasado —que también—, sino la carga normativa de todas las demandas que se acumulan en los daños realizados, en las demandas de atención, de cuidado, de reparación, que traen consigo lo que sostenemos o recuperamos en la memoria. Ubicar en el amplio contexto de la humanidad este proceso de recuerdo del daño y el trabajo de su clausura, el sentido cosmopolita al que me refería, y que me concierne como ciudadano del mundo, me parece especialmente relevante y está presente en el libro de Francisco de múltiples maneras: en esto que estoy llamando la pasión ciudadana que comparto con él, a pesar de las diferencias entre nuestros países y nuestras historias, en esa pasión cosmopolita su libro traza y se ubica en

una larga genealogía de maneras de enfrentarnos al daño en los procesos de justicia transicional. Francisco traza, así, la historia de esas elaboraciones; en Nüremberg tras el Holocausto; en Sudáfrica, tras la caída del *apartheid*; en los procesos de transición tras las dictaduras latinoamericanas y ubica en ellas el proceso colombiano. Muestra las diferencias de esas y otras diversas estrategias de resolución, en lo que Lawrence Douglas (2001) ha llamado *The memory of judgment*, la memoria del juicio, o la memoria de nuestra capacidad de juzgar y la memoria de nuestros juicios —juicios penales— a la hora de dirimir las responsabilidades por los daños infligidos.

Como he indicado, percibo —quizá otro rasgo más de mi moral resistente e ilustrada— una genealogía de aprendizajes en ese camino. Pero no es solo mi percepción, pues en casi cada documento de esos y otros procesos transicionales, hay referencias a esa historia de aprendizaje que es la de dar forma jurídica a la clausura de los daños de la historia. La idea que apunto es que tanto cuando dirimimos la responsabilidad por los daños —quién lo hizo, por qué, cómo puede esa persona o esa institución compensar o reparar lo que hiciera— como cuando, como terceras figuras de la experiencia del daño, atendemos a la reparación de esos daños y establecemos las formas de su no reiteración en el futuro, empleamos, y no podemos no emplear, conceptos, normas, instituciones, que se van modificando en la historia —y, en un sentido relevante, van, por así decirlo, aprendiendo, atendiendo a las circunstancias particulares, históricas, sociales, de la realidad de aquellos daños y puliendo los conceptos, las normas y los procedimientos para atender las formas específicas de esos daños en esos contextos. Y eso implica, entonces, tanto mostrar una larga cadena de aprendizajes y de continuidades como indicar las diferencias y las particularidades de ese camino. Francisco muestra nexos, pero también diferencias. Quizá, con el afán de mostrar lo específico del proceso de paz colombiano, acentúa más estas diferencias que las continuidades. Así lo hace no ya con las condenas del nazismo sino también con los procesos de amnistía que tuvieron lugar en la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (TRC, *Truth and Reconciliation Commission*). Yo percibo más continuidades entre la comisión de amnistía de la TRC —se le garantizaba amnistía a los perpetradores, de todas las partes del conflicto, a cambio del reconocimiento público de sus actos y de la explicitación de su motivación política— y los instrumentos que se han implementado en Colombia que las que ve Francisco. Y podría argumentarlo con más detenimiento, pero desde luego coincido con él en que los factores que señala de la especificidad del caso colombiano hacen que sus procesos de justicia y de paz hayan de ser específicos y diferentes. Porque, en primer lugar, la violencia de Colombia ha tenido la forma de una guerra y el primer imperativo ha sido, consiguientemente, el de la paz. No es ese el contexto de otros procesos de fin de la violencia, como el sudafricano que mencionaba.¹ De ello se

1 También, obviamente, podemos matizar lo que significa “guerra” en diferentes contextos; empleo el término para referirme a enfrentamientos sistemáticos de grupos armados —y en el caso colombiano, como fue el español, dentro de la misma sociedad;

deducen consecuencias importantes: los procesos de paz deben ser llevados a cabo con los grupos enfrentados como sujetos de los mismos; no pueden ni ser impuestos ni traídos de fuera. Y para que esos sujetos puedan acordar la paz, también esos sujetos deben acordar las formas jurídicas de la atribución de responsabilidades y de cooperación en las formas de restauración de la convivencia cívica quebrada.

Y aquí entra la pasión filosófica con la que he leído el libro de Francisco, que es el trabajo de un filósofo que indaga por los conceptos y las teorías que sostienen las prácticas de atribución de responsabilidad y de restauración de la convivencia cívica. El libro parte, precisamente, de discutir las diversas nociones de justicia que se han puesto en evidencia en la discusión de los Acuerdos de Paz. Francisco hace, creo, un excelente trabajo en señalar que quienes se oponían a los Acuerdos de Paz, y aún lo hacen, con el argumento de que los acuerdos de La Habana simplemente garantizaban una amnistía a las FARC *que no se merecían* y que, por lo tanto, esos acuerdos son moral, pero sobre todo jurídicamente, cuestionables y fallidos. Francisco muestra de manera adecuada que ese cuestionamiento se basa en una concepción retribucionista de la justicia (y de la justicia penal) y que esa concepción es inadecuada para las tareas de la paz tras esa forma de violencia armada en un conflicto fratricida. Aquí entramos en aguas profundas, que me inquietan mucho como filósofo. Porque el retribucionismo —que hunde sus raíces en la lógica casi vengativa del ojo por ojo— ha ido modificándose en la historia de los conceptos y de las doctrinas hasta convertirse, a pesar de muchas derivas y discusiones, en la concepción básica del derecho penal. Les confieso que a mí el retribucionismo siempre me pareció una doctrina oscura. ¿Se merece el castigo un perpetrador? ¿Qué se consigue castigándolo por esa razón? El libro de Francisco hace un buen trabajo mostrando que esa concepción de la justicia no es adecuada para un proceso transicional como el colombiano que, más bien, debería operar con una concepción restauradora o restaurativa de la justicia.

Me interesa y apasiona esa concepción restaurativa de la justicia. En España se intentó —pero fueron procesos muy localizados, muy particularizados— con los encuentros restaurativos entre victimarios y víctimas del terrorismo etarra. Nos encontramos con fuertes resistencias retributivas, por así llamarlas, de quienes sostenían y sostienen que la derrota del terrorismo etarra sólo requería la aplicación estricta del código penal y que dejaban en los márgenes, en las relaciones personales, casi terapéuticas, esos encuentros. Rechazaban, y rechazan, que esos encuentros pudieran ni siquiera tener un carácter emblemático para la sociedad vasca y española. Yo mismo no lo tengo del todo claro, y sostengo una concepción penal estricta en el castigo de los delitos terroristas. En nuestro caso español el terrorismo etarra no fue, en esas décadas afortunadamente pasadas cuyo significado aún rumiamos,

por eso la colombiana y la española fueron guerras civiles. Probablemente, las disputas sobre el proceso de paz colombiano tienen que ver con esta forma de conceptualizarlo.

un conflicto de guerra civil, a diferencia de nuestra guerra en los años treinta del siglo pasado que aún nos pesa. Pero, creo que la vía restaurativa –ponerse todos los implicados a reconstruir el tejido social dañado, reparándolo– tiene una potencia aún no del todo explorada. Pero, de manera interesante, sospecho, hay un terreno común entre el retribucionismo de vieja escuela, por así llamarlo –¡nada menos que el que hunde sus raíces ilustradas en Kant, aunque Kant tenga una concepción del retribucionismo más sutil y republicana, que Francisco resalta y reconstruye acertadamente!– y las concepciones restaurativas. Estas requieren y suponen que víctimas y victimarios se conciban, por diversas que sean sus razones y sus motivos, como partes implicadas en *un mismo* proceso de restauración del orden cívico, de reparación moral, cívica y jurídica de esa convivencia. Y, entonces, como apunta Francisco –pero me hubiera gustado mayor desarrollo de esa posibilidad– algunas doctrinas del retribucionismo expresivo, como la Jean Hampton (1992), vienen al caso: porque sostienen que tanto el victimario o quien dañó busca y se “merece” el castigo como forma de una reparación que él mismo asume ya como propio. Intuyo que hay un terreno común y abierto entre esa búsqueda de quien dañó y la reparación que la víctima necesita. E incluso cabe pensar que el victimario mismo también la *necesita*. Esa idea de un retribucionismo expresivo adquiere, si puede, más fuerza si puede mostrarse que eso que estoy llamando victimarios también *necesitan* (nótese, no *merecen*) la restauración que la paz pudiera traer consigo, incluso con el pago de una pena por sus violaciones de los derechos.

Permítanme una aclaradora cita del libro de Francisco Cortés al respecto (2020, p. 115):

En la perspectiva de la justicia restaurativa se afirma, de un lado, que en un proceso transicional el sufrimiento de las víctimas debe ser reconocido mediante una vía distinta a la retributiva; de otro lado, que los perpetradores se deben responsabilizar frente a las exigencias de justicia, verdad y reparación de las víctimas; además, que los transgresores deben realmente arrepentirse y buscar así el perdón de sus víctimas; por último, que la justicia no requiere necesariamente la implementación de medidas punitivas, pues con un mecanismo como la Comisión de la Verdad es posible que los ciudadanos, apelando a sus propias tradiciones culturales, logren la justicia, la verdad y la reparación. El esclarecimiento de la verdad y el establecimiento de hechos históricos podrían alcanzarse con independencia de un proceso penal e incluso con mayor eficacia que en este.

Quizá ese delicado entramado conceptual –el del merecimiento del castigo, el de la necesidad de la restauración y la reparación– acude a unos lenguajes que, en nuestras culturas, están cargados de significados religiosos: la *confesión* de que en verdad ocurrió, el *arrepentimiento*, el *perdón*. Creo que tenemos que operar aquí con un delicado equilibrio: no creo que podamos, ni debamos, renunciar a esos términos, por cargados que estén de simbolizaciones religiosas, pero debemos tener cuidado con no extraer consecuencias institucionales que, creo, no son deseables. El

arrepentimiento y el perdón son actitudes, prácticas performativas, que realizamos las personas en las relaciones interpersonales. “Me duele lo que te hice y te pido perdón” pudiera ser un enunciado que tiene sentido tras un conflicto o un desencuentro —e incluso tras un acto condenable de violencia— con otra persona. La otra persona —la víctima, incluso— tiene el privilegio y la carga de aceptar ese acto comunicativo, o no. Pero ese orden de restauración, si se alcanza, de los vínculos interpersonales no es equivalente a los procesos de restauración del orden cívico que requiere la justicia, y aún más la justicia transicional. En el orden cívico restaurado requerimos de todas las partes, de acuerdo con su grado de responsabilidad, la asunción de su carga, su necesidad de la paz, y lo que se restaura en ese orden es la confianza de que todos, todas las partes, nos atengamos a las normas y leyes que regulen nuestra convivencia. No podemos exigir —a no ser que tengamos una concepción en exceso comunitarista del orden cívico, y las religiones tienden a ser comunitaristas— que coincidamos en los valores, las motivaciones, los significados, con todos, incluidos sobre todo con los anteriores victimarios. El objetivo es que todos nos atengamos a un orden de paz —que se proscriba y evite la violencia—y que todos nos atengamos a sostener la convivencia bajo la ley: eso es restaurar la convivencia, que es restaurar la confianza.

Concluyo. Mi pasión ciudadana y mi pasión filosófica aprenden cada día del proceso colombiano. Las amenazas crecientes de la nueva violencia que inunda su país me inquietan, me irritan, me indignan y me producen una herida desolación, como a ustedes. Pero desearía, quisiera pensar, que no interrumpen las implementaciones de su proceso de paz, ni en lo que tienen de ejercicio de la justicia ni en lo que tienen de desvelamiento, de puesta en público, de la verdad de los sufrimientos que el pueblo colombiano ha vivido.

Referencias

- Cortés, F. (2020). *Del arte de la paz: reflexiones filosóficas sobre justicia transicional*. Siglo del Hombre.
- Douglas, L. (2001). *The Memory of Judgement. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*; New Haven, Yale University Press.
- Hampton, J. (1992). An Expressive Theory of Retribution. In Cragg, W. (Ed.), *Retributivism and Its Critics* (pp. 1-25). Franz Steiner Verlag.



NOTA A LOS AUTORES

La revista *Estudios de Filosofía* publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions. Acceda al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Así mismo, lea el aviso de derechos de autor.

Preparación

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la tipología de los artículos en la página web de la revista. Sugerimos usar el siguiente instructivo como de guía para la preparación de su envío.

Estructura

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío:

- **Título**
- **Resumen:** en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.
- **Palabras clave:** una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.
- **Texto principal del artículo.**
- **Referencias:** APA (séptima edición).

Diseño del manuscrito

El archivo enviado debe estar en .docx.

Página: tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman

Espaciado: 1,5.

Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista

- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa.
- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- **En sistema de envíos OJS:** todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; ORCID, e-mail y dirección postal.

3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA séptima edición. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Tecnos.

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. (s.f.). An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>

4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité editorial de la revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la filosofía.
- La revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions

Última actualización: 10 de julio de 2020



Código de ética de publicación

1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, *Estudios de Filosofía* se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

2. Estructura editorial

Estudios de Filosofía está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la de cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

3. Obligaciones y responsabilidades generales del director

El director es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento, las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

6. Compromisos del editor

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.

- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

7. Relaciones del editor con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

11. Conflictos de intereses

- 11.1. El editor tiene formas para gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del comité editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 10 de julio de 2020.



Ethics guidelines

1. Introduction: Focus and scope of *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía is the journal published by the Institute of Philosophy of the Universidad de Antioquia. It is an international peer-reviewed, open-access, electronic journal and adheres to the policy of double-blind peer review. Since its foundation in 1990, *Estudios de Filosofía* has been devoted to fostering the research in all fields of philosophy. The journal publishes papers in Spanish and English.

The purpose of publishing these code of ethics is to indicate the expectations of the journal and of the Institute of Philosophy regarding the publishing ethics, having as a referent the theme, focus and scope of the journal. This code presents basic ethical standards for authors and reviewers, and also points out schematically the functions and responsibilities of the editor.

2. Editorial Structure

Estudios de Filosofía is coordinated by one director, who at the same time coordinates the (general or guest) editor, the editorial assistant, the designer and the editorial team. The director is appointed by the director of the Institute of Philosophy. The director is the main responsible for the journal. The editor determines the theme of each issue and evaluates the thematic relevance and quality of each article submitted to the journal before sending it to review. The editorial assistant and the editorial committee support the editor by reviewing potentially publishable material, as well as by suggesting external reviewers. The designer is responsible for the style and format of the journal. Finally, the editor is in charge of the final version of each published issue of *Estudios de Filosofía*.

3. General Obligations and Responsibilities of the Director

The director is responsible for

- 3.1. Working to satisfy the necessities of both readers and authors.
- 3.2. Trying to improve constantly the journal.
- 3.3. Put in place processes to ensure the quality of the published material.
- 3.4. Defending free speech.
- 3.5. The integrity of the academic archive.
- 3.6. Opposing to mercantile tendencies that may compromise the intellectual and ethical standards of the journal.
- 3.7. Being always willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when necessary.

4. Relations with the readers.

Readers will be

- 4.1. Informed about the financial sources of the researches, whether the financiers had any role in the research and its publication and, if so, which one.
- 4.2. Guaranteed to have all the published reports and research revisions checked by qualified reviewers.
- 4.3. Assured that the non-reviewed sections of the journal are clearly identified.
- 4.4. Informed about the measures adopted to guarantee that the manuscripts by the members of the editorial committee receive an objective and unbiased evaluation.

5. Relations with the Authors

- 5.1. The editor's decision concerning the acceptance or rejection of an article for its publication will be based on the quality of the manuscript, its originality and clarity, as well as its relevance for the journal.
- 5.2. The editor will not revoke the former editor's decision to accept manuscripts for their publication, unless serious problems were identified.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* makes a detailed description of the peer-review processes, and the editor will justify any important deviation from the described processes.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* has a mechanism for authors to appeal the editorial decisions, through communication with the editorial committee.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* published guidelines for the authors where they can check what is expected from their manuscripts. These guidelines are regularly updated.

6. Commitments of the Editor

The editor commits to:

- 6.1. Guiding the review process in order to guarantee the quality and integrity of it. For this purpose, the editor designed guidelines and a review format which will be periodically updated.
- 6.2. Requiring the reviewers to declare the possible conflicts of interests before agreeing to review a manuscript.
- 6.3. Having adequate systems to ensure the protection of the reviewer's identities.
- 6.4. Encouraging the reviewers to comment on ethical and research issues, as well as possible misconducts.
- 6.5. Prompting the reviewers to comment on the originality of the manuscripts and to be vigilant about redundancies or plagiarism in the publication.
- 6.6. Sending to the authors the totality of the reviewer's comments, unless they are injurious or defamatory.
- 6.7. Acknowledging the reviewer's contribution to the journal.
- 6.8. Monitoring the reviewer's performance in order to guarantee the quality of the review.
- 6.9. Developing and keeping a suitable reviewer database and updating it based on the reviewer's performance.
- 6.10. Avoiding the reviewers who regularly make poor, unkind or low-quality reviews.
- 6.11. Using a wide range of sources (not only personal contacts) to identify possible new reviewers (e.g. bibliographical databases).

7. Relations of the Editor with the Editorial Committee

The editor of *Estudios de Filosofía* provides the new members of the editorial committee with guidelines on everything expected from them and shares updates about new policies and developments with the existing members. In addition, the editor:

- 7.1 Has established policies for managing the manuscripts of the editorial committee members in order to ensure an unbiased review.
- 7.2 Identifies qualified members for the editorial committee who can actively contribute to the development and good management of the journal.
- 7.3 Regularly examines the conformation of the editorial committee.
- 7.4 Offers the members of the editorial committee a clear orientation about their expected duties and functions, including: (1) to act as ambassadors for the journal, (2) to support and promote the journal, (3) to search for the best authors and works, and actively encourage the submission of manuscripts, (4) to accept being commissioned to write editorials, critiques and commentaries on articles in their areas of expertise, (5) to assist and contribute to the editorial committee meetings.
- 7.5 Consults periodically the members of the editorial committee to know their opinions on the performance of the journal. The editor also informs them about any change on its policies and identifies challenges for the future.

8. Editorial and Peer-Review Processes

The editor of *Estudios de Filosofía* watches over

- 8.1 Making an effort to guarantee a fair, unbiased and timely peer review.
- 8.2 Having systems to ensure that the submitted material for publication is confidential during the review process.
- 8.3 Taking reasonable measures to ensure the quality of the published material, recognizing that the sections within the journals have different goals and norms.

9. Managing Cases of Possible Misconduct

- 9.1 The editor of *Estudios de Filosofía* has the duty to act whenever there is suspicion or report of misconduct. This applies to both published and unpublished articles.
- 9.2 The editor will not simply reject the documents that raise questions about possible misconduct, s/he is ethically obligated to investigate them.
- 9.3 The editor will follow the COPE guidelines for these cases.
- 9.4 The editor will first request an answer from those under suspicion of misconduct. If the answer is not satisfactory, an investigation must be solicited to the employers, institution, or the research agency.
- 9.5 The editor shall make all the reasonable efforts to ensure that a proper investigation of alleged misconduct is carried out. If this does not happen, the editor must make all the reasonable efforts to persist in obtaining a solution to the problem. In *Estudios de Filosofía* we are aware of the difficulty of this duty, but also of its importance.

10. Encouragement of Academic Debate

10.1 The editor promotes and is willing to consider for publication academic critiques of the works published in this journal.

10.2 The authors of the critiqued works will have the opportunity to reply.

10.3 The journal accepts papers that criticize previous publications of the journal.

11. Conflict of Interest

11.1 The editor has ways to manage his/her own conflicts of interest, as well as those of the authors, reviewers and members of the editorial committee.

11.2 *Estudios de Filosofía* has a specific process for managing the manuscripts by the editors, members of the Institute of Philosophy (UdeA) or members from the editorial committee, to ensure an unbiased review.

This code is based on the guidelines provided by the Committee of Publication Ethics (COPE).

(Last update: October 8, 2020)