

**LA TÉCNICA Y LA POLÍTICA
PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA
LATINA**



2022

La técnica y la política.
Perspectivas desde América Latina

Facundo Bey
Iván Cadena
Mariana Chendo
Ruth Gordillo
Jorge Martín
Pablo Mériguet
Federico Mitidieri
Martín Prestía
Ana Zagari

Primera edición en español
© 2022 Pontificia Universidad Católica del Ecuador
© 2022 Facundo Bey, Iván Cadena, Mariana Chendo, Ruth Gordillo,
Jorge Martín, Pablo Mériguet, Federico Mitidieri, Martín Prestía,
Ana Zagari

Centro de Publicaciones PUCE
www.edipuce.edu.ec
Quito, Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.º 17-01-2184
Télf.: (593) (02) 2991 700, ext.: 1711
publicaciones@puce.edu.ec

Dr. Fernando Ponce, S. J.
Rector

Mtr. Santiago Vizcaíno Armijos
Director del Centro de Publicaciones

Dr. Carlos Ignacio Man Ging, S.J.
Decano de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas

Diseño de portada: Santiago Ocaña
Diagramación: Santiago Ocaña
Corrección: Silvia Gordillo R.

ISBN: 978-9978-77-627-8

Impreso en Quito, Ecuador. Prohibida la reproducción de este libro,
por cualquier medio, sin la previa autorización por escrito de los
propietarios del Copyright

**LA TÉCNICA Y LA POLÍTICA
PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA
LATINA**

**FACUNDO BEY
IVÁN CADENA
MARIANA CHENDO
RUTH GORDILLO
JORGE MARTIN
PABLO MÉRIGUET
FEDERICO MITIDIERI
MARTÍN PRESTÍA
ANA ZAGARI**



2022

Agradecimiento

En 2014 conocí a Ana Zagari, entonces Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la USAL. Me acogió no solo como estudiante del Doctorado en Filosofía, sino como parte del grupo de investigación que dirigía enfocado en el “Paradigma onto-teo-político contemporáneo”. Desde allí empezamos a conocernos muchos de los que estamos ahora presentes en este libro, es más, si sus bordes se extienden a través de las fronteras teóricas y geográficas, es gracias a la experiencia surgida de las reuniones de investigadores vividas en algunos veranos porteños.

Una vez que el proyecto terminó con finalización del decanato de Ana, varios investigadores como Jorge Martín, Federico Mitidieri, yo misma y, últimamente Mariana Chendo, decidimos seguir juntos en los caminos de la filosofía, tanto en el trabajo de investigación como en la celebración del pensamiento dentro del marco de los Congresos Internacionales de Ética *No matarás* de 2017 y 2019 realizados en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Estos encuentros tienen una larga trayectoria sostenida por Ana y un grupo de intelectuales tanto de la USAL como de otras instituciones de México, Brasil y España. Cuando el momento de continuar con el Congreso llegó a Quito, nos sentimos honrados, abrimos las puertas de la PUCE para devolver el abrazo fraterno que habíamos recibido en Buenos Aires.

Hoy puedo decir que todos quienes formamos parte de este ensamble maravilloso que da lugar al libro colectivo, algo debemos a Ana, algo que no se aprecia en la cantidad sino en el amor compartido por la filosofía, algo, vale decir, que nos une fuertemente en el eco que algunos filósofos traen desde el origen del pensamiento y lo propagan; al hacerlo nos alientan a permanecer en la tarea de hacer filosofía. Por todo ello, que no solo es fundamental sino necesario, me permito agradecer a Ana Zagari, decirle, aquí estás, aquí seguirás en las páginas de otro libro. No encuentro mejor lugar para hallarte siempre.

Ruth Gordillo

Colaboradores

FACUNDO BEY. Profesor de Ciencias políticas en la Universidad del Salvador. Postdoctorado en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (INEOCIF/CONICET). Ph.D en Filosofía en la universidad Nacional General San Martín. Investigador en la universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).

IVAN CADENA. Psicólogo Clínico por la PUCE, Magister en Psicoimmunoneuroendocrinología y Magister en Psicooncología por la Universidad Favaloro – Buenos Aires, Magister en Dirección de Recursos Humanos por la Universidad Argentina de la Empresa – Buenos Aires. Es docente titular de las cátedras de Psicofisiología y Psicología de la Personalidad en la Facultad de Psicología de la PUCE. Investigador desde el año 2011 con la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la PUCE.

MARIANA CHENDO. Licenciada en Filosofía. Docente e investigadora. Miembro en proyectos de investigación vinculados a la filosofía latinoamericana. Autora de artículos en temáticas de filosofía política. Actualmente, dirige la Licenciatura en Ciencias de la Educación en la Universidad del Salvador.

RUTH GORDILLO. Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), candidata a Doctora en filosofía, en la Universidad del Salvador de Buenos Aires (Argentina) Docente en la PUCE desde 1998

JORGE MARTIN. Doctor en Filosofía. Actualmente se desempeña como Secretario académico de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (Argentina). Ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas de

Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Es Profesor Titular de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador. También dicta clases en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires.

PABLO MÉRIGUET CALLE. Licenciado en Ciencias Históricas por la PUCE-Ecuador (Tesis: Antifascismo en el Ecuador (1941-1944): historia del Movimiento Popular Antitotalitario del Ecuador y del Movimiento Antifascista del Ecuador). Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid

CARLOS FEDERICO MITIDIERI. Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina). Candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Lanús (Argentina) con una beca doctoral del Conicet.

MARTÍN PRESTÍA. Licenciado en Ciencia política en la UBA; docente e investigador en UNSAM, CONICET, CIF, UBA, Investigador asociado PUCE. Áreas de conocimiento. filosofía política, filosofía argentina, especialmente en la obra de Carlos Astrada.

ANA ZAGARI. Licenciada y Doctora en Filosofía. Docente-investigadora UBA, USAL, PUCE. Directora de Tesis de maestría y doctorado en universidades nacionales y extranjeras. Profesora de posgrados en universidades nacionales y extranjeras, entre ellas: USAL, UNR, Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad Federal de Río de Janeiro, UAM Iztapala, Universidad de Beijing.

Prólogo

Los vínculos entre la filosofía y la técnica son antiguos, y más aún, originarios. Si aceptamos en un primer momento pensar a la técnica a partir de su etimología griega, basta con recordar *El político* de Platón y el debate que presenta acerca de la técnica dialéctica de Sócrates, o con leer *El sofista* y su reflexión acerca de la técnica sofística, para convencerse que el mismo surgimiento de la filosofía se pensó en relación con cierta técnica, y más precisamente con la dificultad –por no decir la imposibilidad– de distinguir claramente entre el buen uso de una técnica y su mal uso. Por este motivo, tal como notaron muchos especialistas de Platón¹, las fronteras entre el filósofo y el sofista nunca puedan marcarse de forma clara, precisa y definitiva, puesto que ambos hacen uso de cierta técnica del diálogo. La dificultad de pensar en la técnica a raíz de la oposición entre un buen uso y un mal uso de esta ha sido evidenciada de manera general y convincente por Jacques Derrida², en relación con la técnica farmacológica en Platón. Derrida pudo mostrar, a través de un análisis minucioso del vocabulario de Platón, que el problema filosófico más importante en el campo de la filosofía de la técnica no yace en la diferencia entre un buen uso o un mal uso sino más bien habita en la técnica como tal.

La importancia de la filosofía de la técnica no se juega, entonces, en la oposición entre su buen y mal uso, sino dentro de una polifonía inquietante que encontramos en la misma expresión “filosofía de la técnica”. Efectivamente, la expresión “filosofía de la técnica” está habitada originariamente por dos sentidos que difícilmente se pueden separar y que uno debe, por lo tanto, pensar a la vez. Por un lado, se podría entender la “filosofía de la técnica” tal como se habla de la filosofía de la ciencia o de la filosofía de la religión, es decir, como

1 Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Vrin, Paris, 1998.

2 Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon*, en *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, pp. 77-213.

el campo dentro del cual la filosofía toma a la técnica como uno de sus posibles objetos de reflexión. La filosofía de la técnica trataría, en este caso, de un sujeto que habla de un objeto y que analiza una de las múltiples creaciones artificiales humanas: la técnica. He aquí el sentido más común y corriente de la filosofía de la técnica. No se trata de minimizar este sentido y hoy más que nunca es necesario pensar a las diferentes técnicas y hacer de éstas objetos de reflexión. Podemos pensar aquí en la filosofía de la inteligencia artificial o en la filosofía de la computación, pero la filosofía de la técnica no se puede limitar en hacer de la técnica un simple objeto de reflexión.

La expresión “filosofía de la técnica” también se puede entender de otra manera mucho más fructífera y profunda. Uno puede entenderla tal como hablaríamos de la filosofía de Spinoza o de la de Sartre, es decir, ya no haciendo de la técnica un simple objeto de la filosofía sino más bien el sujeto de ésta. Sobre este camino, deberíamos aceptar que la técnica no es un instrumento neutro que debemos pensar, sino que la misma técnica impone de por sí ciertas maneras de pensar, ciertas maneras de representarse al mundo, de habitar al mundo y de convivir con los entes que nos rodean. La filosofía no sólo debe pensar a la técnica sino también revelar el pensamiento subyacente a ella como tal. Aquí, se entiende que la técnica no es únicamente algo que necesita ser pensado, sino que conlleva de por sí cierto tipo de pensamiento que impacta todos los campos de la vida humana. No por nada Descartes, mecanicista, ya se había visto en la obligación de pensar a los animales en tanto que máquinas. También cabe recordar aquí los cambios no únicamente económicos sino también sociales, políticos, éticos y también antropológicos que produjo la revolución industrial. La técnica no es un simple instrumento neutro que podríamos decidir utilizar sino también un punto de vista: una ontología, una ética y una epistemología. Bien es cierto que uno podría argumentar que la técnica propiamente dicha sólo surge a lo largo del siglo XX, y por lo tanto de manera

más tardía; sin embargo, el auge de la técnica en ese siglo y su invasión de todos los campos de la vida humana, de lo animal y de lo ambiental, llevó a sus más extremos límites líneas que ya existían desde hace varios siglos.

Uno de los grandes intereses del libro *La técnica y la política. Perspectivas desde América Latina* es justamente el asumir esta polifonía de la filosofía de la técnica, por lo que cada vez que un autor piensa a la técnica, este pensamiento se acompaña de la revelación de una de las maneras según la cual la misma técnica piensa y de todos los presupuestos no-técnicos que supone, y en muchas ocasiones esconde, la técnica. Este es el caso, por ejemplo, del texto de Carlos Federico Mitidieri que insiste sobre los presupuestos sociales de la técnica en la obra de Andrew Feenberg, que se cristalizan dentro del concepto de “código técnico”. En contra de la simple racionalidad instrumental, se propone una racionalidad democrática que permita salir de la autonomía operativa de los trabajadores que los aislaba de sus subordinados a la hora de tomar sus decisiones. Pero también encontramos esta lógica según la cual un análisis de la técnica nos revela lo que la técnica piensa, en el análisis que Jorge Martín propone de la técnica en Bergson, cuando éste evidencia la presencia de fundamentos místicos de ella en la obra del pensador francés. La idolatría tecnológica ha producido nuevas necesidades artificiales, sacrificando aquellas que son esenciales y más antiguas. Por este motivo, la solución a esta dificultad no puede limitarse a invertir el orden material entre los dominantes y los dominados, sino que deberá, además, tomar en cuenta factores espirituales que necesitarán una verdadera conversión. Pablo Mériguet, por su parte, y siguiendo esta misma línea, evidencia las relaciones entre el capitalismo y la tecnología en las obras de Lukács y Gramsci. Insiste sobre el hecho que el desarrollo de la técnica es inseparable de aquel de las condiciones sociales dentro de las cuales se da. Así, se trata de pensar el paralelismo o la causalidad cruzada entre avances técnicos y avances sociales. Finalmente, Ana Zagari analiza, desde Heidegger, lo que implica la técnica en

la reconfiguración del tiempo y del espacio. Por este motivo, el artículo propone toda una reflexión sobre el concepto de “geocultura”, con el fin de sensibilizarnos a la pregunta de la instrumentalización y de la objetivación, que podrían llevarnos a una cultura del descarte. En todos los casos se trata de mostrar, desde diferentes perspectivas, que la técnica no es axiológicamente neutra y que está habitada por múltiples determinaciones que su simple existencia nos impone.

Pero el libro no solo analiza los fundamentos de la técnica en los sistemas colectivos, económicos, político o religiosos. El desarrollo contemporáneo de la técnica y de la tecnología, de manera exponencial, obliga a pensar el impacto de éstas sobre el mismo ser humano, así como la concepción que nos hacemos de este. De la misma manera, Martín Prestía analiza posibles salidas del reduccionismo neurocientífico a través de los textos de Carlos Astrada y Tetsurō Watsuji. Uno de los puntos más importantes es sin duda alguna la localización de las soluciones al problema de la técnica dentro de contextos culturales específicos y por lo tanto diferentes. Pero también es, por otro camino, la orientación del texto de Ruth Gordillo, que recuerda que el cuerpo no ha sido únicamente objeto de negación por parte de muchas de las grandes religiones, sino que la propia técnica nos impone repensar los procesos corporales, así como la misma encarnación. Tal vez podamos encontrar en esta nueva negación de la encarnación, y en la reducción de la carne a un cuerpo, lo que Michel Henry llamaba, en 1987, la barbarie³.

Finalmente, el libro se cierra con tres textos varia, elaborados en 2020. El primero, de Iván Cadena establece un balance entre lo natural y lo cultural en la construcción del sujeto. La neurociencia cognitiva actual no se limita a una simple descripción biológica del sujeto sino, al aceptar que éste se construye siempre ya en relación con otro, permite la reintroducción de ciertos elementos freudianos en su construcción, abriendo la

3 Michel Henry, *La barbarie*, Grasset, Paris, 1987.

posibilidad de su inscripción dentro de la cultura. En el segundo texto, Facundo Bey analiza el juego de la utopía en el campo de lo político, en torno a la obra de Gadamer insistiendo sobre la ruptura y la distancia que interpone la utopía con el lugar tanto de la filosofía como de la política. El tercero es un trabajo de Pablo Mériguet que aborda una reflexión histórica a partir de las lecturas que Croce y Gentile, desde supuestos hegelianos, hicieron de Marx. La discusión que generaron los dos autores resulta importante en la definición de las categorías del llamado neoidealismo.

El libro es fruto del trabajo del grupo de investigación que la profesora Ruth Gordillo anima en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador desde el año 2015 y que nos invita, desde hace varios años y a través de la producción de diversas publicaciones, a pensar desde América latina.

Stéphane Vinolo

***La mecánica exigiría una mística.* Técnica, religión y política en el pensamiento de Henri Bergson**

Jorge Martin

Con la aparición de *La evolución creadora*, en 1907, Henri Bergson se transformó, tanto en Francia como fuera de ella, en un filósofo a la moda, citado por científicos, artistas y políticos, quienes lo utilizaron para los más diversos fines. La difusión que obtuvo de su pensamiento fue al precio de una simplificación y de una tergiversación que terminó desnaturalizándolo por completo, incluso por parte de sus seguidores. Como decía Charles Péguy, “la filosofía de Bergson es casi tan mal comprendida por sus adversarios como por sus partidarios”¹. Este bergsonismo devaluado, sinónimo de un espiritualismo descarnado, ingenuamente optimista y burguesamente ahistórico y apolítico (como lo presentaron algunos referentes del marxismo), fue el que llegó en gran medida a Latinoamérica en las primeras décadas del siglo XX, y el que se utilizó para enfrentarse al positivismo materialista dominante en la generación anterior.

Así como los estudios sobre Bergson han recuperado en Francia, en los últimos tiempos y luego de un período de oscuridad, un alto nivel y amplio desarrollo (por ejemplo, acaba de aparecer el noveno volumen de los *Annales bergsoniennes* en Presses Universitaires de France), creemos que ha llegado el momento, desde nuestra situación latinoamericana, de estudiar su filosofía con rigurosidad, como se analiza toda obra clásica, alejados de las pasiones extremas que suscitó cuando apareció en el escenario intelectual europeo de fines del siglo diecinueve. Solo así, realizando obra de exégesis

1 Charles Péguy, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana, seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Emecé, Bs. As., 1946, p. 305.

y no de libre interpretación (como se suele hacer), se podrá determinar con fundamentos si aún contiene herramientas conceptuales para pensar la realidad y para actuar sobre ella.

En esta oportunidad, nos proponemos abordar la filosofía de la técnica de este autor, tal como la presenta en el cuarto y último capítulo de su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, y que se titula *Consideraciones finales. Mecánica y mística* (texto fundamental, por lo general muy descuidado por los intérpretes, ya sean apologistas o detractores del filósofo). A decir verdad, la problemática de la técnica atraviesa toda la obra de Bergson, desde sus escritos juveniles de 1882 a este último libro de vejez de 1932. En estos cincuenta años de reflexión, el filósofo pasó por diversos momentos históricos e intelectuales, que condicionaron su postura frente a las máquinas, desde el mayor optimismo (como se refleja en *La evolución creadora*) hasta el máximo pesimismo (como se vislumbra en sus discursos de guerra durante la Primera Guerra Mundial).

Nos centraremos en esta obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, porque, por un lado, refleja la posición definitiva de su autor frente a la mecánica, la más acorde con su espiritualismo positivo y, por otro, porque es aquella que está consagrada a estudiar las consecuencias políticas del desarrollo ilimitado de la técnica industrial. Con respecto a este último punto, es tan dramático el cuadro que nos pinta el filósofo, al final de su texto, de la situación de la humanidad bajo el progreso técnico, que le exige una toma de decisión para ver “si quiere continuar viviendo”². Imaginemos lo que pensaría hoy en día, a más de ochenta de años de la publicación de este libro, si percibiera cómo se han agravado todos los órdenes (por ejemplo, las cuestiones relacionadas con el deterioro del medio ambiente y con el incremento y la sofisticación de la tecnología militar). Pero, como sabemos, Bergson no es un pensador trágico,

2 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, Paris, 2008, p. 338.

todavía hay esperanza de encausar la situación, siempre que la especie humana se decida a superar las dificultades que la aquejan. Como el tiempo es creador, el porvenir es indeterminado, no está escrito en el presente. No hay fatalidad en la historia, y ninguna lógica –ya sea mecanicista o dialéctica– podrá predecir lo que nos deparará el futuro.

Al inicio del cuarto capítulo, Bergson retoma su célebre distinción entre sociedad cerrada y sociedad abierta, que había establecido previamente en el capítulo primero para resolver ciertos problemas teóricos, y se pregunta por su utilidad práctica. Recordemos lo fundamental de esas nociones. Por naturaleza, somos seres que vivimos en sociedad. Pero a la que estamos destinados biológicamente es a la sociedad cerrada. Lo que la caracteriza es que un grupo humano se repliega sobre sí mismo, se cohesionan y se separa del resto de las personas. Por eso, se inclina hacia la guerra, siempre lista para agredir o para defenderse. En su interior, procura que uno solo o algunos pocos manden y los demás obedezcan. La autoridad detenta un poder absoluto, la jerarquía establece que unos individuos tienen más valor que otros, y el orden social es inmutable. Este sistema se transmite a través de la educación, que inculca al hombre y a la mujer hábitos de obediencia (costumbres e imperativos) que buscan resguardar y perpetuar el *statu quo* comunitario.

Bergson contrapone a este modelo monárquico u oligárquico, el régimen democrático, que es el más alejado de la naturaleza. En intención al menos, la democracia teórica trasciende la sociedad cerrada y se identifica con la sociedad abierta (habiendo entre ambas una diferencia esencial). Esta se ha dilatado a toda la humanidad, sus principios morales son universales y ya no se reducen a fórmulas impersonales, sino que se encarnan en personalidades excepcionales, héroes y grandes místicos activos. Estos hombres y mujeres privilegiados, que coinciden con el impulso de la vida, han logrado romper los límites naturales impuestos a la especie humana, y la han hecho avanzar. Cada uno

de ellos ha manifestado, a través de sus palabras y de sus obras, un amor que parece ser la esencia misma del esfuerzo creador. Su vitalidad desbordante es un llamado constante para todos los seres humanos. La emoción que suscitan en nuestra alma no es más una coacción, sino una atracción más o menos irresistible. Se convierten en modelos o ejemplos que aspiramos a imitar bajo una forma original y creadora.

Uno de los principios fundamentales de Bergson en este libro, ya planteado en *La evolución creadora* y dirigido contra Lamarck, es la negación de la herencia de los caracteres adquiridos. Esto implica que la naturaleza humana es siempre la misma, y que, si al hombre actual se le quita lo que ha depositado en él la educación y la civilización, se lo encontraría idéntico al hombre primitivo con sus instintos originales. Es decir que, según la filosofía de la historia bergsoniana, las tendencias de la sociedad cerrada subsisten en la sociedad que se abre, y siempre pueden despertarse (sobre todo, cuando las personas se ven amenazadas). Por eso, las organizaciones humanas son mixtas: están atravesadas por estas dos orientaciones contrarias, una conservadora, hacia la clausura, y otra progresista, hacia la apertura. Lo que se debería buscar sin descanso, es abrir lo que tiende a cerrarse una y otra vez de manera recurrente, recuperar nuestro destino metafísico que es el contacto con el principio creador que nos impulsa hacia adelante.

Desde un punto de vista práctico, esto se traduciría jurídica y políticamente, por ejemplo, en el reconocimiento de los derechos humanos, que son inviolables. Al respecto, cabe señalar que Bergson tuvo una profunda influencia sobre el abogado canadiense John Humphrey, quien fue en las Naciones Unidas el redactor principal de la versión preliminar de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (adoptada finalmente por la Asamblea General en 1948). El filósofo destaca el carácter religioso originario del régimen democrático: evoca, desde un punto de vista histórico, las resonancias puritanas de la Declaración Americana de Independencia de 1776, que sirvió de

modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1791, y también hace referencia al fondo religioso de los principios democráticos formulados por Rousseau y por Kant (en el primero, protestantes y católicos, y en el segundo, pietistas). De aquí que él llegue a afirmar que la democracia ideal es “de esencia evangélica y que tiene por motor el amor”³ (lo cual no significa, por supuesto, que sean los representantes de una religión en particular los que deben gobernar).

Nuestro autor reivindica, entonces, la democracia (tanto moral como políticamente), aun siendo consciente de su fragilidad, puesto que siempre está el peligro de que traicione su propia esencia, de que se vuelva algo formal, al ponerse al servicio de intereses particulares espurios. Ahora bien, ¿por qué se *desvía* el espíritu democrático, por qué deja de resolver de manera fraternal el conflicto que suele surgir entre la libertad y la igualdad? Aquí precisamente es donde intervienen sus reflexiones sobre la mecánica. Bergson asocia los primeros movimientos en favor de la democracia moderna con los esbozos del maquinismo y del industrialismo (en los siglos XV y XVI). Considera que el impulso democrático (con su raigambre religiosa y mística) alentó el desarrollo del espíritu de invención, con la finalidad de obtener la satisfacción de las necesidades sociales de todos los ciudadanos. Es decir, no buscaba el lujo para toda la población, ni siquiera el bienestar, pero sí al menos una existencia material digna y segura. De este modo, las personas, en lugar de estar abocadas exclusivamente a trabajar para sobrevivir, podrían consagrarse a su vocación metafísica, la unión con el origen de la vida para desarrollar sus potencialidades creadoras.

¿Por qué la técnica también se *desvió* de su objetivo y no fue utilizada en provecho de toda la humanidad? ¿por qué no se realizó la sociedad abierta, justa e igualitaria?

3 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, Paris, 2008, p. 300.

Lo que ocurrió es que el notable progreso industrial llevó al ser humano a una carrera desenfrenada por obtener cada vez más riqueza, lujo y placeres (lo que, a su vez, incrementó la posibilidad de conflictos armados, dado que las guerras modernas no buscan la propiedad sino mantener un cierto nivel de vida, por debajo del cual se creería que no valdría la pena vivir). Pero no debemos equivocarnos; en su origen no fue el espíritu de invención el que suscitó necesidades artificiales, sino que fue al revés: las necesidades superfluas orientaron al espíritu de invención. Es decir que el problema radica en el interior del hombre y no en la técnica (la cual, bien utilizada, podría ser la gran benefactora de la humanidad).

Dicho problema moral es doble, a los ojos de Bergson. Por un lado, el ser humano que vive en sociedad es naturalmente vanidoso. Desea el lujo, no tanto por el lujo mismo, sino porque no lo tiene y porque hay algunos privilegiados que gozan de él. En el fondo, a lo que aspira es a destacarse sobre los que lo rodean, a que estos lo admiren y lo envidien. El punto es que, al alcanzar cierto nivel de confort, se busca el siguiente, luego otro más elevado y así sucesivamente de modo indefinido. Nunca se satisface este anhelo por poseer más y más. A esto se suma la búsqueda del placer, dado que este está asociado por lo general a la idea que se tiene de una vida lujosa. Bergson atribuye a la angustia que sienten los hombres ante la muerte su entrega sin límite a los placeres. Al hacer esto, por ejemplo exacerbando en forma desmedida el erotismo y generando una civilización afrodisíaca –como es la nuestra–, estarían buscando algo de lo que aferrarse para escapar a la nada. Solo la convicción de la existencia en el más allá podría mitigar esta sed inagotable de placer que caracteriza al hombre contemporáneo.

La crítica que Bergson le dirige a nuestra sociedad tecnolátrica es que ha suscitado infinidad de nuevas necesidades artificiales y superfluas, y no se ha ocupado de satisfacer a todas las antiguas y esenciales (es así que millones de personas no comen lo suficiente y que hay gente que muere de hambre). Pero la solución, entonces,

no pasa exclusivamente por el orden material. Si se produjese una revolución social, que solo invirtiese la relación dominante-dominado para establecer nuevos opresores y nuevos oprimidos, sin una auténtica regeneración moral, no habría cambiado nada puesto que continuaría sometida a la lógica de lo cerrado. En otras palabras, el problema es que se ha incrementado desmedidamente el cuerpo de la humanidad, en detrimento de su alma, que ha permanecido muy pequeña (y de ahí, los terribles contratiempos sociales, políticos, internacionales que nos amenazan).

Es en este contexto que Bergson propone escuchar el llamado de los místicos, que desempeñan un lugar central en su filosofía política (sin desconocer, por supuesto, la función del Estado democrático y de los organismos internacionales). Desde su punto de vista, solo el misticismo cristiano es verdaderamente activo. Lo que lo caracteriza es que la unión con Dios continúa después del momento contemplativo, impregnando toda la existencia humana. Esta no se limita al pensamiento y al sentimiento, sino que también incluye la voluntad. El místico pleno es aquél que hace coincidir su querer humano con el querer del divino creador, logrando así la realización de nuestra especie y el acceso a una sobre-humanidad. Su accionar liberador, que se identifica con la naturaleza naturante, no solo vivifica las instituciones religiosas (que tienden al letargo), sino que moviliza a su vez el compromiso de otros para transformar la realidad sociopolítica. Para él, la materia, la naturaleza naturada, no es más un obstáculo, y por eso nos llama a una existencia más simple, austera y ascética, no por desprecio del cuerpo sino para desarrollar una existencia más espiritual e independiente de las cosas que posibilite el progreso de la vida.

Si Bergson titula a este último capítulo del libro *Mecánica y mística*, es porque cada uno remite a la otra, dado que se necesitan mutuamente. Así como la mística llama a la mecánica (para liberarnos de las preocupaciones materiales y de este modo poder propagarse lo más posible), la mecánica exigiría una

mística (para poder orientar adecuadamente el progreso de la industria). Al respecto, el filósofo constata en la historia humana, al igual que en la evolución biológica, una cierta regularidad de desarrollo, a la que llama *ley de doble frenesí*. Según esta ley, se da una alternancia entre la tendencia mística y la mecánica, cada una desenvolviéndose hasta el extremo antes de recuperarse el otro impulso. Así como el misticismo alcanzó formas de exaltación en la Edad Media, ahora nos encontramos en la etapa de máxima furia de la racionalidad técnica y económica, que comenzó a manifestarse en la Modernidad. Su temor es que, si continuamos viviendo en este frenesí consumista y hedonista, las guerras se repitan, solo que con armas cada vez más poderosas y destructivas, no resultando ya inverosímil el exterminio de la humanidad.

Una vez que el péndulo haya oscilado entre los dos extremos contrarios, es de desear un equilibrio, una colaboración entre las dos tendencias que se han dissociado (y que tienen un origen común). Como hemos visto, ni el progreso científico-técnico va a proporcionar la felicidad al género humano (ilusión de muchos modernos), ni tampoco es responsable de todos los males que padecemos (prejuicio de algunos contemporáneos). De realizarse dicha cooperación, podríamos engendrar una humanidad completa y perfecta, una humanidad divina y creadora, en la que la inteligencia y la intuición se desarrollarían en forma plena. Con la inteligencia fabricadora se procedería a dominar el mundo y con la intuición se coincidiría con el principio de la vida.

Esta participación en el esfuerzo creador es lo que define precisamente al misticismo verdadero; en palabras de Bergson, es “ese sentimiento que tienen ciertas almas de ser los instrumentos de un Dios que ama a todos los hombres con un amor igual, y que les pide amarse entre sí”⁴. Solo así podrá seguir su curso el impulso

⁴ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, Paris, 2008, p. 332.

vital y concretarse progresivamente la sociedad abierta y cosmopolita, aquella en la que desaparecerían las diversas formas de dominación entre los seres humanos y donde reinaría una fraternidad universal, aquella por la que trabajaron y trabajan los grandes hombres y mujeres de acción.

Bibliografía

Azouvi, F., *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Gallimard, Paris, 2007.

Bergson, H., *Écrits philosophiques*. PUF, Paris, 2011.

Bergson, H., *L'évolution créatrice*. PUF, Paris, 2007.

Bergson, H., *Le rire*. PUF, Paris, 2007.

Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, Paris, 2008.

Hyppolite, J., "Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson", *Actas del primer congreso nacional de filosofía*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, vol. 2, pp. 915-921.

Kisukidi, N., "Création, universalisme et démocratie: la philosophie politique de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*". En F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes V*. PUF, Paris, 2012, pp. 245-265.

Kisukidi, N., *Bergson ou l'humanité créatrice*. CNRS éditions, Paris, 2013.

Lefebvre, A., "Bergson et les droits de l'homme: la conversion et le souci de soi". En S. Abiko, H. Fujita, Y. Sugimura (éds.), *Mécanique et mystique*. OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2018, pp. 11-34.

Péguy, Ch., *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana, seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Emecé, Bs. As., 1946.

Svec, O., "La fragilité de la démocratie face au défi de la technique". En F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes V*. PUF, Paris, 2012, pp. 297-310.

Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson*. PUF, Paris, 2007.

Waterlot, G., "Luxe et simplicité dans la pensée politique de Bergson. Politique et mystique face à la guerre". En S. Abiko, A. François, C. Riquier (éds.), *Annales bergsoniennes VI*. PUF, Paris, 2013, pp. 175-195.

Waterlot, G., "Seule la mystique pourrait encore nous sauver? Réflexions sur le rapport entre puissance technologique et vie mystique chez Bergson". En F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes V*. PUF, Paris, 2012, pp. 175-195.

Zanfi, C., "La machine dans la philosophie de Bergson". En S. Abiko, A. François, C. Riquier (éds.), *Annales bergsoniennes VI*. PUF, Paris, 2013, pp. 275-296.

Muerte y técnica

Ruth Gordillo

También me decía a veces que todos aquellos cuyo final está próximo debían de tener las mismas visiones que yo. Turbación, terror, espanto, deseo de vivir, todo se había borrado. Si me sentía tan tranquilo era porque me había desembarazado de las creencias que me habían inculcado. La esperanza de la nada después de la muerte era mi único consuelo, mientras que, por el contrario, la idea de una segunda vida me asustaba y me abatía. ¿Para qué quería otro mundo yo que aún no había conseguido adaptarme a éste en que vivía?

Sadeq Hedayat. *La lechuza ciega*

Consideración general

Las posibilidades de existir en otra vida, distinta a la terrena, no están definidas solamente en el ámbito de las religiones o concepciones sobre las formas de existencia que las diversas culturas han descrito y asumido a lo largo de la historia. Desde la eclosión de la técnica en la primera mitad del siglo XX, la existencia humana se ha dado en un ámbito sin bordes, sin tiempo, sin realidad efectiva. El supuesto de esta formulación es la simpleza y el confort, en tanto la vida puede ser resumida en la esencial condición de lo nuevo, es decir, en la virtualidad que prescinde de la materialidad, aun cuando los seres humanos seguimos siendo, básicamente, corporeidad.

El cuerpo

La lectura del libro de Nancy, *Corpus*¹, remite al fallido intento de la Modernidad de salir de la metafísica; paradójicamente, el “cuerpo propio” terminará deviniendo “cuerpo extraño”. No hay apuesta por el deseo y, allí, se cierra la paradoja que acompaña al sujeto

1 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003.

y su historia. En ese sentido, Merleau-Ponty dice, “Para Lavelle el objeto de la filosofía era el todo del ser en el que nuestro ser propio viene a inscribirse por un milagro en todos los instantes.”² La cita da licencia para entender que la filosofía ha sido, y sigue siendo, una historización del ser humano y sus infinitas relaciones consigo mismo, con la naturaleza y con los dioses³. En la escritura de cada sujeto que filosofa se desliza la concepción del propio ser; este concebir se sostiene en la materialidad del cuerpo; Nancy dirá que escribir es el pensamiento dirigido, envío permanente.⁴ En este sentido, los límites del cuerpo que existe se amplían y disuelven en el contacto con lo otro; sin embargo, mantienen la diferencia, no en términos de la dialéctica hegeliana pensada a partir de la identidad absoluta, sino en tanto diferencia absoluta, definida en la totalidad que se recoge en el término ‘nada’ de la ontología heideggeriana⁵. Bien sea la postura identidad

2 Maurice Merleau-Ponty. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2006, p. 8.

3 Más allá, claro está, de las consideraciones posteriores de Merleau-Ponty sobre Lavelle; en este caso, la cita da cuenta de la amplitud del conocimiento filosófico planteado a partir de los mismos sujetos, el ser humano, la naturaleza, los dioses; todo ello elaborado en la historia de la filosofía en torno a lo que Merleau-Ponty define como “la naturaleza de la interrogación” dada en el hecho de que siempre, algo de ella “pasa a la respuesta”. (p. 13.)

4 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003, p. 18

5 Martin Heidegger. *La constitución onto-teo-lógica* de la metafísica, en *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1990. La distancia que en este trabajo marca Heidegger con Hegel resulta fundamental para entender la consideración respecto de la relación entre la técnica moderna y el cuerpo como ente finito. A partir de las consideraciones sobre el pensar –entendido como lo propio de la filosofía–, Heidegger provoca una distancia con la filosofía hegeliana en el campo del litigio, única manera de salir de la metafísica tradicional. La puesta en juego del pensar como diálogo con la filosofía anterior es, para nuestra propuesta, una abertura que deja filtrar uno de los aspectos problemáticos de la Modernidad, esto es, la técnica; ¿en qué medida se da la relación entre el pensar propuesto desde el famoso “paso atrás” que sostiene la visión histórico-filosófica de Heidegger y la efectuación de la técnica en historia que nos alcanza en la contemporaneidad? La

o diferencia absolutas, “el otro” y “lo otro” devienen como condición para pensar e inscribir al cuerpo propio como espacio de constitución del sujeto. Al decir “cuerpo propio” se implica una ontología constituida en la comunidad de cuerpos. Tomemos unos fragmentos del joven Nietzsche; en ellos reclama, desde las figuras de Apolo y Dioniso, otro ámbito para la ontología; Apolo es “El dios de la bella apariencia” –que, dice, “tiene que ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero”⁶; Dioniso procura la desaparición del *principium individuationis*, las fiestas dionisiacas fundadas en la embriaguez y el éxtasis no solo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza⁷; es decir, el despliegue de la vida no considera a sujetos aislados o centrados en su mismidad; al contrario, suponen el goce en la relación con “el otro” y “lo otro”. Tanto el conocimiento como el arte forman parte de la comunidad de la vida, comunidad que deviene en punto de partida para los actos creadores.

En la misma vía, Nancy asumirá el pensamiento del “cuerpo ontológico”. La sola escritura de este desafío entraña un giro fundamental en la comprensión del cuerpo; es, en primera instancia, la totalidad del sujeto el lugar donde circulan y se constituyen todas las posibilidades de cada uno con relación a la comunidad de cuerpos. El cuerpo a partir sus límites es abertura⁸ que dilata la existencia de cada uno; en este punto, es necesario pensar el “espaciamento mortal del cuerpo.”⁹ Podría decirse que la filosofía como pensar está atenta a la formulación de un ahí y un ahora, en cierto modo

pregunta excede a las formulaciones del presente trabajo; sin embargo, extiende la escena para comprender al sujeto moderno y su condición finita.

6 Friedrich Nietzsche. *La visión dionisiaca del mundo* en *Obras completas*. V. 1. Madrid, Tecnos, 2011, p. 461.

7 Friedrich Nietzsche. *La visión dionisiaca del mundo* en *Obras completas*. V. 1. Madrid, Tecnos, 2011, p. 462.

8 “...soy abertura... la tumba o la boca, la una en la otra.” Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003, p. 17.

9 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003, p. 17.

heideggeriano, tomado de la definición de ser-ahí en el mundo¹⁰. Ahora bien, esta concepción apunta al estado de abertura del cuerpo, no es *res extensa* diferenciada en su interioridad de la *res cogitans*, es existencia que se inscribe en un cuerpo espaciado respecto de otros cuerpos en la medida del deseo. Podría decirse que se ha dado una restitución de lo corporal en un sentido amplio, de manera que puede establecerse una comprensión que excede las condiciones vitales primarias, al menos en su definición puramente biológica. A partir de este punto, pensar el cuerpo es pensar la totalidad de lo humano, definido por los límites propios de la finitud y lo que ello implica; la muerte, por tanto, aparece siempre en este gesto. La ontología del cuerpo que plantea Nancy, en primera instancia, supone el abordaje de la alteridad constitutiva del ego, a través de la exposición de lo que Nancy llama 'Alter, ego que se anuncia'. La perspectiva de la tradicional diferencia adentro-afuera tendrá entonces que escribirse se manera distinta: adentro/afuera. La barra oblicua señala la permeabilidad del sujeto-cuerpo, no solo respecto del alter, sino respecto de su propia interioridad psíquica y física. Puede, en todos estos casos de relaciones, reconocerse el principio de discontinuidad que, entre otras cosas, permite la afirmación del acontecimiento como forma fundamental del tiempo.

10 Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Fundamentalmente el § 12 y el § 13; el sentido que el presente trabajo asume supone la comprensión de la relación entre el *Dasein* y el mundo. Para Heidegger esta relación se elabora sobre una estructura primordial, recogida en la expresión "ser-en-el-mundo"; ella remite a su ontología soportada en la unidad del ente. El orden de esta unidad pone al ente y, obviamente al *Dasein* que es un ente entre otros, "dentro" del mundo. Aunque hay diferencia absoluta, la unidad en el Ser da cuenta de una misma forma de "estar" de todos los entes, "ocupando un lugar [*an*" eimen Ort] en el espacio [*im*" Raum]". Sin embargo, señala Heidegger, el "estar en-el-mundo" del *Dasein* comporta una relación que surge del término alemán *bin* que quiere decir "soy" y de la proposición *bei*, "en, en medio de, junto a". De allí, "*ich bin*", "*yo soy*". El existir del *Dasein* se extiende, de esa manera, en el "habitar" en el mundo, condición fundamental para consolidar su existencia. Demás está decir que tal forma de existir tiene como condición a "el otro" y a "lo otro".

Nancy entiende que « Le corps est un lieu. Je suis partout où est mon corps. Mon corps est dans mes écrits. Une écriture, une pensée, c'est un corps... Le corps est un dehors. »¹¹ Dos términos resultan definitivos en esta cita: [*lieu*] lugar y [*dehors*] afuera; el lugar es una extensión efectuada en términos freudianos; “La espacialidad acaso sea la proyección de carácter extenso del aparato psíquico –dice Freud–. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones a-priori de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe de eso.”¹² Es, en todo caso, una extensión entendida como esencia, no como atributo; en esta medida, el afuera, adquiere una dimensión diversa, se distribuye el límite que envuelve al cuerpo, la piel, pero no en la disolución de la unidad de partes que lo constituyen, sino en la necesidad de relación con otros cuerpos; de esta manera, la elaboración de lo real da lugar a una alteridad sin identidad, posibilidad de la comunidad donde la finitud es una traza [*trace*] que “permite dar forma a la infinitud”.¹³ En estos términos, es la comunidad la que define la identidad, tanto del yo, cuanto de la alteridad; las dinámicas que sostienen los lazos grupales señalan, desde la finitud, las condiciones de lo subjetivo; así los cuerpos devienen, significan, son, como dice Nancy, el lugar, la escritura, lo real. Cada extensión recibe los trazos de otras; cada extensión es el lienzo donde las escenas se desarrollan en el ir y venir constante que las mueve desde la apetencia y la pulsión,

11 Jean-Luc Nancy. *Jean-Luc Nancy, penseur du corps, des sens et des arts. Les grands témoins de l'été #1*. Propos recueillis par Juliette Cerf. 1012/07/14. Télérama. France.

12 Sigmund Freud. *Obras completas. Conclusiones, ideas, palabras*. V. XXIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 302. Esta afirmación tiene como contexto la Nota de Freud del 22 de agosto de 1938, “Mística, la oscura percepción del sí del reino que está fuera del yo, del ello.” Si bien estos términos sostienen la diferencia entre el afuera y el adentro, es posible tomarse la licencia de desarrollar las consecuencias de la Nota con relación a la postura de Nancy, sin traicionar los presupuestos freudianos.

13 Jean-Luc Nancy. *Jean-Luc Nancy, penseur du corps, des sens et des arts. Les grands témoins de l'été #1*. Propos recueillis par Juliette Cerf. 1012/07/14. Télérama. France.

fundamentos de la resistencia en el límite de toda ley. De allí que los cuerpos se inscriban en dos ámbitos: el primero alude tanto a lo amoroso como a lo violento, a la paz y a la guerra¹⁴; el segundo, a la noción de gasto tal como la plantea Bataille¹⁵, noción que más tarde servirá para abrir el apartado sobre la técnica y la muerte.

En este contexto, el cuerpo deviene en una invención que se ha dado en virtud del presupuesto de la presencia y de la relación con el corpus que contiene todo, es decir del absoluto; asimismo, la referencia al psicoanálisis se manifiesta en la angustia primitiva que está generando el 'He aquí mi cuerpo' como punto de partida.¹⁶ El sentido del 'he aquí' remite a la obsesión y a la compulsión que se manifiesta en naturaleza simbólica del cuerpo que se re-presenta. Al igual que en este primer momento de la filosofía, en la Modernidad se plantea una paradoja a partir de la visión del cuerpo propio como cuerpo extraño; en la apropiación del cuerpo se expulsa lo deseado, dice Nancy; en los dos momentos, el cuerpo es siempre sacrificado, arrojado, caído, se halla en el ámbito de la angustia.¹⁷ Además de la discusión con el psicoanálisis, es importante definir el espacio de la crítica a la ontología que se configura desde Platón. La propuesta de Nancy, a través del trabajo sobre el cuerpo es, desde cualquier lugar que se mire, una nueva definición de cuerpo desde fuera de las categorías de la metafísica occidental. De allí que la tesis fundamental señala la necesidad de 'pensar el cuerpo ontológico' como lugar de existencia, en tanto lugar se define como "... la vibración, la intensidad singular de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de existencia."¹⁸ Este lugar evoca, de muchas maneras

14 Aunque pueda inmediatamente señalarse que lo amoroso supone también una violencia, en este caso, asumiré la relación simple de los contrarios.

15 Georges Bataille. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1978.

16 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003.

17 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003, p. 49.

18 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003, p. 17.

el *Dasein* heideggeriano y el aquí y ahora que marca el primer momento de la dialéctica de la conciencia en Hegel.

Retomemos uno de los dos ámbitos de inscripción del cuerpo que se señalaron un párrafo atrás; el que deviene importante en este punto es el de la guerra; interesa en la medida que acerca la muerte y pone en espera el último aliento – *Demeure*, como dice Derrida a propósito del libro de Blanchot¹⁹. La muerte remite, entre muchas otras instancias, a la guerra; la guerra tiene, en cambio, como fundamento primero, la muerte. De esta manera, los cuerpos arrojados a la guerra están frente a la muerte, tal y como se define en el mito de Gorgo que lleva a los guerreros bien a cubrir sus rostros con la máscara de la Gorgona, bien a no mirar los rostros del enemigo, también cubiertos con el símbolo de la finitud que se hace patente en la batalla. Ahora bien, ¿cómo la técnica se manifiesta en estos momentos definitivos? Nancy en *Ser Singular Plural*²⁰ sostiene que “la guerra misma es susceptible de crear un nuevo derecho, una nueva distribución de soberanías”²¹. Puede agregarse que estas soberanías no recaen solamente sobre los estados, sino también y, de manera decisiva, sobre los cuerpos; ello implica la apertura de la definición de lo político más allá de las construcciones que históricamente han hechos los pueblos para instaurar regímenes de ordenamiento y gobierno; definición esta que no es nueva, en tanto se halla en la filosofía del último siglo en autores como Foucault, Derrida, Blanchot y, obviamente, en Nancy. Dentro de esta consideración, Freud elabora la relación entre la constitución psíquica de los sujetos y la posibilidad de la guerra en la carta que envía a Einstein en el contexto de la discusión sobre la búsqueda de soluciones pacíficas de los conflictos para

19 Jacques Derrida. *Demeure Maurice Blanchot*. Paris, Galilée, 1998. Libro dedicado al trabajo de Blanchot, *L'instant de ma mort*. (1994).

20 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 143.

21 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 123.

prevenir la guerra²². De la respuesta de Freud, resulta importante para este trabajo la conexión que establece entre la vida pulsional y las condiciones históricas y culturales que determinan la opción por la guerra. Esta conexión supone el trabajo de una parte de la Teoría de las pulsiones que asume la imposibilidad de considerar a la pulsión de vida independiente de la pulsión de muerte; las dos son fundamentales para el desarrollo psíquico de los individuos, de manera que, aun cuando “la pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera... El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena... Empero, una porción de la pulsión de muerte permanece activa en el interior del individuo.”²³ Quiere decir que el sujeto es capaz de aceptar la guerra desde esta doble condición que le es propia, tanto como lo es Eros. Bien podría apelarse a Eros para evitar la guerra, a partir de la consolidación del amor o de la identificación; otro mecanismo podría ser la educación de hombres autónomos capaces de conducir a las masas hacia la paz. Finalmente, la posibilidad del desarrollo de la racionalidad sobre lo pulsional sería el camino más adecuado, sostiene más adelante Freud; sin embargo, todo ello queda en el campo de la utopía. Los hechos históricos muestran que la sociedad se dirige a la destrucción, cuanto más que –y esto es lo relevante para el tema que nos ocupa–, “la guerra en su forma actual ya no da oportunidad alguna para cumplir el viejo ideal heroico, y que debido al perfeccionamiento de los medios de destrucción una guerra futura significaría el exterminio de uno de los contendientes

22 Sigmund Freud. *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)*. En *Obras completas*. V. XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1986. El texto está compuesto de una carta que envía Einstein a Freud y la respuesta que define los procesos psíquicos y culturales que explican la condición pulsional de los sujetos, de manera que se dirigen a la guerra convencidos de la verdad de los motivos para defender una idea, un territorio, una divinidad.

23 Sigmund Freud. *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)*. En *Obras completas*. V. XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 194.

o de ambos.”²⁴ La tesis sobre el contenido y significado de la eclosión de la técnica en el campo de la guerra cobra especial valor a partir de la etapa de las guerras mundiales. Si retomamos a Nancy, es posible sostener la desaparición de la soberanía de los cuerpos y los pueblos; la esfera tecnológica establece un nuevo orden donde la desaparición de la especie humana es parte de lo posible en tanto es calculable y predecible. La muerte, por tanto, deja de ser parte de la condición humana; es una decisión que resulta del proceso de la máquina, de su potencia y singularidad, como si existiera y pensara por sí misma. Sin embargo, la máquina tiene un hacedor humano, un interés, un objetivo, no es neutral²⁵, sus fines

24 Sigmund Freud. *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)*. En *Obras completas*. V. XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 196-197.

25 Ricardo Gómez. *Neoliberalismo fin de la historia y después*. Buenos Aires, Punto de encuentro, 2014. Es este libro, al igual de que otros trabajos, R. Gómez discute sobre la neutralidad valorativa de la ciencia que surge de las formulaciones de Popper, dentro del campo de la filosofía de la ciencia, y de Hayek, dentro de sus tesis sobre el fin de la historia, con el propósito de asegurar la objetividad científica como criterio absoluto de validez del conocimiento. Este tema se retoma en otro de sus libros, *El fin de la ciencia, la historia y la modernidad: una mirada crítica*, publicado en 2020 por la Fundación CICCUS; el autor extiende el alcance de la neutralidad valorativa a todas las actividades humanas, en tanto, el presupuesto ontológico que sostiene la validez del conocimiento en la Modernidad, parte de la concepción de racionalidad reducida a instrumentalidad y cálculo, garantes de la objetividad y condiciones de la neutralidad del conocimiento, de la técnica y de toda acción humana. Por tanto, “...en nombre de dicha neutralidad valorativa, la ciencia y la tecnología, se dicta incluso el sistema de valores, que no es otro que el propio de dicha sociedad, la que a su vez, está aquí para quedarse, so pena de irracionalidad.” (p. 56). Estos trabajos permiten desvelar los fundamentos de la técnica moderna, de su relación con la ciencia y de la desvinculación de las consideraciones éticas; la neutralidad de los artefactos elaborados por la tecnología contemporánea se convierte en el quid del problema que estamos tratando respecto de las formas que asume la guerra cuando el enfrentamiento no pone a un individuo frente a otro; la vida y la muerte se definen en un juego virtual que, para efectuarse, ha abandonado la corporeidad de los sujetos; podría decirse que estamos muertos antes de morir.

han sido programados por alguien más. Podría decirse que los aspectos definitorios de la subjetividad humana han sido colocados en los artefactos; este acto repite el esquema de la enajenación planteada por la dialéctica hegeliana y consolidada en la propuesta de Marx dentro de la crítica a la filosofía fundamentadora de la economía política liberal. Pero hay algo nuevo en este esquema, algo que está atravesado, en términos de G. Bataille, por la noción de gasto; veamos qué implica y cuáles son las consecuencias de dicha noción.

La técnica – la muerte

Bataille introduce la reflexión sobre la técnica a partir del problema que supone la definición de lo útil para el hombre; no porque la concepción de lo útil sea, por sí misma, la condición para explicar la vida, sino porque se ha operado una reducción en la naturaleza de la vida, reducción a la utilidad material que prevalece sobre toda otra consideración.²⁶ ¿*Qué se evade a partir de esta reducción?* Para responder, Bataille plantea una reflexión respecto de los aspectos productivos y reproductivos, sustentada en principios del psicoanálisis; uno y otro se consideran en función de la noción de gasto ligado a la pérdida que supone la pulsión. Ahora bien, dentro de esta formulación, la noción de gasto está definida en el orden de la producción, en tanto se liga al principio de lo útil, determinante primero del intercambio; lo útil, sin embargo, no alcanza desarrollo dentro de los aparatos productivos sino en la medida que se relaciona con un fin, un “fin con utilidad”²⁷. De esta manera, toda economía supone el consumo, que en las sociedades más antiguas se entendía como consumación; en efecto, a través de los ritos, servía para restituir el orden, para establecer o mantener el vínculo con la divinidad o para celebrar la vida. Tanto la esclavitud como el sacrificio suponían, en primer lugar, una reducción del sujeto

26 Georges Bataille. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1978.

27 Georges Bataille. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1978, p. 31.

esclavo o de la víctima para el sacrificio, al mundo de las cosas; esta reducción a la cosificación se daba cuando la relación entre los hombres había sido determinada por la utilidad. Sin embargo, en el momento del sacrificio, se colocaba a la víctima en el orden de lo trascendente: ella devenía en “figura que ilumina... la intimidad, la angustia y la profundidad de los seres vivos.”²⁸ Este acto restituye una relación entre el verdugo y la víctima que permite consolidar la presencia de la divinidad en el mundo de las cosas. No se explica de otra manera todo el despliegue que se realiza en torno al sacrificado, que es a la vez víctima maldita y sagrada. Al mismo tiempo, en el sacrificio es destruido el otro en su calidad de cosa. Por tanto, la muerte adquiere un sentido trascendente respecto del orden social e individual. Ahora bien, el giro en la naturaleza del hombre al ser reducido a objeto es la condición para obrar sobre su pura corporeidad vaciada de todo contenido humano; esta condición persiste en la historia, al punto de encontrarnos hoy con formas de sacrificios que parten de una lógica diferente, que se inauguró con el capitalismo. En la economía de consumo y de mercado que nace en la Modernidad, el aspecto que posibilita las relaciones tiene un orden que privilegia el excedente y la acumulación. De allí, el acto de consumo de las energías que se extraen del mundo de las cosas marca una diferencia radical e irreconciliable entre los sujetos que las producen, las cosas mismas y los sujetos que las consumen. Por una parte, el proceso gira en torno a la cosa, ella se extrae, se produce, se acumula, se compra y se vende; en otras palabras, deviene en mercancía. Bataille sostiene que esa cosa convertida en mercancía adquiere autonomía y la consecuencia de ello es trágica; veamos por qué.

En el origen de la sociedad industrial, fundada sobre el primado y la autonomía de la mercancía —de la cosa— encontramos una voluntad contraria de colocar lo esencial —aquello que estremece y embelesa en el

28 Georges Bataille. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1978, p. 77.

temblor— por fuera del mundo de la actividad, del mundo de las cosas.²⁹

El hombre, articulado al mundo de la cosa en tanto todo lo posible deviene en mercancía, solo puede relacionarse con la exterioridad en términos de consumo, es decir, en la destrucción y desaparición de las cosas. Este acto de consumo no supone trascendencia ni continuidad alguna, queda definido por la inmediatez y se resume en la economía, único ámbito donde se efectúa el inicio y el fin de todo proceso humano; incluso el deseo y el goce se reducen en su significado. Pero aún más, la cosa misma en su riqueza y amplitud se subordina a la naturaleza de la mercancía³⁰. Podría decirse que hay una reducción ontológica³¹ de la totalidad del ser, tanto en su

29 Georges Bataille. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1978, p. 147.

30 Esta reducción puede entenderse también desde el análisis de Ives R. Simon en *La búsqueda de la felicidad y el ansia de poder en la sociedad tecnológica*, publicada en *Filosofía y tecnología*, veamos:

En algunos casos extremos la naturaleza de una cosa o el modo perverso en que el hombre la haya diseñado hace que su uso no pueda ser casi nunca ético, de no ser incidental: los instrumentos de tortura, la moneda falsa, la comida venenosa, etc... Lo dicho para las cosas externas se aplica también al cuerpo, a los poderes cognitivos y a la voluntad... existen casos en los que de un mal estado físico es probable que se derive un mal uso. Uno puede hacer tanto un buen como mal uso de la salud. (p. 211)

Tanto en el diseño de la cosa, como en el uso del propio cuerpo, la relación de dominio proveniente de un orden surgido del carácter que el capitalismo ha impreso en la tecnología, cuál es el ansia de poder, ansia ajena a cualquier orden ético; sin embargo, ese poder no ético se constituye en el fundamento de la felicidad.

31 En este caso, al hablar de reducción ontológica, la referencia se halla en la filosofía de Michel Henry, quien sostiene que la Modernidad se define, entre otros aspectos, por “el vuelco de la relación de la técnica y de la economía... Hasta la revolución técnica..., el dispositivo instrumental de la producción y, de igual manera, del trabajo, estaba dispuesto por la vida y para ella; *por la vida... para la vida*, por cuanto esta acción estaba determinada por la producción de valores de uso, es decir, de valores vitales.” (p. 81.)

El término que está asumido en este ensayo se desprende, por tanto,

definición cuanto en las relaciones entre los entes.

En este contexto, Nancy asume una perspectiva que reúne los conceptos de cuerpo, existencia, ser y envío; más que extensión que ocupa un lugar y lo hace en un tiempo, el cuerpo es el ser mismo encarnado. En este caso la carnación resulta del gesto de escapar a la re-encarnación, es decir a la metafísica y, en el contexto de este trabajo, a la reducción ontológica. No hay pues algo que se re-encarna porque no hay nada anterior a la carnación; Nancy coloca la discusión en la búsqueda de la a-significación y a-significancia y, a partir de ello, determina la necesidad de una ontología del cuerpo que, además de lo señalado en la primera parte de este trabajo, implica la concepción del cuerpo como el ser, en tanto hay un envío que se re-anuda cada vez que el cuerpo es expuesto; su apuesta se dirige entonces a lo que llamará la arqui-tectónica del sentido. Solo a partir de ella es posible reconstruir la materialidad del cuerpo, esta vez, como extensión sensible definida en la postura de un cuerpo contra otro cuerpo; así, “El cuerpo es materia. Es impenetrable. Si se lo penetra, se lo disloca, se lo agujerea, se lo desgarrar.”³² Al mismo tiempo, “Un cuerpo no está vacío, está lleno de otros cuerpos... También está lleno de sí mismo: es todo lo que es.”³³ Si bien estos dos indicios sobre el cuerpo no entran en una relación dialéctica, permiten la comprensión del ser-singular-plural, esto es, sobrepasan la representación que supone algo previo; al hacerlo, se afianza el principio, “solo existe lo que existe”³⁴

de la necesidad de mostrar la pérdida en la definición y en la existencia fáctica, tanto de los seres humanos como de los objetos, dentro de las relaciones de producción del capitalismo. Michel Henry. *La barbarie*. Madrid, Caparrós editores, 2006.

32 Jean-Luc Nancy. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, p. 13.

33 Jean-Luc Nancy. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, p. 13,

34 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 44.

Sin embargo, históricamente, desde la pérdida de consistencia ontológica, se ha generado un vacío; toda relación humana con el mundo se da en términos de los medios, ya no de los fines; es en ese punto donde la técnica moderna consolida poder al tomar el lugar del sujeto y de la cosa y de toda relación entre ellos.

Del libro de Nancy *Ser Singular Plural*, dos apartados señalan el ámbito de la reflexión para lo que sigue en este trabajo: el primero se titula *Guerra, soberanía, derecho, tejne*, del segundo interesa la parte subtitulada, *Desmesura humana*. Respecto del primer texto los conceptos de guerra y de *tejne* permiten definir un problema central, veamos. En la consideración de Nancy, la guerra guarda una dimensión global, de tal manera que actúa sobre territorios, culturas, pueblos, es decir, sobre los seres humanos concretos; ellos son los que mueren, sus cuerpos son los violentados. En esta medida se explican dos términos en uno: singular/plural. Los ámbitos que involucra la guerra son heterogéneos, se definen desde la ética, el derecho de las naciones y los pueblos, los derechos humanos y, de manera fundamental, desde la *tejne*. Este último espacio se constituye desde un contexto político-jurídico resumido en una soberanía sostenida en formas económicas fortalecidas por la tecnología.³⁵ La eclosión de la tecnología coloca al ser humano frente a todo lo posible, en su peligrosidad y en la oportunidad; desde esa doble eventualidad la globalización fundamenta la distancia inviolable entre las dualidades que han caracterizado la historia de Occidente. El resultado es un mundo que se juega de manera distinta, las razones se resumen de la siguiente manera:

Porque este mundo es el del espaciamiento, no el del acabado; porque es el de la intersección de las singularidades, no de la identificación de las figuras (de individuos o de masas); porque es el mundo en el que la soberanía se agota en suma en sí misma (y,

35 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 153.

que ha comprometido el declive de la soberanía), la ecotecnia indica obscuramente la *tejne* de un mundo en el que la soberanía no es NADA. Un mundo en el que el espaciamento no podría confundirse ni con la presentación, ni con el desgarrar: sino solamente con “la intersección”.³⁶

Quiere decir que, en cierto sentido –heideggeriano–, la ecotecnia ha operado el ocultamiento de lo propio de la *tejne*, aquello esencial que permite hablar de soberanía; podría decirse que la soberanía supuesta queda anulada cuando niega al sujeto que la sustenta, y lo hace en el espacio de lo privado y en el de lo público. Nancy aborda el carácter de anulación o de nihilización que produce el poder del capital, poder que se apropia de lo humano y lo somete, provoca la retirada del sujeto, ya no solo de su racionalidad sino de su singularidad. Es el mundo de la civilización tecnológica y, por tanto, de la búsqueda de lo esencial perdido en la ecotécnica, re-envía la *tejne*, esta vez como esencia de lo revolucionario.³⁷ El gesto del re-envío, *sin embargo, no contiene la revolución tal y como se la concibió en el siglo pasado, esto es, como la búsqueda de un distinto punto de partida para superar las nefastas relaciones sociales de mercantilización y explotación de los seres humanos; al contrario, porque “lo que está tras toda la lección conjunta de la guerra, del derecho y de la “civilización técnica” implica, –dice Nancy– que el índice, el tema y el móvil de esta liberación están en este enunciado (provisional) de que la soberanía no es nada.”*³⁸ Sin un fin que se constituya a partir de la liberación de los procesos de mercantilización y explotación, –que operaron en la nihilización de la soberanía–, cualquier proyecto revolucionario devendrá en puro simulacro. El asunto fundamental de esta simulación reside en el

36 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 153.

37 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 154.

38 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 154.

carácter que imprime la técnica moderna, mismo que dio paso a la tecnología contemporánea que ha definido un nuevo espacio para habitar, cual es, la técnica.

Nancy entiende que la ecotécnica es el ámbito donde el derecho a la soberanía de los estados hace retornar la guerra y el apocalipsis anunciado desde el gran desarrollo de las armas nucleares. “Esa guerra es la que regresa, o por lo menos todos sus signos. O incluso, aquello que sucede, sea cual sea el nombre que deba llevar exactamente, habrá sido necesario, acompañarlo, sostenerlo, ilustrarlo y decorarlo con signos, significantes e insignias de la guerra.”³⁹ La proliferación de conflictos armados designa la forma que la guerra tiene dentro de la globalización; la consecución de la paz parece cada vez más distante a la par que el diálogo se imposibilita; en efecto, los grupos humanos se pierden en identidades asumidas desde las condiciones accidentales sin dejar lugar a la búsqueda de aspectos substanciales que permitan enfrentar la soberanía de los grandes estados, soberanía, como se ha dicho, convertida en razón suficiente para ejecutar los más violentos encuentros entre los pueblos.

El supuesto ontológico en el que se soporta esta forma de concebir las luchas individuales está definido en los siguientes términos por el filósofo argentino Ricardo Gómez:

La primera tesis ontológica puede enunciarse así: la sociedad moderna es un orden complejo, no homogéneo, diverso y plural, cuyos componentes básicos son los individuos. Esto quiere decir que todos los grupos y la sociedad como un todo son ontológicamente ‘secundarios’. No tienen entidad específica. Son meras maneras de hablar acerca de los individuos y sus interrelaciones.⁴⁰

39 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 119.

40 Ricardo Gómez. *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2014, p. 32.

De allí que sea imposible conocer todas las subjetividades, sus deseos y necesidades, continúa R. Gómez;⁴¹ tal desconocimiento y la condición secundaria de la existencia real de los individuos, cede ante el proyecto de las naciones o, como dice Nancy, de las coaliciones de estados, únicas fuentes de soberanía. El problema se agudiza cuando esta soberanía no admite los derechos de los individuos que conforman las naciones y los estados; la lógica para la inclusión de seres humanos en la vida de dichos estados se reduce al cálculo que proviene del desarrollo y progreso económico en términos del capitalismo y en la defensa de la soberanía reducida a dichos intereses. En este punto la reducción de la razón humana a racionalidad instrumental⁴² es uno de los aspectos centrales, reducción que ha contribuido a la cosificación del hombre y a su condición de mercancía.

El otro aspecto, determinante en la concepción de la técnica y su avance en el último siglo y medio, está definido en términos de la desmesura humana⁴³, resultado de la globalización técnica. Dice Nancy: "... la "desmesura" es su propia conveniencia, e integra la medida de una medida "inaudita". Se mide a sí misma, es decir, que se compromete como totalidad... constituye una aproximación tendencial y continua de

41 Ricardo Gómez. *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2014, p. 33.

42 Es decir, razón considerada en tanto mero instrumento para fines determinados en los procesos de acumulación del capitalismo globalizado; instrumentalización que, finalmente, terminará por provocar la retirada de la razón, de la ciencia, de la ética y de toda actividad humana que no sea la de producir y consumir artefactos.

43 Esta desmesura tiene su antecedente en la razón de cálculo surgida de la necesidad de sostener los procesos del mercado y de toda empresa que se pone en marcha para consolidar la soberanía de las naciones. En la contemporaneidad no asombra el valor absoluto que se da a los datos; existimos en la medida que formamos parte de una serie de datos que se distribuyen a partir del cálculo de pérdidas y ganancias que dichos datos podrían definir dentro de un mercado que determina las necesidades específicas de cada ser humano. Vale decir, existimos por fuera de toda consideración ética.

la totalidad.⁴⁴ Se establece, de esta manera, un cambio ontológico ligado al cambio tecnológico que establece una nueva comprensión de las relaciones humanas, no solo en el ámbito económico, sino en todas las dimensiones de la vida, de modo particular, en las teorías que sostienen la democracia⁴⁵ y la soberanía. En este contexto se entiende la característica que define la ecotécnica señalada por Nancy, a saber, el nuevo espacio para habitar.

La conjunción entre la definición de la *tejné* y la desmesura de lo humano recoge el eco del trabajo de Heidegger, *La pregunta por la técnica*⁴⁶, donde define la condición más propia de la técnica moderna:

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial.⁴⁷

Quiere decir que, en la acción misma de la construcción de las máquinas y los aparatos, está implícita la pura negatividad entendida como violencia. No es necesario que alguien apriete un botón, todos lo hacen a diario cuando en esa acción se resume la posibilidad de existencia, en tanto esta se reduce al consumo mecánico de artefactos sin pensar en sus implicaciones y menos aún en los procesos que suponen dichos artefactos. El

44 Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 195.

45 C. B. Macpherson. *Teoría democrática: ontología y tecnología*. En *Filosofía y tecnología*. Madrid, Editorial Encuentro, 2004, p. 183.

46 Martin Heidegger. *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997.

47 Martin Heidegger. *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, p. 145.

resultado es un sujeto desligado de la naturaleza, de los sujetos que producen los artefactos, del uso de dichos artefactos y de las complejas relaciones que determinan su presencia. En otras palabras, se da curso a la violencia más extrema, la del exterminio de la razón que se pierde en tanto no puede volver sobre ella misma para pensar en sus límites y alcances. Por ello Heidegger advierte: “Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él.”⁴⁸ Estar emparentado quiere decir ser responsable, asumir los procesos que se esconden en las apariencias de bienestar y progreso de un sistema solo interesado en el poder. Sin embargo, cuando la técnica se ha convertido en el lugar para vivir (ecotecnia) y la existencia se resume en la desmesura y la negación de la corporeidad, la responsabilidad respecto de lo que se ha efectuado a partir de la eclosión de la tecnología, pone al ser humano en un camino sin retorno.

Epílogo

La destrucción radical procurada por la propia mano supone intrínsecamente el desarrollo de la violencia sin límite, pues no proviene de ninguna forma de la razón sino de la apuesta a la inmediatez del control a partir de un poder fáctico sostenido en la técnica. Este hecho complejo señala una paradoja en tanto anota Blanchot: “... comprender el mundo es otorgarse la posibilidad de destruirlo, y del mismo modo, conducir al hombre fuera de sus cortapisas es hacerle consciente y poseedor de su inacabamiento infinito, que es ante todo un poder infinito de negación.”⁴⁹ Negación que no recupera el momento positivo que genera la negación dialéctica

48 Martin Heidegger. *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, p. 146.

49 Maurice Blanchot. *La amistad*. Trotta, Madrid, 2007, p. 100.

con el fin de señalar el lugar del advenimiento de algo nuevo cuyas condiciones sean diferentes de las que la engendraron. La humanidad expuesta a la catástrofe, sin saber cómo evitarla, propone reformas, cambios que replanteen la existencia. Sin embargo, ¿desde dónde hacerlo? ¿cómo lograr un giro radical que posibilite un proyecto para sostener la convivencia pacífica e igualitaria? El problema para responder se inscribe en que "... no nos dominamos a nosotros mismos, puesto que esta humanidad, capaz de ser totalmente destruida, no existe aún como un todo. Por un lado, un poder que no es posible, por otro, una existencia –la comunidad humana– que se puede suprimir, pero no afirmar, o que no se podría afirmar de alguna forma sino después de su desaparición"⁵⁰. La imposibilidad de consolidación de la comunidad se ha afirmado en tanto el punto de partida para el saber ha dejado de ser el hombre, pues, es el sistema de mercado el que tiene la prioridad, el que, desde su origen, ha aniquilado la humanidad de toda relación. Ese aniquilamiento se manifiesta como violencia pura, negatividad que enajena al hombre y le condena a habitar en el espacio de la agresión, contra sí mismo, contra otros hombres, contra la naturaleza. Marx lo comprendió muy bien cuando definió el capitalismo a partir de la perversa transmutación de todo lo humano en mercancía; de allí que el desarrollo de las relaciones de producción, dentro de las estructuras del capitalismo, privilegie el uso y la instrumentalización del saber científico y de los objetos elaborados por la tecnología. La razón que trabaja en la elaboración de tal saber se deprime y se reduce a un mero aspecto lejano y sin sentido, separado de la vida cotidiana y de las acciones que el ser humano despliega en la naturaleza y en la sociedad. El resultado es un sujeto escindido en el pensar que resulta inútil y el hacer práctico que es lo único valioso para el mercado y el poder que sostiene.

El nuevo escenario es la ecotecnia, última instancia del sistema que instauró el miedo, la amenaza y la

50 Maurice Blanchot. *La amistad*. Trotta, Madrid, 2007, p. 101.

violencia. La estrategia parte de una violencia silenciosa que se forma instaurada en las relaciones cotidianas. La bomba de la guerra fría parece una pesadilla lejana, ha sido sustituida por otros objetos igualmente producto de los saberes técnicos, fabricados con el objetivo expreso de contener toda forma de desborde de pensamiento y por tanto de humanidad. La guerra pasa a ser solo una forma de violencia, el resultado de la tensión permanente entre grupos diversos, luchando por legitimarse en su muy particular condición, que resulta de la reducción de su propia condición humana; solo cabe pelear por aquello que se da en la virtualidad de la red, en la imagen plana, sin fondo, sin paisaje, sin profundidad, la imagen elaborada por el artefacto desde su absoluta autonomía.

Bibliografía

- Georges Bataille. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1978.
- Maurica Blanchot. *La amistad*. Trotta, Madrid, 2007.
- Jacques Derrida. *Demeure Maurice Blanchot*. Paris, Galilée, 1998.
- Sigmund Freud. *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)*. En *Obras completas*. V. XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Sigmund Freud. *Conclusiones, ideas, palabras*. En *Obras completas*. V. XXIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Ricardo Gómez. *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2014.
- Martin Heidegger. *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997
- Martin Heidegger. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1990.
- Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2012.
- Michel Henry. *La barbarie*. Madrid, Caparrós editores, 2006.
- C. B. Macpherson. *Teoría democrática: ontología y tecnología*. En *Filosofía y tecnología*. Madrid, Editorial Encuentro, 2004.
- Maurice Merleau-Ponty. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2006.
- Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006.
- Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Madrid, Arena, 2003.
- Jean-Luc Nancy. *Jean-Luc Nancy, penseur du corps, des sens et des arts*. Les grands témoins de l'été #1. Propos recueillis par Juliette Cerf. 1012/07/14. Télérama. France.
- Jean-Luc Nancy. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007.
- Friedrich Nietzsche. *La visión dionisíaca del mundo en Obras completas*. V. 1. Madrid, Tecnos, 2011.

Lo político en el *tecnosistema*. Una mirada desde la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg

Carlos Federico Mitidieri

Si la Modernidad pretende ser una forma racional de vida social, Andrew Feenberg, retomando el legado de la teoría crítica, buscará continuar por el sendero de la “crítica racional de la razón” abierto por Adorno.

En su teoría crítica de la tecnología, Feenberg postula que la tecnología es socialmente relativa y que el producto de las elecciones técnicas está mucho más mediado por los intereses de los distintos grupos sociales en pugna de lo que podría parecer a primera vista. Para articular esta relación entre las necesidades sociales y las técnicas, desarrollará el concepto de “código técnico” (o “código de diseño”). Un código técnico es la realización de un interés, o de un valor, bajo la forma de una solución técnicamente coherente a un problema. Y allí donde el significado político de tales códigos técnicos pasa desapercibido, como algo natural, podemos decir que el poder correspondiente es hegemónico. De manera que, según su concepción, la tecnología realmente existente no es neutral, sino que favorece unos fines específicos e impide otros. En el proceso cercena no sólo a los seres humanos y a la naturaleza, sino también a la tecnología misma.

En este trabajo abordaremos el modo en que lo político aparece en los artefactos tecnológicos a la luz de su teoría, y mostraremos cómo una democratización profunda de la tecnología podría modificar, a la vez, a la sociedad y a la tecnología, haciendo posibles nuevas configuraciones técnicas. Lo que, a su vez, tendría importantes implicancias para pensar el modo en que pensamos y nos relacionamos con la tecnología en nuestras sociedades latinoamericanas y periféricas.

Lo político en el *tecnosistema*. Una mirada desde la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg

Este trabajo se enmarca en una búsqueda mayor que encuentra su inspiración en Boaventura De Sousa Santos y su investigación de unas *epistemologías del sur*, que se presenten como alternativas frente a la epistemología occidental positivista hegemónica. Considero a esa búsqueda en continuidad con las propuestas de la primera generación de la *Escuela de Frankfurt* y el objetivo de formular una teoría crítica de la sociedad.

De Sousa Santos coincide con los frankfurtianos en que el problema de la relación entre teoría y praxis es un problema complicado, porque existe “una discrepancia entre teoría y práctica social que es dañina para la teoría y también para la práctica. Para una teoría ciega, la práctica social es invisible; para una práctica ciega, la teoría social es irrelevante.”¹ Y coincide, también, en que no sólo necesitamos un conocimiento nuevo; requerimos un nuevo modo de producción de conocimiento. No solo alternativas, sino un pensamiento alternativo de las alternativas.

Y es en este contexto, en esta búsqueda de un nuevo modo de producción de conocimiento y de un pensamiento alternativo de las alternativas, que considero relevante el aporte que puede hacer la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg.

Siguiendo el proyecto de ilustrar a la Ilustración y de realizar una crítica racional a la Razón de la primera generación de teóricos críticos, considero que Feenberg, con su propuesta de una “racionalidad democrática”, hace una contribución valiosa a la hora de poder pensar modos de desarrollo tecnológico alternativos a los de la racionalidad instrumental, de Horkheimer, o de la racionalidad tecnológica, de Marcuse.

Su propuesta, que abre las puertas hacia modernidades alternativas, puede dialogar de manera

1 Boaventura de Sousa Santos, “Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social”, Clacso, Buenos Aires, 2005.

interesante con unas epistemologías del sur, en su búsqueda de una *ecología de los saberes* que no sea un fundamentalismo “anti-ciencia” o “anti-tecnología”, sino un “uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica. O sea, la posibilidad de que la ciencia entre no como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino.”²

Y en su búsqueda de una *ecología de las productividades*, la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó todo lo que ello implicaba, una recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc.

Un uso contrahegemónico de la ciencia y de la tecnología que le permiten a la teoría crítica volver a poder pensar la cuestión del cambio social dentro de un horizonte de lo realizable.

La teoría crítica de la tecnología

Para empezar a plantear la cuestión de una teoría crítica de la tecnología, lo primero que debemos hacer es preguntarnos qué entendemos por “acción técnica”, ¿qué es lo que diferencia a la “acción técnica” de otras formas de relación con la realidad?

Esta pregunta es respondida, a menudo, mediante nociones tales como eficiencia y control, sin que notemos que son ellas mismas internas al abordaje técnico del mundo. Juzgar a una acción como más o menos eficiente es ya haber determinado que es una acción técnica y que es, por lo tanto, un objeto apropiado para tal juicio. Asimismo, el propio concepto de control implicado en

2 Boaventura de Sousa Santos, “Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social”, Clacso, Buenos Aires, 2005, p. 26.

la técnica es en sí mismo “técnico” y, por lo tanto, no podemos decir que sea un criterio distintivo.

De modo que no nos podemos quedar con esas soluciones. Lo que para Feenberg distingue a la “acción técnica” de otros tipos de relación con la realidad es que la acción técnica se nos aparece como la acción de un actor hipotéticamente infinito³, capaz de un “hacer desde ningún lugar”⁴. Siendo así, podría actuar sobre su objeto sin reciprocidad. Casi como Dios, que crea el mundo sin ser afectado por su creación. Se trata de un tipo de relación que establece una interacción unidireccional entre sujeto y objeto.

Pero no somos dioses. Los seres humanos sólo podemos actuar en un medio al cual nosotros mismos pertenecemos. En consecuencia, cada una de nuestras intervenciones vuelve a nosotros de alguna forma como un *feedback* de los objetos.⁵

Por lo que la acción técnica representa un escape parcial a la condición humana. Llamamos “técnica” a una acción cuando el impacto sobre el objeto está fuera de toda proporción con el *feedback* que afecta al sujeto. Ahora bien, como el sujeto técnico es, en última instancia, un sujeto finito y como aquello que hacemos a la naturaleza, en última instancia, nos lo hacemos a nosotros mismos, la reciprocidad (el *feedback*) de la acción finita está tan diferida que nos permite crear el espacio para la ilusión de trascendencia.

Heidegger y Marcuse entienden esta ilusión como la estructura de la experiencia moderna⁶.

3 Sobre la cuestión de la finitud que postula el autor, ver: Feenberg, *Technosystem. The social life of reason*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

4 Aquí hay un juego de palabras que se pierde con la traducción: *nowhere*: “ningún lugar” / *knowhere*: “lugar del saber”.

5 Ver: Feenberg, en *Teoría crítica de la tecnología*, Revista CTS, nº 5, vol. 2, Junio de 2005 (pág. 109-123).

6 Sostiene Feenberg, en *Teoría crítica de la tecnología*, Revista CTS, nº 5, vol. 2, Junio de 2005 (pág. 109-123), que de acuerdo con la historia del ser de Heidegger, la moderna “revelación” está sesgada por una tendencia a tomar cada objeto como una materia prima potencial

Marcuse encuentra entre las consecuencias de esta ilusión de trascendencia a las divisiones que persisten entre las clases y entre los dominadores y los dominados en todo tipo de instituciones técnicamente mediadas. La tecnología, sostiene, puede ser y es configurada de un modo tal que reproduce el dominio de pocos sobre muchos. Y esta posibilidad está inscrita en la propia estructura de la técnica, que establece una relación unidireccional entre causa y efecto.

La tecnología, así entendida, es un fenómeno con dos caras: por un lado, el sujeto técnico, por el otro, el objeto. Allí donde el sujeto y el objeto son seres humanos, la acción técnica es una forma de poder. En nuestras sociedades contemporáneas, el poder tecnológico es la principal forma de poder social⁷, llevado a cabo por diseños de artefactos e instituciones tales que sólo algunos intereses, valores y modos de vida puedan ser representados por el funcionamiento normal de la tecnología y las instituciones técnicamente mediadas. Esto deforma la estructura de la experiencia moderna, produce padecimientos en los grupos excluidos por tal norma de funcionamiento de la tecnología y provoca daños al medio ambiente cada vez más difíciles de ignorar.

La teoría crítica de la tecnología desmitifica las afirmaciones sobre la necesidad racional y la universalidad de las decisiones técnicas. En los años ochenta, el giro constructivista en los estudios de la tecnología ya mostró que muchas configuraciones posibles de recursos pueden dar lugar a un aparato

para la acción técnica. Los objetos entran en nuestra experiencia sólo en la medida en que nos fijamos en su utilidad dentro del sistema tecnológico. La liberación con respecto a esta forma de experiencia puede provenir de un nuevo modo de revelación, pero Heidegger no tiene idea de cómo las revelaciones aparecen y desaparecen.

7 En *Technosystem* (2017), Feenberg se refiere a este tipo de poder social tecnológico mediante el concepto de “technosystem”, haciendo alusión a todo el campo de las disciplinas técnicamente racionales, incluyendo a las operaciones asociadas con mercados, administraciones, gobiernos y tecnologías.

capaz de cumplir eficientemente su misión. Los diferentes intereses de los diversos grupos de poder involucrados en el diseño se reflejan en sutiles divergencias en la función y en las preferencias por uno u otro diseño de lo que es, prácticamente, el mismo aparato. Así es como las elecciones sociales intervienen no sólo en la definición del problema, sino también en su solución. La tecnología realmente existente es, por tanto, mediada por intereses y valores sociales, y el producto de tales decisiones técnicas es un modo de organización social que respalda e impone, invisiblemente, el modo de vida de uno u otro grupo social influyente.

De modo que podemos decir que la tecnología está “subdeterminada” o “subcondicionada” por el criterio de eficiencia y es, en cierto sentido dependiente de los diversos intereses y valores particulares que actúan en la selección entre estas opciones.

La intervención de intereses no necesariamente reduce la eficiencia, pero sesga el desarrollo tecnológico y sus posibilidades de responder a un programa social alternativo. Feenberg ha introducido el concepto de “código técnico” para articular esta relación entre las necesidades sociales y las técnicas. Un “código técnico” (o “código de diseño”, como lo llamará en teorizaciones posteriores) es la realización de un interés bajo la forma de una solución técnicamente coherente a un problema. Allí donde el significado político de tales códigos técnicos pasa desapercibido, como algo natural o meramente “técnico”, podemos decir que el poder correspondiente es hegemónico.

Esta manera de entender las cosas nos permite ver con otros ojos la naturaleza de las controversias éticas y políticas que involucran a la tecnología. Por lo general, se las solía entender como una oposición entre eficiencia y valores. Pero ahora podemos ver que esta oposición es construida y que oculta el verdadero costado político de lo que se presenta como neutral.

En el desarrollo tecnológico, conocimiento técnico y valores van de la mano. Pero los valores deben ser traducidos a un lenguaje técnico para que no queden solo

en buenas intenciones. Un ejemplo de esto pueden ser las rampas para personas con discapacidad motriz. Primero surgieron como protestas por el derecho a circular por el espacio público, pero ese derecho a circular sólo se tradujo a la realidad de la vida social de las ciudades una vez que los ingenieros pudieron especificar la ubicación, ancho y pendiente de la rampa.

Del mismo modo, nuestro mundo fue performado por valores que precedieron a las creaciones técnicas. Las tecnologías son la expresión cristalizada de esos valores y, al invisibilizarlos, favorecen su reproducción.

Ciertamente una vez que los conflictos éticos y políticos pasan a formar parte del diseño de los artefactos, o del sistema social mismo, y una vez que esos valores y demandas sociales son internalizadas a través de su incorporación dentro del código técnico, hay una tendencia a eludir o perder de vista los componentes sociales involucrados en dicho proceso. De allí que se tienda a considerar a los artefactos como entes desprovistos de influencias sociales, como si hubieran sido concebidos fuera de la realidad social, histórica, y de sus valores e ideologías. Es decir, hay una tendencia a verlos como si fueran una segunda naturaleza.

Por todo esto, no podemos, sin mala fe, seguir sosteniendo que la tecnología es un simple medio para un fin. Los estándares del diseño técnico definen importantes aspectos del ámbito social, como los espacios urbanos, los medios de transporte y accesibilidad, el diseño de los lugares y modos de trabajo, el acceso a la educación y la salud (definiendo, incluso, qué entendemos por salud y cuál es el sistema médico al que podremos acceder en nuestra comunidad), etcétera.

El cuadro esbozado hasta ahora implica un cambio significativo en nuestra definición y comprensión de la tecnología. Ésta no puede ya ser considerada como una mera colección de dispositivos ni, en general, como la suma de medios racionales y neutrales para un fin. Estas son definiciones tendenciosas que presentan a la

tecnología como más funcional, y menos social, de lo que en realidad es.

El poder tecnocrático

Feenberg procura aplicar su lectura de Marx para abordar el tema general del poder tecnocrático. En Marx, el capitalista se distingue en última instancia no tanto por la propiedad de la riqueza como por el control de las condiciones de trabajo. El gerenciamiento actúa técnicamente sobre las personas, extendiendo la jerarquía de sujeto y objeto técnico a las relaciones humanas, en la búsqueda de la eficiencia y, sobre todo, del control de los grupos menos poderosos. Esto es lo que Marx califica como la “dominación impersonal” inherente al capitalismo. En contraste con la dominación personal de las anteriores formaciones sociales, esta es una dominación incorporada en el diseño de las herramientas y en la organización de la producción. En la etapa final, que Marx no anticipó, la totalidad del entorno vital de la sociedad cae bajo el dominio de la técnica.

Todo el desarrollo de las sociedades modernas está así marcado por el paradigma del control absoluto sobre el proceso laboral, sobre el cual descansa el industrialismo capitalista, y sobre el proceso de la vida social en general (aquello que Horkheimer y Adorno habían empezado a comprender en sus estudios sobre la industria cultural y el modo en que, por medio de ésta, también el tiempo de ocio cae bajo el control de la racionalidad instrumental). Es este control el que orienta al desarrollo técnico hacia la pérdida del poder de los trabajadores y la masificación del público. Feenberg llama a este control “autonomía operativa”, la libertad de los grupos de poder para tomar decisiones sin tomar en cuenta los puntos de vista o los intereses de los actores subordinados ni del entorno comunitario. Y mucho menos, de los animales no humanos ni del medio ambiente en general.

La tecnocracia es una extensión de tal sistema a la sociedad en su conjunto. La tecnocracia perpetúa

de modos racionales las estructuras de poder elitistas heredadas del pasado. En las sociedades modernas la tecnología es uno de los recursos más importantes del poder público. En cuanto a las decisiones que afectan nuestra vida diaria, la democracia política ha estado ampliamente opacada por el enorme poder ejercido por los expertos de los sistemas técnicos: los líderes corporativos, los gerentes (CEOs), los grandes grupos de multimedios y los grupos de poder económico concentrado. Éstos tienen mucho más control sobre los patrones de crecimiento urbano, el diseño y las posibilidades de acceso a las viviendas, los sistemas de transporte, de salud, de educación, de ciencia y técnica, etc., así como sobre nuestra experiencia como profesionales, científicos, docentes, empleados, pacientes y consumidores, que todas las instituciones gubernamentales de nuestra sociedad en su conjunto.

Hacia una racionalización democrática / subversiva

A diferencia de otros filósofos de la tecnología, Feenberg no extrae de su análisis la conclusión de que no tenemos alternativa, ni pretende una vuelta romántica a modos de vida premodernos.

La tecnología tiene otros potenciales benéficos, obturados bajo el neoliberalismo triunfante, que podrían emerger si se siguiera un camino de desarrollo diferente. Al sujetar a los hombres y mujeres al control técnico y restringir severamente la participación de actores en los códigos técnicos, la tecnocracia perpetúa de modos racionales las estructuras de poder occidentales hegemónicas. Al hacerlo mutila no sólo a los seres humanos y a la naturaleza, sino también a la tecnología misma.

Si entendemos que la tecnología es socialmente relativa, entonces podremos fácilmente imaginar que una estructura de poder diferente innovaría hacia una tecnología alternativa, con diferentes consecuencias sociales y políticas. En este sentido la tecnología, sostiene

Feenberg, es “un escenario de lucha social, en el que las alternativas de la civilización están en pugna”⁸.

Lo que está proponiendo es que no existe algo así como la tecnología en sí. Hoy en día usamos esta tecnología específica con limitaciones que se deben, no sólo al estado actual de nuestro conocimiento, sino también a las estructuras de poder que sesgan ese conocimiento y sus aplicaciones. La tecnología contemporánea que realmente existe no es neutral, sino que favorece unos modos de vida específicos (aquellos que incorpora en los códigos técnicos de sus artefactos) y obstruye otros.

Pero una democratización profunda de la tecnología podría cambiar esta situación. En clave foucaultiana podríamos decir que esta propuesta haría posible, por medio de micro-resistencias, la emergencia de una reforma tecnológica progresiva, con sus correspondientes consecuencias políticas y sociales.

La proliferación de estas micro-resistencias conducirá, finalmente, a una convergencia en la que los distintos actores sociales involucrados, de modo más o menos directo, con las consecuencias de un cierto sistema técnico, serán capaces de aliarse políticamente a fin de formar un movimiento contrahegemónico. Y éste llevará, según Feenberg, a una democratización de los códigos técnicos y los diseños y, por tanto, a un mayor grado de control sobre el impacto de la tecnología en la naturaleza y en los otros seres humanos.

En nuestras sociedades latinoamericanas contemporáneas, la racionalización responde a una definición particular de tecnología como un medio para un fin, la ganancia y el poder (basta con escuchar los argumentos de cualquiera de los tecnócratas neoliberales (que tan a menudo nos gobiernan) para realizar sus

8 Feenberg, A. “Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy”, en A. Feenberg y A. Hannay, eds., *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

ajustes sobre las políticas de salud pública, de educación o de ciencia y tecnología, para corroborarlo). Una comprensión más amplia de la tecnología sugiere una noción de racionalización muy diferente, basada en la responsabilidad que tal acción técnica tiene por sus consecuencias políticas, sociales y naturales. Esto es lo que Feenberg llama “racionalización democrática” (o subversiva) de la tecnología, ya que requiere avances tecnológicos que sólo pueden hacerse en oposición a los sectores dominantes y a su idea de progreso que, como Benjamin ya nos enseñó hace tantos años en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, no se sostiene.

El auténtico progreso tecnológico no tiene por qué implicar necesariamente la dominación y la conquista total de la naturaleza, sino que otras formas de racionalidad tecnológica son posibles. Una racionalización democrática, o subversiva, podría dar lugar a nuevas formas de ordenamientos sociales, a nuevas instituciones, también mediadas por la tecnología, pero no por eso necesariamente iguales a las actualmente existentes, y con diferentes consecuencias tanto sobre los grupos sociales afectados por esas tecnologías como sobre la naturaleza. Teniendo en cuenta los intereses de los grupos afectados por la tecnología se acortarían los ciclos de *feedback* de modo que las posibles consecuencias negativas de las acciones técnicas sean detectadas más rápidamente, disminuyendo su impacto.

La racionalización democrática de la tecnología, entonces, representa una alternativa, tanto a la presente celebración de la tecnocracia triunfante, como a la pesimista contrademanda heideggeriana de que “sólo un Dios puede salvarnos” de la catástrofe tecno-cultural.

Conclusiones

De acuerdo con lo argumentado se puede afirmar que el aporte fundamental de Feenberg apunta a una hermenéutica de los artefactos e instituciones

técnicamente mediadas, crítica de las supuestas neutralidad y universalidad de la tecnología.

Con su aporte podríamos indagar la conflictividad social en la propia estructura de los objetos técnicos, al aparecer expresada materialmente en el diseño, o en los códigos técnicos, de esos objetos.

De esta manera queda develada la dimensión política de la tecnología. Esos “códigos técnicos” (o “códigos de diseño”) incluyen constricciones sociales que ahora no podemos dejar de advertir. Además, su propuesta de una racionalización democrática implica la toma de partido de los grupos excluidos y la posibilidad de que se organicen logrando articulaciones contrahegemónicas que den lugar a diseños tecnológicos alternativos que los incluyan. La teoría crítica feenbergeana, en definitiva, convierte al diseño tecnológico en otro escenario factible de micro-resistencias por parte de los grupos excluidos y amplía, de este modo, el territorio de las experiencias del juego democrático en las sociedades modernas.

Así, retomando la inspiración de las epistemologías del sur, podemos decir que, frente a una monocultura de racionalidad tecnológica indolente, que pretende que la tecnología realmente existente es la única posible, la única racional, universal y neutral, podríamos proponer una ecología de un hacer tecnológico alternativo que, en la disputa por los códigos técnicos y la transformación de los diseños, abra la puerta a pensar y hacer otros futuros.

Bibliografía

De Sousa Santos, B. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Feenberg, A. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles: University of California Press, 1995.

Feenberg, A. “Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy”, en A. Feenberg y A. Hannay, eds., *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

Feenberg, A. *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*, trad. C. Alfaraz et al., Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

Feenberg, A. “Teoría crítica de la tecnología”, *Revista CTS*, N° 5, vol. 2: 109-123, 2005.

Feenberg, A. *The philosophy of praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, NY: Verso press, 2014

Feenberg, A. *Technosystem. The social life of reason*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

Técnica, globalización y geocultura

Ana María Zagari
Mariana Chendo

“El espanto hizo que el hombre creara las máquinas, según dicen los historiadores. ¿Y la máquina? Crea el espanto [...]” (Kusch, *Geocultura del hombre americano*)

Heidegger, Kusch y el cohete

En 1970, el experto en robótica japonés Mashiro Mori aconsejaba a los diseñadores de robots que no intentarían cruzar el “valle inquietante”, esa zona fronteriza y afectiva donde se pierden los límites entre el humano y la máquina. El valle inquietante de Mori es el borde donde lo siniestro y lo familiar comparten el mismo rostro, donde lo monstruoso inhabitual se esconde detrás de la afirmación cotidiana. Lo inquietante no es exactamente la semejanza del artificio con lo humano, sino la latencia oculta que acecha detrás de los instrumentos, el peligro fronterizo al que ya hemos sido arrojados.

Un porteño se sube a un avión en La Paz, “pienso que todo lo que rodea al jet, el mundo indígena especialmente, se somete a una oposición entre progreso, por un lado, y atraso, por el otro [...] Por un lado la aceleración, el traslado rápido, la posibilidad de no perder tiempo. Por el otro, la pérdida de tiempo y la quietud” (Kusch, 1975: 74). Es recurrente el motivo del jet o del cohete, esos monstruos fenomenales de la electrónica, de la mecánica y del cálculo. También en su pregunta por la técnica, Heidegger se ve impelido por el avión: “un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto [...] *pero* [...]” (1994: 19), *pero*, es un objeto *pero* también *es* otra cosa que no es un objeto ni es una cosa. Es que en pocos artefactos se vuelve tan evidente el progreso moderno con su tiempo “*velociférico*” (Osten, 2008: 28), endemoniado de acelerado: en el 1600 a.C.,

el carro eleva la velocidad de los medios de transporte a 30 kilómetros por hora, una aceleración que ni siquiera puede alcanzar la primera locomotora a vapor. En 1880 una nueva locomotora alcanza los 150 kilómetros por hora y en 1938 se cuadruplica ese límite con el avión que supera los 600 kilómetros por hora; en los años '60, los aviones cohete alcanzan casi 6000 kilómetros por hora y los satélites, 35000. Pocas cosas como el motivo del cohete permiten cobrar dimensión de las lógicas del capital que acompañan la aceleración del progreso moderno, su cálculo y su desecho. La aceleración ya abarca toda la naturaleza, no hay secretos para el mercado, de un murciélago a un pangolín a un humano, de China a la Argentina, en tiempo sobreacelerado. Es correcta la definición instrumental de la técnica, la naturaleza como un enorme almacén, la naturaleza provocada para que saque carbón, para que saque mineral, para que saque energía, la naturaleza emplazada, el Rin convertido en una central hidroeléctrica convertida en objeto turístico. Pero "si *prestamos atención* a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad" (Heidegger, 1994: 15). ¿Hay todavía alguna *verdad* a ser develada? ¿Podemos tomarnos seriamente las *esencias*? ¿A quién prestar la atención, a qué, cómo?

También Kusch, en su *Geocultura del hombre americano* (1976), considera que el hombre de la era técnica "se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto" (Heidegger, 1994: 23); también Kusch – como Heidegger – cree que el hombre de la era técnica está en peligro; también Kusch cree que donde yace el peligro, crece lo que salva, también cree que el hombre mora poéticamente esta tierra. Heidegger se encuentra con Hölderlin, le sale al paso a la técnica moderna para encontrarse con Hölderlin, y se encuentra con Hölderlin para volver a esas fuentes originarias de donde la filosofía oficial no puede salirse, las fuentes griegas, donde la *póiesis* es *téjng* y la región del arte redime del proceso instrumental de la técnica. Porque el peligro de la técnica es estructural, es destinal, porque la *Ge-stell*,

estructura de emplazamiento, obliga al riesgo permanente de hacer del hombre un *solicitante* siempre disponible, sumiso y obediente en la cadena de cálculo, producción, almacenamiento, acumulación, cálculo, producción, almacenamiento, acumulación, cálculo. El peligro es destinal, pero “nunca demasiado tarde llega la pregunta sobre si nosotros [...] nos prestamos, y cómo nos prestamos, a aquello en lo que esencia la estructura del emplazamiento” (Heidegger, 1994: 26). Nos prestamos ¿cómo nos prestamos? ¿qué se oculta debajo de nuestra prestación de hombres?

También en Kusch –como Heidegger– ya está instalada la furia de la técnica, ya siempre prima la definición instrumental y antropológica de la técnica, de medios a fines que son medios sin fin, ya está instalado un “cultivar (encargar) que *emplaza* a la Naturaleza” (*ibid.*: 17), “al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé uranio, a éste a que dé energía atómica” (*id.*), al hombre se lo emplaza a que dé datos, ya está instalada la furia de la técnica. También en Heidegger –como en Kusch– la técnica es “la psicosis del siglo cuyo síntoma evidente es el cohete” (Kusch, 2000: 147) en su doble condición de objeto y de estructura de emplazamiento, el cohete instrumental o la esencia del cohete: “no deja de ser un objeto [...] pero [...] en cuanto desocultado [...] tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue, en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen” (Heidegger, 1994: 19). Todo instrumento puede abrir “la región del desocultamiento” (*ibid.*: 15), así en Heidegger como en Kusch. Sin embargo, Grecia es en Heidegger la piedad salvífica de los peligros de su pensamiento, no así en Kusch (1976: 52), donde “la parte visible se llama cohete, cultura occidental, progreso”, Grecia, Hölderlin, Heidegger, “y la parte invisible se llama apenas Gardel [...] miseria, residuo, miedo” (*id.*). También en Kusch la filosofía es el ejercicio del desocultamiento, también en Kusch hay que buscar más allá del instrumento, también el hombre está en peligro en medio del emplazamiento, también

hay una pregunta piadosa y una salvación posible; no es Hölderlin sino Gardel, no es Grecia sino indignancia. La *a-létheia* que se le aparece a Heidegger cuando pregunta por la esencia de la técnica, es la poesía griega; la que se muestra a Kusch cuando pregunta por la psicosis del cohete, es el tango, la fonda, la pobreza.

Hay un horizonte de sentido detrás del instrumento, un horizonte de sentido es el que abre la utilidad del instrumento, el que nos instala en el peligro, un horizonte de sentido donde crece lo que salva. Nunca llega demasiado tarde la pregunta sobre cómo nos prestamos a la disposición emplazante de la técnica, a sus procesos calculantes, a sus cálculos de desmesura. Porque nos prestamos, no es posible no prestarse: “la pregunta sobre cómo llegaremos a una relación con la esencia de la técnica viene siempre demasiado tarde” (Heidegger, 1994: 26), pero siempre es temprano para la pregunta sobre *cómo* nos prestamos, ¿cómo nos prestamos? ¿qué se oculta debajo de nuestra prestación de hombres? El peligro está en que el hombre “se equivoque con lo no oculto y lo malinterprete” (*ibid.*: 28), que considere que la esencia del cohete tiene que ver con el cohete-objeto-instrumento, con la línea de causas y efectos del cálculo del proceso; entonces, cuando el hombre se equivoca y confunde el horizonte de sentido con el sentido horizontal del cálculo, entonces “incluso Dios puede perder [...] toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía” (*id.*). Hay un horizonte de sentido detrás del sentido instrumental de la técnica, Heidegger lo llama esencia, libertad, desocultamiento, *poiésis*, y lo encuentra en Grecia, la cultura griega está oculta en cada ser-a-la-mano del instrumento. Hay un horizonte de “sentido perpendicular, de los dioses innombrables, que se abre a verdades in-útiles” (Kusch, 1975: 52), hay un mundo sagrado que se abre en el instrumento, un mundo donde los dioses ganan toda su sacralidad y su altura, donde el instrumento se encomienda al misterio y a la poesía.

“¿Qué significa salvar? [...] Salvar es ir a buscar algo y conducirlo a su esencia” (Heidegger, 1994: 30). Un martes de Carnaval en Oruro, Kusch observa cómo

el jefe de una oficina de una empresa minera boliviana, ungió, *ch'allaba*, los utensilios de alta precisión de procedencia norteamericana porque la buena usabilidad del instrumento pende de un horizonte de salvación que lo precede, que lo subsigue, que lo sostiene. “No se pasa el Carnaval sin una *ch'alla*, o sacralización, de los instrumentos de precisión” (Kusch, 1975: 54), no se usan las cosas sin antes salvarlas de su peligro.

Ciertamente, “no se puede lograr una autenticidad a la europea como la exige Heidegger” (*ibid.*: 53), no se puede “a la europea” porque el horizonte de sentido que se abre en nuestros cohetes no es Grecia, son las profundidades de América. Pero también es cierto que, en nuestros propios peligros, nos crecen las salvaciones.

Lo gigantesco y su sombra

Dice Sloterdijk (2011) que le parece haber leído que Heidegger dice que la tierra es un astro errante, el astro al que le falta la vuelta, y cita *La experiencia del pensamiento*, donde “se lee este oscuro verso: ‘Dirigirse hacia una estrella, sólo eso’. Posiblemente las dos frases dan el código para una maniobra aún no intentada: seguir al astro, alcanzar la tierra” (54). La Gran Guerra mostró en qué consistía el mundo pero, sobre ello, mostró de qué era capaz el hombre; desde la bomba atómica y la carrera espacial, la tierra es un astro errante; desde los cohetes y las bombas, hay que alcanzar a la tierra –alejarse del hombre para alcanzar a la tierra–.

Entre los fenómenos esenciales de la modernidad como *La época de la imagen del mundo* (Heidegger: 2010), la ciencia, la técnica maquinista y la desdinivización ponen de manifiesto el proceso de conversión de lo real en dato, la conversión del hombre en sujeto como sustrato, como fundamento, como referencia que obliga al mundo a la representación de una imagen humana sin semejanza. El mundo se legitima por la objetividad y la objetividad se legitima por el sujeto, en un vicio metafísico que hace de cualquier pensamiento una

antropología indistinta. No hay necesidad de dioses, pero tampoco hay necesidad de mundo, porque el hombre es juez y garante de su propia imagen; el hombre como medida de toda representación y toda representación como medida del mundo, el hombre moderno como *homo mensura*, determinante y representante de las cosas que son –en tanto son, y de las que no son –en tanto no son. La modernidad es la época del sujeto como centro de gravedad, punto inicial y último de referencia de la experiencia. “Todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza han de ser determinados de antemano como magnitudes” (*ibid.*: 73), la esencia de la representación moderna es la ciencia matemática en tanto cálculo exacto y riguroso: “la investigación matemática de la naturaleza no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de exactitud” (*id.*). Es decir, la representación como medida encontrará aquello que ya ha sido puesto con exacto rigor, rigor de muerte, pues “ya no se capta lo vivo” cuando se lo entiende como “una magnitud” (*id.*). Entender el mundo como imagen de la representación es entenderlo bajo criterio de la mensurabilidad. La época moderna es, en este estricto sentido heideggeriano, la única época en la que es posible un humanismo, la época del imperio del hombre; en tanto magnitud, el mundo –y el hombre– se vuelve(n) calculable(s); en tanto calculable(s), disponible(s); en tanto disponible(s), dominable(s); “cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más [...] imperiosamente, se alzarán el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen” (*ibid.*: 86).

El rigor, la exactitud, la regularidad, la especificación, son todos ellos sintagmas del poder moderno de clasificación de lo real, del cálculo como instalación

del hombre en el mundo, de lo gigantesco como la característica más propia del progreso moderno: “lo gigantesco [...] aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia [...] lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia” (*ibid*: 78). Con el concepto de “lo gigantesco”, Heidegger anticipa en 1938 el proceso de “lo global” que se daría a fines del siglo XX: lo gigantesco como “aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo” (*id.*), todo entrando en el cálculo del hombre y el hombre entrando en el gigantismo calcular de la época, el mundo convertido en una imagen cifrada.

Lo gigantesco es la cualidad propia de una modernidad cuantitativa que se extiende más allá de la imagen del mundo, más allá porque en su condición de época se extiende abarcando también al hombre como imagen de la época de la imagen del mundo. En 1953, quince años más tarde de *La época de la imagen del mundo*, Heidegger imparte la conferencia *La pregunta por la técnica* (1994), donde señala la inquietante extensión de esta cualidad de la modernidad, a la técnica: “lo que queremos es tener la técnica en nuestras manos. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre” (10). Y la amenaza es gigante.

Cuando el cálculo ya ha convertido al hombre en sujeto y al mundo en imagen, entonces se yergue la sombra de lo incalculable sobre el hombre y sobre el mundo, “lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas” (Heidegger, 2010: 78), una sombra por la que el mundo moderno escapa a la representación, una sombra que señala lo incalculable de la determinabilidad, el carácter inimaginado del mundo, el carácter inimaginable de la imagen del mundo; por su sombra indescifrable, la modernidad deja de ser una cifra moderna. ¿Qué es esta sombra? ¿Cómo escapar a la claridad y distinción

calculares? Heidegger recurre al misterio de lo oculto, la signatura de una sombra a la que la prepotencia del hombre moderno no podrá llegar nunca. Para encontrar las sombras es requisito la extrañeza, es necesaria la presencia de un hombre futuro que habite el olvido del ser. Heidegger encuentra el camino de esta sombra en los versos que Hölderlin dedica “A los alemanes” y con los que él mismo cierra *La época de la imagen del mundo*. El pensamiento sucede en las sombras del representar, tal el dictum heideggeriano.

Hay que pensar los alcances actuales de lo gigantesco, porque la datificación del cálculo global ha llevado de la época de la imagen del mundo a la época de la imagen sin mundo. La filosofía –si aún hay filosofía– debe pensar los alcances de lo gigantesco, porque no se trata de una “ciega pasión por la exageración y la superación” (*ibid.*: 78) ni se trata de creer “haber explicado el fenómeno de lo gigantesco con la palabra *americanismo*” (*id.*). Heidegger hace una nota al pie en el término *americanismo*, para aclarar que “el americanismo es algo europeo”, que “es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas” (90), refiriendo con *americanismo* a los principios modernos del cálculo europeo asumidos por el *norteamericanismo* con su extensión del gigantismo en globalización. Tal vez haya que ir por lo descartado en el cálculo de la representación moderna, por lo oculto en el gigantismo europeo y su continuidad en el *norteamericanismo* global; para encontrar el sentido incalculable, tal vez haya que revisar las sombras que nacen ya siempre descartadas en el americanismo profundo de Nuestramérica.

Americanismo y cuidado

“Lo americano” vuelve a aparecer, en Heidegger, a través de Rilke; Heidegger se pregunta para qué poetas en tiempos de penurias, y la pregunta resulta ser la misma que por la esencia de la técnica: dónde encontrar la *poiésis* en los tiempos peligrosos de la técnica como

instrumento, para qué poetas en la época de la imagen del mundo. En la modernidad el proceso calculante se da por objetivación de la naturaleza, pero Heidegger encuentra en Rilke la posibilidad de experimentar “lo abierto [...] lo no objetivo de la plena naturaleza [...] una señal procedente del ámbito del que tal vez pueda venir una superación de lo técnico más constructiva y originaria” (Heidegger, 2010: 216).

Heidegger cita una carta de 1925, donde Rilke escribe que antes, en el tiempo de los ancestros, “cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora, procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, engañosas de vida...”, cita Heidegger a Rilke (*id.*); *antes*, para nuestros ancestros, en las cosas habitaba el hombre, pero en cambio *ahora*, “una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen nada en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros” (*id.*). Inmediatamente Heidegger cita otra carta de Rilke, de 1912, donde señala su preocupación por un mundo que se repliega a medida en que avanza “la vibración del dinero”. En ¿Para qué poetas? aparece la misma lógica del gigantismo que citábamos en *La época de la imagen del mundo*, los mismos tiempos de penurias modernas, donde “lo americano sólo es una reacción concentrada de la esencia de la voluntad moderna de lo europeo” (*id.*), donde las cosas procedentes de *NorteAmérica*, invaden vacías e indiferentes, las manzanas, las uvas, las casas, sin ninguna esperanza más que la vibración del dinero. Para qué poetas en tiempos de penurias, pareciera que para volver al antes, a los ancestros, a la *póiesis* en Grecia; pero no, no exactamente para volver, sino para intentar algún encantamiento del mundo fuera del cálculo de su representación moderna.

La objetivación, ese proceso del cálculo moderno, repliega las cosas habitadas por la esperanza y la meditación, hace que “las cosas que fueron creciendo anteriormente desaparezcan a toda velocidad” (*id.*); el

a toda velocidad es la clave de los tiempos modernos, “cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra” (*ibid.*: 217); con la representación moderna lo que se pierde es el lugar de las cosas, y con el lugar y las cosas, lo que se pierde es el mundo, convertido en imagen, en objeto, en útil a la mano, en mercado con vibración de dinero. “Antaño” las cosas se daban libremente, dice Heidegger y cita a Rilke con “los ancestros”, el antaño y los ancestros son el *antes* de la era de la técnica, el *antes* de la época moderna, el *antes* del *a toda velocidad* de los tiempos modernos –pero pueden ser también su *durante*, su *durante* oculto, su *después* posible, una apertura a lo técnico más constructiva y originaria.

Lo mismo que Heidegger ve en Rilke, es lo que Nietzsche ve en Goethe a las puertas de la Modernidad, es el mismo anticipo, es el mismo peligro. Nietzsche retorna a Goethe porque lo sabe el gran visionario de la tragedia moderna; en una carta dirigida a Berlín, Goethe acuña la fórmula de la modernidad: “todo *velociféricamente*” (Osten, 2008: 28), en un término que muestra la unidad de los dos monstruos del drama fáustico moderno: la velocidad y Lucifer. La velocidad es la estrategia de Mefisto para confundir la memoria hasta erradicar todo antaño y cualquier ancestro, todos los instrumentos dispuestos a “una aceleración orientada hacia el futuro [...] Mefisto, muy en tónica de una sociedad moderna [...] utiliza el rápido abrigo, la rápida espada, el rápido dinero y el rápido amor para escenificar ante Fausto un pandemonio de secuencias cada vez más acelerada de eventos y sucesos” (*ibid.*: 32). En la *Segunda Consideración Intempestiva* (2006), Nietzsche sale en defensa del viejo Goethe contra los “legionarios del momento” (118), los hacedores permanentes, los hipertróficos, los funcionales a un gigantismo destructor de cualquier *antaño*, de cualquier *ancestro*, de cualquier herencia, los velociféricos “pervertidos metódicamente [...] eternamente alejados de la Antigüedad, convertidos en los servidores del día” (Nietzsche, 1980: 90).

El europeísmo devenido *norteamericanismo*, el gigantismo expandido a globalización que prevé Heidegger es el desierto que ya viene llegando en Nietzsche, el proceso de inmundización del mundo, la disolución del hombre y de las cosas y del mundo “en el calculado valor mercantil de un mercado que no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que [...] mercadea dentro de la esencia del ser” (Heidegger, 2010: 217), es la rapidez del mercado disolviendo la humanidad, la coseidad y la mundaneidad; objetivación y mercantilización se identifican en la imagen moderna. El *a toda velocidad*, lo *velociférico*, la *rapidación*, son la clave de la prepotencia moderna, el mercadeo del ser que “conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números” (*id.*). Para qué poetas en tiempos de penurias, se pregunta Heidegger, y vuelve insistentemente, a Rilke, a Hölderlin, a los griegos, a todos esos giros heideggerianos de *fuentes originarias*: el antes, el antaño, los ancestros; y es que “el mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado” (*ibid.*: 219), el mundo, el hombre, las cosas, todos en el mercadeo del ser, en el menudeo de la representación, convertidos a cifra del cálculo, arrojados al peligro de que no haya salvación. Heidegger vuelve insistentemente a Rilke, a Hölderlin, a una Grecia anterior a Occidente donde la *póiesis* era *tekné*, porque quizá “haya todavía algunos mortales que sean capaces de ver cómo les amenaza la falta de salvación en tanto falta de salvación” (*ibid.*: 220). La fuente originaria, Grecia, Alemania, la ontología fundamental, una existencia auténtica frente al útil a la mano, finalmente, son la trampa heideggeriana, la salida del mercadeo por la que se vuelve a la entrada del mercado de Occidente. Finalmente, el *norteamericanismo* es el exceso del europeísmo moderno.

La objetivación de la naturaleza, el mundo convertido en imagen, el hombre convertido en cifra, la época moderna –y su continuación– es el triunfo de la definición instrumental de la técnica y la definición instrumental de la naturaleza, es la persecución de la

naturaleza como trama de fuerzas calculables, medibles, acumulables, a toda velocidad. La provocación de la naturaleza, su emplazamiento, su conversión en objeto, está destinalmente ligada a la vibración del dinero, en la balanza desequilibrada de la mucha acumulación y su mucho vaciamiento. Lo gigantesco devenido globalización es el mercado mundial abarcando toda la tierra, pero es también la acumulación del ser y el mercadeo del no ser. A toda prisa, velociféricamente, “eso que algunos llaman rapidación [...] el problema de que los objetivos de ese cambio veloz y constante no necesariamente se orienta al bien común [...] se vuelve preocupante cuando se convierte en deterioro del mundo” (Francisco, 2015: #18). Sobrevivimos en un mundo deteriorado, el mundo se torna sin salvación y pierde todo carácter sagrado. Podemos estar *seguros* en la inhospitalidad del mundo, pero a medida que el mercado cubre la tierra, lo que se aleja es la hospitalidad del cuidado, “seguro, securus, sine cura, significa: sin cuidado” (Heidegger, 2010: 222). El *cuidado* y no la seguridad, es la clave de la cura en medio del deterioro, el cuidado es la apuesta ante la amenaza de la falta de salvación; el cuidado y no la seguridad, es la exigencia filosófica para que la casa vuelva a ser habitable, para que las manzanas o las uvas o los ancestros vuelvan a un sentido común que introduce la esperanza y la meditación. El cuidado es el ejercicio de restauración de lo sagrado; para eso, en una lectura desde el europeísmo continuado en *norteamericanismo*, hacen falta poetas ancestrales, fuentes originarias, hace falta Grecia como cuna de la poesía desterrada por la instrumentalidad técnica. El cuidado es el ejercicio de restauración de lo sagrado; para eso, en una lectura desde *nuestroamericanismo*, hace falta mito y política, la poesía del pueblo.

La lógica del *norteamericanismo* es la lógica de la seguridad, del andar sin cuidado, del no necesitar cura; la lógica de *nuestroamericanismo* es la mística de la cura. Heidegger trabaja el cuidado (*die Sorge*) como una de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein. También Francisco trae el cuidado en la

encíclica *Laudato Si* (2015), esa carta que despliega el mandamiento del *no matarás* en toda su extensión, ética, espiritual, social, política. Porque las filosofías de ambos comparten raíces teológicas, porque los primeros antecedentes del cuidado se remontan a la *inquietud* bíblica (*Bekümmern*) y la *cura* de Agustín. En 1921, Heidegger analiza el fenómeno de la *cura* y de la *curiositas* en una interpretación fenomenológica del libro X de Las Confesiones de Agustín (Heidegger: 2001); allí, la cura se entiende en un doble trazo: la *continentia* y la *dispersio*, lo que en terminología heideggeriana serán el modo propio y el modo impropio del cuidado, lo que –siguiendo la línea de nuestro análisis de la técnica y poesía– podríamos llamar modo salvífico y modo instrumental. También así aparece en la exhortación a no seguir matando que es *Laudato Si'*, el cuidado como cura ante la dispersión en los bienes del mundo, como cura de los males instrumentales del individualismo, como cura de las vibraciones del dinero que alejan cada vez más al hombre del mundo, al mundo de la naturaleza y a la naturaleza de lo sagrado. También así aparece en el imperativo a cuidar la casa común que es una encíclica de alabanza en defensa de lo que no tienen, de los que quedan fuera, de los descartados en el loteo del ser –del ser de seres humanos pero también de seres no humanos–, como el ejercicio de volver a encantar el mundo para no seguir muriendo. Cuidar en la sinonimia de proteger, custodiar, preservar, guardar, en los parentescos filiales de hombre a hombre, en las políticas amorosas de hombre a mundo, en las poéticas del afecto de todas las cosas hacia todas las cosas, labrar y cuidar el jardín que es nuestro, pero que no es nuestro por posesión sino por la misteriosa herencia de una donación.

Globalización y cultura del descarte

“Nuestro siglo tiene cosas mucho más importantes que hacer que ocuparse del alimento y de las fondas [...] las fondas, desde el punto de vista de los cohetes lunares,

no son más que una especie de residuo dejado por el siglo xx” (Kusch, 2000: 353). El motivo de los cohetes en Kusch va acompañado del hambre y de las fondas; en Kusch, la pregunta por la esencia de la carrera espacial, desoculta la pobreza, saca afuera los residuos, trae a superficie la indignancia: la tarea de *nuestroamericanismo* “es encontrar una ley para la masa humana que no irá en cohetes interplanetarios y que debe quedarse y seguir en la brecha, comprometida con su mísero estar aquí” (Kusch, 1999: 123). Kusch muestra la cultura del descarte debajo de la geopolítica de la técnica moderna. Porque el cálculo moderno de la objetividad es medida de objetivación, el mundo convertido en un gran útil a la mano del poderoso, los hombres convertidos en instrumentos de un poder sin manos; la “cultura del descarte” (Francisco: 2015) es la serie oscura producida por la globalización, legitimada por la globalización, acumulada por la globalización: el hambre, los basurales, la pobreza, la indignancia; pero más, es la serie naturalizada por la globalización: la indiferencia, la complicidad, el olvido, la cultura de una muerte obscena, la cultura de la producción de una muerte obscena, su legitimación, su acumulación, su naturalización.

La genealogía de la globalización puede remontarse a los orígenes del Occidente moderno, al proceso de expansión mundial de las potencias euro-atlánticas, caracterizado por la expansión geográfica, la transformación tecno-económica y la hegemonía cultural de un europeísmo devenido norteamericanismo. Una fenomenología de la globalización sería, al mismo tiempo, fenomenología del descarte; no hay un documento de globalización que no lleve en sí un documento de descarte: el capital financiero y especulativo, la expansión del libre mercado, las migraciones internacionales, las redes terroristas, el cambio climático, la pandemia. El emplazamiento de la naturaleza y el cálculo del mundo –el mundo como cifra y la naturaleza como almacén–, llevan en sí un “depósito de porquerías”, la globalización lleva en sí la cultura del descarte y su fatal indiferencia (Francisco, 2015: #25).

Cuando el mercado del ser abarca toda la tierra, cuando el mundo se legitima por la objetividad y la objetividad se legitima en el sujeto, entonces cualquier pensamiento es una antropología indistinta, sin dioses, sin mundo, con el hombre juez y garante del poder de su imagen del mundo. Las lógicas globales hegemónicas son lógicas antropocéntricas, y todo antropocentrismo es un pobre humanismo: el hombre separándose de la naturaleza, para calcularla, para dominarla, para acumularla, el hombre como medida de todas las cosas, el hombre como diferencia especial, el hombre más alto que los animales, más ancho que las cosas, más robusto que las comunidades, el hombre mejor que el mundo, dueño de la naturaleza, dueño del hombre.

La violencia global es mortífera: riquezas descomunales con su descomunal pobreza, la abundancia de alimentos y la ferocidad del hambre, la extensión del promedio de vida y la falta de acceso a la salud, la calidad de vida y la eficiencia de la muerte, la globalización y el descarte, el poder desnudo creando vida desnuda, escuálida, hambreada, descartable. La violencia global es de un egoísmo concentracionario, de una complicidad silente, de una indiferencia fatal; Francisco pone en el centro de la cuestión violenta el drama humano que arranca con Caín y Abel: no saber dónde está el hermano oculta el asesinato. El drama humano es el conflicto a muerte entre hermanos, pero es también el *no saber*, el drama es también el *no saber* dónde está el hermano que oculta el asesinato. No saber dónde está el hermano es consentir –por acción o por indiferentismo–, consentir la violencia mortífera: el hambre, la indigencia, la trata, el envenenamiento de la tierra, de las aguas, de los hombres.

Hay que atender al descarte, porque el descarte excede al hombre, lo excede en el incendio despiadado, en la tormenta, lo desborda en el terremoto, en lo inesperado de un murciélago, de un pangolín, de un virus. La naturaleza excede la globalización del cálculo y le devuelve a las cosas el poder que el hombre les había violentado. Leer desde la cultura del

descarte es leer a contrapelo del europeísmo devenido norteamericanismo; es leer desde la fuerza descartada pero bestial de nuestramérica profunda, es leer desde el poder contestatario del desecho, es leer el cohete desde la fonda.

Si el tiempo de la modernidad es la rapidación del progreso, hay que leer la globalización a contrapelo, leerla desde los improductivos, los incompetentes, los inútiles, los inservibles, los incapaces, los que “prefieren no hacerlo: todos ellos, signos indescifrados, son los habitantes de la aldea más próxima al enigma de la frágil estancia humana en la Tierra” (Tatián, 2012: 59). Eso es lo que hace Francisco, leer la rapidación desde el descarte de los viejos. En la homilía del 30 de septiembre de 2019, Francisco resalta el cuidado de los niños y de los ancianos, el cuidado de los improductivos como signo de una *cultura de la esperanza* contra la *cultura del descarte* que acompaña la hiperproductividad del progreso moderno. Un pueblo solo madura cuando hay ancianos; madurar no es progresar, madurar se opone a progresar, una sociedad progresa con sus servidores del día, pero un pueblo solo madura cuando hay ancianos. “Se sentarán todavía en las plazas de Jerusalén, cada uno con el bastón en su mano, debido a su longevidad”, cita Francisco el octavo capítulo del libro del Profeta Zacarías y dice que es hermoso, porque un pueblo madura cuando hay ancianos. “Y muchos niños se moverán como hormigas”, sigue citando, porque un pueblo madura cuando abundan los niños y los viejos, la memoria del pasado y la promesa del porvenir. “Sus ancianos tendrán sueños, sus jóvenes tendrán visiones”, porque un pueblo solo madura cuando hay un diálogo fecundo entre lo que ha sido y lo que está viniendo. La modernidad, con sus tiempos velociféricos y sus normas productivas, desecha a los improductivos, a los inútiles; en ese descarte, no sólo el pueblo no madura, sino que la sociedad se vuelve productiva pero infértil. La cultura del descarte trae el “invierno demográfico”, una geopolítica de la desolación, de los viejos olvidados, de los niños abandonados, del individualismo productivo bajo la vibración del dinero.

Francisco llama “cultura de la esperanza” a una política de la hospitalidad que privilegie el porvenir de los niños y la memoria de los viejos, llama “cultura de la esperanza” a la decisión política que apuesta por el “*estar-nomás*”, el “mero estar aquí”, el “dejarse estar”, “una especie de *economía del amparo*, por oponerla a nuestras formas económicas [...] de *desamparo*” (Kusch, 1999: 89), una cultura del *estar nomás* sobre la economía del *ser alguien*.

Geocultura

“El ultradeterminismo ambiental y la consideración omnicompreensiva del objeto de la Geopolítica son, entonces, dos de las características principales de lo que se pretendió ‘ciencia del Estado’ y terminó en ‘perversión geográfica’” (Cairo, 2011: 338). La geopolítica es una disciplina que se desarrolló principalmente en Alemania de entreguerras, con el general Karl Haushofer como su mayor representante. La *Geopolitik* nace de la comprensión de la geografía como requisito para la eficacia expansionista. En América Latina “se produjeron brotes tardíos de estas teorías, en particular durante la época de las dictaduras militares de los años 1960 y 1970” (*ibid.*: 342); la geopolítica se convierte así en un instrumento de administración racional que condujo a “la sociedad de la postguerra a nuevas guerras mundiales, tanto calientes como frías” (Ó Tuathail: 140, citado en Cairo: 343). La extensión (*Raum*), las fronteras (*Grenzen*) y la posición (*Lage*) son las piezas de la organización política del suelo, la *Geopolitik*: disciplina creada como marco legitimador del expansionismo militar, ciencia justificadora de las dominaciones imperialistas como sucesos naturales e inevitables.

Después de la II Guerra Mundial, después de la caída del nazismo, “la Revolución China, la guerra de Corea, la revolución cubana, las independencias de las colonias [...] la guerra de Vietnam, [...] la llamada guerra fría [...], el giro cultural ha surgido [...] la Escuela de Birmingham con los *Estudios Culturales*

tiene una aceptación rápida” (Delgado, 2019: 66). Surge entonces una nueva “geografía cultural apoyada y proyectada hacia los ‘paisajes simbólicos’ [...] donde el espacio resulta ser [...] las marcas simbólicas características de una sociedad” (Zapata, 2011: 168, citado en Delgado: 67); la “geografía cultural” nace, así, como el rechazo a una *Geopolitik* moderno-biologista de base darwiniana que sostiene los regímenes imperialistas. La geografía cultural marca la diferencia política: el *geo* no refiere ya a la eficacia de dominio territorial, sino a los “paisajes simbólicos”. Esta nueva geografía cultural es de intervención política, “vinculada a la aparición de nuevos actores: el feminismo, las luchas contra la guerra de Vietnam y los derechos civiles, el mayo de 1968, la contracultura [...] una geopolítica crítica” (*ibid.*: 68).

La geografía cultural tiene sus bases en la liberación, en la emancipación de una geopolítica militar depositaria de la cartografía oficial siempre deudora de la geografía imperial. Por eso, el material de la *geocultura* (Kusch: 1976) no es el territorio cartografiado/cartografiable, sino el paisaje imposible de representar, la vegetación imposible de cartografiar, el exabrupto geográfico que es la puna, la altura del altiplano, la fluidez mítica de las aguas del Titicaca, la inmensidad del paisaje siempre incapturable, tanto para el territorio colonizador como para la desterritorialización de la globalización.

La geopolítica asume en la modernidad el mismo eje antropocentrista de la época de la imagen del mundo: el hombre cartografiando su poder, representando su dominio, determinando los territorios con base en la expansión de su humanidad, los símbolos convertidos en objetos calculables, colonizables, acumulables. Con los símbolos convertidos en números, la tierra en territorio y los hombres en mercancía, el mundo se vuelve un lugar inhóspito –no es posible habitar una imagen–; el *símbolo* es, etimológicamente, una *tablilla de recuerdo*: “El anfitrión regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando la mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa

un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente” (Gadamer, 1991: 81ss.); tal es el sentido técnico originario del símbolo, un trozo de la misma tierra, la mitad de la hospitalidad arrojada como promesa de futuro a través de las generaciones. El mundo como símbolo de hospitalidad es el opuesto exacto al mundo convertido en objeto, el opuesto exacto al mundo convertido en cifra, en transacción trazable en un cálculo. El mundo como símbolo, como tierra partida, como casa ajena donde estar a resguardo, es “el baluarte donde uno se refugia para defender la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial” (Kusch, 1978: 14). Detrás de la cuestión geopolítica está la expansión y el dominio, pero detrás del problema de la *geocultura* está la cuestión de “lograr un domicilio existencial” (*id.*) donde cada quien se sienta cuidado al amparo del sentido que nos rodea; en la cuestión de la geocultura se juega “la gravedad de un pensar situado” (*ibid.*: 96).

Si la “nueva geografía cultural” nace en como muestra del rechazo a la lógica de muerte de la *Geopolitik*, en América profunda asume las geografías de las culturas del descarte: una geocultura que referencia a los que “*solo están*”, resumida en las características de ubicación, inmovilidad, abandono, no instrumentalidad y escatología, “donde los pobres [...] no apuntan a ser, sino más bien a salvar su estado, quizá una especie de sacralización de su propia invalidez [...] un *estar andando*” (*ibid.*: 32). La geocultura desde América profunda es el paisaje irrepresentable, la inmensidad de la puna, la espesura de la selva, la densidad del aire, el peso del suelo, la geocultura “es lo que hace que el pueblo pueda tener también algo así como una filosofía” (*ibid.*: 19) pues “la idea de un pensamiento resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural [...] abre [...] al encuentro del pensar con el suelo” (*ibid.*: 15s.). La geocultura desde nuestramérica no sigue el europeísmo gigante devenido norteamericanismo global, porque nuestra marca es “el espacio inconmensurable, las múltiples divinidades, los climas y vegetaciones exuberantes y novedosas [...] el Nuevo Mundo. Nuestra

distinción es la de ser *otro*” (Zagari, 2021: 39); en el reverso de la homogeneización global, “en nuestro suelo el horizonte permanece aún épico” (*ibid.*: 41).

La seguridad del mundo devenido imagen, la *seguridad* buscada en los objetos, “la trampa cerrada de una seguridad en las cosas, que al fin de cuentas no es nuestra” (*ibid.*: 99); la seguridad es un concepto vinculado a la extensión, a las fronteras, a la posición, a las piezas de la administración geopolítica del territorio. Podemos estar seguros en la inhospitalidad del mundo, “seguro, securus, sin cura, significa: sin cuidado” (Heidegger, 2010: 222), andar *sin cuidado* es la trampa cerrada de la cartografía imperial, de la planicie territorial del mapa al globo plano de la mundialización del territorio. La geocultura, en cambio, es “el buceo constante sobre el sentido que nos rodea” (Kusch, 1978: 106), la búsqueda de la tierra de la hospitalidad, la cura de los males de la acumulación de bienes, la cultura y la política de los cuidados, de las fragilidades, de los afectos, aprender a habitarlos “en medio del abismo inseguro de nuestro estar” (*ibid.*: 99).

Citábamos a Heidegger que citaba a Rilke (Heidegger, 2010: 216), ¿para qué poetas en tiempos de penurias?, y es que “cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano”, pero ahora “nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes”, ahora nos invaden objetos, el mundo convertido en una imagen del mundo convertido en una imagen, y “una manzana *norteamericana* o un racimo de uvas de los de allí, no tienen nada en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación” (*id.*). Los poetas de Heidegger son el pueblo de Kusch, ¿para qué el pueblo en tiempos de penurias? “Yo me pierdo frente al pan, o frente al zorro en cuanto se convierten en objetos. Pierdo mi contacto con lo simbólico” (Kusch, 1978: 75), la geocultura es el símbolo perdido en el objeto, es el retorno de la esperanza en nuestros frutos y nuestros panes y nuestros zorros. “De aquí se infiere quizá que el camino político entre nosotros consiste, en recuperar nuestra regresión, pero

dentro de nuestros símbolos y con nuestro suelo, que no se refiere al suelo geográfico, sino a la gravidez de nuestro pensar” (*ibid.*: 99).

Nunca es tarde para la pregunta sobre *cómo* nos prestamos, ¿*cómo* nos prestamos: a ser cartografiados, desterritorializados, instrumentalizados, globalizados, *cómo* nos prestamos? En su *Geocultura del hombre americano* (1976), Kusch habla de una “ecología cultural” vinculada a la tecnología, porque no se trata de no prestarnos a la tecnología –no podríamos no prestarnos–, se trata de la pregunta sobre *cómo* nos prestamos, se trata de proyectar la técnica desde nuestra geocultura; no se trata de importar objetos, sino de proyectar un horizonte desde la esencia de nuestra técnica, nuestras manzanas, nuestras uvas, nuestros zorros, nuestra casa común. Hay un horizonte de sentido detrás del sentido instrumental de la técnica, la geocultura pregunta por ese horizonte desde las profundidades de América. La pregunta trae el peligro del instrumento, allí donde el mundo se convierte en objeto, donde “incluso Dios puede perder toda su sacralidad” (Heidegger, 1994: 28), su altura, su misterio, el peligro donde “Dios deja de ser un símbolo para convertirse [...] en un objeto” (Kusch, 1978: 37). Se trata de preguntarnos, en la época de la técnica, para qué poetas, para qué Dios, para qué pueblo.

Bibliografía

Cairo, Heriberto (2011) “La Geopolítica como «ciencia del Estado»: el mundo del general Haushofer”. Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder, vol. 3, núm. 2, 337-345.

Delgado, J. (2019). “De la geopolítica de la dominación a las geo-grafías políticas de la des/colonialidad del poder” en *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 1(1), 059 - 074. <http://dx.doi.org/10.15381/espiral.v1i1.15846>

Gadamer, H.G. (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.

Heidegger, M. (1994). “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Editorial del Serbal, pp. 9-39.

Heidegger, M. (2001). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Siruela.

Heidegger, M. (2010). “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, pp.199-238.

Heidegger, M. (2010). “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, pp.63-90.

Kusch, R. (1975). *La Negación en el Pensamiento Popular*. Buenos Aires: Editorial Cimarrrón.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Ed. García Cambeiro.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Kusch, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.

Kusch, R. (2000). *Obras completas I*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Argentina: Ed. Castañeda.

Nietzsche, F. (1980). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets.

Nietzsche, F. (2006). *Segunda Consideración Intempestiva*. Buenos Aires: Del Zorzal.

Osten, M. (2008). *La memoria robada*. Madrid: Siruela.

Papa Francisco (2015). *Laudato Si*. Buenos Aires: Pastoral Social de Buenos Aires.

Papa Francisco (2019). *Cuidar a los ancianos y a los jóvenes es la*

cultura de la esperanza. Homilía de la Misa Matutina en la Capilla de la Domus Sanctae Marthae del lunes 30 de septiembre de 2019. Fuente: L'Osservatore Romano, ed sem en lengua española, n. 46, viernes 15 de noviembre de 2019. Recuperado el 2 de marzo de 2021 de http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2019/documents/papa-francesco-cotidie_20190930_cultura-esperanza.html

Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.

Tatián, D. (2012). *Lo Impropio*. Buenos Aires: Editorial Excursiones.

Zagari, A. (2020). *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados*. Buenos Aires: Ciccus.

El paisaje en la configuración del «ser-sí-mismo»

Notas para una lectura de Carlos Astrada y Tetsurō Watsuji

Martín Prestía

Mediados de 1927. Un joven argentino viaja becado a Colonia, Alemania. Ha obtenido la distinción a raíz de un ensayo en que pasa revista de las últimas tendencias de la filosofía germana, fundamentalmente la fenomenología husserliana: *El problema epistemológico en la filosofía actual*. Su formación previa, mayormente autodidacta, bebió del torrencial río de la *Lebensphilosophie* —filosofía de la vida o «vitalismo»—, cuyos principales afluentes llevaban, para él, los nombres de Georg Simmel, Henri Bergson y Jean-Marie Guyau, y el del filósofo-poeta de Röcken: Friedrich Nietzsche.

También hacia mediados de 1927 llega a Alemania otro joven estudiante de filosofía, que ha obtenido una beca para estudiar tres años en Berlín. Ha viajado desde Japón, y a una importante formación en la filosofía occidental moderna y un apasionado interés por la tradición romántica británica, aúna un vasto conocimiento en la historia del pensamiento de su país natal. El joven recibe el fuerte impacto de la fenomenología, sobre todo a raíz de los trabajos de Max Scheler y Martin Heidegger, que lee con fruición entre los veranos de 1927 y 1928. Su interés por los autores de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [*El puesto del hombre en el cosmos*] y *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] enlaza con buena parte de sus preocupaciones previas: no en vano ha sido uno de los primeros en introducir a Arthur Schopenhauer, Nietzsche y Søren Kierkegaard al país oriental, con ensayos escritos en 1912, 1913 y 1915 respectivamente.

En el semestre de invierno de 1927-28, en Colonia, el joven argentino asiste a las lecciones de Max Scheler sobre *Antropología Filosófica*, que serán determinantes

para el despliegue de su propia concepción filosófica en los años subsiguientes. Llega a trabar una amistad con el Maestro, bruscamente cercenada por su prematura muerte, en mayo de 1928. El argentino viaja entonces a Friburgo, siguiendo los pasos de la rutilante estrella de la filosofía que comenzaba a cernirse sobre el cielo de la vieja Alemania: Martin Heidegger. El propio Scheler los había presentado. También es comprensible el interés del argentino por el díscolo discípulo de Husserl: su formación juvenil se cierra con las tempranas lecturas, entre estéticas y metafísicas —no exentas, sin embargo, de alcances ético-políticos— del proto-existencialismo de Kierkegaard, Unamuno y Schopenhauer.

A mediados de 1928, otra muerte tuerce el destino del japonés: la de su padre, que lo hace retornar prematuramente a su tierra natal, sin lograr completar los tres años que estipulaba su beca. En contrapartida, el joven argentino logra extender su beca de dos a cuatro años en función de los trabajos presentados; su estancia en Friburgo dura hasta 1930 y pasa el último año en Colonia, con viajes periódicos a la Universidad de Bonn. Allí asiste a sus últimos cursos en Alemania, hasta regresar a su patria en agosto de 1931.

El joven argentino se llama Carlos Astrada (1894-1970), y está llamado a ser uno de los grandes exponentes de la filosofía argentina del siglo XX¹.

El joven oriental, Tetsurō Watsuji (1889-1960), ha de cumplir un similar papel en el paisaje de la filosofía japonesa de su época².

Durante las décadas de 1930 y 1940, de regreso a sus países de origen, Astrada y Watsuji desarrollan un pensamiento en el que el intento de elucidación de sus respectivas realidades nacionales adquiere un lugar

1 Para una rica exposición biográfica de los años de estadía europea de Carlos Astrada, ilustrada con numerosas piezas de su correspondencia personal, cf. el capítulo II de David (2004).

2 Para una somera biografía intelectual de Tetsurō Watsuji, cf. Carter y McCarthy (2019).

central. La vivencia del extrañamiento que representa la estadía en Europa refuerza en ambos sus intuiciones previas³, y decanta en la cuestión del paisaje. A la pregunta por la especificidad de una cultura, Astrada y Watsuji responden colocando el foco en el modo en que un tipo humano distintivo se configura a partir de su relación con el medio.

“El vago contorno pampeano es el contorno mismo de nuestra intimidad”, escribe Astrada en *El mito gaucho* (1948), del que no “nos es dable desprendernos”, pues “es parte de nuestro ser”. Y agrega, a continuación, una vivencia personal —“experiencia decisiva”, según confiesa—, que plantea la toma de conciencia del condicionamiento del paisaje como parte del descubrimiento del «ser-sí-mismo»: “cuando estábamos lejos del predio pampeano, a merced de la alucinación de las urbes europeas, nos acaecía que de pronto nos sentíamos dispersos, desamparados en una zona desértica, superpuesta, o mejor, infrapuesta por arte mágica al plano de nuestro comercio con los valores de la cultura europea [...]; nos sentíamos acometidos por una especie de discontinuidad interior, por un silencio emocional. Un silencio lleno de la sombra de noches lejanas. Era el enigma de la pampa, que viajaba a nuestra vera” (Astrada, 1948: 13-4)⁴. Estando lejos del paisaje natal, Astrada se descubre como lo que es: «hombre de la pampa». Pero la

3 La problemática nacional embargaba a ambos desde veinte años atrás; mientras Watsuji ya había escrito algunos trabajos en torno a la historia del pensamiento japonés y del budismo (McCarthy, 2014: 503), los primeros textos de Astrada señalaban una preocupación por el «destino argentino» y la cuestión de la «patria» que, lejos aún de su visión posterior, dejaba sin embargo entrever algunos de los filamentos que serían hebras fundamentales de su pensamiento maduro y tardío. He expuesto la dimensión nacional del pensamiento juvenil astradiano en: Prestía (2018).

4 Guillermo David comenta el mismo pasaje (2007: 163). Compárese el fragmento citado con su primera escritura, de 1938, en que Astrada no utiliza la primera persona, sino la tercera, desligando su argumentación de la vivencia personal (Astrada [1938], en prensa: 581).

pampa no es simplemente “el medio físico”, sino “pampa espiritual”, “constituto” de la “estructura ontológica” del ente humano argentino (1948: 14).

Por su parte, en el prólogo a la primera edición de *Fūdo* [*Antropología del paisaje*], de 1935, Watsuji admite que el problema del paisaje y el clima se le presentaron en su radicalidad —esto es, “como ambientalidad constitutiva de la vida humana”— mientras “bullían en mi interior las impresiones [...] recogidas a lo largo de mi viaje de Japón a Europa y en mis viajes por el continente” (Watsuji, 2006: 18). Ese contacto con diferentes ambientes, sumado a la lectura del problema de la temporalidad, desplegado por Heidegger en *Sein und Zeit*, impulsan al japonés, según sus propias palabras, a “dar vueltas en mi imaginación a las impresiones recibidas”, evitando que quedaran reducidas a “meras impresiones de viajero” (18-9). La parte final de *Fūdo*, dedicada a establecer las peculiaridades del condicionamiento de la ambientalidad monzónica en el Japón —que incluye una larga serie de contrapuntos con la cultura europea, y numerosos contrastes entre “Oriente” y “Occidente”—, compone una indagación en torno al «ser-sí-mismo» del pueblo japonés, sus límites y posibilidades⁵.

Las contribuciones más importantes que la academia occidental reconoce a Tetsurō Watsuji pueden acotarse a dos obras complementarias: la citada *Fūdo* [*Antropología del paisaje*], de 1935, —en la que me centraré para el presente trabajo—, y *Rinringaku* [Ética], editada en tres volúmenes en 1937, 1942 y 1949 —de la que utilizaré algunos pasajes que permiten clarificar los contenidos de la primera.

Fūdo fue traducida al inglés en 1961 como *Climate: a philosophical study*, y reeditada en 1988 como *Climate and Culture: a philosophical study*. El vocablo “*climate*” [clima]

5 Véase, por ejemplo, la comparación entre las ciudades y viviendas europeas y las japonesas (Watsuji, 2006: 195 ss) y las reflexiones en torno a la posibilidad de democracia parlamentaria en Japón (204-6).

intenta reponer el particular concepto de *Fūdo*, que no puede ser reducido al “medio ambiente” entendido en una relación de externalidad al ser humano, como si de dos objetos se tratase⁶. Por el contrario, el propósito de Watsuji es analizar el “problema de las formas que revisten clima y paisaje, pero no como mero entorno físico”—de eso pueden ocuparse las ciencias naturales—, “sino como expresión existencial del sujeto humano” (Watsuji, 2006: 17). En español, por su parte, contamos con una primera traducción de 1973 titulada *El hombre y su ambiente*, y una reciente, de 2006, que lleva el título de *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Las dificultades de traducción del concepto de *fūdo* son sorteadas por Juan Masiá y Anselmo Mataix — encargados de la última versión española— al proponer el sintagma “ambientalidad climático-paisajística”, que se adecua mejor al objetivo general del texto de Watsuji: destacar la mutua implicación de los condicionamientos históricos con los paisajísticos, los temporales y los ambientales, como notas fundamentales de la estructura de la vida humana. Por eso también la elección acertada del título: lo que se propone el filósofo japonés es, en definitiva, una «antropología del paisaje».

Una «antropología del paisaje» es, precisamente, la base sobre la que descansan muchos de los ensayos de Astrada a partir de mediados de la década de 1930⁷. La problemática despunta tangencialmente en el artículo “Goethe y el panteísmo spinoziano” [1933], en el que el filósofo argentino comenta la visión que el romanticismo tenía de la naturaleza, y adquiere ribetes esteticistas en el

6 Augustin Berque explica con exhaustividad los problemas de traducción que ha tenido esa obra de Watsuji, tanto en el idioma inglés como en el alemán (Berque, 2004: 390-1). Berque es, además, el traductor francés de *Fūdo*, y en el artículo citado justifica su elección del vocablo “*milieu*” como el más adecuado para expresar el pensamiento de Watsuji.

7 Aunque excede las pretensiones del presente trabajo, dejamos apuntada la tensión entre “antropología” y “ontología”. Para una visión del tema en la obra heideggeriana, cf. Blumenberg ([2006] 2011: 11 ss).

ensayo “Meditación de Rumipal” [1935], en que retrata la vivencia personal de la alienación en el paisaje y apunta la relación del ser humano con la naturaleza a través de la técnica. Entre uno y otro texto Astrada escribe “La existencia pampeana” [1934], con el que emprende el intento de elucidación del «paisaje característico» de la «humanidad argentina». Astrada reelabora ese breve ensayo cuatro años después, y lo publica con el título de “Para una metafísica de la pampa”. En 1948, ese texto integra la primera parte de *El mito gaucho*, citado anteriormente. En él, pese a su indagación en torno a la pampa como “definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino” (1948: 14), Astrada apunta, de manera un tanto paradójica, las contribuciones positivas de la *Geopsique* y la *Climatología* (1948: n.1, 5-6). Cabe destacar que esas disciplinas deben ser consideradas «ciencias naturales» y, como tales, no logran dar con el problema en su hondura ontológica⁸. Habrá que esperar a 1949 para una justificación tal, en el artículo “Historicidad de la naturaleza”, parte de una amistosa polémica entre Carlos Astrada y el filósofo italiano Ernesto Grassi, publicada en el tercer fascículo de los *Cuadernos de Filosofía* que el argentino dirigía en la Universidad de Buenos Aires. El intercambio se suscitó como corolario del Primer Congreso Nacional de Filosofía de aquel año celebrado en la ciudad de Mendoza, al que asistió Grassi junto a la plana mayor de

8 En *Tierra y Figura* vuelve sobre la *Geopsique*, la *Climatología* y la “*Geobiología*”, pero su tratamiento es más bien ambiguo, tendiente a apuntar su insuficiencia a la hora de una consideración ontológica (Astrada, 1963: 11-2). Watsuji provee un párrafo iluminador a modo de crítica de tales enfoques: “...el error más extendido al hablar de clima y paisaje consiste en centrarse en la perspectiva dualista: influjos mutuos externos entre el individuo y el entorno natural. Ese punto de vista es el resultado de abstraer el fenómeno concreto del ambiente —clima y paisaje—, desconectándolo de la existencia humana y su historia cultural, para reducirlo tan sólo a un entorno natural. Semejante enfoque se refleja incluso en la afirmación de que el ser humano, además de estar influido por el paisaje, interviene para modificarlo. Tal dualismo no casa con la fenomenología del clima y el paisaje de la existencia humana” (Watsuji, 2006: 31).

la filosofía europea. A la «a-historicidad» de la naturaleza que el italiano, sobrecogido por la monumentalidad de la cordillera de los Andes, creyó encontrar en América — con lo que revivía un viejo tópico de Hegel— Astrada opone una concepción que establece que toda naturaleza está ya historizada y que en todo paisaje está ya implicado el ente humano⁹. Volveré sobre este punto en el próximo apartado.

Astrada retoma sus consideraciones en torno a la relación del ser humano y su ambiente característico en el tardío *Tierra y Figura*, de 1963. En sus primeras páginas afirma: “[n]o se ha ensayado, que sepamos, una tipología humana en función del influjo preponderantemente configurador del paisaje, pero hay rasgos notables en la diferenciación a que éste da lugar en el comportamiento y estilo humano de los seres cuya vida ha transcurrido en su ámbito” (1963: 13). Esboza luego algunas fugaces observaciones sobre esa «tipología»: la “mirada un tanto perdida, solicitada por la montaña” del “hombre de los Andes”; “el mirar que penetra distancias y se extravierte en ellas” del hombre de la Pampa; y el particular mirar del hombre de los valles serranos, que acorta y estrechas distancias, “perdiendo el sentido real de las mismas”. Con ello completa el cuadro de la “humanidad argentina”, que quince años había limitado al paisaje pampeano (1963: 13-4; 18).

Una «tipología humana en función del influjo preponderantemente configurador del paisaje» es, también, lo que había «ensayado» Tetsuro Watsuji en 1935. Tras su intento de clarificar, desde el punto de vista fenomenológico, la importancia de la “ambientalidad” en la “estructura de la existencia humana”, el filósofo japonés aborda tres tipos de paisaje distintos, con sus respectivos «tipos humanos»: el monzón, el desierto y la dehesa. La atención de Watsuji se posiciona sobre el primero, para destacar las particularidades del modo de existencia japonesa, a la que caracteriza como “receptiva y resignada”, con brotes de “resignación vehemente” (2006: 168; 172).

9 Para una mirada del debate Astrada-Grassi, cf. David (2007).

Dejamos el juego de las «precursiones» para una historia de las ideas filosóficas, tarea provechosa y válida, pero que no nos compete. Aquí se trata de establecer una serie de contrapuntos, de iluminaciones mutuas, que permitan pasar la obra de un autor a través del tamiz de la del otro, esperando con ello aquilatar ambas. Tal lectura está posibilitada por la común base de sus indagaciones: el método fenomenológico, aprendido en Husserl, pero sobre todo en la particular orientación que le dieron Scheler y Heidegger; y, más específicamente, el intento de elucidación de la estructura de la existencia humana, esto es, la «analítica existencial del *Dasein*».

La condicionalidad histórico-ambiental en la estructura de la existencia humana

En su discusión con Grassi, al desarrollar el tema de la “historicidad de la naturaleza”, Astrada señala que “[1]e debemos a Heidegger el haber planteado este problema en sus verdaderos términos y sobre la base de una estricta elucidación del fenómeno «mundo» y un ajustado enfoque ontológico de la naturaleza y del ser de lo histórico”. En ese sentido, “en la historicidad del estar-en-el-mundo del ente humano está ya involucrada la naturaleza. Cualquiera sea la actitud en que nos coloquemos frente a ésta, todo ente natural está ya dentro de la perspectiva existencial de nuestra mundanidad”. En otras palabras, para Astrada toda naturaleza “es siempre objeto de una vivencia más o menos histórica, vivencia que va desde las fórmulas matemáticas de la física en función del propósito de dominarla técnicamente hasta el goce estético ante sus formas múltiples y el temor anonadante y reverencial en presencia de su poder incontrolable” (Astrada, 1949: 159). Todo paisaje está ya humanizado.

Se trata, en definitiva, del mismo punto de vista que defiende Watsuji. Para él, “el clima y el paisaje como contenidos espaciales no son una geografía aislada de la historia que luego penetre en ella para llegar a formar parte de su sustancia. Clima y paisaje son, desde el primer

momento, históricos. En la doble estructura histórico-ambiental de la existencia humana, la historia es historia dentro del paisaje, y éste lo es dentro de la historia” (2006: 34). Si bien Watsuji parte, como Astrada, de Heidegger —y reconoce que en *Sein und Zeit* hay, de hecho, un tratamiento de la espacialidad, que puede encontrarse fundamentalmente en los §§22 a 24—, opina que, en el planteamiento del filósofo alemán, la espacialidad queda “un tanto velada frente al luminoso énfasis en la temporalidad”. Con ello cree encontrar “una limitación en la obra de Heidegger”, a la que pretende responder a partir de una “fenomenología cultural del paisaje” capaz de llenar el hiato entre temporalidad y espacialidad: “la temporalidad desvinculada de la espacialidad no puede llamarse estrictamente temporalidad” (17-8).

La perspectiva teórica de Watsuji queda claramente expresada en su análisis de la condicionalidad ambiental-paisajística en la orientación práctico-finalista del *Dasein* (2006: 37 ss). Watsuji pretende complementar a Heidegger: “[l]a estructura esencial del instrumento consiste en manifestar siempre una finalidad, un «para qué», en una cadena de fines que tiene su origen en la existencia humana. Y en la base de esa cadena de fines descubrimos la índole climático-paisajística de la vida humana” (37). En el primer capítulo de su *Antropología del paisaje*, el pensador japonés desarrolla un análisis que podríamos calificar de «histórico-genético», y que lo lleva a presentar los condicionamientos del ambiente en la creación de los útiles o entes «a la mano»: “[e]l vestido con que nos cubrimos tuvo su origen en la defensa contra el frío [...] Sin la urgencia del frío y el calor no habríamos confeccionado los vestidos [...] Decir que los instrumentos son lo más cercano a nosotros equivale a reconocer que el condicionamiento ambiental constituye el primer objeto en la constitución de los objetos artificiales como tales objetos” (38).

Por su parte, al citar a Heidegger como aquel que posibilitó el análisis de la “historicidad de la naturaleza” sobre bases ontológicas Astrada no pretende, como en el caso de su colega japonés, una crítica al maestro

de Friburgo, o un señalamiento de su “limitación” o insuficiencia. No obstante, los desarrollos del argentino podrían ser leídos en esa clave, acercándolo aún más al enfoque de Watsuji. El “ser sí mismo plenamente”, dirá en la primera página de *Tierra y Figura*, “está en función *no sólo* de su época y sus convivientes, *sino también*, y en gran medida, de su tierra, del *genius loci*, del numen del paisaje” (Astrada, 1963: 9-10; énfasis propio). Pero esto quiere decir, a su vez, que la “autocomprensión histórica” de un pueblo, la “conciencia de sí mismo y de su misión” (25), no se produce únicamente en relación a las dimensiones de la temporalidad y la historicidad, sino que acontece también en función de una ambientalidad característica. En otras palabras, el descubrimiento y la “comprensión de sí mismo” del ser humano, según la fórmula análoga de Watsuji (2006: 29), se da siempre en un clima y un paisaje que condicionan todas las objetivaciones culturales de una colectividad, expresándose en “la literatura, el arte, la religión, las costumbres” (30). La auto-comprensión se da siempre en un “paisaje historizado”, que señala al ser humano sus límites, pero también sus posibilidades.

Paisaje, ente humano individual y totalidad social

Las obras de Astrada y Watsuji encuentran otro punto de contacto en la consideración del «ente humano individual» como una abstracción.

En el caso de Watsuji, esa línea lo lleva a criticar prácticamente toda la tradición filosófica occidental moderna, a la que considera, a grandes rasgos, de tendencia «individualista». También Heidegger habría quedado preso de esa tendencia, y su “intento de captar la estructura de la existencia humana tan sólo a partir de la temporalidad corre el riesgo de caracterizar la existencia humana exclusivamente desde la conciencia individual” (2006: 32-3). En ese sentido, para el japonés debe investigarse “la temporalidad de la existencia humana junto con la espacialidad subjetiva en la que el

yo y el otro, aunque opuestos, están sin embargo unidos” (1996: 228; traducción propia). Así, el énfasis puesto en el condicionamiento ambiental-paisajístico implica también una valoración de la dimensión «interpersonal» y «social» del ser humano, como se verá en profundidad más adelante.

La crítica de Watsuji, como han apuntado algunos comentaristas (Janz, 2011; Liederbach, 2012), parece olvidar que Heidegger ha planteado que el *Dasein*, en tanto «ser-en-el-mundo», es siempre un «ser-con» [*Mitsein*]; que la «coexistencia» [*Mitdasein*] es una determinación esencial de la existencia. No obstante, es cierto que, sobre todo en relación al «ser-para-la-muerte» y el tratamiento de la «propiedad» [*Eigentlichkeit*], la analítica existencial heideggeriana recae enteramente sobre el *Dasein* individual, dejando poco lugar para la relación con la alteridad —de la que, en la forma de la existencia cotidiana del «uno impersonal» [*das Man*], el *Dasein* «resuelto hacia la muerte» de hecho se sustrae.. En ese sentido, la crítica de Watsuji coincide con lo que algunos autores han calificado como «solipsismo del *Dasein*»—.

Para Watsuji “la relación de persona a persona” fue “pasada por alto” en la obra de Heidegger, quedando “oculta detrás de la relación entre persona y herramientas”. “Por esa razón”, continúa el pensador japonés, “su discípulo K. Löwith intentó llevar a la luz ese elemento oculto y clarificar la idea de «mundo» principalmente con referencia a las relaciones entre persona y persona” (1996: 17; trad. propia). Watsuji comenta con ello la Tesis de Habilitación de Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* [1928], de la cual el propio Heidegger fue director. El intento de Löwith, siempre según Watsuji, se aparta del enfoque heideggeriano y se vuelve hacia la Antropología (1996: 17)¹⁰. A partir de la lectura de

10 Para una lectura de los puntos del texto de Löwith que pueden entenderse como una reacción crítica a *Sein und Zeit*, cf. Riesterer

Löwith, el filósofo japonés despliega su propia visión, centrada en el carácter inter-personal de la vida humana.

Una crítica como la de Watsuji está del todo ausente en Astrada, quien puso desde un principio el acento en la «coexistencia». El argentino dedica a ello un capítulo de su primer libro, *El juego existencial* (1933), en el que comenta ampliamente a Heidegger. Curiosamente, allí expone sucintamente los argumentos de Löwith, pero no encuentra en ellos una divergencia de los desarrollos de *Sein und Zeit*, sino una complementariedad: “Karl Löwith, siguiendo la dirección marcada por Heidegger, ha expuesto, con análisis agudo y metódico, las estructuras fundamentales e inmanentes de la contemporaneidad (Mitwelt) [...] Mundo es siempre mundo de los contemporáneos. El concepto de «los otros» yace en la base de la más primaria determinación del mundo de los contemporáneos o coexistentes” (1933: 91).

Una de las particularidades de la lectura de Astrada estriba en que su apropiación del pensamiento heideggeriano se realizó, desde un principio, con un énfasis particular en sus posibilidades políticas —, mejor: ético-políticas—, que el argentino hace partir, consecuentemente, del *Mitsein*. Ello puede observarse en “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”, una conferencia pronunciada en septiembre de 1932 en Buenos Aires, del todo pionera en el acercamiento entre ambos pensadores. Meses antes de la oscura adscripción del filósofo alemán al nacional-socialismo, Astrada refrenda el §74 de *Sein und Zeit*, en el que establece que la existencia, como estar-en-el-mundo, es un acontecer con otros, un co-ocurrir determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo” (Heidegger, [1927] 2015: 402). El vínculo con Marx está dado, en ese sentido, a partir de la consideración de que la práctica revolucionaria “sobrepasa la existencia humana individual”, es realizada siempre por un sujeto histórico que es colectivo (Astrada [1932], en prensa: 472). En

(1969).

ese sentido, para Astrada, la cuestión del «solipsismo del *Dasein*» nunca se planteó como un problema pues la «existencia propia» se daba siempre en referencia a una instancia comunitaria o colectiva.

El punto de partida de Watsuji es la constatación del carácter dual de la existencia humana, a la vez y en todo momento «individual» y «social». El japonés rechaza una “antropología individualista, reducida a uno sólo de sus aspectos” y también “la opuesta exageración sociológica”. Ninguna de ellas responde “a la realidad del ser humano”, cuya “estructura básica” debe ser captada “al mismo tiempo como individuo y como totalidad” (2006: 32). Ambas instancias, «individual» y «social», se relacionan a partir de una mutua negación, que Watsuji llama «movimiento de negatividad» (2006: 33)¹¹. Sobre la base de los términos japoneses *ningen*, que implica las dimensiones individual y social del ser humano, y *aidagara*, que apunta al carácter «inter-relacional», «inter-personal» o «inter-subjetivo» de la existencia humana, Watsuji despliega una Antropología filosófica propia, que está en la base de sus desarrollos sobre la condicionalidad histórico-ambiental y de su Ética¹².

El constante énfasis que Watsuji pone en el carácter dual de la existencia humana intenta quitar primacía ontológica a ambos extremos de esa dualidad, buscando en su lugar un enfoque relacional: ni el yo puede comprenderse por fuera de la totalidad, ni una

11 Para un análisis de la inspiración hegeliana que atraviesa la filosofía de Watsuji, véase Liederbach (2012).

12 Para una introducción del propio Watsuji a su Antropología filosófica puede consultarse el Apéndice de la edición española de *Antropología del paisaje* (2006: 247-54): “La ética como antropología” [*Ningen no gaku to shite no rinrigaku*, 1934], que corresponde al primer capítulo del libro homónimo. Puede revisarse también *Rinrigaku*, obra de la que existe traducción al inglés (Watsuji, 1996). Para Watsuji, la Ética no implicaba un discurso normativo sino el “orden o patrón a través del cual la existencia comunal de los seres humanos se vuelve posible. En otras palabras, la ética consiste en las leyes de la existencia social” (1996: 11; trad. propia). Por ello es que toda reflexión ética debía partir, para el pensador japonés, de una antropología, esto es, de una adecuada comprensión del ser humano.

consideración en torno a esa totalidad puede perder de vista las múltiples conciencias individuales que la integran. No existe, para Watsuji, un sujeto individual que luego se relaciona con un otro, sino que en toda subjetividad va ya implicado el «entre» que es el modo de ser de la realidad humana. Ese «entre» los seres humanos es lo que, apunta Watsuji, habría descuidado Heidegger, más allá de considerar a la existencia como esencialmente co-existencia. “El caminar sin cesar de cara al futuro”, escribe Watsuji, “no se lleva a cabo solamente en el seno de la conciencia individual. Es precisamente en el seno de la intersubjetividad (*aidagara*) como se vive de cara al futuro” (2006: 36). En ese sentido, la impugnación de lo que considera el «individualismo» del pensamiento heideggeriano se revela también en su escaso aprecio por la noción de «ser-para-la-muerte», como así también en su crítica a la «propiedad» de la existencia, ligada a la anterior. Según el japonés, la asunción de la muerte debe ser considerada como un fenómeno interpersonal, que ocurre en el «entre» de la existencia humana: “sólo en la relación de «yo» y «otro» es que la preparación para la muerte [*preparedness for death*] cobra su mayor significado” (Watsuji, 1996: 226; trad. propia)¹³.

El carácter dual de la existencia humana se revela una y otra vez en la fenomenología del paisaje: “[c]uando sentimos frío, encogemos el cuerpo o nos acurrucamos cerca del brasero, arropamos a los niños y mantenemos junto al hogar a los ancianos...” (28). “Nosotros, en común, participamos de la vivencia del frío. Quien ha salido fuera de sí mismo y está existiendo en el frío no

13 Aunque excede las pretensiones del presente trabajo, quisiera dejar apuntado que ello contrasta también con la lectura de Astrada, para quien la cuestión de la finitud fue siempre la piedra de toque de la filosofía de Heidegger. Para el argentino, la «muerte propia» se entiende siempre como sustracción del «uno impersonal» y, a un tiempo, reenvío del *Dasein* a la comunidad nacional o «pueblo político» —sujeto colectivo del cambio histórico—. Con ello, Astrada asume, no pocas veces, las notas del *pathos* heroico y «sacrificial» del decisionismo existencial y político que trasluce en Heidegger.

soy yo solo, sino nosotros. Más exactamente, un yo que implica un nosotros y un nosotros que contiene al yo” (27). Más adelante, el japonés ejemplifica esa dualidad constitutiva de la existencia a partir de la vivencia del “gozo de las flores”: “nos fascinan los cerezos en flor y salimos de paseo con las amistades para disfrutarlos bebiendo y bailando bajo su fronda. De este modo, nuestra relación con el paisaje en primavera conlleva la puesta en práctica, *individual y socialmente*, de diversos medios para su disfrute” (28-9; énfasis propio).

Así, el ser humano se descubre a sí mismo en la ambientalidad. “Considerado este hecho individualmente”, dice Watsuji, ello implica “la toma de conciencia del propio cuerpo” (2006: 36). En otras palabras, la consideración de los condicionamientos ambientales en la estructura de la existencia humana supone también una revalorización de la corporalidad, en un movimiento que vuelve a alejar a Watsuji de Heidegger, quien otorga poca importancia al tema en su analítica existencial. Para Watsuji, “el cuerpo no se reduce a mera materia, sino que es también subjetividad”, subjetividad que “tiene su fundamento en la estructura espacio-temporal de la vida humana”. Y agregará más adelante que “[h]oy se impone resucitar, junto con la subjetividad del cuerpo, la del paisaje” (35). Pensar la ligazón entre corporalidad y ambientalidad implica una consideración de ambas dimensiones de la vida humana que escape al análisis que pueden dar las ciencias naturales o la antropología científica.

También Astrada recupera la corporalidad en actitud polémica con Heidegger. En este punto, tanto el argentino como el japonés se acercan a Max Scheler. En *La revolución existencialista* (1952), Astrada argumenta que “el hombre es un ente natural”, un “individuo de una especie biológica con la posibilidad ontológica funcional de elevarse [...] hasta la *humanitas*”, elevación que se produce “sin anular su naturaleza, ni pretender escapar a esta última”, porque “existir [...] supone la condicionalidad óptica del *Dasein* (del ente humano)”, esto es, su “soporte entitativo o psicofísico” (1952:

111-2). Asimismo, en su oposición al Heidegger de *Brief über den Humanismus* [*Carta sobre el humanismo*], Astrada concede al maestro que “la existencia jamás puede ser pensada como un modo específico entre otros modos, y que el cuerpo del hombre es algo diferente” del organismo animal, “pero no «esencialmente» diferente, como Heidegger afirma”. En ese sentido, para Astrada “el hombre, a medida que se humaniza hace de su cuerpo un instrumento para su humanidad” (112), con lo que abre la posibilidad de pensar la historicidad inscrita en la corporalidad como resultado del trato del ser humano con su mundo circundante —lo que puede apreciarse en la «tipología humana» desplegada en *Tierra y Figura*, citada anteriormente (1963: 13 ss) —. Análogamente, para Watsuji “el ser humano no es solamente portador del pasado en general, sino que acarrea en su cuerpo un pasado determinado por el clima y el paisaje” (2006: 34).

La apelación a la corporalidad y al “sustrato biológico” (1952: 113) del hombre es también, para el filósofo argentino, lo que permite impugnar la representación del ser humano universal y «abstracto» que había erigido el racionalismo ilustrado como imagen de sí mismo —imagen legitimadora de la civilización burguesa en ciernes—. En contraposición, Astrada plantea “una imagen del hombre real y viviente, con sangre y vísceras, con atmósfera y jugos telúricos—.” (193), que se opone a la de un ser humano dominado por la absolutización de la *ratio* y la hipóstasis del «espíritu».

Al mismo tiempo, la apelación a esos factores pone en juego la cuestión de la referencia a una dimensión «nacional»: frente al carácter «universal» y «cosmopolita» de la antigua imagen del hombre, Astrada reivindica un hombre atado vitalmente a “una nacionalidad”, “con un repertorio instintivo y emocional de preferencias históricamente condicionadas”, con una razón no ajena a la “realidad histórica y psicovital” de tales grupos humanos (194). Más aún: el hombre realiza su *humanitas* sólo en tanto y en cuanto se mantiene unido a su tradición histórica y su sustrato telúrico y vital; la universalidad de la Humanidad, su proyección ecuménica, se realiza

a través de la particularidad de cada pueblo. También por esta vía introduce Astrada la dimensión colectiva de lo humano, que vuelve superflua la “seudo antinomia de *individualismo y colectivismo*” (194): “[e]l hombre singular sólo existe y cobra sentido dentro de la comunidad en que ha nacido y a cuyo destino está ligado” (Astrada, 1963: 66)¹⁴.

Volviendo al autor japonés, y más allá del cuerpo del ente humano individual, “desde el punto de vista de la vida humana en su realización concreta”—es decir, vistas las cosas desde la perspectiva de la interrelación humana o *aidagara*— el descubrimiento de sí en la ambientalidad “se refleja en el modo de formar comunidades, en las diversas formas de conciencia y en las formas de lenguaje, en la construcción de viviendas o en la fabricación de productos” (2006: 36 ss), objetivaciones en las que el ser humano individual se reconoce como perteneciente a una dimensión social que lo excede y, a la vez, lo constituye —pero también, a la que él contribuye a constituir—. Por ello, en definitiva —y en un sentido que lo aproxima a Astrada—, Watsuji afirma que “la unidad básica de la estructura de la existencia inherente al ser humano [*ningen*] no puede ser concebida por fuera de la comunidad a la que ese ser humano pertenece—.” (1996: 228; trad. propia)¹⁵.

En síntesis, la fenomenología cultural del paisaje que tanto Watsuji como Astrada despliegan, con sus matices,

14 Astrada precisa —y de algún modo morigera— estas posiciones en un escrito de 1964, “Humanismo y alienación”: si bien el ser humano individual pertenece “como persona, a una comunidad histórica concreta”, “no está determinado por ésta, mecánicamente y sin residuo en su pensar, obrar y sentir, como si él fuese un ser meramente pasivo. Por el contrario, el hombre se integra activamente en la sociedad y en la clase a que pertenece, las que no tienen una existencia metafísica pre-existente al individuo” (1964: 26).

15 Hans Peter Liederbach ha señalado de modo crítico que, mientras en un “estricto sentido lógico”, ni el «ente humano individual» ni la «totalidad» tienen primacía ontológica, “en un sentido práctico” “la totalidad de la existencia [*ningen*] gana superioridad frente a su aspecto individual” (2012: 127; trad. propia).

permite considerar los condicionamientos histórico-ambientales, el ser humano individual «encarnado», las relaciones inter-personales de diferente orden —de parentesco, amistosas, eróticas, de producción, etc.— y, finalmente, la dimensión de la totalidad que las recoge: los pueblos o comunidades nacionales. El ser humano existe, individual-socialmente, únicamente desde un paisaje historizado. Las tramas de la convivencia humana están «entre»-lazadas con una condicionalidad histórico-ambiental característica, que en su sedimentación expresa un modo de ser peculiar de una comunidad nacional, una unidad de estilo o *ethos* que se adivina en las objetivaciones culturales de esa comunidad, pero también en su temple o disposición anímica —sobre lo que insistirán ambos autores. Llevar a plenitud las potencialidades dadas por ese *ethos* —como primera instancia para superarlas— será la «misión» de cada pueblo histórico, su «posibilidad» y su «destino»—.

La técnica y la humanización del paisaje

Los desarrollos filosóficos de Carlos Astrada y Tetsurō Watsuji se despliegan, como ha quedado de manifiesto, no sólo como una fenomenología cultural del paisaje, sino también como un intento de elucidación del «ser sí mismo» de sus comunidades nacionales. Ambas dimensiones están engarzadas: en tanto y en cuanto la ambientalidad está ya historizada, humanizada, los modos de hacerle frente implican también la apropiación y recreación de las objetivaciones culturales que una colectividad desarrolló en el pasado: “en el frío y en el calor, en la tormenta y el diluvio, no sólo se amparan y trabajan a una los contemporáneos, sino que se apropian de todo un cúmulo de formas de vivir y comprenderse que se remontan a los antepasados” (Watsuji, 2006: 29).

En la situación histórica de la Modernidad occidental, en la que se verifica una progresiva unificación del mundo a partir de la dinámica expansiva del capital, la indagación por las características peculiares de cada

pueblo puede leerse como un punto de partida para hacer frente a esa misma dinámica, que empuja hacia la imposición de un tipo humano único, el individuo des-historizado y des-ambientalizado. “Hoy día, en que parece que el mundo se ha unificado —escribe Watsuji en 1935, no sin cierto tono nostálgico—, se diría que los estímulos de culturas diversas fueran a hacer desaparecer las peculiaridades regionales de la naturaleza. Pero no desaparecerán. Aunque no parezca, el ser humano está condicionado y rotundamente arraigado en la naturaleza” (2006: 244). En ese sentido, Watsuji y Astrada apuntan a la necesidad de sintetizar una Humanidad que escape a la homogeneización a la que conduce la era global.

No obstante, en virtud de nuestra propia situación histórica, no puede prescindirse ya de las objetivaciones culturales que identificamos, precisamente, con el despliegue de la Modernidad occidental, como son la ciencia y la técnica, prácticamente universalizadas. Astrada es especialmente sensible a esas dimensiones de la actividad humana. La ciencia, nacida como una “libre posibilidad de la existencia humana”, ha configurado nuestra situación existencial, ha labrado un “camino” que el ser humano “ya no puede desandar”. Lo que se necesita es “determinar cómo se relaciona la ciencia con la existencia del hombre, qué lugar tiene la ciencia en medio de la existencia humana” (Astrada, 1933: 35). En ese sentido, el pensador argentino critica, a un tiempo, a la visión que expresa una “negación romántica de la técnica” (1952: 151-3) —que conduce a una decisión existencial de fuga individual—, pero también a la visión cientificista que entroniza la técnica, por la cual el ser humano se vuelve un mero medio de fines sobre los cuales no tiene capacidad de decisión —la marcha incesante de un Progreso que diluye su humanidad (153-5) —.

La ciencia y sus aplicaciones prácticas son parte constitutiva e ineludible de nuestro medio circundante. En ese sentido, Astrada otorga una fundamental importancia a esos elementos a la hora de pensar la

relación del ser humano argentino con su ambientalidad climático-paisajística característica. En el citado artículo polémico con Ernesto Grassi dirá, por ejemplo, que el desolado predio pampeano aguarda aún la “tarea creadora” de su humanización, “verdadera hazaña prometeica en la era de la nueva mitología de la técnica, la de transformar nuestro agreste paisaje originario en ámbito dentro del cual se conjuguen victoriosamente naturaleza e historia —por impregnación y absorción de la primera por la segunda— en la experiencia integral de la humanidad argentina” (1949: 161). Astrada considera que la ciencia y la técnica deben ser puestas al servicio de fines humanos, que deben instrumentalizarse en relación a la peculiaridad distintiva de cada pueblo. Una profundización de esta línea podría llevar a ahondar en los vínculos entre la «fenomenología del paisaje» — que considera la relación entre ambiente e historia— con la indagación marxiana en torno a las relaciones entre hombre y naturaleza, que se erige sobre la base del concepto de *praxis* y el de «intercambio orgánico» o «metabolismo» [*Stoffwechsel*]. En la propia obra astradiana están dadas las indicaciones para tal vínculo, a partir del temprano acercamiento de Heidegger a Marx —basado, entre otras cuestiones, en la orientación práctico-finalista del Dasein—, y que deriva en su empresa intelectual final: el tránsito ensayado desde «la analítica existencial» hacia la «dimensión dialéctica»¹⁶.

Por otra parte, tanto el argentino como el japonés abogan por la complementariedad de los diversos tipos humanos. En ese sentido, conocer el propio carácter permite, según Watsuji, “abrir el camino para entender caracteres distintos del propio y, apropiándose del lado bueno del otro, compensar los propios defectos” (2006: 167). Para Astrada, por su parte, “[n]ingún pueblo, por extraordinariamente dotado que fuere, accede solo a toda la verdad, a toda la belleza, a la realización de la humanidad plena, sino que a su develación y logro concurren todos los demás pueblos con su pensamiento,

16 Cf. Astrada (1967: 49 ss).

con sus esfuerzos, sus propios ideales y sus sueños” (1963: 22).

Urge, entonces, ahondar en la peculiaridad de nuestro paisaje historizado. Éste se constituye, ante todo, como límite: no se es libre de no ser quien se es a partir de una particularidad histórico-ambiental, sedimentada en un *ethos*. Pero para ir más allá de ese límite, para superarlo, tenemos primeramente que comprenderlo y aprehenderlo, tenemos que ser lo que podemos ser, en plenitud. Se trata de una asunción del límite como posibilidad. Ello implica, ante todo, la impugnación de una visión «idealista», abstracta, que pretende introducir modelos universales a realidades singulares disímiles. Al ahondar en la particularidad de nuestro “carácter nacional” “podremos contribuir a la cultura mundial con algo peculiar que no pueden ofrecer otros pueblos” (Watsuji, 2006: 245). En otras palabras, sólo se accede a la universalidad — insistimos con Astrada— a través de la inmersión en la particularidad histórica de cada pueblo, que se constituye como «universal concreto» de la Humanidad—.

En el juego de iluminaciones mutuas presentado entre las obras de Astrada y Watsuji trasluce una similar propuesta, que conmina a asumir nuestra condicionalidad histórico-ambiental. He allí un posible imperativo, que puede resumirse, con Astrada, en la célebre sentencia de Píndaro: «¡deviene el que eres!».

Bibliografía

Astrada, C. (en prensa). “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”. En Astrada, C. (en prensa). *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Volumen I (1916-1943)* (ed.: Prestía, M.). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; Editorial Caterva; Editorial Meridión, pp. 468-473. [1932].

Astrada, C. (en prensa). “Para una metafísica de la pampa”. En Astrada, C. (en prensa). *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Volumen I (1916-1943)* (ed.: Prestía, M.). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; Editorial Caterva; Editorial Meridión, pp. 581-584. [1938].

Astrada, C. (1933). *El juego existencial*. Buenos Aires: Babel.

Astrada, C. (1948). *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur. Edición revisada, modificada y ampliada: (1964). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.

Astrada, C. (1949). “Historicidad de la naturaleza”. En *Cuadernos de Filosofía*, año II, n° 3 y 4, fasc. III, marzo-octubre de 1949. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Astrada, C. (1952). *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Destino.

Astrada, C. (1963). *Tierra y Figura*. Buenos Aires: Ameghino.

Astrada, C. (1964). *Humanismo y alienación*. Buenos Aires: Devenir.

Astrada, C. (1967). *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Berque, A. (2004). “Offspring of Watsuji’s theory of milieu (Fûdo)”. *GeoJournal*, Vol. 60, No. 4, 2004, Confronting Geographic Complexity: Contributions from some Latin Countries, Springer, pp. 389-396.

Blumenberg, H. (2011). “I. *Dasein* o conciencia”. En *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [2006].

Carter, R. y McCarthy, E. (2019). “Watsuji Tetsurō”. En Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2019 Edition. Recuperado el 20/01/2020 de <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/watsuji-tetsuro>.

David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

David, G. (2007). “El numen pampero. El debate entre Carlos Astrada y Ernesto Grassi sobre la historicidad de la naturaleza” [Apéndice]. En Astrada, C. (2007). *Metafísica de la Pampa* (comp. David, G.). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Heidegger, M. (2015). *Ser y tiempo* (trad.: Jorge Eduardo Rivera C.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1927].

Janz, B. B. (2011). “Watsuji Tetsuro, *Fudo*, and climate change”. En *Journal of Global Ethics*, Vol. 7, No. 2, August 2011, pp. 173–184.

Liederbach, H. P. (2012). “Watsuji Tetsuro on Spatiality: Existence Within the Context of Climate and History”. En *Boletín de Sociología*, Universidad de Kwansai Gakuin, n° 114, marzo de 2012, pp. 123-138. Recuperado el 20/01/2020 de <http://hdl.handle.net/10236/9010>.

McCarthy, E. (2014). “Watsuji Tetsurō. The Mutuality of Climate and Culture and an Ethics of Betweenness”. En Davis, B. (2019). *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford University Press.

Prestía, M. (2018). “Universidad y *ethos* nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada”. En *Questiones de Ruptura. Revista interdisciplinaria de las Ciencias Sociales de América Latina*, vol. 2, n°1, enero-junio de 2018, pp. 82-98.

Riesterer, B. P. (1969). “Chapter I: Reaction to Heidegger”. En *Karl Lowith's View of History: A Critical Appraisal of Historicism*. La Haya: Martinus Nijhoff, pp. 12-23.

Watsuji, T. (1996). *Rinrigaku*. Albany: State University of New York Press. [tres volúmenes: 1937, 1942, 1949].

Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Ediciones Sígueme. [1935].

La influencia de Marx en las reflexiones sobre la tecnología de los jóvenes Gramsci y Lukács (1919-1923)

Pablo Mériguet

Por la subordinación del hombre a la máquina se produce la situación de que los hombres se disipan ante el trabajo y el péndulo del reloj se convierte en metro exacto de la proporción entre los rendimientos de dos trabajadores, igual que lo es de la velocidad de dos locomotoras.

Karl Marx

Introducción

Los análisis que Marx realiza sobre las máquinas son unos de los mayores aportes a la reflexión sobre la técnica y la tecnología. Sus reflexiones concernientes a la relación dialéctica entre materialidad y autoproducción histórica son uno de los pilares fundamentales de toda su apuesta teórica. De ahí la importancia que le han dado varios pensadores marxistas tanto a la reflexión sobre la tecnología en sí, como a sus consecuencias en el desarrollo económico.¹

En este artículo quisiera explorar las ideas de los jóvenes Lukács y Gramsci sobre las consecuencias sociales del desarrollo tecnológico en el capitalismo. Para esto, iniciaré el artículo explicando cuál es la relación histórico-política entre estos pensadores. A continuación, pasaré a mostrar de manera general algunas de las ideas más importantes de Marx con respecto a la tecnología para el adecuado y posterior entendimiento de las propuestas teóricas de dichos autores en relación con este tema. Por último, se ofrecerá unas conclusiones breves sobre los temas aquí tratados.

1 Para una mejor visión sobre este asunto, véase Katz, C. "DISCUSIONES MARXISTAS SOBRE TECNOLOGÍA" en el sitio web *Marx desde cero*. Publicado el 1 de enero de 2015. Recuperado el 12 de marzo de 2021.

El artículo pretende demostrar que, si bien tanto Gramsci como Lukács parten del pensamiento de Marx sobre la tecnología, estos autores logran ofrecer ideas interesantes sobre las implicaciones directas que tiene el modo de producción capitalista en la tecnología (que había entrado en una nueva etapa de desarrollo que Marx no alcanzó a ver) y, consecuentemente, en el proceso de la lucha política (Gramsci), así como en la transformación de la subjetividad (Lukács). Como se verá, ambos autores, haciendo uso del método dialéctico y utilizando conceptos más o menos similares —tales como totalidad, técnica, historia, etc.—, arriban a una conclusión bastante similar con respecto al factor que determina la así llamada “historia de tecnología”.

Se ha seleccionado el pensamiento de estos dos autores en los años señalados debido a que, durante esta época, ambos pensadores ofrecieron una serie de ideas muy interesantes en el campo de la filosofía de la tecnología. En este caso, he decidido dejar de lado a otro pensador que suele ser colocado junto a los dos antes mencionados. Me refiero a Karl Korsch. La razón de no incorporar sus ideas es puramente metodológica. Gramsci y Lukács interesantemente arriban a ciertos postulados comunes sobre la tecnología mediante objetos de reflexión distintos. Las ideas de Korsch sobre la tecnología son también muy interesantes, sin embargo, distan parcialmente de las conclusiones de Gramsci y Lukács.

Por último, es importante advertir que el calificativo de “jóvenes” busca señalar claramente que el pensamiento temprano de Gramsci y Lukács no es exactamente igual al que desarrollarán años después. Es cierto que muchas de sus preocupaciones teóricas y políticas se mantendrán a lo largo de sus vidas, aunque es imposible negar que existió un cambio teórico evidente entre sus escritos de juventud y los de su etapa madura; cambio que se puede observar principalmente en la autocrítica que ambos revolucionarios realizarán explícitamente sobre ciertas ideas claramente influenciadas por el idealismo alemán. No cabe en este momento realizar una demostración

sobre este asunto, y se espera que el lector pueda encontrar a lo largo del texto una serie de pistas que den cuenta de esta autocrítica que no es absoluta, aunque sí relevante.

Desarrollo

La relación político-filosófica entre Gramsci, Korsch y Lukács

Según Perry Anderson, en su ensayo titulado *Consideraciones sobre el marxismo occidental*,² los análisis dentro de la historia del marxismo europeo respecto de la relación dialéctica entre teoría y práctica encontraron su materialización más efectiva en la Revolución bolchevique.³ Esta dio al desarrollo del marxismo un empuje sin precedentes. No obstante, una serie de factores históricos⁴ dificultaron (aunque no anularon) la capacidad efectiva de dicha relación dialéctica. La posibilidad que tuvo el leninismo, por dar un ejemplo, de desarrollar un aparato filosófico e histórico de forma tan profunda (es decir, una teoría revolucionaria que se desarrollase a la par de la lucha revolucionaria) no la encontraron otras propuestas filosófico-políticas durante el Período de entreguerras. Esto, por supuesto, no quiere decir que no haya existido experiencias revolucionarias importantes en Europa durante este tiempo —que de una u otra manera fracasaron en su intento por tomar el poder—, pero, como afirma Anderson, no vinieron

2 Anderson, P. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid. 1987.

3 Piénsese en autores como Lenin, Bujarin, Trotsky, Bauer, Preobrazhenski, etc.

4 Recuérdese el *cordon sanitaire* efectuado por las potencias occidentales, la paulatina dificultad que se manifestó dentro de la propia URSS para continuar renovando su aparato teórico (específicamente durante y después de la crisis en el interior del Partido Comunista de la URSS), la derrota de los movimientos revolucionarios en buena parte de Europa Occidental, la crisis económica de 1929, el ascenso del fascismo, entre otros factores.

de la mano de un desarrollo teórico comparable al de la primera revolución socialista de la historia.

Sin embargo, continúa Anderson,⁵ existió un “grupo” de intelectuales en Europa occidental, conformado por tres filósofos marxistas, que apareció justamente entre la generación de los pensadores de la Revolución de octubre y la Escuela de Frankfurt. Esta generación intermedia se distinguió, por una parte, por estar profundamente marcada por las consecuencias que trajo la Primera Guerra Mundial y la Revolución de 1917 (en el sentido de que estos conflictos, de una u otra manera, motivaron sus intereses teórico-políticos) y, por otro lado, por mantener aquella herencia teórica propia del marxismo heterodoxo. Si bien estos autores ya se encontraban cercanos a los movimientos revolucionarios antes de la Gran Guerra, se puede decir que el conflicto bélico los ubicó dentro de una tendencia profundamente crítica respecto de las lecturas que se estaban realizando acerca de Marx y del propio Lenin. Eran, en definitiva, los herederos críticos de la teoría marxista más célebres que se puede rastrear en aquella Europa no soviética: Georg Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) y Antonio Gramsci (1891-1937).⁶

Esta condición de pensadores revolucionarios les trajo, a los primeros dos, una serie de retaliaciones por parte de las fuerzas de derecha (como no podía ser de otra forma), pero también por parte de la sección más rígida del marxismo. Gramsci también fue cuestionado, no pocas veces, por sus posturas filosóficas

5 *Ibíd.*

6 Ahora bien, en este prototipo de recorrido histórico, se podría plantear algunas preguntas, como si en verdad la Primera Guerra Mundial sacudió de la misma manera a Korsch que a Gramsci. Por supuesto que el sacudón no fue similar. Cada uno respondió a su realidad nacional y a la estrategia demarcada por su propia vertiente partidaria y revolucionaria. Sin embargo, sí hubo cierta similitud en cuanto a la influencia del conflicto armado en relación, principalmente, con la Revolución de octubre, hecho que se aceleró gracias a la masacre en los campos de Europa.

heterodoxas.⁷ Los tres, además, eran dirigentes políticos comunistas dedicados a la lucha revolucionaria, caracterizada, especialmente, por una constante crítica de la socialdemocracia, la cual había abandonado definitivamente la vía revolucionaria.⁸

La obra más célebre de Gramsci está recogida en los *Cuadernos de la cárcel*.⁹ Sin embargo, en este artículo se buscará entender su pensamiento teórico comprendido entre 1917 y 1923. Como es sabido, Gramsci nunca llegó a publicar en vida un solo libro. Todos los libros publicados (incluyendo los *Cuadernos*)¹⁰ son de carácter

7 Tal vez la diferencia fundamental para entender el caso de Gramsci como excepcional se debe a que su calidad de preso político del fascismo italiano mantuvo muchas de sus ideas encapsuladas a la elaboración de una serie de cuadernos escritos en un encierro que le costaría la vida.

8 Esto no quiere decir que no existieron pensadores en Europa, durante este período, que tuvieron una vinculación fuerte con la lucha revolucionaria. Pero, probablemente, no han tenido (por lo menos hasta el día de hoy) un peso tan importante en el desarrollo del marxismo a nivel teórico como estos tres autores. Claro que se podría incluir nombres tan importantes como el de Rosa Luxemburgo, pero el corte temporal de entreguerras (debido a su asesinato que ocurrió inmediatamente después de la Primer Guerra Mundial), así como su filiación no tan cercana al leninismo, impiden que se la agrupe en este sector (aunque Korsch no era un seguidor absoluto de Lenin). En cuanto a esta última circunstancia política, estos tres autores no tienen punto de comparación con Adorno, Benjamin, Lefebvre, Marcuse o Goldmann, quienes, pese a sus aportes valiosos, nunca llegaron a convertirse en auténticos cuadros políticos. Como bien afirman Hobsbawm (*Historia del siglo XX*. Crítica, Buenos Aires. 2011) y Kohan (*Nuestro Marx*. La oveja roja, Madrid. 2013), Korsch, Gramsci y Lukács fueron los más importantes exponentes de la filosofía de la praxis en Occidente —en cuanto eran “intelectuales orgánicos revolucionarios” (para usar una definición del propio Gramsci)— en la época y el espacio mencionados.

9 Gramsci. A. *Cuadernos de la cárcel*. 6 volúmenes. Era, México. D.F.1981.

10 Los *Cuadernos de la cárcel* encierran una serie de nuevas maneras de entender la cultura en el capitalismo, la hegemonía, las relaciones entre partido y clase, el papel de los intelectuales, el Estado, la filosofía de Marx y Lenin, la correlación de fuerzas y sus niveles, la literatura

póstumo y están contruidos con base en una serie de artículos periodísticos, borradores, reflexiones políticas coyunturales y una vasta obra epistolar. Ahora bien, Gramsci era un prolífico escritor antes de la redacción de los *Cuadernos de la cárcel*. Entre 1917 y 1923 su obra está mediada principalmente por tres grandes eventos: la Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa, los consejos de fábrica y el ascenso del fascismo. En efecto, a raíz de estos cuatro hechos históricos, la reflexión gramsciana toma un vuelo especialmente original, ya que, aún influido por ciertas ideas propias del idealismo moderno, adopta una reflexión progresivamente más apegada al historicismo marxista, el cual le permite interpretar fenómenos variados, los cuales van desde la crítica teatral hasta el análisis de la ideología en la producción en la fábrica.

Karl Korsch, en su interesante obra filosófica de 1923, *Marxismo y filosofía*,¹¹ intenta hacer una aproximación totalizadora a la obra de Marx. Esta última es vista por Korsch como una suerte de superación del pensamiento filosófico existente: el antiguo pensamiento filosófico se encuentra encaminado a convertirse en una filosofía capaz de ser liberada en toda su potencia gracias a la crítica teórico-práctica marxista. Las nuevas posturas científicas (recuérdese que Korsch considera al marxismo como una ciencia) tienen que liberarse del velo ideológico que falsea la realidad, para asumir, además, una postura axiológica por y para la reivindicación histórica del ser humano (que es un ser fundamentalmente social), en cuanto este debe ser colocado en el centro de la actividad humana, y no desligado artificiosamente del resto de la realidad de manera “alienada”. La filosofía

popular, etc.; empero, no se pueden entender ninguno de estos conceptos si se aleja el desarrollo de las capacidades del sujeto histórico de la transformación histórica: el fundamento substancial es la práctica de una filosofía transformadora. Es precisamente la experiencia como dirigente de los consejos de fábrica la que dejará su marca en el pensamiento de Gramsci en cuanto a la relación praxeológica entre teoría y práctica.

11 Korsch, K. *Marxismo y Filosofía*. Era, México D.F. 1971.

marxista implica, para Korsch, en definitiva, un intento encaminado a la transformación del sistema general del pensamiento, al mismo tiempo que una transformación social (elementos coindispensables en su desarrollo histórico).¹²

Por último, durante el período que va entre 1917 y 1923, en la obra más famosa y polémica de Lukács, *Historia y conciencia de clase*,¹³ el autor húngaro —gracias a un interesantísimo análisis mediado en buena parte por una aproximación al pensamiento hegeliano, como también se puede observar en los casos de Korsch y de Gramsci— analiza esa particular grieta formada por el capitalismo que escinde ideológicamente el sujeto del objeto, la cual conlleva al apareamiento de fenómenos sociales específicos, tales como la reificación, el racionalismo moderno que deriva en irracionalismo burgués, la pérdida del sentido de totalidad, etc. Sin embargo, el objetivo político de la lucha comunista es, para el joven Lukács, volver a ligar, mediante la praxis política, las diversas “piezas” que ha desperdigado por el mundo en el actual modo de producción.

Hay, pues, en los tres autores, un intento no solamente político sino también filosófico (epistemológica y ontológicamente hablando) de tratar de entender el mundo a raíz de los profundos cambios que sucedieron de manera vertiginosa durante el período de posguerra en Europa.¹⁴ Las constantes lecturas positivistas y reformistas del marxismo de la Segunda Internacional generaron un rechazo intelectual en la

12 *Ibid.*

13 Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo, Barcelona. 1975. La obra tuvo un impacto inmediato. Recibió halagos y recriminación (del propio Lenin, incluso). Lukács, años después despreciaría una buena parte de su análisis.

14 Estos tres pensadores no se encontraron en simposios o en espacios académicos. De hecho, nunca llegaron a reunirse con el propósito de emprender un proyecto intelectual. Fue la combinación de los eventos históricos y las tensiones intelectuales del momento lo que provocó una similitud en cuanto al tipo de lectura que realizaron sobre la totalidad social.

sección más voluntarista del movimiento socialista occidental, especialmente tras el triunfo de la Revolución bolchevique.¹⁵ Lukács, Korsch y Gramsci, impresionados por los eventos sucedidos en Rusia, se animaron a criticar (cada quien a su manera) el pensamiento socialista que se había alejado de las perspectivas revolucionarias. Esto los llevó a poner un mayor acento en el elemento totalizador, social y activo —a saber, la praxis— que se dejó de lado por parte de los reformistas. Para los tres autores, la revolución sería realizada por el sujeto histórico activo. Otro aspecto que hace que coincidan en su propuesta teórica es que la transformación de la totalidad los motiva a ver el cambio como la transformación de la historia.¹⁶

En otras palabras, el conjunto de las relaciones sociales está condicionado por la forma en que los grupos sociales acuerdan (obligada o consensuadamente) la reproducción de la vida; la consecuencia lógica es pensar que la transformación de la economía, de la política y de la propia subjetividad dependen de manera casi total del momento histórico en que se producen. Sin embargo, estos pensadores no querían caer en las lecturas economicistas que veían el funcionamiento de la historia de una manera no-dialéctica, unidireccional y mecánica. Es por esto que recurren, constante y críticamente, al idealismo alemán, específicamente a la obra de Hegel, para lograr encontrar en dicho pensamiento ciertas pistas para entender la lógica de la transformación dialéctica de la totalidad capitalista como un momento en el que se despliega la historia como desarrollo de la libertad. Por ello es que dichos autores jamás negaron la influencia del idealismo moderno en el pensamiento de Marx. Tanto los escritos de Gramsci durante el período 1917-1923, como *Marxismo y filosofía* (1923) e *Historia*

15 La primera revolución socialista se dio en un territorio que no “cumplía” con las condiciones dictadas desde el economicismo socialdemócrata. Además, los dirigentes políticos de dicha revolución eran tenaces críticos del fatalismo histórico y de las fórmulas abstractas.

16 Este postulado de Marx, dejado de lado durante casi 30 años, es retomado por los pensadores aquí mencionados.

y *consciencia de clase* (1923), reflexionan, de manera muy original, sobre estos distintos aspectos aquí señalados en relación con la tecnología.¹⁷

La rica herencia de Marx: algunos apuntes sobre tecnología, fuerzas productivas y máquinas

No es de sorprenderse que algunos pensadores marxistas hayan desarrollado ideas originales en cuanto a las relaciones entre técnica, tecnología, producción material y subjetividad, si se toma en cuenta algunas ideas fundamentales que Marx considera como ejes de su pensamiento filosófico. Por motivos de espacio aquí no cabe una explicación detallada sobre las mismas. Las reflexiones que Marx emprende sobre las máquinas, la técnica, la tecnología, la industria, la ciencia, etc., son extensas y han motivado complejos debates entre sus lectores. Por ejemplo, solamente la Sección Cuarta del primer tomo de *El Capital*—la cual está dedicada a la reflexión sobre los instrumentos simples, la industria, las máquinas, etc.— suman casi 200 páginas.¹⁸ De hecho, casi toda la obra de Marx (desde los *Manuscritos económico filosóficos* hasta sus últimos textos) está repleta de reflexiones sobre el problema de la técnica y la tecnología. Por ello, realizar un adecuado estudio sobre el pensamiento del autor en relación con este asunto requeriría de un espacio mucho mayor. Aquí, por el contrario, solo se quieren mostrar *ciertas* ideas que dan pistas a los jóvenes Gramsci y Lukács para sus reflexiones sobre la tecnología.

En términos generales, se puede decir que el autor alemán sostiene que uno de los principales cambios que atraviesa una sociedad se debe al conjunto histórico

17 No es que Korsch no haya dicho nada relevante en *Marxismo y filosofía* en relación con la técnica, sino que, como se verá, Lukács y Gramsci llegan, por distintos caminos, a una respuesta bastante similar en cuanto a los elementos mencionados anteriormente.

18 Marx, K. *El Capital. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 1986, pp. 268-455.

de las transformaciones productivas que realizan los seres humanos. Es decir, que la historia, teóricamente hablando, puede entenderse, entre otras cosas, como el largo proceso en el que el trabajo humano va mejorando en su afán por producir mejor, y que esto, consecuente y obligatoriamente, se debe también al perfeccionamiento de las técnicas que se emplean para trabajar. El incesante mejoramiento de las herramientas está profundamente ligado al desarrollo de las relaciones sociales, porque si la condición humana posibilita la práctica de realizar un trabajo de manera racional para suplir sus necesidades, entonces el desarrollo histórico de las relaciones sociales contiene en sí las transformaciones técnicas y tecnológicas que le son correspondientes.¹⁹

El desarrollo de las herramientas cobra un papel central en la historia, pero no como un proceso abstracto que aparece mágica o marginalmente en relación con la sociedad, o como un fenómeno material desarrollado solamente y de forma individual por los genios, sino, por el contrario, como un fenómeno humano y social, por lo tanto, íntimamente ligado al propio devenir histórico.²⁰ Como se puede observar, esta perspectiva histórica dista mucho de las lecturas que ven en el marxismo una teoría mecanicista, así como de aquellas que acusan a este de ser un simple estructuralismo economicista.

Las primeras sostienen que Marx ve las relaciones sociales como una suerte de reflejo de las fuerzas productivas. Esto se debe a una confusión de conceptos, pues, para Marx, las fuerzas productivas no son únicamente las herramientas que usa el ser humano para la producción, sino también el entramado social que produce objetos transformados gracias al trabajo, el cual solo se puede entender de manera orgánica junto a la técnica y la tecnología. De hecho, para este autor, ni siquiera el instrumento de trabajo es equivalente

19 *Ibíd.*

20 Por ello Marx dirá en el primer tomo de *El Capital* que, así como fue fundamental para las ciencias naturales una historia de las especies (obra definitivamente darwiniana), es imprescindible para la Historia realizar una historia de la tecnología.

a la herramienta. Esta forma de entender la técnica en realidad es una de las confusiones o falseamientos provocados por el fenómeno de la alienación — concretamente la aparecida en el capitalismo—.

Las segundas posturas antes mencionadas, atacan al marxismo con base en un pasaje en el que Marx sostiene que la economía es la estructura que define la superestructura político-ideológica. Sin embargo, este segundo tipo de detractores usualmente no suelen preguntarse cómo opera la influencia de dicho segmento de la actividad humana sobre el otro. Esta respuesta se encuentra trabajada por Marx en sus escritos, ya sea en obras de juventud, como los *Manuscritos económico-filosóficos*,²¹ o en obras posteriores, como los *Grundrisse*²² y *El Capital*.²³ Pero, se puede decir con el joven Lukács que uno de los grandes aportes de Marx es haber entendido la realidad social como una totalidad que, si bien tiene elementos que pueden ser diferenciados (como la estructura y la superestructura), no se pueden entender estos como partes añadidas, sino, para usar las palabras de Gramsci, como un todo orgánico.²⁴

Sin embargo, es cierto que Marx en su teoría, en oposición a la noción hegeliana de totalidad, le da un peso fundamental a la naturaleza transformada, y así construye el concepto de modo de producción.

La crítica de Marx a Hegel consiste en el reproche de no haber superado realmente el dualismo entre pensamiento y ser, entre teoría y *praxis*, entre sujeto y objeto; de no haber conducido hasta el fondo la crítica

21 Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos*. Editorial Grijalbo, México D. F. 1968.

22 Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse)*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires. 1968.

23 Marx, K. *El Capital. Tomo I. Op. cit.*

24 De hecho, sobre este asunto, el joven Lukács afirma que “[l]a categoría de totalidad, el domino determinante y unilateral del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomo de Hegel, reformulándolo de un modo original y colocándolo en la base de una ciencia totalmente nueva”. Lukács, *Op. cit.*, p. 35.

a Kant. La filosofía hegeliana, [dice Lukács] en efecto, no se ha liberado de las “supervivencias mitologizantes de los valores eternos”.²⁵

Esto no quiere decir que el segundo segmento de la sociedad, el aparato político-ideológico, no cumpla un papel capital en la historia de la humanidad o en la incidencia que puedan tener la voluntad de los grupos sociales y las ideas para la transformación o el sostenimiento de una sociedad. Lo que busca hacer Marx, más bien, es desmitificar las explicaciones históricas que ponen el espíritu como el único hacedor de la historia y, así, ubicar en la producción de la materialidad humana las principales razones para entender el funcionamiento de la totalidad humana, es decir, de la historia, incluyendo en ella los contenidos ideales.

Realizar una explicación rigurosa y completa sobre las ideas de Marx en relación con la técnica y la tecnología, como ya se dijo, excedería los límites de este ensayo. Sin embargo, me gustaría explicar de manera muy esquemática ciertas ideas que ayudarán a comprender de mejor manera algunas de las reflexiones que realizan Gramsci y Lukács.

1. El ser humano, como el resto de los animales, tiene necesidades que deben ser suplidas. Empero, a diferencia de los otros animales, el ser humano racionaliza estas necesidades y, por ello, multiplica sus relaciones con el mundo; es decir, ya no solo tiene necesidades animales, sino también necesidades humanas. Por esto, para Marx, el hombre es un ser que humaniza el mundo que transforma en tanto existe. No puede vivir sin transformar el mundo y, al hacerlo, lo humaniza. En términos estéticos marxianos, el hombre interpreta sensiblemente el mundo haciéndolo humano. Es decir, que la percepción sensible es la práctica que constituye al ser humano;²⁶ sin embargo, es así *solamente* porque

25 Bedeschi, G. *Introducción a Lukács*. Siglo XXI, Buenos Aires. 1974, p. 44.

26 Eagleton, T. *La estética como ideología*. Editorial Trotta,

transforma su realidad, incluyéndose a sí mismo como parte constitutiva de este cambio.

En otras palabras, la relación sensible que se establece entre el ser humano y la naturaleza está mediada por la transformación de esta. Transformar-creándose es la consecuencia de la interacción social del hombre para suplir sus necesidades.²⁷ Debido a que el hombre tiene dos características fundamentales —a saber, que es un ser que puede usar la razón y que es un ser fundamentalmente social—, sus necesidades buscan ser resueltas así, racional y socialmente. Además, el hombre transforma la naturaleza a su medida (es decir, acorde a sus necesidades); de ahí que la verdadera riqueza, según Marx, se puede medir según la cantidad de relaciones que puede generar el hombre con el mundo que transforma. Un pueblo muy pobre genera pocas relaciones con su entorno. De hecho, el capitalismo termina por limitar las relaciones que establecen las personas con su entorno a una medida cuantificable, alienada y tiránica: el dinero.²⁸

Las necesidades humanas, según Marx, son varias. Existen las necesidades práctico-utilitarias, mediante las cuales el hombre busca satisfacer sus necesidades inmediatas de supervivencia y de reproducción material. También están las necesidades teóricas, gracias a las cuales la necesidad de afirmación real ante la naturaleza se suple mediante el conocimiento, como bien hacen las ciencias. Para suplir esta última necesidad el hombre busca abstraerse lo mejor posible de los fenómenos para entenderlos, es decir, darles un sentido objetivo.²⁹

Madrid. 2006.

27 Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Siglo XXI editores, México D.F. 2005.

28 Las personas dejan de relacionarse con su entorno o inclusive con otras personas de formas necesariamente diversas, para hacerlo de manera deformada por el sentido cuantificable del valor de cambio objetivado en el dinero. El dinero se convierte en el objetivo de las personas pues, quien lo posea, puede, en términos indirectos, apropiarse de otros objetos. Marx, K. *Manuscritos económico filosóficos*. *Op. cit.*

29 Existen otro tipo de necesidades que tanto la práctico-utilitaria como la teórica no pueden suplir. Son necesidades en donde el hombre

Sin embargo, como el hombre “humaniza” la realidad que transforma, todo sentido objetivo contiene una producción subjetiva de la realidad que transforma. Esto se expresa en los objetos que produce, los cuales son una transformación de la naturaleza realizada por el hombre que objetiva subjetivamente tanto la naturaleza potencialmente transformable, así como el objeto ya creado. Para Marx, pues, la objetividad es el reconocimiento que realiza el hombre de su indisoluble relación con los objetos: “Un ser sin objeto es un ente irreal, no sensible, puramente pensado, es decir, puramente imaginario, un ente de la abstracción.”³⁰ Por lo tanto, la objetivación le permite al sujeto ir de las necesidades naturales a las necesidades humanas. La enajenación hace todo lo contrario.³¹

2. Esta explicación sobre la relación sensible entre sujeto y objeto es muy importante para entender la elucidación que Marx realiza sobre la técnica. Ya se dijo que el hombre extrae de la naturaleza un objeto para suplir algún tipo de necesidad. Al hacerlo, lo inserta en su mundo, que es obviamente un mundo humano. El objeto se ha transformado en parte de la necesidad y realidad del hombre. Al transformar la naturaleza, este último produce objetos humanos en los cuales vierte su “esencia humana”. Este acto provoca que el objeto creado se humanice y, por ende, que el humano se objetive a sí mismo: es una objetivación humanizada. Es decir, el hombre se humaniza a sí mismo en el acto de la producción de objetos (que son concretos y sensibles al mismo tiempo). Así, el hombre existe para el objeto y

busca expresar y expandir toda su subjetividad. Para Marx, las artes surgen por esta necesidad de subjetivar la realidad del ser humano en toda su potencia.

30 Marx en Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Op. cit. p. 27

31 Meriguet, P. *Humano, demasiado inhumano. Sociología del arte, marxismo, crítica y ciencia ficción: el cyberpunk cinematográfico*. Tesis de maestría. Flacso, Ecuador. 2017. Esta distinción entre objetivación y enajenación tendrá un efecto inmenso en la autocritica de Lukács, como se verá más adelante.

el objeto existe para el sujeto.³² Esta relación dialéctica, como ya se dijo, está *mediada* por la transformación del mundo que hace el ser humano, al tiempo que se transforma a sí mismo. Es, en definitiva, una relación dialéctica mediada por la *praxis*, en cuanto es actividad universal que transforma la totalidad social.

Las herramientas que el ser humano crea para llevar a cabo esta transformación son, por lo tanto, objetos creados en donde el ser humano vierte su “esencia”. Son objetos humanos que permiten la transformación de otros objetos humanos, y así sucesivamente. Se crean para satisfacer las necesidades humanas, produciendo la naturaleza relacionada consigo (con el hombre) y, así, autoproduciendo la historia. En este sentido, las herramientas, la técnica y su desarrollo son una consecuencia histórica del proceso de transformación de la realidad y, por ende, del mismo sujeto. El surgimiento de una técnica específica para producir no nace primero o después que la herramienta, sino que son creaciones que emergen de forma simultánea y que van perfeccionándose conjuntamente a medida que mejora el conjunto de las fuerzas productivas.³³

3. Este perfeccionamiento técnico, ligado dialécticamente al desarrollo de las herramientas, llega a complejizarse de manera álgida en la modernidad. Es cierto que una de las razones para que esto suceda es la constante división social del trabajo,³⁴ pero también se debe al desarrollo científico. Para Marx, la ciencia, que siempre busca satisfacer la necesidad de entender el mundo, no surge por razones filantrópicas o por trabajo de genios aislados, sino porque el ser humano descubre el mundo de mejor manera a medida que lo humaniza transformándolo. Es decir, que la ciencia no es un fenómeno que avanza paralelamente a la producción material, sino que ambos fenómenos son parte de un

32 Sánchez Vázquez, A. *Op. cit.*

33 Cuando se habla de perfeccionamiento se debe entender que el autor se refiere al desarrollo creciente, cualitativa y cuantitativamente, de la producción.

34 Marx, K. *El capital. Op. cit.*

mismo proceso que aprehende y modifica el mundo de forma más compleja y adecuada a las necesidades históricas del ser humano. La ciencia no es solo un área de conocimiento parnasiana, sino una consecuencia de la transformación que el ser humano realiza.

Por ello, se puede afirmar que la tecnología moderna, ya sea la más básica o la más avanzada, no es otra cosa que la objetivación de la práctica científica moderna. La ciencia produce (aunque se debería decir con justicia que ‘el hombre produce’) ciertos conocimientos que se objetivan en los artefactos tecnológicos, formas de trabajar, máquinas, etc.³⁵ Esta objetivación de las necesidades práctico-utilitarias y teóricas (íntimamente ligadas entre sí) da como resultado los distintos aparatos tecnológicos que el ser humano crea en la historia.

4. Ahora bien, como ya se dijo, la historia marca las aplicaciones prácticas que el ser humano realiza para su transformación. Por ello, para Marx, hay diferencias fundamentales entre un martillo y una máquina creada en el capitalismo. En los *Grundrisse* se aclara que una simple herramienta es diferente de una máquina industrial, porque esta última es un “capital fijo”: mientras un martillo se fabrica para facilitarle al trabajador la transformación del mundo aligerando el esfuerzo que debe realizar, la máquina-técnica (o sea, la de tipo industrial) busca optimizar la producción al tiempo que optimiza la explotación del trabajador.³⁶

Hoy en día todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y

35 Katz, C. “DISCUSIONES MARXISTAS SOBRE TECNOLOGÍA” en el sitio web *Marx desde cero*. Publicado el 1 de enero de 2015. Recuperado el 12 de marzo de 2021. <https://kmarx.wordpress.com/2015/01/01/discusiones-marxistas-sobre-tecnologia/>

36 Raunig, G. “Algunos fragmentos sobre las máquinas” en el sitio web *Transversal Texts*. Publicado en octubre de 2016. Recuperado el 28 de marzo de 2021. <https://transversal.at/transversal/1106/raunig/1/es>

el agotamiento del trabajador [...]. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen la vida humana al nivel de una fuerza material bruta.³⁷

De ahí que no toda innovación tecnológica implique automáticamente el mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores. En este caso, la producción de máquinas de manera mecanizada —que posibilita el apareamiento de la gran industria— crea, a su vez, una base técnica acorde a las necesidades históricas del modo de producción capitalista. Esta nueva máquina no genera *en sí* un valor en la producción, sino que le agrega un valor al producto que ayuda a crear. Este valor lo imprimía anteriormente el trabajador que debía tener una capacidad muscular específica. Ahora la máquina industrial reduce los esfuerzos “musculares” del obrero —por eso pueden entrar mujeres y niños a la fábrica—, pero aumenta la explotación de los trabajadores, porque la fuerza de trabajo se desvaloriza debido a la introducción de dicha maquinaria.

La máquina ha cambiado la historia del trabajo y, por extensión, de la sociedad. Por eso, la máquina no es para Marx solo el aparato tecnológico que acelera la producción:

El medio de trabajo, asimilado con el proceso de la producción capitalista, sufre diversas metamorfosis, la última de las cuales es la *máquina*, o, mejor dicho, un *sistema automático de maquinaria* (el sistema de la maquinaria, pues la máquina automática no es más que la forma más acabada y más adecuada de la misma, con la que la maquinaria se convierte en sistema) puesto

37 Marx, K. en Álvarez, E. *Las ideas filosóficas de Marx*. Tecnos, Madrid. 2021, p. 186. El texto de Marx corresponde al “Discurso pronunciado en la fiesta de aniversario del People’s Paper”.

en movimiento por un mecanismo automático o fuerza motriz, que se mueve por sí misma.³⁸

A diferencia de lo que pueden pensar algunos intelectuales actuales de ‘inspiración’ roussoniana, para el autor alemán la máquina, como adelanto científico objetivado, no es la causante de la explotación humana. Los luditas erraron en su diagnóstico. Por el contrario, es el *sistema automático de la maquinaria* el que genera estas injusticias sociales. Así, volviendo al tema central, el capital fijo, la máquina en el capitalismo, se diferencia de la herramienta simple porque esta última es solo un medio de trabajo, mientras que aquel es la objetivación de los saberes y destrezas de los científicos, de los trabajadores... Pero de una forma *perversa*.

¿Por qué perversa? La consecuencia principal de estas relaciones sociales es que los trabajadores se ven a sí mismos automatizados como consecuencia del funcionamiento del modo de producción en el que actúan, a saber, produciendo mercancías. Se ‘alienan’ del proceso productivo y de los medios del trabajo (en este caso, de “la máquina”) y no se ven ya como los actores fundamentales del proceso de producción. Piénsese, dice Marx, en que el trabajador ya no piensa que controla la “herramienta de trabajo”, sino que esta marca el ritmo de su trabajo, o sea, que esta lo controla a él como si fuera una tuerca más de su engranaje.

Frente a esta ilusión, Marx señala que tan pronto como el producto del trabajo humano adopta la forma de mercancía, el valor de esta no es sino la expresión de la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción, medida por el tiempo empleado en la misma; e indica además que en la forma social impresa en ella —en cuanto toda mercancía es objeto de intercambio— se expresan en realidad las relaciones en que se encuentran los productores entre sí debido a la función social de sus trabajos. El fetichismo implica tanto la cosificación de una relación social

38 Marx en Raunig, *Op. cit.*

como —complementariamente— la personificación de una cosa, como ocurre con un fetiche: en efecto, frente al trabajo vivo, la mercancía se presenta como si tuviera vida propia y adquiriese autonomía frente a aquel. El fetichismo genera una *apariencia* a través de la cual se produce un *ocultamiento*: oculta que cuando se intercambia una mercancía en realidad se está intercambiando trabajo objetivado.³⁹

De este modo, el proceso de creación de objetos, que antes involucraba algún tipo de destreza —así como la impresión de la esencia humana en el objeto— termina por ‘obscurerse’ ante el obrero y ante toda la sociedad. El obrero no solo se subsume al ritmo del funcionamiento de la “máquina”, es decir, no solo invierte el sentido jerárquico que tenía con respecto a su relación con el medio del trabajo, sino que observa cómo se desacomoda el mismísimo proceso histórico del saber:

Mediante el proceso de objetivación de las formas de saber en la máquina, quienes producen este saber pierden toda competencia y poder sobre el proceso de trabajo. El trabajo mismo aparece como separado, disperso en muchos puntos del sistema mecánico, en trabajadoras y trabajadores vivos singulares.⁴⁰

5. En resumen, la propia historicidad de la tecnología ha determinado cambios substancialmente importantes para la sociedad humana en el capitalismo. El capital fijo, entendido como una parte del sistema de producción fabril, es decir, como parte de las fuerzas productivas, invierte subjetivamente las relaciones históricas que el hombre había tenido con la transformación de la naturaleza. De ahí el misterio que entraña la mercancía en el capitalismo:

El carácter misterioso de la forma de la mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta

39 Álvarez, E. *Op. cit.*, p. 179.

40 Raunig, G. *Op. cit.*

ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores.⁴¹

Esta mistificación de la producción deviene en una alienación del trabajador en relación con el trabajo. Por ello, no se puede entender la técnica y la tecnología como categorías abstractas y ahistóricas. Precisamente, es la mistificación de la producción la que provoca semejantes incomprensiones abstractas y ahistóricas, como sostener que las máquinas se pueden definir de la misma forma en los diferentes momentos históricos. En el “tiempo actual”, dice Marx, las máquinas son algo diferente, pues...

*...son órganos del cerebro humano creados por la mano del hombre, la potencia objetivada del saber. El desarrollo del capital fijo indica hasta qué punto el saber social general, el *knowledge*, se ha convertido en *fuerza productiva directa* y, por tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso social de vida se hallan sometidas al control del *general intellect* y transformadas con arreglo a él. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo bajo la forma del saber sino como órganos directos de la praxis social, del proceso real de vida.*⁴²

Así, las máquinas forman parte de un conjunto de relaciones sociales más amplias que el simple artefacto que usualmente se conoce como “máquina”. Son objetivaciones de los acumulados históricos (científicos y operarios). Hay, pues, un trasfondo subjetivo materializado en las necesidades productivas, al mismo tiempo que estas últimas permiten dicha materialización:

41 Marx, K. *El Capital. Op. cit.*, p. 39.

42 Marx en Raunig. *Op. cit.*

Un negro es un negro. Solo en determinadas circunstancias se convierte en esclavo. Una máquina de algodón es una máquina para hilar algodón. Solo en determinadas circunstancias se convierte en capital. Arrancada de esas circunstancias es tan escasamente capital como el oro por sí mismo dinero, o como el azúcar precio de azúcar.⁴³

Nuevamente, ambos elementos de la vida social, incluyendo a las máquinas, están mediados dialécticamente por la praxis social. En el capitalismo la objetivación de los objetos está enajenada; y esto coadyuva al sentido general del desarrollo tecnológico en este modo de producción, que es instrumentarse a favor de los intereses del capital (especialmente, la acumulación capitalista).⁴⁴ Para Marx, el objetivo político de los comunistas es desmitificar este conjunto de relaciones sociales injustas y que parece invariables y eternas, no ya solo mediante el descubrimiento intelectual de sus “falseamientos”, sino gracias al cambio orgánico de la praxis social misma, es decir, gracias a la transformación histórica de la totalidad. Estos y otros aspectos del pensamiento de Marx serán utilizados por los jóvenes Lukács y Gramsci para realizar sus análisis sobre la técnica y la tecnología.

43 Marx en Lukács. *Op. cit.*, p. 13.

44 Álvarez. *Op. cit.*, p. 186. Sobre este asunto, Álvarez correctamente señala que Ernst Mandel ha defendido esta idea marxiana ante los intentos teóricos (como el llevado a cabo por Daniel Bell) que buscan entender la tecnología como un fenómeno que adquiere un vuelo tan alto en la actualidad hasta supuestamente independizarse de la estructura de clase: “De este modo, Mandel sigue a Marx al colocar de nuevo en el centro de su análisis la teoría del valor: dando por supuesto que es el trabajo lo que genera valor, se trata ante todo de explotar la fuerza de trabajo para obtener el plusvalor que funda la ganancia y permite incrementar el valor del capital, promoviendo así el proceso de acumulación”. *Ibid.*, p. 188.

Gramsci, los consejos de fábrica y la reflexión sobre la instrumentalización objetiva de la técnica

Entre el final de la Primera Guerra Mundial y el ascenso vertiginoso del fascismo en Italia, Gramsci fue testigo de la Revolución de octubre, el establecimiento del primer Estado socialista de la humanidad, la escisión del Partido Socialista de Italia, el consecuente apareamiento del Partido Comunista, así como de la irrupción histórica de los consejos de fábrica. Estos últimos acercaron al joven Gramsci a la experiencia política de los trabajadores industriales de Turín que, de forma aparentemente espontánea, crearon organizaciones de democracia directa al interior de las fábricas. Las posturas filosóficas del joven Gramsci se vieron profundamente trastocadas a raíz de esta experiencia política.

En sus primeros escritos de juventud (1914-1917), Gramsci llega a sostener que el gran motor de la historia es la voluntad que transforma las ideas mediante ciertas instituciones. Lo que viene después es la toma del Estado por parte de los revolucionarios que han transformado previamente la conciencia social y la cultura, y, posteriormente, el cambio económico. Así, la libertad se despliega progresivamente en la historia transformando la totalidad a cada paso suyo. Este jovencísimo Gramsci identifica el desarrollo del ser humano con la historia. Si esto es así, entonces la transformación del humano implica la transformación histórica. Por lo tanto, el cambio histórico no está controlado por un agente extrahistórico, sino por la voluntad de transformación revolucionaria que logra identificar las diferentes conciencias individuales de los miembros de una sociedad para acordar socialmente la transformación colectiva mediante dichas instituciones que aseguren el despliegue de la libertad.⁴⁵

45 Este es un resumen muy superficial de algunas ideas del joven Gramsci que trato con más cuidado en mi tesis doctoral. Para poder revisar los escritos del joven Gramsci, recomiendo la fabulosa trilogía

Evidentemente hay rastros del idealismo neohegeliano en sus palabras. La razón de esto no es ninguna novedad. Gramsci se había educado en la universidad italiana, que para ese entonces se encontraba muy influida por las ideas de importantes pensadores idealistas como Spaventa, Vera, Croce, Gentile y Salvemini. El neoidealismo italiano era profundamente crítico del positivismo, y en esta crítica el joven Gramsci encontró una suerte de combustible para atacar las posiciones mecanicistas que se encontraban en el interior del socialismo italiano. Si Gramsci fue tan cercano al idealismo en su juventud es porque el idealismo de izquierda, llevado hasta sus últimas consecuencias, pone en el centro de la interpretación de la historia, como hacedor de la realidad, a la conciencia colectiva del ser humano. Esta influyó poderosamente en el joven Gramsci, pues buscaba darle al socialismo italiano de posguerra una actitud menos mecanicista y economicista, aunque en este intento haya llegado a afirmar ciertas incoherencias respecto al pensamiento de Marx, Lenin y Engels.⁴⁶

Tal vez por esta confusión sobre el trasfondo de la crítica de la economía política que había emprendido Marx es que el joven Gramsci nunca puso mayor empeño en la reflexión sobre la tecnología en el capitalismo. Será la Revolución rusa y los consejos de fábrica los que obligarán a Gramsci a revisar sus postulados filosóficos, específicamente tras el estudio atento de los textos de Lenin en relación con el problema de la revolución y la cuestión de la conformación del Estado como fenómeno aglutinador de las fuerzas sociales en disputa. La experiencia que tuvo como dirigente de los consejos de fábrica lo llevó a redactar muchas de sus nuevas apreciaciones de forma autocrítica entre los años 1917 y 1923. Veamos algunas de ellas.

Gramsci A. *Crónicas de Turín I, La ciudad futura II e Il nostro Marx* publicada por la Editorial Gorla.

46 Véanse el artículo “La revolución contra *El Capital*” de Gramsci, A. *La ciudad futura*. Editorial Gorla, Buenos Aires. 2015, pp. 141-146.

1. Para el joven Gramsci, las clases sociales, en la medida en que participan en la transformación de la sociedad, crean ciertas instituciones. Estas aparecen “naturalmente” en la historia porque el ser humano, al unirse con otros de su misma especie para sobrevivir, necesita encontrar maneras de expresarse (políticamente, culturalmente, etc.). Por ejemplo, la burguesía ha creado instituciones como las cámaras de empresarios para poder acordar estrategias para el beneficio de su clase social.⁴⁷ Es importante recordar que en el pensamiento socialista decimonónico existió un debate sobre la necesidad o no de que el partido revolucionario creara estas instituciones propias del proletariado socialista para conducir la lucha obrera.

Para Gramsci, el partido político del proletariado es ya una institución que aparece en la historia de forma “natural o espontánea” por las propias consecuencias de las contradicciones sociales. En efecto, el joven Gramsci piensa que el partido político es algo más grande y complejo que el simple partido político partidista; es, más bien, la materialización efectiva de la experiencia social de los miembros de una misma clase social, la cual aparece con el objetivo de coordinar las otras instituciones que aquella clase ha creado “espontáneamente”. Pero no se crea que con el concepto “espontáneo” Gramsci se refiere a que las instituciones aparecen por arte de magia, sino que su existencia es una consecuencia de la práctica que llevan a cabo las clases sociales. Práctica que, como ya se dijo, se materializa en dichas instituciones.

El partido revolucionario, cuya existencia se corresponde con la actividad coordinada de la clase social revolucionaria, tiene el propósito histórico de dar a las otras instituciones de su clase social dirección y disciplina mediante la educación y la organización conjunta, para que, de esta forma, su clase social alcance una *experiencia histórica* que le permita adquirir una conciencia activa sobre su papel en la sociedad; en otras palabras, darle al potencial sujeto histórico una

47 Gramsci, A. *Antología*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires. 2010.

personalidad acorde a su rol histórico. En el caso del partido revolucionario obrero, este tiene que ser “el órgano de la educación comunista, el foco de la fe (...) el poder supremo que armoniza y conduce”⁴⁸ al proletariado hacia la instauración del Estado obrero. El partido no es, pues, el invento de unos pocos iluminados, sino la natural consecuencia de las tensas relaciones sociales en el interior de una sociedad. Por ello, en la modernidad, la posibilidad de la transformación nace de “las [propias] entrañas” del capitalismo:

El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada. Relacionar esos institutos entre ellos, coordinarlos y subordinarlos en una jerarquía de competencias y de poderes, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías y articulaciones, significa crear ya desde ahora una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués, preparada ya desde ahora para sustituir al Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional.⁴⁹

A diferencia de los años anteriores, Gramsci reconoce que si bien la cultura es fundamental para la transformación social revolucionaria (pues sostiene ideológicamente la realización de determinadas prácticas productivas gracias a la generación de sentidos comunes), ya no es la única vía para el cambio social. Ahora el autor sardo reconoce autocriticamente que el desarrollo histórico (que es dialéctico) provoca la emergencia de una alternativa histórica, incluso como “Estado democrático ya existente”.⁵⁰ No obstante, para dejar de ser “instituciones espontáneas” y convertirse en “Estado ya existente”, estas prácticas materializadas en

48 *Ibid.*, p. 60.

49 *Ibid.*, p. 59.

50 Para Gramsci, el modelo democrático de los consejos de fábrica es el modelo de la democracia obrera.

las “instituciones de vida social” deben ser agrupadas y dirigidas por la propia clase social de forma coordinada, sin que esto signifique la anulación de toda posible autonomía que exprese tal o cual institución obrera.⁵¹

2. ¿Por qué es importante esto para entender la visión que Gramsci tiene sobre el desarrollo tecnológico? Pues bien, como ya se dijo, para el autor sardo el partido político revolucionario viene a ser la institución social coordinadora de las demás instituciones de la clase social revolucionaria, posibilitando así la construcción un nuevo Estado en potencia. Es más, el futuro Estado, como ya se vio, existe embrionariamente como consecuencia de la praxis de una clase social aún no hegemónica. El autor italiano ejemplifica esta idea cuando reflexiona sobre cómo la burguesía francesa, incluso antes de la Revolución de 1789, había logrado crear una coordinación de las instituciones que le eran propias, las cuales, posteriormente, conformarían la estructura fundamental del Estado burgués en Francia durante los próximos años, sin que esto signifique que todas las instituciones estatales fueron creaciones burguesas *ex novo*, pues algunas fueron heredadas del antiguo régimen, aunque siempre terminaron siendo absorbidas con mayor o menor resistencia por parte del nuevo orden.

Para Gramsci, el Estado obrero es “un momento del proceso del desarrollo de la sociedad humana que tiende a identificar las relaciones de su convivencia política con las relaciones técnicas de la producción industrial”.⁵² Es decir, el Estado obrero permite que las relaciones sociales entre las clases se identifiquen *armónicamente* con las fuerzas productivas industriales.⁵³ Si el joven

51 Gramsci piensa que, sin una estructura social-obrera lista para sustituir a la actual estructura social-burguesa, cualquier intento revolucionario será un fracaso. Por ello, no se debe ‘imponer’ de forma “indirecta” y por “presión autoritaria” un modelo social. Este modelo ya existe, aunque de forma limitada a las prácticas sociales de una sola clase social. *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 95.

53 Gramsci insiste en el carácter industrial de la sociedad moderna

Gramsci sostiene esto se puede deducir lógicamente que las relaciones de convivencia política en el capitalismo sí están identificadas con las relaciones de la producción industrial, pero de manera *discordante*. Este modo de producción no logra dar un sentido coherente entre estos dos elementos debido a su funcionamiento intrínseco. Como ya se vio, Marx apuntaba precisamente a este problema. Gramsci insiste en que la superación de dicha falta de identificación es posible por el propio funcionamiento social, que no puede dejar de ser industrial —algo que Marx también sostiene, en el sentido de que la sociedad comunista no será un retroceso a un estadio histórico preindustrial, sino que logrará desarrollar racionalmente el progreso técnico-científico industrial—.

3. Desde joven, Gramsci jamás abandonó el historicismo como forma crítica de entender el conjunto orgánico de comportamientos y pensamientos en una época determinada, es decir, la praxis. Como se sabe, para la tradición marxista, no es que la praxis social esté condicionada por las determinaciones históricas o trascendentales de un momento dado, sino que, por el contrario, la praxis social *es* el conjunto de dichas prácticas o, mejor dicho, la actividad social de producción histórica. Por ello, el historicismo implica para Gramsci una forma más que adecuada para entender el accionar humano: si la comprensión de la totalidad —que se autotransforma constantemente— está condicionada por la propia puesta en práctica de dicha totalidad, entonces la mejor manera de entenderla es admitiendo el cambio histórico como principio de inteligibilidad, incluso para meditar sobre las diferentes actividades particulares (idea que ya estaba presente a su manera en Hegel). Así, por ejemplo, no tiene sentido entender la moral como

porque, según él, Marx había dicho que la sociedad comunista sería una sociedad industrial. Al recalcar esta caracterización hecha por Marx, Gramsci está cuestionando las ideas utópicas de una sociedad comunista preindustrial: “[sobre la Comuna de París] Marx alude explícitamente al carácter *industrial* de la sociedad comunista de los productores”. *Ibid.*, p. 102.

un fenómeno invariable a través del tiempo (ajustado, por ejemplo, a ciertas “leyes” divinas o trascendentales), sino más bien como aquel fenómeno cuyo *contenido* está condicionado por el conjunto de las relaciones sociales en un tiempo específico, al tiempo que constituye parte de estas dándoles su *forma*. Esto no implica que los marxistas rechacen la idea de que la moral, al ir cambiando en el tiempo, es prescindible o indeterminable. Al contrario, la moral, pese a su flexibilidad histórica, forma parte, como pieza aglutinadora y necesaria, de toda sociedad pasada, presente y futura.

Sin embargo, en el capitalismo, la praxis social dificulta sobremanera la comprensión adecuada de la totalidad, pero especialmente entender el funcionamiento de la estructura de la sociedad en relación con las fuerzas productivas de su tiempo, es decir, con la industria. Hay una distancia, se podría decir, epistemológica entre el conocimiento del funcionamiento social y las ideas que permiten la “convivencia social”. Para desaparecer esta distancia, el joven Gramsci piensa (siguiendo la crítica marxiana que analiza el fenómeno de la alienación) que es necesario primeramente la autoafirmación del grupo social revolucionario como agente histórico. En otras palabras, el reconocimiento de una clase social como sujeto histórico, es decir, como ser *modificador* y *ordenador* de la totalidad, permite la identificación epistemológica de la “convivencia social” con la técnica industrial:

Cuanto más conciencia de sí mismas toman las fuerzas productivas humanas (...), cuanto más se liberan y se organizan libremente, tanto mejor tiende a ser el modo de su utilización: el hombre trabajará siempre mejor que el esclavo.⁵⁴

Según el joven Gramsci (en quien el idealismo alemán se muestra de manera clara), el sujeto histórico, que se hace cargo libremente de su papel en el desarrollo social, expande su creatividad y mejora cuantitativa y

54 *Ibid.*, p. 64.

cuantitativamente el desarrollo tecnológico, precisamente porque esclarece aquella totalidad de la que forma parte como una realidad que comanda y articula, y no ya como una aparente fragmentación social de la que es “esclavo” y que se le presenta como lejana y misteriosa. En resumen, el reconocimiento del papel en la historia por parte de una clase social modifica el *rendimiento* y la *expansión* de la tecnología. Ahora bien, como se puede intuir, para el joven Gramsci, hay una relación dialéctica y orgánica entre política y economía, entre “dirección política y producción industrial”.

3) Esta relación orgánica es importante porque problematiza el pensamiento economicista propio de la teoría marxista de corte socialdemócrata, que en la época del joven Gramsci era dominante en el interior del PSI. Para los socialdemócratas, dice el autor sardo, la posibilidad revolucionaria depende, de manera casi absoluta, del grado de desarrollo del instrumento del trabajo; en otras palabras, la revolución solo puede darse en una sociedad industrial avanzada. No obstante, sin negar la importancia del desarrollo tecnológico en la transformación revolucionaria, Gramsci critica la noción que la socialdemocracia de inicios del siglo XX tiene del concepto “instrumento de trabajo”: dicha tendencia política piensa en este como si fuera solamente el conjunto de las máquinas y las herramientas. Es precisamente la falta de una identificación correcta entre la “convivencia” de una sociedad y su desarrollo técnico, vista en el subapartado anterior, lo que provoca este tipo de error analítico y político.

Por el contrario, para Gramsci, siguiendo a Marx, los instrumentos de trabajo deben entenderse como la unidad de los medios de producción y los hombres que los crean y los operan; unidad *siempre* agrupada prácticamente con las relaciones sociales de producción. Así, el “instrumento de trabajo” está determinado por las condiciones históricas de la producción y, por extensión, por la producción misma. La socialdemocracia, dice Gramsci, piensa en los instrumentos de la producción como objetos aislados del resto de los elementos sociales.

Ahí radica su visión alienada: extraen al hombre y su trabajo de la producción. En definitiva, separan al creador de la herramienta, a estos dos del producto y, por fin, a todos estos de las relaciones sociales que posibilitan la producción.⁵⁵

El reformismo pequeño burgués termina por arribar a la misma visión instrumental de la producción que tiene la burguesía liberal: lo primordial para producir y desarrollar la producción es la herramienta y los adelantos que se puedan hacer sobre esta, y no ya la clase social que produce en unidad con dichos instrumentos. Para el joven Gramsci, no solo existe una unidad dialéctica entre los instrumentos de trabajo y los trabajadores —quienes también, en el capitalismo, son reducidos a simples “instrumentos de trabajo” según lo entiende la visión instrumental capitalista—, sino que todo el sistema tecnológico fabril está cada vez más compactado justamente por el proceso de acumulación del capital.

Siguiendo la teoría sobre el imperialismo como fase superior del capitalismo de Lenin,⁵⁶ Gramsci afirma que las fábricas ya no son simples negocios controlados por un burgués y su familia, sino que ahora existen *trusts* o firmas transnacionales financieras que aglutinan alrededor suyo un conjunto muy amplio de fábricas, bancos y demás negocios. El joven autor italiano llega, mediante la crítica teórico-política de la socialdemocracia, a la misma conclusión que había desarrollado Marx en contra de la economía política burguesa de su tiempo: la técnica y la tecnología no pueden entenderse al margen de las relaciones sociales

55 *Ibid.*

56 La idea fundamental que extrae Gramsci de este libro para entender la acumulación es que la sociedad capitalista, por su funcionamiento intrínseco, tiende a concentrar las riquezas en cada vez menos capitalistas. Lenin dirá que, en la etapa imperialista del capitalismo, dicha concentración se realiza por y para la burguesía financiera, quien controla el mercado gracias a los *trusts* o, como las llama Gramsci, “firmas”. Lenin, V.I. *Imperialismo, fase superior del capitalismo (ensayo popular)*. Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín. 1975.

de producción y de los cambios históricos que ellas producen. La tecnología opera de manera diferente según la sociedad que la emplea; el análisis de la misma no es un ejercicio que deba centrarse solamente en el desarrollo técnico-científico del instrumento de trabajo entendido de manera reduccionista, sino que debe considerar la totalidad social para comprender este fenómeno de manera correcta. La tecnología, entonces, es un conjunto de relaciones sociales materializadas en la producción y condicionadas por las relaciones históricas, precisamente porque forma parte de ellas *orgánicamente*.

4) Tras la Primera Guerra Mundial, esta interdependencia de los distintos factores que conforman el instrumento de trabajo se agudiza. Como ya se adelantó, la tecnología y su desarrollo es cada vez menos dispersa y, por ello mismo, se concentra progresivamente en determinados países y firmas que comandan el proceso de acumulación de capital:

La fábrica no es independiente, no existe en la fábrica el empresario-propietario con la capacidad mercantil (...) de comprar bien las materias primas y vender mejor el objeto fabricado. Estas funciones se han desplazado de la fábrica misma individual al sistema de fábricas poseídas por una misma firma. Aún más: esas funciones se concretan en un banco o un sistema de bancos que han asumido la función real del suministro de materias primas y el acaparamiento de los mercados de venta (...) [La figura del empresario-propietario] se ha desvanecido, se ha fundido en el proceso de desarrollo del instrumento de trabajo, en el proceso de desarrollo del sistema de relaciones técnicas y económicas que constituyen las condiciones de la producción del trabajo.⁵⁷

Así, el capitalismo de inicios del siglo XX, que concentra la producción —y por ende las relaciones que posibilitan el desarrollo tecnológico—, empieza a eliminar a los elementos operativos que anteriormente

57 Gramsci, A. *Antología*. Op. Cit. p. 69.

permitían el correcto funcionamiento del sistema de producción, como es el caso específico de los empresarios-proprietarios. Al tiempo que la relación técnica despeja los elementos sociales inútiles, agudiza históricamente la interdependencia de los elementos restantes. Fácilmente se puede extrapolar esta idea gramsciana a nuestros días, en los que el consumo de los productos tecnológicos forma parte de la misma cadena productiva, convirtiendo a las personas en piezas cada vez más interdependientes del proceso industrial, pese a que son piezas alienadas de dicho proceso.

Ahora bien, se debe recordar que la posibilidad de la transformación de la totalidad emerge, según Gramsci, de las propias relaciones sociales, y es factible debido al apareamiento espontáneo de instituciones en el seno de la actividad práctica de las clases sociales. Eso quiere decir que el instrumento de trabajo, en su sentido comprensivo, es la semilla que posibilita la transformación política y económica. La tecnología, entendida como un conjunto de relaciones productivas, es el “puntapié inicial” desde donde la sociedad produce los elementos que posibilitan la transformación histórica. Por ello, según Gramsci y Marx, la sociedad comunista habrá de ser industrial; gracias a la propiedad social de los medios de producción, será una sociedad tecnologizada sin la mediación alienada propia de la incompreensión ideológica de las relaciones sociales de producción capitalista.

Aquí, según el joven Gramsci, el conocimiento de las relaciones sociales de producción adquiere un sentido no solamente científico, sino también revolucionario. En la medida en que se transforma socialmente la realidad, la clase revolucionaria crea instituciones para cambiar la totalidad histórica que los constriñe, de forma espontánea al inicio y, después, al tomar conciencia de su papel en la historia, de manera consciente. A su vez, al tornarse hegemónicas, dichas instituciones —ligadas al proceso del instrumento de trabajo— transforman dialécticamente las relaciones políticas y económicas que modifican el instrumento del trabajo. De hecho,

la industria (el momento más elevado del proceso tecnológico en el capitalismo) es el inicio y el fin de la transformación de la totalidad, porque el individuo que la transforma es parte indisoluble de la industria:

Cada obrero es un engranaje de la máquina-división del trabajo, de la clase obrera que se determina en un instrumento de producción. Si el obrero consigue conciencia clara de su “necesidad determinada” y la pone en la base de un aparato representativo de tipo estatal (o sea, no voluntario, no contractualista, no mediante carnet, sino absoluto, orgánico, pegado a una realidad que es necesario reconocer si uno quiere asegurarse el pan, la ropa, el techo, la producción industrial), si el obrero, si la clase obrera, hacen eso, hacen al mismo tiempo una cosa grandiosa, comienzan una historia nueva, comienzan la era de los Estados obreros que confluirán en la formación de la sociedad comunista, del mundo organizado.⁵⁸

El obrero, que “forma parte” de la “máquina”, tiene que tomar conciencia de su papel histórico para convertirse en el ordenador del proceso productivo, y no ya simplemente en un engranaje más. Cuando esto sucede, la historia, es decir, la totalidad, cambia. La tecnología en el capitalismo, según el joven Gramsci, repito, no es solo el aparato, sino el conjunto de relaciones productivas tiránicas del que se debe “liberar” el obrero para comandarlas y dar así rienda suelta a su mejor y más humana expresión práctica.

La propia tecnología entiende su característica fundamentalmente humana gracias a la *práctica política de su “esencia” móvil*: el trabajador industrial. Esta posición teórica en Gramsci se verá modificada a medida que pasen los años, especialmente debido a la progresiva autocrítica que realizará el autor sardo en relación con las estelas que el idealismo italiano había dejado en sus meditaciones juveniles.⁵⁹

58 *Ibid.*, p. 80

59 Explicitar este cambio sale de los límites del actual escrito.

El pensamiento del joven Lukács sobre la fragmentación subjetiva y el irracionalismo científico

El acercamiento al marxismo que realizó el joven Lukács significó un parteaguas en su producción filosófica. Previo a este momento, Lukács, influido profundamente por el pensamiento de Hegel, Simmel, Kierkegaard, Weber, Dilthey, Wildenband, Rickert, etc., mostró una capacidad teórica original e innovadora respecto al mundo filosófico europeo anterior a la Gran Guerra. Una sus preocupaciones principales era que la modernidad había causado una escisión profunda en el pensamiento del ser humano, el cual ha perdido —acorde sus circunstancias históricas (notándose así la relevante influencia del historicismo alemán en su pensamiento)— la noción de totalidad.⁶⁰ Sus obras de juventud buscarán una respuesta a este problema.

En *El alma y las formas*, texto de 1911, el autor húngaro intenta categorizar los conceptos de vida, alma y forma mediante una serie de temas y problemáticas teóricas variados. La vida, entendida como la vida mundana, está enmarcada en la existencia simple o “empírica” del individuo, en donde este no se cuestiona la totalidad y acepta pasivamente el extrañamiento del ser humano. El alma, por otro lado, es el principio

60 Bedeschi, G. *Op. cit.*, p. 47. No se debe olvidar la fundamental influencia de Max Weber en el pensamiento del joven Lukács. Al respecto, Bedeschi, haciendo referencia al estudio de Rossi (*Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*) afirma que “[e]l objetivo inmediato de la crítica weberiana (...) había sido una interpretación del materialismo histórico como teoría de la dependencia necesaria de la superestructura con respecto a la estructura económico-social. En un esfuerzo para ir más allá de esta crítica, el Lukács de *Historia y conciencia de clase* deja de lado tales interpretaciones del materialismo histórico. El concepto de totalidad le permite superar la relación entre estructura y superestructura. Comprender un cierto momento del proceso histórico en su función real no significa remitirlo inmediata y mecánicamente a una determinada estructura, sino concebirlo en su función en el interior de la totalidad, significa establecer su pertenencia a una determinada forma de objetividad, etc.”., pp. 46-47.

formador de cualquier institución social y producción cultural; pero también se la puede entender como una esfera genuina del individuo que intenta romper con ese extrañamiento natural del ser humano mediante algún tipo de “obra”: el alma es un lugar en donde se expresa el deseo humano por trascender. La forma, por último, es el método para alcanzar ese absoluto existencial, darle orden al caos y al relativismo.⁶¹

Según el joven Lukács, el camino que debería seguir cualquier individuo que quiera problematizar su propia existencia es siendo consciente de la “negatividad del vivir y de la imposibilidad de resolver la imperfección de lo real en la perfección de la forma”.⁶² Es de destacar en el pensamiento del joven Lukács esta tendencia al existencialismo. El autor húngaro llama a la muerte — muchos años antes que Heidegger (aunque ciertamente con otra intención)— el “límite en sí y para sí”, es decir, la realidad inmanente e inseparable de cualquier evento que realice el ser humano. Esta realidad no solo condiciona la renuncia del alma a la existencia, aferrándose a su inevitabilidad, sino que también condiciona positivamente la afirmación de la vida, pues hace despertar el alma en la consciencia, ya que es, ella misma, limitada. Este carácter de limitación es su alfa y omega.⁶³

En su célebre libro *Teoría de la novela*, escrito entre 1914 y 1915, Lukács —claramente influido por Hegel— intenta realizar una historia de los géneros literarios. En la Antigua Grecia el joven húngaro destaca una suerte de expresión artística que apunta a un cosmos cerrado y acabado que no muestra fisura alguna entre el hombre y el mundo, entre el yo y el otro, entre el alma y la acción; hay una unidad resuelta y perfecta de estos elementos. Esta aparente organicidad se ve comprometida de manera determinante durante la modernidad, cuando la

61 Lukács, G. *El alma y las formas. Ensayos*. Universitat de Valencia. Servei de Publicacions Castellano, Valencia. 2013.

62 Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen IV. 4*. Hora S.A., Barcelona. 1996, p. 48

63 Lukács, G. *El alma y las formas. Ensayos. Op. cit.*

esencia —que es separada de la vida— se transforma en la única realidad que trasciende: el sentido inmanente de la vida, que antes estaba presumido, se pierde en la modernidad que, sin embargo, sigue aspirando a la totalidad.⁶⁴ Esta aspiración tensionada genera un nexo entre una estructura de la civilización moderna, que se encuentra alienada, y una estructura problemática que la novela moderna intenta mostrar pero que, sin embargo, no busca resolver: no hay ni siquiera solución idealista posible, porque la respuesta al problema no se encuentra en el arte, sino fuera de este.⁶⁵

¿Por qué importan para el presente trabajo estas dos obras si lo que interesa es el pensamiento del joven Lukács marxista de *Historia y conciencia de clase*? Tal vez la mejor respuesta la podemos encontrar en las palabras del propio autor:

Encuentro en mi mundo ideal de entonces... tendencias simultáneas, por un lado, a una asimilación del marxismo y a una activación política y por otro, una intensificación constante de los planteamientos problemáticos caracterizados en el sentido de un puro idealismo ético [...] La ética representaba un estímulo en la dirección de la praxis, de la acción y, por consiguiente, de la política. Y ésta, a su vez, en la dirección de la economía, la cual conduce a una profundización teórica y, por lo tanto, en un último análisis, a la filosofía del marxismo.⁶⁶

64 Lukács plantea que hay tres tipos de novelas en la modernidad: el idealismo abstracto (en el cual el héroe tiene un alma muy inferior respecto a la complejidad del mundo —Cervantes, Balzac—); el romanticismo de la desilusión (en este caso, el alma es demasiado amplia respecto al mundo en el que vive —Flaubert, Jacobsen—); y el de “educación” (en el que la separación es reconocida por el protagonista, y aprende a conciliar la realidad con su individualidad —Goethe—). Abbagnano, N. *Op. cit.* p. 51.

65 Lukács, G. *Teoría de la novela*. Editorial Debolsillo, Barcelona. 2016.

66 Lukács, G. en Abbagnano, N., *Op. cit.*, pp. 52-53.

Además, hay que decir que en *Historia y conciencia de clase* Lukács no abandona del todo sus preocupaciones por la aceptación pasiva del extrañamiento humano; preocupaciones que, como se ha visto, expresó en *El alma y las formas*. Tampoco reniega sus inquietudes por la escisión humana entre el yo y el otro, entre el pensar y la acción, las cuales fueron analizadas en *Teoría de la novela*. Sin embargo, como dirá años después el propio Lukács, es la Revolución rusa la que le dará una respuesta satisfactoria “y real” a las principales discusiones que había trabajado en el pasado, así como una visión éticamente más efectiva.

Historia y conciencia de clase es un libro extenso y denso; es el primer “enfrentamiento” del autor con las ideas de Marx. Los temas son muy variados. Van desde la problemática de la auténtica ortodoxia en el marxismo, pasando por la cosificación, el pensamiento de Rosa Luxemburgo, hasta el extenso análisis sobre la conciencia del proletariado. No existe un capítulo dedicado completamente al problema de la técnica o la tecnología, aunque sí se encuentra una serie de pistas que ayudan a plantear un camino crítico sobre dichas cuestiones. En vista de la extensión del escrito, quisiera remitirme a ciertas ideas centrales para poder analizar con un contexto adecuado las ideas de Lukács sobre la técnica y la tecnología.

1) Intentando dar una respuesta alternativa a la pregunta de qué es el marxismo —interrogante central en el debate entre el dogmatismo y el revisionismo marxista— Lukács afirma que, a diferencia del revisionismo, el marxismo auténtico sí es ortodoxo, pero no por sus conclusiones teóricas (idea propia del dogmatismo), sino que lo es debido al método que le es propio. En otras palabras, el marxismo ha planteado una manera ortodoxa (que también es dialéctica) de analizar la realidad, la cual busca encontrar las fuerzas motoras de la historia que operan independientemente del conocimiento de los individuos sobre las mismas.⁶⁷

67 Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*. *Op. cit.*, pp. 1-5.

Este método dialéctico e histórico se opone al método utilizado en la modernidad por la burguesía para entender la realidad, el cual es parcial, fáctico y segmentado. ¿Por qué le es inherente a la burguesía esta forma de entender la realidad, es decir, segmentada y parcializada?

El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación, siempre creciente, de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad y, junto con ellos, su apercepción. Así nacen los hechos “aislados”, complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias (economía, derecho, etc.), que ya en sus formas inmediatas de manifestación parecen previamente elaborados para una investigación científica de esta naturaleza.⁶⁸

Lukács, siguiendo a Marx, encuentra en el mismo funcionamiento de la sociedad la razón de una gnoseología social acorde a la clase social históricamente dominante y determinada. Existe, entonces, una relación indisoluble entre conocimiento y práctica social.

2) Es importante resaltar que para el joven Lukács las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, tal como pensaba Dilthey, no son equiparables. Las ciencias de la naturaleza interpretan el antagonismo y la contradicción como factores que deben ser eliminados, pues no logran satisfacer la lógica intrínseca que tiene su forma de conocer la realidad como hecho científicamente inteligible. De ahí que la metodología de las ciencias de la naturaleza sea eminentemente contemplativa, pues acepta la experiencia como un dato puro. Por otro lado, para las ciencias que estudian la sociedad, las contradicciones “pertenecen más bien inseparablemente a la esencia de la realidad misma,

68 *Ibid.*, p. 7.

a la esencia de la sociedad capitalista”.⁶⁹ Es decir, si bien la naturaleza cambia constantemente, hay leyes universales e invariables que determinan dicho cambio. Las ciencias que estudian la sociedad desde el método dialéctico también reconocen dicha universalidad en la transformación de la sociedad, mas las ciencias sociales de corte burgués aplican el mismo método que las ciencias naturales para estudiar la sociedad, haciendo que la realidad de toda la historia sea la realidad que se vive en capitalismo. En otras palabras, eternizan conceptualmente el funcionamiento, los valores, etc., de la sociedad capitalista:

El ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, el cual, aplicado a la naturaleza se limita a servir al progreso de la ciencia, resulta ser, aplicado al desarrollo social, un arma ideológica de la burguesía. Es vital para la burguesía entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y determinado para durar eternamente por obra de leyes eternas de la naturaleza y de la razón; y, por otra parte, estimar inevitables contradicciones no como propias de la esencia de ese orden de la producción, sino como meros fenómenos superficiales.⁷⁰

Ahora bien, la ciencia positiva, que no diferencia las ciencias de la naturaleza de las ciencias que estudian la sociedad, sostiene que, como ya se adelantó, la realidad es cognoscible porque los hechos se presentan al ser humano de forma inmediata y “pura”. Sin embargo, para Lukács, la ciencia positiva se encuentra ella misma cosificada. Recuérdese que, para la tradición marxista, las relaciones entre personas en la sociedad capitalista se presentan como relaciones entre cosas. La cosificación, expresada en el plano cultural-subjetivo como “racionalidad positiva”, se expande de forma cada vez más álgida a través de todas las prácticas subjetivas de los individuos modernos. Ya se explicitó que Marx alerta

69 *Ibid.*, p. 12.

70 *Ibid.*, p. 12.

sobre cómo esta cosificación se objetiva en la producción de mercancías y en los grupos sociales: la forma de la mercancía se convierte en la forma que adquieren las relaciones sociales, es decir, la sociedad:⁷¹

La mercancía no es conceptuable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo el ser social. Solo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación.⁷²

Pues bien, a partir de esta lectura Lukács concluye que dicha escisión se manifiesta en la sociedad humana capitalista, la cual, debido a esta condición, ya no logra experimentar o dar cuenta de la realidad en cuanto es una totalidad, sino como un cosmos fragmentado y desprovisto de sentido: “[e]n cuanto que las partes dejaron de hallar su verdad y su concepción en el todo, y, en vez de ello el todo se eliminó por acientífico, de la consideración, o se redujo a mera idea o suma de las partes”.⁷³

Los individuos se encuentran subjetivamente cosificados y, por extensión, el pensamiento y la ciencia también lo están. Los sujetos empiezan a perder su capacidad de subjetivarse a sí mismos y terminan por objetivarse de forma alienada,⁷⁴ perdiendo así los

71 Marx, K. *El Capital*. *Op. cit.*

72 Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*. *Op. cit.* p. 127.

73 *Ibid.*, p. 11.

74 Esto no quiere decir que el pensamiento epistemológico de Marx sea simplemente una adaptación social de la epistemología kantiana. Sin embargo, es importante recordar que los *Manuscritos económico-filosóficos* no habían sido publicados en el momento en que Lukács escribió *Historia y conciencia de clase*, por lo que el autor húngaro no alcanzó a ver las reflexiones epistemológicas y estéticas del Marx. De hecho, en el prefacio de 1967 a su libro en castellano, Lukács confesará que cuando tuvo acceso a los *Manuscritos económico-filosóficos*

antiguos vínculos con la vida que hubo en otros tiempos. Frente a esto, el racionalismo moderno —desdeñando del pensamiento racionalista medieval, para el cual había conocimientos primeros inaccesibles a la razón— procura encontrar el principio que conecta todos los elementos fragmentados; cree que las preguntas metafísicas, es decir, las cuestiones últimas, son irracionales porque no pueden ser experimentadas. Así, el racionalismo moderno, base epistemológica de la ciencia positiva, pretende eliminar cualquier irracionalismo mediante el racionalismo científico y la técnica moderna. De esta forma, este racionalismo —continúa Lukács— dice encontrar un camino exitoso para alcanzar una “vida” supuestamente eficiente, sin riesgos, controlada, *calculable* y precisa. No obstante, “[e]l método de las ciencias de la naturaleza no está en condiciones de captar el carácter “histórico”, “dinámico-evolutivo” de los acontecimientos y, al asilar y “recortar” aspectos particulares de la realidad, se excluye la comprensión del todo”.⁷⁵

por primera vez, toda su propuesta “se vino abajo”, pues no sabía de la diferencia que Marx había realizado entre objetivación y enajenación: “...todavía hoy recuerdo la turbadora impresión (*den um wälzenden Eindruck*) que causaron en mí las palabras de Marx sobre *la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas* y de todas las relaciones..., mientras que el extrañamiento es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumbaban definitivamente los cimientos teóricos de todo aquello que representaba la particularidad de *Historia y conciencia de clase*. Este libro se me volvió por completo desconocido (*völlig fremd*), lo mismo que me había sucedido en 1918-19 con mis anteriores escritos. De golpe tuve claro que si quería realizar los elementos teóricos que se me presentaban tenía que empezar otra vez desde el principio”. Lukács, G., en Abbagnano, N. *Op. cit.* p. 60. El subrayado es de mi autoría.

75 Bedeschi, G. *Op. cit.*, p. 40. Es importante recordar que el joven Lukács también se vio influido por la postura de Bergson, específicamente por su crítica de la ciencia moderna, la cual cree —dice el autor francés— haber encontrado el único medio para comprender verdaderamente la realidad, pero, al hacerlo, renuncia a la reflexión de los fenómenos que no pueden ser estudiados por el método

3) Por el contrario, para el joven Lukács, los hechos empíricos no son realidades inmediatas y primarias, sino que son el producto de los procesos sociales (entiéndase históricos) y, por lo tanto, son realidades mediatas. Viejo cuento del problema de la definición de la cosa-en-sí kantiana, pero con una buena dosis de dialéctica marxista; es decir, siguiendo el argumento del autor húngaro, el sujeto individual del conocimiento en Kant pasa a ser un ser social del conocimiento en Marx.⁷⁶ Pero, además, continua Lukács, por esta falencia epistemológica reificante, la ciencia burguesa no solo que es incapaz de alcanzar alguna noción coherente de totalidad —ya que ve los hechos como unos fenómenos separados entre sí, en cuanto son puramente fácticos, inmediatos— sino que además, como ya se dijo, presupone que su forma de articular la vida, o sea, sus valores, son eternos.⁷⁷

Para el joven autor húngaro, la cultura burguesa es la condición de posibilidad de la ciencia burguesa. Piensan, los defensores de esta, que su criterio de verdad positivista, mediante la cual creen eliminar toda subjetividad, es criterio de objetividad. Esto demuestra que los “hechos en sí” están mediados por los valores de la clase social dominante, pues es el propio proceso de producción capitalista el que fragmenta de esta manera la unidad entre el sujeto y el objeto al cosificar al trabajador y alienarlo de dicho proceso.

En otras palabras, todo hecho descubierto aparece junto y gracias a una serie de prejuicios de que defiende

científico. Por ende, la ciencia experimental renuncia explícitamente al conocimiento objetivo de toda la realidad humana.

76 Esta contradicción que aparece en la teoría del conocimiento burguesa, es decir, entre el aparente conocimiento inmediato de la realidad y la mediación de la realidad por parte del sujeto individual está muy bien tratada en el libro *Historia y conciencia de clase*, “Las antinomias del pensamiento burgués”. *Op cit.* pp. 155-199.

77 De ahí que muchos historiadores y personas estudiosas del pasado tiendan a criticar las prácticas y los valores anteriores a los suyos como “barbaridades” y/o “sinsentidos”, sin llegar a comprender que el juicio efectuado es consecuencia de sus propios valores históricos que se creen eternos y universales, pero que en el fondo son contingentes y particulares.

la clase social dominante sobre el entendimiento y la comprensión de la realidad. Ahora bien, si los valores son productos históricos, al igual que las clases sociales, esto quiere decir que una manera histórica gracias a la cual se estudia la realidad (sea o no de manera fragmentada) lleva contenida en sí todas las maneras previas de estudiar la realidad que posibilitaron el apareamiento, en este caso, del racionalismo burgués. Por ello, este último contiene en sí la totalidad de la historia universal. Esta conclusión le conduce al joven Lukács a encontrar un sentido válido nuevamente en la metafísica y en la totalidad como una realidad cognoscible y fáctica:

La historia como totalidad no es la suma de los acontecimientos históricos particulares, ni un principio especulativo trascendente. La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórico-real, la cual no puede separarse de la realidad ni del conocimiento de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad y facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último de los hechos singulares, de su facticidad y de su cognoscibilidad.⁷⁸

De esta manera, si la historia es en sí una fuerza social que determina la manera de conocer de los sujetos, quiere decir que el estudio de la misma, “como fuerza histórico real”, puede ofrecer una manera de aproximarse a la totalidad de la realidad social sin renunciar a los hechos históricos particulares. Como ya se dijo, Lukács critica el método analítico, propio del racionalismo burgués, porque renuncia al conocimiento de la totalidad, y como consecuencia ve todo fenómeno por separado, aisladamente y, cada vez más, solamente en términos cuantificables. Al contrario, el autor húngaro cree encontrar en la dialéctica marxista el método para alcanzar el conocimiento de la totalidad, pues la misma no concibe los hechos y los fenómenos de manera aislada, sino de manera relacional, ya que “suprime y supera [las delimitaciones materiales de los objetos de

78 *Ibid.*, p. 91.

investigación y la división científica del trabajo y de la especialización] en cuanto las eleva y las reduce a momentos dialécticos”.⁷⁹

De modo que, mientras el método de las ciencias de la naturaleza desarrolla consiguientemente la tendencia intrínseca a las cosas mismas de la sociedad capitalista, la dialéctica, en cambio, subraya la concreta unidad del todo frente a todos los sistemas parciales y a los hechos aislados y aislantes productos del capitalismo.⁸⁰

En resumen, la realidad social no se agota en los hechos empíricamente observables, sino que es, por el contrario, el acumulado de estos más las mediaciones y relaciones que hacen posible dicha realidad. Además, es cognoscible porque la historia no es creada y empujada por algún ente divino o sobrehumano, sino porque es producto de la *praxis* histórica del ser humano: “en [la historia] nada sucede que no pueda ser reconducido al hombre, a las relaciones de los hombres entre sí, como último fundamento del ser y de la explicación”.⁸¹

4) Por ello es que, cuando la racionalidad moderna piensa en la tecnología, piensa en los aparatos, los adelantos científicos, las nuevas herramientas, etc., como hechos fácticos e inmediatamente aprehensibles, y no como el resultado de un conjunto de relaciones históricas determinadas que, actualmente, parcializan el conocimiento total del fenómeno tecnológico. No se alcanza a ver la función, la codependencia y la existencia de la tecnología en y por la totalidad, sino solamente en el aparato tecnológico aislado. Ahí está manifestado el fetichismo que obnubila la verdadera expresión y cognición social de la tecnología. Se puede decir, pues, que es mérito de Lukács mostrar la alienación, la cosificación, etc., como elementos atados al devenir históricos y, por ende, de forma no eterna, sino contingente y particular.

79 *Ibid.*, p. 34.

80 Bedeschi, G. *Op. cit.*, p. 34.

81 Lukács, G. *Historia y conciencia de clase. Op. cit.*, p. 246.

Ya se mostró que para Marx en una sociedad mercantil el ser humano subjetiva su actividad como si esta fuera una mercancía. Al hacer esto, siente que la misma está regulada por una serie de leyes “naturales”. Además, el hombre vende su fuerza de trabajo como una mercancía más. Esto provoca que observe el resto de los elementos del proceso productivo como partes independientes entre sí. La máquina aparece como un elemento ajeno al trabajador que la pone en funcionamiento y que termina por sojuzgarlo, a la manera de las películas de ciencia ficción que imaginan un futuro en el que las máquinas rebeldes conquistan el mundo humano.

Esta creciente racionalización del proceso productivo, de la que ya se habló, va eliminando una serie de propiedades humanas, individuales y cualitativas que anteriormente el obrero imprimía sobre el producto que fabricaba. Ahora la mercancía aparece al final de la línea de ensamblaje de forma similar a las otras mercancías, a saber, en serie. Es más, la función que se le asigna al obrero en la fábrica lo “encapsula” en una parte de la cadena de producción; no es raro, pues, que el trabajador de una fábrica de zapatos, que solamente coloca las suelas de un tipo de calzado, no se sienta el creador del producto final. Así, al igual que la mercancía que crea —en este caso, el calzado que es objetivado— su propio trabajo termina por ser alienado. El trabajo humano, y con este el hombre mismo, se vuelve abstracto, porque la forma mercancía ha provocado dicho fenómeno. *Se cosifica.*

Empero, este fenómeno no se detiene ahí. A medida que el capitalismo avanza, la división del trabajo aumenta de forma cada vez más radical. “El proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función espacial que se repite mecánicamente”.⁸² Así, el proceso de racionalización

82 *Ibid.*, p. 129.

en la producción, del que ya se habló antes, crea nuevas formas de aumentar la producción, la eficiencia y también la explotación y cosificación del trabajador:

Con la descomposición moderna, “psicológica” del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el “alma” del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico.⁸³

En otras palabras, el ser humano se fragmenta debido a su incapacidad de relacionar los fenómenos entre sí; incapacidad, obviamente, impuesta, según el joven Lukács, por el modo de producción actual. Las aspiraciones individuales y sociales terminan por reducirse a la experiencia calculable, eficiente, medible. El ser humano se encuentra a sí mismo “roto”. El sistema de racionalización basado en la calculabilidad, en su afán por encontrar métodos para estudiar el fragmento, encuentra supuestas leyes parciales que parecen funcionar para el “pedazo” analizado, pero que nunca logran explicar nada fuera de este y en relación con este.

Se rompe así el entendimiento orgánico de la realidad. Por ejemplo, el derecho, que debería estar alineado a las necesidades productivas, se separa de la economía. La economía, a su vez, se subdivide en varias ramas cada vez más específicas. Lo mismo pasa con las leyes. Ahora el abogado especialista cree encontrar justicia en su parcela aislada sin tomar en cuenta el conjunto social. De esta forma, en la que no se comprende (o no se quiere comprender debido a ciertos intereses políticos) que las relaciones sociales desiguales solo se transforman mediante el cambio de la totalidad, la transformación revolucionaria de la sociedad se dificulta y el sistema imperante pervive cómodamente. No es casual que las técnicas se independicen entre sí o parezcan independientes entre sí:

83 *Ibid.*, p. 129.

La descomposición racional-calculística del proceso del trabajo aniquila la necesidad orgánica de las operaciones parciales referidas las unas a las otras y vinculadas en unidad del producto. La unidad del producto en cuanto mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso: la independización técnica de las manipulaciones parciales de su producción se expresa también económicamente [...] en la forma de independización de las operaciones parciales, de relativización creciente del carácter de mercancía del producto en los diversos estadios de la producción.⁸⁴

Por ello, si es que tomamos en cuenta la “fragmentación” de la historia, el funcionamiento de la sociedad en su conjunto aparece como algo invariable, completo y funcionalmente adecuado para el ser humano, a saber, algo que está más allá de su voluntad. Aquí hay un beneficio claramente político. La mecanización del proceso del trabajo hace que la actividad del trabajador “aparezca” falsamente como algo “menos” que una actividad práctica: parece ser simple contemplación. Además, esta “actitud contemplativa” no solo fragmenta al obrero —haciendo que se convierta en un ser pasivo en la historia— sino que también lo deshumaniza: la mecanización parcializada del proceso productivo “desgarra también los vínculos que en la producción orgánica unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad”.⁸⁵

5) Como se puede observar, Lukács realiza un interesante análisis sobre las consecuencias del modelo productivo capitalista en la subjetividad del ser social. A mi parecer, la mejor forma de englobar lo dicho hasta aquí lo plantea, nuevamente, el propio filósofo húngaro:

En este tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y

84 *Ibid.*, p. 130.

85 *Ibid.*, p. 131.

mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo. Por una parte, porque su trabajo parcial mecanizado, la objetivación de su fuerza de trabajo, se convierte en realidad cotidiana permanente e insuperable, frente a su personalidad total, consumando el proceso iniciado con la venta de esa fuerza de trabajo como mercancía, de tal modo que también en este punto la personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia suelta, inserta en un sistema ajeno. Por otra parte, la descomposición mecánica del proceso de producción desgarrará también los vínculos que en la producción “orgánica” unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos [...] átomos aislados y abstractos, los cuales no son ya copartícipes de un modo orgánico e inmediato, por sus rendimientos y actos de trabajo, sino que su cohesión depende cada vez más exclusivamente de las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos y que median sus relaciones.⁸⁶

En resumen, la forma mercantil de producción produce, por una parte, una incapacidad epistemológica de las ciencias de dar cuenta del proceso histórico —que es cambiante y total— y, por otro lado, la implantación de una forma (ir)racional de ver el mundo en los seres humanos que impone una realidad insuperable y ajena, una personalidad humana degradada/desgarrada y una descomposición de los vínculos sociales orgánicos, en favor de unas leyes abstractas parcializadas que, precisamente, son el resultado objetivo de la situación histórica actual que así busca perpetuarse.

Conclusiones

Como se puede observar, ni el joven Lukács ni el joven Gramsci elaboraron un *corpus* teórico orgánico sobre la el fenómeno tecnológico. Más bien, es Marx quien explora el funcionamiento de la sociedad, y en esa búsqueda,

86 *Ibid.*, p. 196.

aborda el problema de los medios de producción y la técnica, en especial durante el capitalismo. El pensador alemán explica qué tiene de novedosa la máquina en este modo de producción. A saber, la maquinaria, el capital fijo, es un conjunto de relaciones sociales objetivadas en el aparato. Sin embargo, esta condición objetivada no reduce o simplifica la comprensión a su propia materialidad, sino que se explica gracias a las distintas relaciones establecidas históricamente que posibilitan su apareamiento y también su presencia en la actualidad. A la luz de estas ideas, pienso que Marx sí elabora una reflexión filosófica sobre la tecnología en el capitalismo.

A partir de dicha conceptualización, Marx extrae las consecuencias sociales e individuales de dicha objetivación. Es en este aspecto donde los jóvenes Lukács y Gramsci realizan aportes verdaderamente interesantes que, si bien parten del pensamiento de Marx, ahondan en las distintas derivaciones histórico-filosófico-políticas que aquí se han mostrado. Es decir, a partir de la idea de Marx que versa sobre la cosificación de las relaciones sociales en la sociedad mercantil, ambos autores intentan pensar cómo opera esta inversión fetichizada de la jerarquía hombre-herramienta de trabajo que se da en el capitalismo a inicios del siglo XX, así como sus efectos.

De esta manera, el joven Gramsci busca entender las consecuencias prácticas de este asunto en el proceso político organizativo de la clase obrera; es decir, se pregunta cómo es que el conjunto de las relaciones sociales —que incluye a la tecnología— opera en la construcción de una lucha revolucionaria. Como la comprensión del fenómeno tecnológico se encuentra alienada, el proceso revolucionario debe construir una nueva totalidad que armonice estas relaciones y, entonces, su comprensión orgánica será preclara; la inversión mistificadora enunciada por Marx habrá de acomodarse según la nueva realidad. Por ello, *la tecnología es también una categoría del pensamiento* para el joven Gramsci. En resumen, el autor sardo lleva el problema de las máquinas y la técnica a su historicidad política y, de este modo, a

su desenlace político (deseado) enmarcado en la lucha de clases.⁸⁷

Como se sabe, el joven Lukács siempre buscó el sentido de lo aparentemente caótico, así como la totalidad perdida, ahora solamente perceptible desde la fragmentariedad moderna. Es en la obra de Marx que Lukács encuentra respuestas a ambas preocupaciones. La escisión de la totalidad es la principal consecuencia que produce una sociedad mercantilista en el ser social. El joven Lukács, entonces, quiere analizar con mayor detenimiento las consecuencias subjetivas de dicha fragmentación. Para él, la subjetividad en la modernidad también se encuentra fragmentada, y este proceso se radicaliza a medida que las relaciones mercantiles van tomando más fuerza, incorporándose en relaciones sociales donde antes no habían podido penetrar, reificando la ciencia y la personalidad de los seres humanos a niveles espeluznantes.

Así, la tecnología aparece como un hecho objetivado en sí mismo, es decir, como un ser empírico inmediatamente cognoscible y dado. Sin embargo, esta apariencia de la máquina es producto del mismo funcionamiento mercantil de la sociedad que destruye cognoscitivamente las relaciones entre las máquinas y los seres humanos, así como las relaciones entre el sujeto y los otros seres humanos. Esto conduce a la pasividad y a la disolución de la voluntad transformadora del ser social. En resumen, el conocimiento del fetichismo de la mercancía en general explica (no exhaustivamente) el fetichismo de la mercancía tecnológica, el cual impide observar la totalidad de dicho fenómeno que, como ya se dijo, no se reduce al objeto por sí solo. Esto sucede también porque la subjetividad asoma como una mercancía en sí misma, y por ello también se encuentra fragmentada. Aunque esta subjetividad se piense eficientista, calculable, racional, etc., está de hecho

87 Siguiendo a Marx, la tecnología en el capitalismo es, según Gramsci, una condición de posibilidad para la transformación histórica, porque el sujeto es también parte de la tecnología puesta en práctica, y viceversa. El futuro comunista será industrial o no será.

fragmentada y cada vez más deshumanizada. Por ello, parece que el mundo es un lugar invariable, con leyes eternas, distantes y al margen de los esfuerzos de los individuos.

Tanto el joven Gramsci como el joven Lukács comparten el deseo de entender la tecnología como un conjunto de relaciones sociales que determina —no como la suma de sus partes, sino en su compleja relación dialéctica— la historia, es decir, la totalidad, que solo puede ser social. Esta comprensión solo es posible gracias al método dialéctico,⁸⁸ el cual logra abrirse paso a través de la parcialización o fragmentación que impone la política burguesa y pequeñoburguesa (según el joven Gramsci) y el racionalismo moderno (según el joven Lukács). Para ellos, siguiendo una vieja premisa hegeliana (que también adopta Marx), es la totalidad cambiante el objeto de estudio que explica sus partes, es decir, es el elemento que le otorga sentido y unidad al resto de las relaciones humanas.

En este sentido, ambos autores, siguiendo a Marx, concluyen que el centro de la historia, es decir, de todas las actividades que llevan a cabo las personas, es el ser humano, que no es otra cosa que un ser social. La “esencia” del cambio histórico, y por extensión del tecnológico, es el conjunto de las relaciones sociales que determinan la forma y el contenido de todo lo que se encuentra inscrito en la actividad humana, es decir, de la *praxis*. De esta forma se puede entender cómo la *praxis* es la que determina los productos y las relaciones interhumanas, pues es su resultado. La práctica del ser social es la llave maestra, según Gramsci y Lukács, para entender, en este caso, la tecnología.

88 De ahí que ambos autores les den un peso tan fundamental a las ideas de Hegel en sus escritos.

Bibliografía

Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. T. 1, vol. 4.* Hora S.A., Barcelona. 1996.

Álvarez, E. *Las ideas filosóficas de Marx.* Tecnos, Madrid. 2021.

Anderson, P. *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* Siglo Veintiuno Editores, Madrid. 1987.

Bedeschi, G. *Introducción a Lukács.* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires. 1974.

Delacampagne, C. *Historia de la filosofía en el Siglo XX.* RBA Libros, Barcelona. 2011.

Eagleton, T. *La estética como ideología.* Editorial Trotta, Madrid. 2006.

Gramsci, A. *Antología.* Siglo XXI editores, Buenos Aires. 2010

_____. *Cuadernos de la cárcel. Tomo I, II, III, IV, V y VI.* Era, México. 1981.

_____. *La ciudad futura.* Editorial Gorla, Buenos Aires. 2015.

Hirschberger, J. *Historia de la filosofía. Volumen II.* Herder, Madrid. 2011.

Hobsbawm, E. *Historia del Siglo XX.* Crítica, Buenos Aires. 2011.

Katz, C. “DISCUSIONES MARXISTAS SOBRE TECNOLOGÍA” en el sitio web *Marx desde cero.* Publicado el 1 de enero de 2015. Recuperado el 12 de marzo de 2021. <https://kmarx.wordpress.com/2015/01/01/discusiones-marxistas-sobre-tecnologia/>

Kohan, N. *Nuestro Marx.* La Oveja Roja, Madrid. 2013.

Korsch, K. *Marxismo y filosofía.* Era, México D.F. 1971.

Lenin, V.I. *Imperialismo, fase superior del capitalismo (ensayo popular).* Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín. 1975.

Lukács, G. *El alma y las formas. Ensayos.* Universitat de Valencia. Servei de Publicacions Castellano, Valencia. 2013.

_____. *Historia y conciencia de clase.* Grijalbo, Barcelona. 1975.

_____. *Teoría de la novela.* Editorial Debolsillo, Barcelona. 2016.

Marx, K. *El Capital. Tomo I.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 1986.

La influencia de Marx en las reflexiones sobre la tecnología de los jóvenes Gramsci y Lukács

_____. *Manuscritos económico-filosóficos*. Editorial Grijalbo, México D. F. 1968.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse)*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires. 1968.

Meriguet, P. *Humano, demasiado inhumano. Sociología del arte, marxismo, crítica y ciencia ficción: el cyberpunk cinematográfico*. Tesis de maestría. Flasco, Ecuador. 2017.

Raunig, G. “Algunos fragmentos sobre las máquinas” en el sitio web *Transversal Texts*. Publicado en octubre de 2016. Recuperado el 28 de marzo de 2021. <https://transversal.at/transversal/1106/raunig1/es>

Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Siglo XXI editores, México D.F. 2005.

VARÍA

Coraje político y mito dialéctico. Pensar la *areté* y la utopía a partir y más allá de Hans-Georg Gadamer

Facundo Bey

Introducción

El presente capítulo se propone, en primer lugar, elucidar algunos aspectos de la dimensión política de *Plato und die Dichter* [1934], *Plato Staat der Erziehung* [1942] y el más tardío *Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* [1978]. Para ello se realizará una revisión crítica de una de las lecturas contemporáneas de estos aspectos, aquella realizada por Dennis Schmidt (1990). En las conclusiones, tras analizar la relación entre *phrónēsis*, *areté* y *andreía* en los diálogos platónicos, intentaré demostrar cómo estas nociones alumbran la cuestión de la seducción del poder (descuidada por Schmidt en su lectura del Platón gadameriano), así como la inseparabilidad de este problema con respecto a la concepción dialéctica de la utopía. A partir de esto último se sugerirá que es posible, desde y más allá de la lectura gadameriana de Platón, repensar la idea de desobediencia civil y el valor político del mito desde el punto de vista de la utopía.

Robert R. Sullivan, en su libro *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), fue el primer autor que propuso, por un lado, leer a Hans-Georg Gadamer como pensador político y, por otro, recuperar su producción más temprana, estudiándola en forma autónoma con respecto a su obra más reconocida: *Wahrheit und Methode* [1960]. El libro de Sullivan prodigó, en general, un excelente marco para acercarse a los argumentos expuestos por Gadamer en sus poco conocidos trabajos de fines de la década de 1920 e inicios del siguiente decenio, así como, en particular, al contexto académico y político de producción de *Plato und die Dichter*, sobre todo en relación con las polémicas que el marburgués entabló en esa conferencia con la *Altertumswissenschaft*, el *Dritte Humanismus* y el Platón del *Georgekreis*.

Sin embargo, y a pesar de sus méritos, es imposible estar de acuerdo con una de las ideas básicas de la investigación de Sullivan, aquella que afirma que: “[...] el desarrollo del pensamiento político de Gadamer nació muerto. Es por este motivo que corresponde a nosotros completarlo” (1989, 164)¹. Ni la dimensión política del pensamiento de Gadamer se desvaneció después de *Platos Staat der Erziehung*, ni puede afirmarse con tal liviandad que, aunque tenga un gran interés específico, esta dimensión pueda ser reducida únicamente a sus importantes estudios sobre Platón y Aristóteles entre 1928 y 1942.

Por un lado, como es sabido, el marburgués siguió trabajando en su madurez sobre cuestiones abiertas en sus años de juventud en torno al pensamiento filosófico-político y ético de Aristóteles y Platón. De ello son testimonio no sólo el ya mencionado *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, sino también *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen* [1983].

Por otro lado, tampoco es posible mantener sin forzamientos que Gadamer haya sido un filósofo político, a pesar de su tratamiento teórico de textos eminentes para esa tradición como *República*, *Leyes* y *Ética Nicomaquea* y de su preocupación intelectual por los problemas globales del mundo contemporáneo, sobre todo en sus últimos veinte años de vida².

Pero, lo cuestionable, es que realmente exista y sea legítimo el mandato de «completar el pensamiento político de Gadamer», precepto hermenéutico imposible *per definitem*. En todo caso, y este texto se inscribe en un proyecto tal, podría aspirarse a continuar haciendo nuestro mejor esfuerzo por comprender ese potencial político desde el inicio.

1 Todas las traducciones de las citas referidas en el presente capítulo cuya edición corresponde a una lengua distinta del castellano me pertenecen. Para las traducciones de los textos griegos se ha indicado la primera vez que son citados la edición escogida con el apellido del traductor correspondiente. Cuando se trate de una traducción propia o de otro autor que no sea el consignado con anterioridad se señala en el mismo paréntesis.

2 Un buen ejemplo es *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze* (1983).

¿Es posible pensar una hermenéutica política a partir del Platón gadameriano? ¿Qué significaría esto? Para Sullivan la filosofía gadameriana no sólo constituye un “aparato reflexivo”, sino que está “orientada a la acción” (2001, 64). La formulación es, lamentablemente, vaga y funcional a la confusión. De esa confusión se ha aprovechado hace varias décadas Teresa Orozco para presentar su caricaturesca “*politische Hermeneutik*” (1995; 2004), una hermenéutica que «hace política» en su sentido más prosaico³.

En la segunda sección de este capítulo se recurrirá a la lectura de Schmidt, pero para señalar el problema del carácter metafórico del lenguaje y de la política, así como su descripción de la figura del filósofo-gobernante de Platón. Por un lado, se intentará demostrar que Schmidt hace permanecer a la lectura de Gadamer de Platón dentro un marco gnoseológico que no se deduce de su propuesta original. Por otro lado, Schmidt ofrece una personificación del filósofo-rey asociado al experto, en consonancia con su caracterización de la temporalidad propia del discurso filosófico y poético que, se sostiene en este capítulo, contradice absolutamente la interpretación gadameriana y oculta una cuestión central en la filosofía política platónica que recuperó el marburgués en distintos pasajes de su obra: la atracción del poder.

La recepción que tuvo el Platón gadameriano en los trabajos de Schmidt resulta de interés como punto de partida para acercarse a los fundamentos y tensiones de la parte menos estudiada del pensamiento de Gadamer. Sin embargo, con sus virtudes y defectos, esta interpretación contemporánea ha prestado poca o ninguna atención al problema de la seducción del poder en la temprana interpretación gadameriana de Platón. En el tercer apartado se plantea que la posición de este problema es determinante para una adecuada comprensión de muchas de las nociones centrales que Gadamer interrogará de modo peculiar a lo largo de sus trabajos sobre ética y política socrático-platónica.

3 Cfr. Bey (2019, 141-149).

Intentaré demostrar un nuevo potencial del análisis gadameriano de la filosofía política platónica. Para ello, considero que entre las nociones que alumbran la cuestión de la seducción del poder deben estudiarse principalmente tres: *phronēsis*, *aretē* y *andreía*. Desde luego, no es posible realizar en este apartado un análisis pormenorizado de cada uno de estos conceptos. Me limitaré a indicar los trazos más amplios que justifican mi propuesta de lectura recurriendo a diversos pasajes de los diálogos platónicos —especialmente a *Político*, *Leyes* y *República*— y a distintos textos de Gadamer sobre filosofía platónica.

Por último, en las conclusiones se tratará de exponer cómo el problema del poder es, a su vez, inseparable de la concepción dialéctica de la utopía, buscando ir más allá del Platón de Gadamer y de su recepción contemporánea, en función de explorar un remanente potencial filosófico-político del pensamiento del marburgués para pensar hoy la desobediencia civil —a partir de lo que se propone indicativamente como dos modelos de desobediencia— y el valor político del mito.

Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad (Órtega y Gasset, 2017, 335-336)

[...] uno debe precisamente preguntarse si para acceder al “mundo” por medio de la palabra y, sobre todo, por medio de la escritura, una vía indirecta no es justamente la correcta, además de ser la más corta (Blanchot, 2019, 192).

Tiempo y poder⁴

En este apartado me gustaría presentar y discutir dos líneas argumentales de Schmidt: una que apunta erróneamente en dirección al origen metafórico de la *pólis* y otra que delinea incorrectamente al filósofo-gobernante de Platón en la lectura del marburgués.

Gadamer encontró que en la mención por parte de Platón de la antigua discordia entre filosofía y poesía en *República* se encuentra un gesto de ruptura violenta del ateniense con la tradición en la que él mismo parece incluirse: su polémica efectiva no sería allí con la poesía sino con la autoridad de la mitología homérica y de los trágicos áticos en la cultura griega, las pretensiones pedagógicas de los poetas y su secreta fuerza plástica que, mediante la palabra, produce y transforma los modos dominantes de la eticidad. Schmidt retoma la cuestión de esta referencia al libro X para marcar cómo allí Platón “cambia el *locus* de esta antigua querrela, ya que la contribución platónica decisiva estriba en el foco puesto sobre la contienda entre las posibilidades del lenguaje y la acción política” (1990, 215).

Según Schmidt, el problema de Platón con los poetas era que, desde el punto de vista específico de la *alétheia* y la *dikē*, los segundos serían unos hipócritas políticamente irresponsables. Lo que resultaría imperdonable de los poetas es que ellos juegan con la parte del lenguaje correspondiente a lo irracional del alma, a lo álogon, lo inefable. Esta dimensión mimética del lenguaje —continúa el autor— revestiría una enorme amenaza por dos motivos.

En primer lugar, porque, a un mismo tiempo, su empleo encubre y duplica aquello que debería ser armonizado (aunque en ningún momento Schmidt dirá

4 Algunas de las siguientes reflexiones fueron esbozadas preliminarmente en el artículo de mi autoría titulado “Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer”, que aparecerá en *Tópicos, Revista de Filosofía* (2021).

que aquello que debería ser armonizado es la naturaleza disonante del hombre ni tampoco que esta es la misión de la *paideía*, argumento central de *Plato und die Dichter*, como se verá más adelante).

En segundo lugar, la peligrosidad del poder mimético del lenguaje estaría en su ubicuidad, su presencia en cada lugar donde la comunidad se entrelaza. Sin embargo, no queda del todo clara la insistencia de Schmidt sobre que la dimensión mimética sea ella misma un instrumento, sobre todo cuando él mismo asumirá más adelante en el texto que no se trata tanto de que “la poesía pueda quedar a disposición de un uso peligroso, sino más bien que su mismísima posibilidad es hostil para los ideales de seguridad de cualquier Estado” (217). Si se asume que esta dimensión del lenguaje puede ser utilizada por los poetas (o por cualquier otro) entonces no podría sino admitirse que su carácter esencial es más bien metafórico antes que instrumental, pues la utilidad no podría ser una cualidad intrínseca del lenguaje sino un modo específico de vincularse con él, así como la más absoluta literalidad no podría tener jamás potencial semántico alguno, siendo que éste último se deriva sólo de las posibilidades que habilita la ambigüedad misma del lenguaje.

Quizás esta confusa caracterización provenga de un presupuesto que expresa Schmidt páginas antes cuando recupera la frase atribuida a Jorge Luis Borges: “la censura es la madre de la metáfora” (214), asociada por el estadounidense exclusivamente al acontecimiento de las detenciones de poetas y escritores en tiempos de represión. Sin dudas, la censura, ella misma aquí origen metafórico, es un fenómeno que se ve exasperado por las políticas represivas de los gobiernos. Pero ello no evita que lo metafórico preceda a todo autoritarismo institucionalmente organizado; incluso los gobiernos más autoritarios provocan las expresiones artísticas más literales y directas, tanto en términos de sus proyectos de dominación como cuando son atacados por los defensores de la libertad.

La asunción básica de la interpretación de Schmidt sobre la relación ente poesía y política en la filosofía

platónica sigue de cerca un presupuesto difícilmente refutable: que el orden y estabilidad de la *pólis* se encuentran en peligro frente a ciertas formas de poesía y, por lo tanto, la *pólis* debe, para mantenerse estable, tomar precauciones sobre las condiciones que dan lugar a tal actividad mimética (1990, 217). El mismo Sócrates platónico señala hiperbólicamente en dirección a la audacia que comporta todo trato con el lenguaje, sobre todo aquel que pareciera establecer una relación instrumental con lo que se pretende expresar y que no es consciente de los potenciales peligros que de ello se deriva (*Rep.* 414d1-2). Pero Schmidt hace permanecer a la lectura de Gadamer de Platón dentro un marco gnoseológico. Esto lo llevará a afirmar que “el lenguaje de la verdad, la filosofía, no sólo no es mimético, sino que es *antimimético*” (1990, 216; énfasis original).

Por el contrario, para Gadamer era evidente que *República* es la prueba misma de que Platón tenía muy claro que no existe un lenguaje filosófico por fuera del *lógos*, ni una filosofía por fuera de la *pólis*. Como dirá el propio autor “[...] Platón [...] ha elegido la forma literaria de la mimesis. Lo que se exige aquí es: uno se debe involucrar en el pensar” (GW 7, 289), una exigencia que tenía presente el ateniense y que plantea un doble problema: por un lado, la impotencia dialéctica de la escritura pura y, por otro lado, el poder del *lógos*. La función protréptica de la mimesis nos obliga a preguntarnos si esta última no es uno de los nombres para la educación platónica.

Los diálogos de Platón son conversaciones escritas por un gran maestro con arte filosófico y poético y, sin embargo, sabemos por el mismo Platón que no nos legó una presentación escrita de su doctrina y que no quiso hacerlo. Esto significa que nos ha confrontado inequívocamente con la necesidad de pasar por una duplicación mimética, es decir, a través de la conversación escrita, [la necesidad] de volver a la conversación originalmente hablada en la que el pensamiento encuentra sus palabras —una tarea que nunca se puede realizar plenamente (GW 10, 351-352).

En 1930, en su ensayo *Praktisches Wissen*, Gadamer no había dudado en caracterizar como un texto político-práctico a la Carta VII, donde se encuentra lo que llama un “hermoso hallazgo” (GW 5, 239) de Platón: “κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου” (*Ep. VII*, 344c), las últimas líneas de la siguiente frase de la misiva platónica:

Cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser (*Ep. VII*, 344c).

Si bien es verdad, como sostiene Schmidt, que en el análisis de Gadamer interviene la distinción socrático-platónica entre *diégēsis* y *mīmēsis*, lo hace partiendo de un elemento que el estadounidense desatiende, esto es, la temprana noción gadameriana de «juego» [*Spiel*] en *Plato und die Dichter*.

Sólo el poeta que fuera un verdadero educador y formador [*Gestalter*] de la realidad humana podría jugar el juego de la poesía a partir de un conocimiento real. Sólo pueden ser tomados en serio aquellos poetas que no consideran definitivo su poetizar (GW 5, 202).

Esta afirmación de Gadamer, que recuerda sin duda lo que Sócrates sostiene con respecto (al juego de) la escritura en *Fedro* (276d-278a), esto es, que filósofo es quien

[...] sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir (*Phdr.* 277e-278a),

está sin dudas vinculada con dos pasajes de *Leyes* citados sobre el final de *Plato und die Dichter*. En el primero se explicita cuán poco el personaje del ateniense requiere de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (GW 5, 210). Afirma que los argumentos expuestos entre él y Clinias en la discusión sobre la educación de los jóvenes se presentaron “de una manera muy semejante a una cierta poesía” (*Leg.* 811c7). Allí, el diálogo del que ha sido protagonista, espectador y juez el ateniense, resulta ser la poesía más sensata (811d3) y placentera (811d1) que jamás haya escuchado, un placer que no está reñido con la sensatez, logro que, mediante el juego entre *mýthos* y *lógos*, remite inequívocamente a Sócrates (*Phd.* 110b; *Prot.* 320b-c). Esta poesía merecería ser dada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio sean instruidos los jóvenes (*Leg.* 811d-e).

A continuación, el ateniense da un paso aún más osado. Luego de tratar cómo debe establecerse la comedia en la *pólis*, se plantea la posibilidad de que los autores “serios” (817a), es decir, los poetas trágicos, se acerquen a la ciudad y propongan llevar y representar allí sus poesías. Entonces dice a Clinias que, en tal caso, él les respondería lo siguiente:

[...] también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza [...] (*Leg.* 817b).

Gadamer insiste en que Platón, en su crítica a los poetas, buscaba exponer una y otra vez que estos últimos se tomaban en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo sería, en cambio, la de

guiar a los hombres hacia sí mismos en su constitución singular y plural, hacia la esfera común en la que se ponen en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismos y entre sí.

El problema de la dimensión mimética del lenguaje, por lo tanto, comprende tanto al poeta como al filósofo. Ambos están en riesgo, en cuanto hombres, de no poder distinguir, al actuar como escritores, lectores u oyentes, lo literal de lo metafórico o, como diría Di Cesare, de no lograr transformar la «atopía» en «u-topía» (2003, 300), perdiéndose así la posibilidad de desplazar un lugar extraño hacia otro más familiar y de dislocar lo obvio hasta hacerlo extraño para sí, ya que

La trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica, sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico (Gadamer, 2017, 516).

En el *Plato und die Dichter* de Gadamer es posible encontrar un ciudadano y magistrado capaz de llevar adelante un modo de vida filosófico, un *phrónimos* consciente de la inestabilidad de los asuntos humanos y de la necesidad de dar, mediante la dialéctica, una respuesta razonable en y para cada ocasión. Esta caracterización, que corre el riesgo de ser tachada de «aristotelizante», choca con la de Schmidt que, por su parte, sigue un camino distinto, aunque no menos discutible: nuevamente hace caer a la interpretación gadameriana en un *locus communis*, ahora por medio de la figura del filósofo-rey. Por su capacidad de estabilizar (y, por lo tanto, de planificar) la *pólis* mediante las habilidades regias que detentaría, el filósofo se presentaría como la antítesis del poeta, cuya fuerza sería, por el contrario, subversiva.

Estas características propias de la filosofía como de la poesía no se encontrarían en su relación con el poder,

sino con el tiempo. Tanto la filosofía como la poesía estarían desplazadas en su posición temporal: mientras la primera tendría siempre un carácter retrospectivo, reflexivo [*afterthought; nachdenken*], la segunda, en cambio, “tiende a proyectarse” (Schmidt, 1990, 218) y a tener un impacto en un tiempo otro. La filosofía, para Platón, tendría así la misión de “controlar y estabilizar” aquel impacto del discurso poético en un momento histórico tal en el que su efecto podría ser irreversiblemente revolucionario. A diferencia de Aristóteles —continúa el estadounidense—, Platón creía que la dimensión mimética del *lógos* era capaz de “crear y transformar lo que nombraba”, “desplegándose ante la presencia de la nada”, dirigiéndose hacia lo *alagon*, es decir, sobrepasando “los márgenes del *lógos* que definen las fronteras de lo que puede ser pensado y los límites gobernables de la *pólis*” (218-219).

La caracterización de Schmidt de la temporalidad propia del discurso poético tiene cierto interés para comprender mejor el texto de Gadamer, en primer lugar, porque implica destacar la consciencia de Platón sobre el hecho de que una obra de arte o un texto filosófico que se sirven de la dimensión mimética del lenguaje pueden movilizar a sus audiencias en contra del *status quo*, interrumpiendo e instalando nuevos sentidos comunes, aunque quizás lo haga pasando inadvertida durante extensos períodos históricos.

Basta pensar en una de las escenas más cómicas de *República*, la resolución sobre la necesidad de expulsar a los mayores de 10 años como modo más eficiente y seguro de establecer y organizar la *pólis* (*Rep.* 540e-541a). “Los márgenes del *lógos*”, por recuperar el sintagma de Schmidt, aparecen ahora ya sobrepasados en la ironía platónica que diseña, en el discurso, una ciudad infantil: esta imagen parece decirnos en realidad que la filosofía puede no tener un auditorio propio en el presente, pero en el futuro sus poderes persuasivos podrían desplegarse sobre las nuevas generaciones (*Rep.* 415d).

En segundo lugar, porque el reconocer lo anterior habría generado en el ateniense un interés tal como para

intentar encontrar una explicación de ese fenómeno y dar una respuesta adecuada.

Pero, desafortunadamente, el argumento de la temporalidad propia de cada tipo de discurso no puede explicar por qué el arte puede también sumir a las mayorías en la apatía o en el conformismo más doloso, negándole, a su vez, a la filosofía y al filósofo, por un lado, el carácter cuestionador que han tenido justamente a partir de Sócrates y, por otro lado, su fuerza u-tópica.

Schmidt va un paso más adelante y, en consonancia con su caracterización de la temporalidad propia del discurso filosófico y poético, ofrece una polémica y poco defendible personificación del filósofo: “[...] mientras que el filósofo-rey es el experto, aquel que tiene el *know-how* (la *téchnē*) para asegurar los puntos de amarre reales del saber y el actuar, el poeta, por el contrario, tiene la capacidad de quitar estos puntos de amarre de su estabilidad” (1990, 217).

Si, como afirmó Gadamer, el arte regio es algo más que una réplica de Platón a la obtusidad y corrupción de los políticos que habían hundido a Atenas ¿ese algo más puede ser el ideal de una *téchnē*? (1966, 578). Parece difícil asentir y validar la postura de Schmidt. Cuando Gadamer en su *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* sostuvo que en la demanda platónica de la paradójica figura del filósofo-gobernante ve “la institución de la burocracia profesional moderna y el ideal de honestidad en los funcionarios públicos” (GW 7, 167) no se refería a que éste sea el equivalente a un tecnócrata, a un experto, como dice Schmidt. Para empezar, el político o gobernante filósofo, ya desde su figuración, cumple una segunda función en el diálogo: desvela un problema ante el cual están especialmente expuestos quienes viven en una *pólis* totalmente corrompida y que para Schmidt parece secundario, esto es, el de la atracción del poder. Por ese motivo es que “[...] la educación de los guardianes tiene el propósito de hacerlos inmunes a esta seducción” (GW 7, 167). Un gobernante-filósofo no es sino una mezcla equilibrada de una disposición, por un lado, al interés por los asuntos

públicos y, por otro, de una cierta indiferencia ante el poder por sí mismo. Para quienes se vinculan con el poder de tal forma, las magistraturas son instancias para llevar adelante una responsabilidad compartida sobre asuntos comunes. “El hombre —dice Gadamer en *Plato und die Dichter*— deviene político solo en la medida en que rehúsa la seducción del poder mediante halagos” (GW 5, 200). El experto es, justamente, el revés del filósofo, es decir, no quien va tras el saber, sometiéndose a sí mismo a examen, sino un timador lenguaraz que necesita de la ignorancia, la molicie y la apatía de los ciudadanos y los políticos sobre los asuntos públicos para sostenerse él mismo en el poder, apelando, hipócrita e irresponsablemente, a la aparente posesión de un conocimiento especializado (1995, 71-72; GW 2, 155-173).

Por otro lado, recuperando el problema de la temporalidad y acercándolo nuevamente al del experto, la imagen del filósofo platónico planificador, que ordena la *pólis* mediante un saber estabilizador, carece de sustento. Gadamer vio esto con lucidez en las sardónicas palabras de las musas que vienen a confirmar en *República* la férrea ley platónica de la corrupción de todo lo generado (*Rep.* 546a). Luego de un hilarante cálculo en el que las musas revelan el “número geométrico total” —cuya “resolución” no ha alcanzado entre los estudiosos de Platón un consenso unívoco—, éstas sentencian que los guardianes no “lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no propicios” (546d). El relato platónico advierte sobre el error que cometieron aún sabios gobernantes al calcular en forma equivocada el número perfecto de años que debían pasar para que se produzcan matrimonios cuya descendencia fuera bien constituida y afortunada. Esto último dio lugar a la ubicua presencia en la tierra de la llamada “genealogía de la discordia” (547a), la irreversible disposición entre los hombres a la guerra y al faccionalismo, al nacimiento de la política y los distintos regímenes posibles que

adoptarán los gobiernos sin que nunca éstos puedan, desde entonces, evadir su destino fallido:

Es una obra maestra del humor literario. Son las Musas (de Homero y Hesíodo) las que hablan aquí y explican la diferencia ontológica entre la racionalidad de las matemáticas y el reino del κίνησις, es decir, la realidad. La naturaleza misteriosa y divertida de esta idea me parece simbólicamente representada en este gracioso desacierto de una cómica institución, por la cual ningún sistema de orden social humano, pensado o planificado, puede durar permanentemente. Aquello que sólo puede lograrse a través de artefactos ingeniosamente concebidos será finalmente destruido por su propia naturaleza artificial. Esa es la idea que Platón transmite aquí. El cálculo exitoso de las parejas, que asegura la existencia continuada de la *pólis* ideal, no falla por causa de la malevolencia o por fuerzas externas, sino por su propia complejidad. [...] Debido a que somos seres humanos, y no a que hayamos planeado mal algo, al final, una recta organización ideal para la conservación terminará hundiéndose en la continuidad de la fluctuante vida histórica. Con ello no resulta revocada, en cuanto tal, la tarea de la razón, esto es, la de darle su impronta al actuar (GW 7, 168).

Nada aquí parece alimentar la idea de Schmidt de que, para Platón, “su sentido de la *pólis* era el de un lugar estable y racional” (1990, 222), si por racional se entiende un orden alcanzado según cálculos organizadores que permitan una vida política planificada, lista para ser definitivamente administrada.

¿Qué es el coraje político?: aclaraciones sobre la areté

Como se ha mencionado en la introducción, la recepción que tuvo *Plato und die Dichter* desde el comienzo de la última década del siglo pasado, aunque valiosísima, ha descuidado el lugar que Gadamer le ha conferido al problema de la seducción del poder en la filosofía política platónica. En *Platos Staat der Erziehung*,

el abuso tiránico sería el resultado de una asimilación del poder a la violencia, de una comprensión superficial, exterior, patrimonial y mercantil del poder, por la cual los gobernantes pierden el criterio que les daría la medida de sus limitaciones, el discernimiento para determinar qué saben y qué no, impulsando un apego cada vez mayor hacia la perpetuación conformista de la situación particular de ventaja que tendrían sobre los gobernados.

Esta relación entre poder y utopía se hace patente en la búsqueda de un Estado en el que los filósofos conduzcan el gobierno y los líderes se eduquen sobre el gobernar por medio de los filósofos, es decir, por medio de las personas menos manipulables e interesadas en el poder por el poder mismo. En este movimiento se resumiría lo que la utopía platónica unifica: crítica y promesa (GW 5, 251). En la figura del filósofo, y en su *bíos* correspondiente, el lector se encuentra ante la promesa de un modo existencial no sólo del metaforismo, sino de la responsabilidad, del rendimiento de cuentas *lato sensu*.

La discusión que se ha planteado en las secciones anteriores a los argumentos de Schmidt será complementada en estas dos últimas secciones con el objetivo de mostrar que el problema del poder sería inseparable de la concepción dialéctica de la utopía.

El carácter dialéctico de la utopía debe ser alumbrado en su aspecto mítico. Mi hipótesis sobre el vínculo entre el problema del poder y la función mito-dialéctica de la utopía apunta a habilitar un nuevo potencial de la lectura gadameriana de la filosofía política platónica y, en cierta medida, de la proyección política de esta última sobre su pensamiento *in toto*, incluso como una posibilidad no desarrollada a fondo por el filósofo de Marburgo dentro de su obra pero que, paradójicamente, pretende iluminar en otra dirección, y más allá de Gadamer, su estudio de los diálogos platónicos. Mi propuesta, en este sentido, como punto de partida preliminar para profundizar en futuras investigaciones, es actualizar la interpretación de Gadamer, pero poniendo énfasis en el papel que podría tener para pensar la desobediencia civil y el valor político del mito.

Antes de retomar el problema del poder, comenzaré por recuperar los fundamentales vínculos entre *phrónēsis*, *aretē* y *andreía*. De *Laques* y *Protágoras* a *Leyes*, la *andreía* platónica se encuentra ligada a la *phrónēsis* (*Lach.* 197bc): tal como nota Nicias en el primero de estos diálogos, sólo los sensatos (*phrónimos*) merecen ser llamados valientes. No obstante, como se verá, aunque muy significativa, esta no es la única afirmación que habría puesto en jaque la concepción tradicional del coraje entendido como temeridad y pura fuerza física superior, noción actualizada por la sofística, como en el caso de la posición asumida por Trasímaco en *República* (338c)⁵.

A costa de la estupefacción de Laques, se describe en ese diálogo temprano al coraje no sólo como parte de la *aretē* sino como un cierto tipo de *sophía*. ¿Pero de qué tipo de saber se podría tratar y cuál sería su objeto? ¿en qué modo participaría la valentía de la virtud? ¿y en qué sentido la *aretē* sería *sophía*? Para responder estas preguntas habrá que atravesar aun la caracterización que aparece en el final de *Protágoras*, donde la *andreía* es también llamada *sophía* (360d) —como sucede luego en *República* (441cd)— e incluso *epistēmē* (*Prot.* 361b). Allí se establece que el coraje es “saber de lo temible y de lo no temible” (360d4; trad. de García Gual). Para Gadamer, en su obra *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, esta última definición, aún dentro del ámbito de la polémica apropiación socrática de las *aretai* tradicionales, a las que les impone la exigencia del rendimiento de cuentas, del conocimiento de lo uno y lo múltiple, plantea a Platón el problema ulterior de establecer qué debe comprenderse dentro del *tô deinōn*. Antes de analizar su respuesta, como primer paso, es necesario aclarar, aunque sea sucintamente, cómo recupera Gadamer la noción de *aretē* y qué relación podría tener esta con la *phrónēsis*.

¿Qué es en concreto para Gadamer la *aretē* socrático-platónica? El gesto teórico del marburgués,

5 Aunque Trasímaco se refiere a la justicia, como se puede apreciar en *Rep.* 441c-d, esta es indisociable de la sabiduría y de la valentía y de todo aquello que hace a la *aretē*.

aunque de modo implícito, arrebató la *areté* de su tradicional apropiación latina como *virtus* y su posterior determinación cristiano-escolástica y humanista. En su libro de 1931, *Platos dialektische Ethik*, Gadamer la caracterizó como el modo público y originario de autocomprensión y existencia del *Dasein* (GW 5, 39): “forma parte del ser del hombre el que éste se comprenda a sí mismo en su propia *areté*” (GW 5, 39). Cuando Gadamer afirmó que “con la pretensión de ser un ciudadano viene dada necesariamente la pretensión aún más amplia de poseer esta *areté*, que hace de uno un ciudadano, es decir, un hombre” (GW 5, 40), entendía que la posibilidad de «apropiarse» de ella no es la de dirigirla o manipularla, como lo haría el sofista antiguo o el «experto» moderno, sino, en todo caso, la de acceder a la misma por medio del *lógos* en el que lo que es comparece en su aparente obviedad: “la pretensión” de poseer la *areté* refiere inequívocamente a esta participación. En su libro de 1978, Gadamer agregaría que la *areté* “es algo que, en cierto sentido, se conoce y se debe siempre ya conocer. Dicho con una palabra hoy de moda, ésta exige una autocomprensión, cuya ausencia en sus propios interlocutores era demostrada por Sócrates” (GW 7, 151). Esta autocomprensión habilita la clarificación dialéctica de las posibilidades existenciales, “de aquello que el hombre pretende ser” (GW 5, 73) y da un sentido ulterior a dicha participación.

Gadamer esencialmente se aleja aquí tanto de lecturas que podríamos llamar «moralistas», de teorías del valer de los valores como las de Lotze (1843), de la *areté* platónica, así como de sostener una estricta separación, a partir de la diferenciación aristotélica, entre virtudes éticas y dianoéticas. En su lugar, se aproxima, inadvertidamente, más como fenomenólogo que como filólogo, y esta es la segunda indicación que propongo, a la densa raíz etimológica de la *areté*, es decir, tanto a su valencia tradicional, marcial y masculina (que migró a la raíz *vir* en la palabra latina *virtus*) como a su carácter de rendimiento de cuentas, tan caro al pensamiento socrático.

Lo primero quizás sea bastante trivial: como es sabido, el término *areté* está vinculado etimológicamente al dios de la guerra, *Ares*, y, en consecuencia, a la destreza en el campo de batalla, a la superación del enemigo y de los obstáculos que plantea el enfrentamiento, a la supervivencia. Si se sigue este sentido tradicional de *areté* no es difícil deducir que lo que haría excelente a un hombre es su potencial guerrero y la valentía no sería sino la expresión máxima de este potencial. En este sentido, *areté* y *andreía* parecen confluír semánticamente. Esto que resulta evidente para el lector contemporáneo, sin lugar a duda, era también así tanto para los protagonistas de los diálogos platónicos como para Gadamer.

Sin embargo, dice el autor alemán, “la pregunta socrática sobre qué es la *areté* es una exigencia de un rendimiento de cuentas [*Rechenschaftsgabe*]” (GW 5, 40). El Sócrates platónico, como hemos visto, encontraba insuficiente a la temeridad del heroísmo homérico como ejemplo del coraje excelente⁶, tanto como podría ser escasa por sí misma la técnica estratégica de la guerra. El modo pleno de participación de los hombres en la *areté*, para el ateniense, estaría ligado a un saber (*Meno*. 89a), que no es ni técnico ni teórico: es una razonabilidad práctica, que tampoco es un instrumento ni una facultad sino una disposición existencial, que supone ya al coraje, orientada al *tó agathón* (GW 5, 246). Esta interpretación fue sostenida por Gadamer al menos desde 1928-1931, es decir, entre su *Habilitationsschrift* y la publicación de la reelaboración que dará lugar a su primer libro.

La etimología podría reforzar también en buena parte la interpretación gadameriana. Aunque nuestro autor en ningún momento lo mencione, la palabra griega *areté* deriva de la raíz protoindoeuropea **h₂reb*

6 Tal como afirma Angela Hobbs, “el simple hecho de que la *psuche* en Homero no se presenta como tripartita muestra que el *thumos* de *República* no puede ser precisamente la misma concepción [que la de Homero] [...]. [El *thymos* en Homero] Tal vez se visualiza mejor como la fuerza vital, y de ella surge la fiereza y la energía (*menos*), la audacia y el coraje (*tharsos*) y la ira (*cholos*)” (2006, 7-8).

(**h₂r_h₁-téh₂*). Sin embargo, el vocablo alemán *Tugend*, virtud, no tiene ningún vínculo con esta raíz sino con el germánico **dugunþi-*, vinculado a la utilidad, la idoneidad y la fuerza, y que quizás, en cuanto destreza para alcanzar un fin, más allá de su bondad o maldad, no sería absurdo compararlo con lo que Aristóteles llama *deinótēs* (EN 1144a23). A la raíz **h₂reb* pertenece, en cambio, el protogermánico *raþjō*, del que, a su vez, se deriva en alemán moderno no sólo el verbo *Reden*, es decir, hablar, conversar, discurrir, cognado con el latín *ratiō*, sino también *Rechenschaft*, rendir cuentas, dar una explicación, estimar. *Aretē* era posiblemente ya para los antiguos, y no sólo a partir de la interpretación gadameriana, la acción de la autocomprensión por medio del razonamiento dialógico que debe llevarse a cabo con coraje y razonabilidad. El coraje sería, a su vez, como se ha visto, un saber determinar *tō deinōn*. No parece aventurado entonces suponer que el peligro que debe ser comprendido en cuanto tal es aquel que amenaza la posibilidad de toda rendición de cuentas por medio del auténtico diálogo.

En este contexto, vale la pena aclarar que la noción de *aretē* que presenta Gadamer, presupone, a su vez, tener presente la distinción y la mutua relación entre *éthos* (hábitos y costumbres) y *ēthos* (carácter). En la investigación socrática del bien, la dialéctica se perfila como la fuerza capaz de destruir los dogmas tradicionales, aquellos que pueden ser aprendidos y enseñados, y habilitar, en cambio, el conocimiento del carácter de la propia situación, de la propia ignorancia, de la injusticia, en el alma —en lo particular de cada uno— y en la *pólis* —en lo común de cada uno con los otros—. Las formas de la frustración, la eminente experiencia de la decepción de las expectativas que se encuentra en el momento inicial de la acción “virtuosa”, y la fuerza destructiva de la dialéctica parecen recoger algo de ese antiguo trasfondo bélico y agonal de la *aretē* pero a través de su reconfiguración «symphronética».

Sugiero entonces repasar algunos pasajes de relevancia de *Político*, *República* y *Leyes*, nodales para

la argumentación general de *Plato und die Dichter*, que harán más comprensible la interpretación preliminar que se propone aquí. Para ello será necesario recuperar sólo por un momento el papel de la educación. En *Plato und die Dichter*, en el contexto de una discusión teórica con Werner Jaeger, Gadamer había afirmado que la *paideía* platónica consiste en “la formación del hombre para una armonía «interior» de su alma, una armonía de lo «rudo» y de lo «manso» en él, de la fuerza de voluntad y de lo filosófico” (GW 5, 197-198; énfasis original). La *paideía* platónica apuntaría a mostrar el cisma originario [*gleichursprüngliche*] en el alma (GW 5, 200) entre los principios de mansedumbre (*prâos*) y fogosidad (*thymós*) (*Rep.* 375ac). Tal como afirmó Gadamer, Platón concebiría así a la armonía como una cierta «disonancia» [*Dissonanz*] (GW 5, 198).

En consecuencia, la efectiva unión de los hombres en el Estado (*syndesmon tês póleōs*), el devenir político de su ser en la *pólis*, es fundamentalmente re-unión. La preposición *syn* en *syndesmon* nos recuerda —como Sócrates se lo recuerda a Glaucón en *Rep.* 520a— que la unión es “entre” los hombres, unos “con” otros y en esa unión consiste la ciudad justa y feliz (419b-c). La posibilidad efectiva de esa reunión está representada por una *paideía* orientada a unificar, primero que nada, las tendencias opuestas en el hombre, a mezclar mutuamente (*symmeixis*) la “sólida” o “rígida” (*stereós*) valentía (*andreía*) y la “suave” o “blanda” (*malakós*) medida (*kósmios*), pues la educación es, precisamente, el arte inspirado por la musa regia (*basilikês mousēi*) de “combinarlas (*syndéomai*) y entrelazarlas (*symplékō*)”, accesible a los verdaderos políticos y buenos legisladores (*Plt.* 309b-d).

¿Pero por qué es necesario no prescindir ni de la valentía y la fogosidad ni de la medida y la mansedumbre en la “poesía dialógica” [*Dialogdichtung*] (GW 5, 188) sobre el Estado educativo? En primer lugar, porque, ciertamente, significaría prescindir del hombre mismo. En segundo lugar, porque, como se dice en *República*, la valentía no es sólo saber qué es lo temible sino poder

preservar (*sōtēria*) la opinión alcanzada sobre lo temible aún en circunstancias donde el placer, el dolor, el miedo y el deseo indiquen algo distinto al guardián (429a-430c; 442b11-c3). Y esa opinión o creencia infundida por la *paidēia* filosófica, desde el momento que esta última no debe ser entendida como un dogmático programa educativo, sino como una orientación anímica para la unificación de la valentía y la mesura, gana su fuerza propia y se aleja tanto de los valores tradicionales como del esfuerzo sofístico por reemplazarlos con argucias técnicas propias de la erística, apelando a sus auditorios cual “mercenarios de la opinión pública” y cediendo en sus argumentos conforme a las exigencias que se le presenten (GW 7, 154). Este tipo de valentía es llamada por Platón *andreian politikēn* (*Rep.* 430c2-3), “coraje político”. Por eso mismo leemos en *Leyes* que quien actúe virtuosamente requiere de la reflexión (*phrónēsis*) no menos que de la valentía (*andreia*) en el instante en que juzgue (*krinō*) (659a3-4) cada caso particular, para no ceder ante la amenaza de la pretensión pedagógica de la multitud (659b).

La *paidēia* sería entonces el medio paradigmático para conjugar en un *ēthos* ultrauránico aquello originario y doble que se encuentra escindido en el hombre, un medio que, en cualquier caso, no es más que una alusión mimética que nos regresa a la imposibilidad de desembarazarnos de la naturaleza humana, del peso de la tradición, de sus normas y hábitos, y de la demanda urgente de un criterio para el caso práctico. En este sentido, la “poesía dialógica” del Estado educacional platónico pone al hombre en relación con su ser y le hace perceptible su naturaleza como disonancia y potencia y, por lo tanto, lo que hay en él de excelente y de peligroso. Ella misma se funda y realiza por medio de la orientación que le permite discernir lo injusto de lo justo y lo superfluo de lo necesario, pues no hay ni buenas ni malas naturalezas que resistan los embates determinantes de la *paidēia* (*Rep.* 491e). Así como los *prooimia* disponen el alma a la música, los diálogos platónicos son también una suerte de “mitos antepuestos a la ley” (*prò tòu nóμου*

mýthōi) (*Leg.* 927c). Por ese motivo afirmó Gadamer en *Plato und die Dichter* que “[...] el diálogo platónico es el canto de esa alabanza, que reconoce la seriedad común y no permite olvidar, en el juego [*Spiel*] de un Estado educacional, la seriedad de la verdadera formación del hombre político y de su justicia” (GW 5, 207).

Conclusiones. Coraje y desobediencia: del mito dialéctico a la utopía

El enigma de *tô deinôn* comienza ahora a clarificarse. El coraje ya no puede ser, a ciencia cierta, *mimesis*, imitación del heroísmo tradicional. El juez o el guerrero, citados como figuras del criterio y de la valentía, y no por sí mismas, están llamados por igual, a partir de la exigencia de rendimiento de cuentas, a determinar lo temible. Algo distinto sucede con la figura del poeta, que devela el poder formador y conformador del lenguaje y no, como podría pensarse, «su» propio poder soberano y conformador. El filósofo, en este caso, es quien reconoce lo que el poeta deja de lado, ignora, abandona: lo temible del *lógos*.

Antes que animal político por naturaleza, el hombre político y filosófico es, en cierto modo, poema de las palabras que habla la *paideía*. Pues debe decirse que, para ser aún más precisos, más que del filósofo o del sofista en cuanto figuras, se trata de un modo de ser que le da su impronta a la unificación educativa de alma y *pólis* en un mismo *êthos*:

Pues la exigencia de la poesía es suprema. La poesía no es un arte figurativo, es decir, ella no crea su imagen a partir de formas y colores de cosas sobre una tela extraña. El poeta mismo se convierte en la herramienta de su creación: [da] forma al hablar. Pero lo que forma de esta manera es, antes que todas las formas de las cosas, el hombre mismo, que se expresa en su existencia: tal como se conoce a sí mismo actuando y padeciendo (GW 5, 202).

Lo temible no se muestra siempre y por ello exige un saber que lo esponga, que transfigure el juicio y el coraje por medio de la *phrónēsis*. Porque en la *pólis* no son siempre las leyes visibles aquellas que es necesario revisar y combatir, sino las *ágrapha nómina*, las leyes políticas no escritas, las costumbres arcaicas y opiniones ancestrales que mantienen unido al orden político en su totalidad y que, en realidad, urden las leyes dadas por escrito:

El efecto educativo más importante no se produce nunca mediante la instrucción expresa sino a través de las “leyes del Estado”, sobre todo por medio de aquellas no escritas, por el *ethos* dominante en la comunidad política, dentro del cual, en secreto, tiene lugar la oculta formación humana (GW 5, 194-195; énfasis original).

Estas leyes no escritas tienen la capacidad de proteger y conservar los cimientos de la legislación promulgada, pero, cuando en ellas habita la injusticia, es decir, la confusión en torno al «hacer lo propio», pueden también derrumbar todo el edificio del orden político hacia el centro de su inconsistencia (*Leg.* 793a).

De lo anterior podría deducirse otro movimiento fundamental del pensamiento platónico que lo acerca y aleja del poeta Sófocles, al revelar una cierta dimensión de los versos de *Antígona*. En esta célebre tragedia, Antígona desobedece los decretos de Creonte alegando que son injustos porque contradicen “las leyes no escritas” (v. 454). Ahora bien, estas leyes no escritas no son las costumbres, mutables, aunque persistentes, que configuran y forman las leyes escritas, como en el diálogo platónico, sino las eternas leyes “inquebrantables de los dioses” (v. 455). La rebelión en la tragedia de Sófocles pretende ser un acto de piedad. Antígona, como puede advertirse, es el exacto opuesto del Sócrates platónico: desobedece a la ley de la *pólis* para someterse a la ley no escrita de los dioses. El filósofo, en cambio, acusado de impiedad, desobedece a la ley no escrita del *éthos* para

someterse a la ley de la *pólis*, aceptando su proceso, su condena y rechazando fugarse⁷.

Como es sabido, Sócrates se negó a arrestar a León de Salamina, desobedeciendo la orden de los Treinta Tiranos, así como antes, cuando ejercía la pritanía, se había opuesto a la decisión mayoritaria de la asamblea en el proceso a los generales de las Islas Arginusas (*Ap.* 32b-d), a sabiendas de que enfrentaba posiblemente la cárcel o la muerte y a pesar de ese temor (*Ap.* 32c). En su defensa, argumentó que su preocupación en ambos actos de desobediencia era no cometer actos injustos e impíos (*Ap.* 32d), pues las órdenes que entonces había recibido o las decisiones en las que trataban de comprometerlo colectivamente eran a su criterio contrarias a la ley existente (nunca afirmó, en cambio, que fueran contrarias a otra ley, de naturaleza divina)⁸. Parece exagerado afirmar que Sócrates desobedecía órdenes meramente en defensa de las leyes escritas. Pero ¿por qué sucedía esto? ¿qué es lo que realmente estaba en juego en cada uno de estos casos? ¿Es Sócrates el paradójico *asebés* que no quiere ser *anósios*, un piadoso irreverente, un justo impío, que se opone a toda orden o consenso que amenace la posibilidad de un *bíos philosophikos*, lo que equivaldría a la clausura de la vida política?

7 Una visión diametralmente opuesta de la comparación aquí presentada entre Sócrates y Antígona fue sugerida por James A. Colaiaco (2001). Según la lectura de este autor “La diferencia fundamental entre Sócrates y Antígona es que mientras ella basa su posición contra el Estado en lo que hace a los deberes superiores para con la familia y la inmutable ley divina, deberes tradicionales reconocidos por todos los atenienses, Sócrates basa su posición en una relación personal única con lo divino que la mayoría de los atenienses no podían comprender” (2001, 193).

8 Como afirmó recientemente LévyStone: “no es a las leyes que Sócrates desobedeció sino a decisiones ilegales de las autoridades judiciales o a decretos tiránicos del ejecutivo” (2019, 407). Existe una extensa bibliografía sobre la cuestión de la desobediencia socrática, de la cual se destacan los textos de Brickhouse y Smith (1984), Colson (1985; 1989), Johnson (1990), Smith (1984) y Vlastos (1974).

Estos dos modelos de desobediencia definen en última instancia, desde mi punto de vista, la diferencia entre audacia y coraje y tienen una amplia proyección sobre la efectualidad histórica de la relación entre filosofía y política.

En verdad, hay un punto en común entre Sófocles y Platón: como notó con enorme claridad Castoriadis, el tema de Antígona era “la *hybris*, el acto cometido *tólmas chárin*” (1999, 27), es decir, por culpa de la audacia (v. 370), y no de la valentía. Antígona y Creonte se convierten en *hybristés* y ápolis (v. 371) por ser incapaces de entretejer (*pareíró*) (v. 365) las leyes escritas y las leyes no escritas (leyes divinas en este caso). Ambos personajes, como destaca Castoriadis, quedan afuera de la comunidad, del íson *phronein* (v. 374), porque creen ser los únicos “que puede[n] juzgar (*autòs* ☒ *phronein mónos dokeî*), o [...] tener un espíritu o razones que nadie tiene” (vv. 707-709; trad. de Castoriadis). En este sentido, el hombre «monophronético» y monológico, una caracterización tan absurda como irónica, es la manifestación de la arrogancia exaltada, porque ignora la propia ignorancia y no teme a su propia peligrosidad.

Dejando de lado ahora la lectura de Castoriadis de Antígona y volviendo a Platón resulta mucho más claro lo planteado al inicio de este apartado, recuperado del *Laques*: una *andreía* que no es a su vez *phrónēsis* y, que, por lo tanto, no interroga dialécticamente el lenguaje, es decir, que no participa plenamente de un modo de existencia común, se repliega sobre una vida aislada propia “de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad” (*thrasýtētos dè kai tólmēs kai tou aphóbou*) (*Lach.* 197b; trad. de García Gual). Esta audacia, para Platón, es la que hace al hombre un esclavo de la placentera seducción del poder, de los caminos del abuso y de la corrupción adulatoria. En el *Fedro*, por tomar un ejemplo, la *hybris* es, por un lado, sinónimo del predominio de un deseo que, conformando una opinión con capacidad orientadora, arrastra al hombre irracionalmente hacia el placer, dominándolo y, por otro lado, antónimo de la *sophrosýne* (*Phdr.* 237e-238a).

No debe olvidarse que no es en absoluto casual que, por el contrario, en *Gorgias* el filósofo sea caracterizado adversativamente por el sofista Calicles como ándros (*Gorg.* 485d) y los moderados (*sôphronas*) cual estúpidos (*ēlithios*) (491e). Este movimiento inversor de los sofistas del que participa Calicles tiene un trasfondo socio-pedagógico más amplio, que opera desde luego a nivel anímico, y para el que la *hýbris*, en cambio, es considerada nada menos que “buena educación” o *eupaideusia* (*Rep.* 560e) y la cínica *anaídeia*, la impúdica soberbia, *andreía* (561a).

Por todo ello, en *República* “el alma más vigorosa y más sabia” (*andreiotátēn kai phronimôtátēn*) —nuevamente encontramos a la *andreía* junto a la *phrónēsis*— resulta “la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo” (381a). “Coraje —afirmará Gadamer en 1978— es resistirse a la seducción de preferir lo agradable” (GW 7, 163; 285). Así, la valentía deviene, con palabras del marburgués, en “coraje cívico” [*Zivildourage*] (GW 7, 163), antes que marcial dureza física espartana o ascetismo: lucha contra el peligro del conformismo, abatimiento de lo familiar, desobediencia civil.

El anticonformismo del filósofo, este referido coraje cívico, de rango ético, reclama un lugar inexistente, aún no advenido, con la mirada puesta sobre las dominantes leyes no escritas que forman, en secreto, al hombre mismo y a las leyes positivas de la *pólis*, las cuales no pueden tener jamás la última palabra sobre cada conflicto. No le bastan los modelos ni su imitación. La interpretación que propone que *República* pudiera ser comprendida como un programa de reformas, y no como una crítica del presente, rechazada en diversas ocasiones por Gadamer, se vuelve simplemente absurda: son los programas de reformas los que hacen a la *pólis* histórica. El pasaje a lo nuevo que reclama la resistencia anticonformista de la filosofía necesita abrirse paso para que ésta no permanezca encerrada en la sofocante trampa de la separación irreconciliable entre filosofía y política. La fuerza utópica de *República*, dirá Gadamer,

es justamente esta: *República* es un “gran mito dialéctico” [*großen (...) dialektischen Mythos*] (GW 7, 167) que permite confrontar provocativamente la frustración de los abusos, criticar el presente *e contrario*. En esta oposición subyace un procedimiento dicotómico, pero no dualista, que fractura la *aporía* y se configura como desvío, como *Umweg*, un apartarse de los modos en los que la *pólis* se pone en marcha, pero sin abandonar el camino de la *praxis*, aunque sea al modo de una referencia indirecta que demanda encontrar aquello sobre lo que es preciso reflexionar (1981, 50). Por eso Gadamer considera que las instituciones y estructuras de la *pólis* ideal no son sino “metáforas dialécticas” (GW 7, 167). Este desvío es un cambio en el rumbo, una variación de dirección y de sentido. Una subversión permanente de la obiedad.

La utopía platónica para Gadamer no es un puente hacia un futuro, sino “una forma de la mordacidad desde la lejanía” (1981, 51), orientada a la realización del deseo irrealizable de la solidaridad y la comunidad, a la superación de los programas factibles que ofrecen soluciones como si la política se tratase de recetas. Porque lo que es irrealizable para Gadamer es que dichas solidaridades sean el efecto de una voluntad filosófica y política soberana⁹. La utopía, ese lugar ausente, en lugar de ser un programa es una proyección de uno sobre sí mismo y con los demás. En el proyectarse sobre sí mismo y los otros, el hombre se torna capaz de romper su aislamiento, desvelar las solidaridades opacadas ya existentes, y descubrir conscientemente, por un lado, un saber, que no es un arte teórico superior para tener razón y usar a voluntad y, por otro lado, un poder-hacer que es un ser-con-otros, una *héxis* individual y

9 Aunque no adhiero *in toto* a la perspectiva de Beiner por la cual este autor caracteriza a la filosofía de Gadamer como “platonismo minimalista” (Beiner, 2014, 134), sí considero relevante recuperar el carácter no resolutivo e instrumental de la filosofía socrática tal como lo expuso Gadamer a Beiner en una conversación que siguió a su lección *Practical Philosophy Today*, en la Queen’s University (Kingston, Ontario) del 21 de noviembre de 1984 (2014, 128-129).

colectiva. Ante el riesgo del conformismo, del «mero» solidarismo burgués, la filosofía sortea la trampa trillada del anticonformismo entendido como mera resistencia violenta ante la limitación, como simple negatividad incapaz de obtener una visión propia y general:

El libro VIII de *Politeia* se propone mostrar que la sabiduría y la razón no sólo están a sus anchas en el juego de la utopía. Para la vida histórica “real” la previsión y la visión también son alcanzables dentro de ciertos límites. La doctrina del ciclo de constituciones estatales, que se presenta en el libro IX, este ingenioso ejemplo de una mutua imbricación espiritual de los procesos históricos, da testimonio de que la razón humana no está confinada al dominio de la utopía y del estricto orden ideal, sino que puede extenderse hasta bien dentro del mundo histórico de regularidades inciertas. El desorden de las cosas humanas nunca es el caos total. Al final, forma los bordes de un universo ordenado, lleno de sentido, que bajo cualquier circunstancia tendría sus “márgenes” (GW 7, 168-169).

Tal como afirmaba Isnardi Parente, “En Platón parece más correcto ver el filósofo [...] que ha [...] ofrecido el esquema normativo para toda posible futura utopía sin recaer en la esquemática —y tan pobre con respecto a él, e incapaz de contenerlo— definición de utopista” (1987, 153-154). *República* y *Leyes* son, para Gadamer, “textos que nos impulsan realmente a volver a pensar, a reflexionar sobre nuestras circunstancias; basta con que comprendamos cómo leer. No actúan como invocaciones para hacer aquí y ahora esto o aquello” (1995, 74). Hoy quizás parezca aventurado pensar del mismo modo a la hermenéutica filosófica. Pero su fuerza utópica, en un mundo cerrado sobre sí mismo, requiere que tal vez sea considerada también ella misma un mito dialéctico de la comprensión de sí y de los otros, si no se la quiere reducir a un lejano y consumado episodio de la historia de la filosofía, a un banal programa metodológico (como han intentado con descarada violencia las ciencias sociales) o a un proyecto político que haría del diálogo

y la comprensión mutua una débil, vetusta, ingenua e inútil excusa para legitimar el *status quo*. Tal como afirmó el propio Gadamer, esta teoría y *práxis* urgente

[...] de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño [...] puede ayudar a obtener libertad frente a todo aquello que se apodera de nosotros sin consultarnos y frente a nuestra propia capacidad. En última instancia, Platón tenía razón. [...] Únicamente el autoconocimiento puede salvar la libertad que está no sólo amenazada por los respectivos gobernantes sino también por la dominación y la dependencia que surge de todo aquello que creemos dominar (1981, 92-93).

El mandato imposible de completar el pensamiento de Gadamer no nos exime, ciertamente, de reconocernos herederos de la tradición dialéctico-dialógica de la hermenéutica filosófica y de la filosofía platónica, así como de problematizar su dimensión política. Recuperando las claras palabras del marburgués, “[...] la tradición no es algo que se agota en lo que uno sabe en cuanto origen [*Herkunft*] propio y acepta o rechaza en cuanto tal” (1995, 21). Los textos aquí analizados son testigos y protagonistas de nuestro encuentro con la obra gadameriana y platónica, índices de la intensidad que “juega entre la extrañeza [*Fremdheit*] y familiaridad [*Vertrautheit*] que la tradición tiene para nosotros, entre la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] distante, históricamente mentada, y la pertenencia a una tradición” (GW 1, 300). Este es el terreno en movimiento en el que la hermenéutica filosófica puede ser recibida, este es su espacio. “*En este en medio [zwischen] se encuentra el lugar real de la hermenéutica*” (GW 1, 300). La importancia histórica y política de los trabajos gadamerianos sobre Platón está y estará en cómo logre implicarnos a sus lectores y en ese algo que pueda todavía decirnos. Está en su irrupción en el tiempo, en su juego utópico.

El juego de la utopía, su seria potencia con-versora y sub-versiva de la realidad, acerca la actualidad a otra temporalidad, celebra la distancia, interrumpe y

transita sus límites, amplía el horizonte histórico de su razonabilidad y pertenencia, devela la pluralidad de la experiencia humana: nos dona la demora compartida y nos sumerge de modo constituyente, a un mismo tiempo, tanto en la absoluta presencia como en el oscuro abismo en el que tienen «lugar» la filosofía y la política, ese *zwischen*, ese pasaje permanente entre lo atópico y lo utópico que puede devenir, a su modo, «lo propio» para nuestro hacer.

Bibliografía

Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. New York: Cambridge University Press.

Bey, F. (2017). “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”. En *Boletín de Estética*, Año XIII, Verano 2016-2017, N° 38, pp. 7-43.

Bey, F. (2019). “El debate sobre *Plato und die Dichter* y su inscripción en el contexto de Alemania Nacional-Socialista: una discusión con lecturas de la teoría política”. *Ekstasis: Revista de Hermenéutica y Fenomenología* (Programa de Posgrado en Filosofía, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estatal de Rio de Janeiro), Vol. 8, N° 1, pp. 138-163.

Bey, F. (2021). “Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer”. En *Tópicos, Revista de Filosofía*. Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, Vol. 60 [en prensa].

Blanchot, M. (2019). “Berlín”. Trad. de F. Bey. En *Discusiones Filosóficas*. 34, pp.189-192. Brickhouse, T. C., Smith, N. D. (1984). “The Paradox of Socratic Ignorance in Plato’s Apology”. En *History of Philosophy Quarterly*, 1(2), 125-131.

Burnet, J. (1967). *Platonis Opera*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, [1900].

Burnet, J. (1967). *Platonis Opera*, Vol. II. Oxford: Clarendon Press, [1901].

Burnet, J. (1968). *Platonis Opera*, Vol. III. Oxford: Clarendon Press, [1903].

Burnet, J. (1967). *Platonis Opera*, Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, [1900].

Burnet, J. (1968). *Platonis Opera*, Vol. V. Oxford: Clarendon Press, [1902].

Bywater, J. (1894). *Aristotle’s Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Calonge Ruiz, J. et al. (1985). *Platón. Diálogos. Apología, Critón, Eutifrón, Hípias Menor, Hípias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques, Protágoras*. Vol. I. Madrid: Gredos.

Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia: Cátedra.

Colaïaco, J. (2001). *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*. New York & London: Routledge.

Colson, D. D. (1985). "On Appealing to Athenian Law to Justify Socrates' Disobedience". En *Apeiron*, 19 (2), pp. 133-151.

Colson, D. D. (1989). "Crito 51a-c: To What does Socrates Owe Obedience?". En *Phronesis*, 34, 1, pp. 27-55.

Di Cesare, D. (2003). *Utopia del comprendere*. Genova: Il Nuovo Melangolo.

Gadamer, H.-G. (1985-1995). *GW Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (GW 1). *Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986.

Gadamer, H.-G. (GW 2). *Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register)*, 1986.

Gadamer, H.-G. (GW 5). *Griechische philosophie I*, 1985.

Gadamer, H.-G. (GW 7). *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.

Gadamer, H.-G. (GW 10). *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Gadamer, H.-G. (1966). "Notes on Planning for the Future". En *Daedalus* 95, 2, Spring, pp. 572-589 (GW 2, 449-478).

Gadamer, H.-G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.

Gadamer, H.-G. (1983). *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Surkhamp.

Gadamer, H.-G. (1995). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. Carsten Dutt (Ed.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Gadamer, H.-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H.-G. (2017). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme (8va. ed.).

García Gual, C. et al (1988). *Platón. Diálogos. Fedón. Banquete. Fedro*. Vol. III. Madrid: Gredos.

Hobbs, A. (2006). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press (1era. ed. 2000).

Isnardi Parente, M. (1987). "Motivi utopistici - ma non utopia - in Platone". En Renato Uglione (Ed.) *Atti del Convegno Nazionale di Studi su "La città ideale nella tradizione classica e biblico cristiana"*. Torino 2, 3 y 4 de mayo de 1985. Regione Piemonte: Assessorato alla

Cultura, pp. 137-154.

Johnson, C. (1990). "Socrates on Obedience and Justice". En *The Western Political Quarterly*, 43(4), pp. 719-740.

Lévystone, D. (2019). "¿Qué reglas y leyes obedece Sócrates?" En *Tópicos*, 57, pp. 399-432.

Lisi, F. (1999). *Platón. Diálogos. Leyes I-VI*. Vol. IX. Madrid: Gredos.

Lisi, F. (1999). *Platón. Diálogos. Leyes VII-XII*. Vol. X. Madrid: Gredos.

Lotze, H. (1843). *Logik*. Leipzig: Weidmann.

Orozco, T. (1995). *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: Argument.

Orozco, T. (2004). "El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo". En *Laguna: Revista de Filosofía*, Tenerife: Universidad de la Laguna, Nº 14, pp. 65-88.

Ortega y Gasset, J. (2017). "Meditaciones del Quijote". En *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo I (1902-1915)*. Madrid: Taurus.

Perea Morales, B. (1986). *Esquilo, Tragedias*. Madrid: Gredos.

Santa Cruz, M. I. et al (1988). *Platón. Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Vol. V. Madrid: Gredos.

Schmidt, D. (1990). "Poetry and the political: Plato and Heidegger and the Politics of Language". En K. Wright (Ed.) *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 209-228.

Smith, N. D. (1984). "Socrates and Obedience to the Law". En *Apeiron*, 18(1), pp. 10-17.

Sullivan, R. (1989). *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Sullivan, R. (2001). "Gadamer and National Socialism: A Response to Richard Wolin". En *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Schwerpunktthema: "Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933", Bd. 9, pp. 55-65.

Vlastos, G. (1974). "Socrates on Political Obedience and Disobedience". En *Yale Review*, 63, pp. 517-534.

Zaragoza, J., y Gómez Cardó, P. (1992). *Platón. Diálogos. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Vol. VII, Madrid: Gredos.

Del desarrollo neuronal a la construcción del sujeto (Intersecciones entre Neurociencias y Psicoanálisis)

Iván Cadena

El camino recorrido por Freud nos irá marcando un trazado teórico a partir del concepto de energía ligado al proceso psíquico. En su texto *Esquema del Psicoanálisis* Freud menciona (1940a): “Suponemos que la vida es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso en el espacio y está compuesto por varias piezas” (Freud, 1940, p.143). Dentro de estas piezas conceptuales para pensar el psiquismo está la “novela familiar”, expresada en el *Complejo de Edipo* desde donde marca su importancia capital la actividad fantasiosa del sujeto.

Las nuevas concepciones de Freud abrirán una lógica distinta la que confluyen diferentes epistemes, aquella lógica del desplazamiento sobre aquel sujeto del *Proyecto* inconcluso y que hoy renace por las efervescencias en las búsquedas teóricas de la Neurociencia. Existe acaso la posibilidad de que este sujeto se libre de su soma para pensar al psiquismo alejado de las lógicas de los organismos vivos. Hoy hay un replanteamiento de aquello que se desarrolló en los albores del Psicoanálisis.

La identidad freudiana se funda en los riesgos y límites que supone el alejamiento del campo de saber médico de base organicista en donde la única posibilidad es la creación de un itinerario formal en la lógica del bienestar u homeostasis¹. Freud ante esto reconoce

1 Con respecto al concepto de **homeostasis**, si bien es cierto Freud no lo trabajó como tal, tuvo acceso a las elaboraciones de Claude Bernard sobre la estabilidad del medio interno (*milieu intérieur*) de los organismos vivos; sin embargo, en el presente artículo se incluye el concepto debido a su importancia dentro del campo del saber médico, específicamente en la fisiología. Walter Cannon introduce su uso en 1926. Freud, por otro lado, establece un diálogo a partir del **Principio**

al Psicoanálisis como un campo de saber que define reglas de funcionamiento que le son propias enmarcado en una lógica identitaria desde la construcción de una epistemología sui generis; en su texto *Más allá del principio de placer*, Freud sostiene que la literalidad queda entonces reivindicada en una notable construcción del sujeto frente a su deseo y ya no como un total equilibrio (homeostasis) en las descargas fisiológicas del organismo a través del sistema nervioso como lo establece el principio de constancia de Fechner en donde se propone una tendencia a la estabilidad.

La neurociencia cognitiva actual, en una de sus líneas, ha tomado una posición parecida, con la finalidad de evitar los reduccionismos teóricos y epistemológicos.

de Constancia de Fechner en el cual el organismo tiende a estabilizarse y restablecerse con respecto al medio exterior (aquí es importante el intercambio con el mundo exterior para mantener el nivel de excitabilidad lo más bajo posible, de tal forma que se puede entender una comparación con el segundo principio de la termodinámica que sostiene que, en un sistema cerrado, las diferencias de nivel energético tienden a igualarse y, por tanto, el estado final ideal es de un equilibrio; al respecto se encuentran algunas referencias teóricas trabajadas en el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis pág. 288); allí se hace un recorrido desde el estudio de la fisiología acompañado de los principios físicos de la termodinámica que eran el canon teórico en la época de Freud. El principio de Nirvana, trabajado por Freud en el texto *Más allá del principio de Placer*, es entendido desde una perspectiva opuesta debido a que esa tendencia de estabilización del sistema puede conducir al organismo a un estado inorgánico; la reflexión freudiana, en este sentido, va dirigida a la elaboración teórica del concepto de pulsión de muerte sobre el cual se profundizará más adelante.

Esta aclaración es válida debido a que en el presente texto se pone a jugar a la homeostasis como un principio que la Medicina, disciplina que entiende que el organismo, desde sus mecanismos fisiológicos, detecta variaciones de este tipo, que inician respuestas eefectoras para restablecer un estado fisiológico óptimo; a este proceso se le conoce como 'respuestas homeostáticas', que se aplican tanto a los fluidos extracelulares como a los intracelulares. Por esta razón, en el presente trabajo, se considera pertinente establecer una discusión teórica de este principio médico respecto de las propuestas teóricas del Psicoanálisis en tanto interrogación sobre el malestar.

En su apertura, se ha autorizado el entender los saberes pasados desde las formulaciones filosóficas respecto de los cuestionamientos sobre la mente humana, hasta los avances de los conocimientos científicos en genética y biología molecular.

En este nuevo marco de reconocimiento se ha establecido una lógica de relación entre Neurociencia y Psicoanálisis pero que no es ni tan nuevo ni es ajeno en sus planteamientos iniciales. Tanto Santiago Ramón y Cajal cómo Sigmund Freud se preguntaron en un inicio acerca de qué es el sujeto y la esencia que hace a la vida mental de este una compleja interacción de elementos. Este recorrido lo podemos vislumbrar en las primeras elaboraciones teóricas de Freud allá por 1895, cuando iniciaba un viaje en tren entre Berlín y Viena, dónde comenzó la redacción de lo que se conoce cómo el *Proyecto de una Psicología para Neurólogos* (1895, 1950e) que estaba construido a manera de borrador sobre las investigaciones que hasta ese momento había realizado. Esta obra, inédita en vida de Freud, vería la luz más de medio siglo más tarde, hacia 1950. Las formulaciones de este escrito de alguna manera parece que se encuentran en los límites de una decisión de Freud acerca del rumbo que iban a seguir sus concepciones sobre el psiquismo.

Este texto es limítrofe y en bordes porque se pueden hallar conceptualizaciones que eran primordialmente sugeridas en lo que se conoce cómo la Doctrina de la Neurona, propuesta por Santiago Ramón y Cajal y que le valieron el Premio Nóbel de Fisiología y Medicina en el año 1906 –cabe recordar que ese era el premio tan anhelado por Freud por las contribuciones que él había hecho a la Ciencia-. La elaboración de dicha doctrina fue la obra cumbre de las investigaciones sobre la unidad de funcionamiento del sistema nervioso, y supuso una nueva visión para comprender aquello que se entendía cómo lo mental o psíquico.

La neurona aquella -en ese momento mítica unidad-, célula de la que dependen un sin número de operaciones mentales de los sujetos, pudo ser aislada

por las técnicas de tinción por impregnación argéntica² y vista con claridad a la luz de un microscopio óptico. Este acontecimiento dividió las aguas a favor de un incipiente conocimiento que vendría de la mano de las metodologías y modelos de explicación anatomopatológicos, y que tomaron fuerza después de las presentaciones sobre las elaboraciones acerca de los pacientes afásicos del neurólogo Paul Broca (1861) y Karl Wernicke (1874), con los que se explicaban las enfermedades del Sistema Nervioso desde una lógica localizacionista. El descubrimiento de Cajal supuso para la histología y la biología una nueva forma de entender el cerebro, la mente y por supuesto al sujeto desde la mirada de esa unidad funcional del sistema nervioso.

Hacia el año 2000 el neuropsicólogo y psicoanalista Mark Solms pretendió hacer un encuentro entre el psicoanálisis y la neurociencia y acuñó el término neuropsicoanálisis. El objetivo que persigue la Neurociencia cognitiva actual, en última instancia, es entender la individualidad de los sujetos a través de mecanismos biológicos, comunes en su función, pero diferentes en su expresión. Freud, a diferencia de los criterios y razonamientos clínicos de la Medicina, postula que en toda expresión del psiquismo hay implícito un deseo, donde el área circunscrita accionaría el funcionamiento de un aparato psíquico con la participación directa de un sujeto, manifestando claramente que es allí donde el sujeto denota su causalidad como un despliegue de lo existencial sobre la determinación organicista a partir de lo trabajado por Assoun (1982).

El Psicoanálisis y su envoltura epistémica particular hará una reflexión sobre el “sujeto del inconsciente, tomado por definición en una “ignorancia” que se trata

2 Procedimiento histológico inventado y perfeccionado por el italiano Camilo Golgi para teñir los tejidos. Se debe mencionar que Golgi fue un gran opositor de Cajal porque comulgaba con lo que se conoció en la medicina del siglo XIX como la teoría reticular que rechazaba las teorías de la Doctrina de una neurona como unidad funcional del sistema nervioso.

de elevar a un cierto “saber” —de acuerdo con lo que trabaja Assoun (2006)—, que confluye en la cuestión del contenido de la “cosa misma”, acceso secreto al mundo del deseo que se presenta como un desafío al ideal de equilibrio de la homeostasis, por su mismo estatuto litoral, imposible en la relación geográfica del sujeto con otros.

Para la construcción de ese sujeto es importante el cómo se ordena la información de su vida mental y da cuenta de que todos los procesos cerebrales responden de forma selectiva, produciendo efectos en cualquier proceso mental humano; de esta manera se puede afirmar que la Neurociencia está investida de una gran complejidad en sus conceptualizaciones. No es simple localizar las funciones de la vida mental compleja en un determinado centro nervioso. La regla general es la simultaneidad de los procesos inconscientes de redes ejecutivas que trabajan desde neuronas individuales que realizan un proceso de sinapsis en la formación de redes paralelas después de la descarga, (Kiverstein & Clark, 2009).

De acuerdo con lo propuesto por Solms y Turnbull (2013), Freud en su *Proyecto* intentaba crear un modelo que le permitiría de alguna manera cartografiar la estructura y las funciones del psiquismo humano en las unidades de análisis neuronales. Sin embargo, Freud sufrió una gran decepción porque respecto del trazado cartográfico por él realizado entre psiquismo y cerbero, las herramientas tanto técnicas como conceptuales que brindaba la neurología de finales del Siglo XIX no le eran suficientes para explicar sus inquietudes epistemofílicas acerca de la así llamada vida mental del sujeto. Freud toma los conceptos energéticos y de contacto comunicativo entre las neuronas, después fue acuñado el término de sinapsis y llegó a la neurobiología de la mano de un seguidor de la Doctrina de la Neurona de Cajal, Charles Sherrington, quien recibió por estas descripciones el premio Nobel de Fisiología y Medicina en 1932-. A manera de especulación se podría decir que si Freud seguía en esa ruta de investigación se adelantaba

a las descripciones y descubrimientos de Sherrington. Freud estuvo muy cercano a las elaboraciones científicas de su época e incluso se adelantó muchos años a lo que después fue propuesto, por lo que sería injusto restarle el mérito a su trabajo del *Proyecto*, que lastimosamente no fue publicado hasta después de su muerte.

Cohen, Basili y Sharpin (2009) sostienen que las diversas conceptualizaciones de Freud acerca de la memoria traumática integran una serie de conocimientos que podrían estar ligados a los mecanismos de la consciencia y al cómo los afectos influyen en la generación del proceso consciente. El modelo freudiano se funda en una explicación de la memoria y el acuerdo con un sujeto deseante; por tanto, es un modelo evolutivo sobre cómo los sujetos refuerzan la comunicación entre neuronas, y esto ya puede ser encontrado y rastreado en las formulaciones del *Proyecto*.

Esos patrones de recuerdo en la construcción de la memoria son los mismos que llevaron a Eric Kandel (2013) a ganar el premio Nobel en el año 2000 por la elaboración de los mecanismos de plasticidad que son los responsables de las huellas sinápticas de los procesos de memoria. El mismo Kandel ha reconocido que, en su camino cómo investigador, fue a partir de la lectura de la obra freudiana que surgió trabajar sobre el concepto de huella mnémica, usado en varios capítulos de la obra de Freud. Un sujeto es su memoria y sus olvidos, esa biografía no termina de construirse si no es a través de la vida hasta el último momento. Es decir, este sujeto se reorganiza a través de estas redes neurales simultáneas y de procesamiento inconsciente del cual a veces tiene una cierta noticia mediante de los mecanismos extensionales inconscientes –olvidos, recuerdos reprimidos, lapsus, actos fallidos, los sueños etc.-.

De acuerdo con lo planteado por Protopopescu y Gerber (2013), la objetividad en la búsqueda de la comprensión de la mente humana es difícil de lograr, y los neurocientíficos constantemente proyectan y

antropomorfizan cuando intentan comprender los mecanismos de sus propios cerebros. Con respecto a esto Freud dio algunas luces para entender la cuestión:

Freud (1890). La expectativa confiada con la cual contribuye al influjo inmediato de la medicina prescrita depende, por un lado, de cuán grande sea su afán de sanar, por el otro, de su fe en que está dando los pasos correctos en esa dirección, vale decir, de su respeto al arte médico en general y, además, del poder que atribuya a la persona de su médico, y aun de la simpatía puramente humana que el médico haya despertado en él. (p.123).

Sin embargo, tal como lo sostienen Blass y Carmeli (2007), hay una tendencia creciente de creer que las teorías y prácticas psicoanalíticas deben ser corroboradas y validadas por el poder de la neurociencia moderna. Hay que recordar que con estos problemas ya se enfrentó Freud en su época al formular sus conceptos que darían origen al Psicoanálisis, y es por esta razón que él mismo hace una ruptura con esta *doxa* máxima que mantuvo a la ciencia en una *mathesis*³ de universalidad de toda instancia del conocimiento desde el siglo XVII hasta entrado el siglo XX, con un nivel absoluto de abjurar de los principios epistémicos reinantes en una ciencia de comprobación fiscalista (Assoun, 2006). Se puede decir que Freud hiere profundamente el narcisismo científico de su época desarrollando un nuevo modelo epistémico para pensar al sujeto.

“...Cada una de los 100 mil millones de neuronas que constituyen nuestro cerebro está conectada con otras neuronas por medio de 10.000 sinapsis

3 Es considerada la expresión matemática del número puro; es el fundamento previo al establecimiento de todo sistema de conocimiento formal. Este término fue trabajado en el siglo XVII por Descartes y por Leibniz como aquello que el conocimiento tiene esencialmente, sin olvidar que en última instancia todo conocimiento está fundado sobre la expresión pura del número.

aproximadamente. 100 mil millones de neuronas por 10000 sinapsis dan un total de mil billones* de sinapsis... ¡Muchísimas sinapsis! Imaginemos que la facilitación de 1000 sinapsis tiene lugar durante la asociación entre un objeto y un acontecimiento” (Ansermet & Magistretti, 2012., p. 82.).

En *Trends in cognitive sciences*, en la discusión planteada para este 2019, el grupo de investigación del Dr. Kiverstein ha entendido necesaria la distinción entre cognición consciente e inconsciente, y menciona que por tanto los planteamientos de la psicología, el psicoanálisis y las neurociencias deben crear un diálogo abierto. Se entiende que el sujeto (hablan de individuo, pero les haremos decir sujetos) cuenta con una construcción de su propia experiencia a través de los mecanismos neurales de memoria pero, sin embargo, sin los conceptos de consciente e inconsciente, no será posible crear un marco metodológico sólido para aislar el procesamiento inconsciente de la información que tiene lugar en las funciones mentales superiores y que depende de la relación de complejas redes y conexiones cortico-corticales. Freud en su texto sostendrá que: “Nuestra tópica psíquica provisionalmente nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas” (Freud, 1915, p.41).

Freud le da un nuevo rostro al síntoma como una elaboración propia de quien habla, y es esta misma energía la que se presenta como esencial para comprender los confines del psiquismo. Así lo trabaja en el *Proyecto* cuando dice que “«Lo inconsciente- sigue siendo hasta hoy nuestra intelección más profunda en la esencia de la energía nerviosa” (Freud, 1950a, p. 139). Se puede decir que se propone un marco novedoso que aproveche avances recientes en tecnología de neuroimagen y modelos teóricos a partir del psicoanálisis para aislar el procesamiento de información inconsciente dentro de los patrones de actividad cerebral. En este marco, los efectos conductuales de los estímulos inconscientes son

prescindibles para demostraciones de representaciones inconscientes que la neurociencia pretende llevar a cabo en el estudio de la mente humana (Kiverstein & Clark, 2009).

Aunque estudios recientes llevados a cabo por Roberta Ronchi, Hyeong-Dong Park¹ y Olaf Blanke (2018, 2019) sobre la autoconciencia enfatizaron la importancia del procesamiento corporal e integración multisensorial, dicha investigación se ha centrado únicamente en señales corporales que se originan desde el exterior del cuerpo (es decir, señales corporales exteroceptivas) o señales corporales internas de órganos viscerales (es decir, señales corporales interoceptivas), y cómo cada sistema contribuye a la autoconciencia, sin mucha interacción entre los dos enfoques. Aquí para Freud recae la mediación del Psicoanálisis como una ciencia⁴ que se permite un saber sobre el cuerpo; cuerpo que en definitiva es un construido frente al movimiento de deseo del otro, y donde el escenario es mucho más amplio desde una separación que es estructural y que nos habla de lo complejo del psiquismo humano. Construcción desde y hacia el cuerpo, mediado por un sujeto y su construcción histórica vital.

El trazado freudiano nos irá marcando un camino recorrido a partir del concepto de energía ligado al proceso psíquico, como lo menciona en su texto *Esquema*

4 El Psicoanálisis, entendido como una ciencia, es una propuesta epistemológica de Assoun; el Psicoanálisis emerge como una ciencia del inconsciente que se aleja de las peligrosas *Weltanschauung* (concepciones del mundo). Assoun recoge la lucha de Freud por constituir al Psicoanálisis como una ciencia de acuerdo con el modelo positivista de la época; en este sentido es legítimo el argumento que el autor recoge después de entender el recorrido de la producción freudiana desde lo más íntimo de toda estructura teórica, es decir, desde su epistemología. Esta reflexión del filósofo francés se halla explícita tanto en la *Introducción a la epistemología freudiana* (pág.14-15), como en *Figuras del Psicoanálisis* (pág. 83-86), textos que dan el marco teórico de acercamiento a los conceptos freudianos de una manera más clara, a las que el lector puede acceder para profundizar.

del Psicoanálisis (1940a): “Suponemos que la vida es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso en el espacio y está compuesto por varias piezas”; (Freud, 1940, p.143).

Cohen, Basili y Sharpin (2009) sostienen, a partir de las lecturas de Freud y sus aportes en las neurociencias, que en los recuerdos y en la conformación de la memoria hay un modelo de armado en dónde los recuerdos infantiles y encubridores tienen y son la base de los recuerdos adultos. Es Freud quien asume que los recursos psíquicos de lo que alguna vez el sujeto vivenció tienen un papel en la formación de nuevos recuerdos en el adulto. Las imágenes y sus sistemas de representación, su reorganización en el momento de la rememoración con sus nuevas representaciones verbales y memorias procedurales, hacen que la función del sujeto y su memoria sean de una contextura construccional y extensional del psiquismo incorporado en el soma.

Este enfoque es tomado hoy en la conceptualización de lo que en neurociencia cognitiva se denomina el «modelo de las tres e» (*embodied, embedded, extended*), que es posible deducir de la reflexión particular de Kiverstein y Clark (2009), y según el cual «la cognición está incorporada (encarnada en las estructuras corpóreas), situada en el ambiente (a través de relaciones ecológicas) y extendida en el mundo físico y social (gracias a la construcción cultural de artefactos cognitivos en condiciones de soportar y reforzar la cognición biológica-ecológica). En su texto *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* (1890), Freud consagra esta nueva forma de entender al sujeto más allá de lo que hasta entonces las ciencias de la naturaleza inferían; estas concebían al individuo como un compuesto neurológico desde el entramado de las células neuronales, y todo lo “mental” se reducía a dispositivos con los cuales el organismo podía tramitar todo aquello que le rodeaba desde el mundo exterior. De esta manera se encuentra planteado en su texto:

La relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca; pero en el pasado el otro costado de esta relación, la acción de lo anímico sobre el cuerpo, halló poco favor a los ojos de los médicos. Parecieron temer que, si concedían cierta autonomía a la vida anímica, dejarían de pisar el seguro terreno de la ciencia. (P. 116)

Hoy la así llamada Ciencia cognitiva post-clásica de acuerdo a Tramacere & Ferrari, está, por eso, inserta en un cuadro hermenéutico más moderado según el cual la conciencia tiene un origen biológico pero un desarrollo cultural: se parte del dato natural para ir más allá, o mejor, para develar su constitutivo desequilibrio, más allá de sí mismo. Una interpretación semejante encuadraría con la dirección de aquella que, en otro lugar, los autores han definido como ciencia cognitiva postclásica, para indicar la superación de la postura propia de la ciencia cognitiva clásica: mientras esta está fundada sobre la centralidad del modelo computacional, aquella, en línea con los desarrollos de las neurociencias, subraya el rol de la biología en las dinámicas cognoscitivas. El cómo se ordena la información da cuenta de los procesos cerebrales que responden selectivamente produciendo efectos en cualquier proceso mental humano. De esta manera se puede afirmar que la Neurociencia está investida de una gran complejidad en sus conceptualizaciones y requiere del concepto de un sujeto para dar cuenta de ese trabajo propio que tiene más el carácter de una ciencia de la particularidad, formando un límite entre lo nomotético y lo ideográfico.

Un joven Freud, iniciado ya en las especulaciones psicoanalíticas, daba cuenta de la relación que sostiene el concebir una reorganización y representación del lenguaje en el aparato psíquico más allá del plano anatómico. Es así cómo se vislumbra en el *Proyecto*, ideas iniciales que retomaría en el tema de las parálisis motoras en la patología histérica en su obra *Estudios sobre la Histeria* de 1895 y que pueden tener un paralelismo con el trabajo *Estudio sobre la afasia* de 1891, donde los circuitos del

lenguaje se veían totalmente comprometidos.” Uno puede inferir que Freud estaba al tanto en la metodología que se encontraban utilizando para las investigaciones histológicas del Sistema Nervioso, sobre todo los trabajos de Cajal y de Camilo Golgi. Freud no abandona del todo las reflexiones sobre los trabajos del Sistema Nervioso y la célula nerviosa cómo su unidad funcional.

La propuesta freudiana entiende que los procesos fisiológicos llevan un sistema que está funcionando en paralelo dentro del cerebro y en todos estos procesos de palabra intervienen no solo estructuras anatómicas sino del aparato psíquico —como lo demuestra en su trabajo *Estudio sobre la afasia* de 1891—; *la palabra* lleva un trabajo silencioso que está organizado en otro lugar y que es sostenido por el concepto de inconsciente. El sujeto se organiza en este proceso de la palabra y el psiquismo no puede escapar a su estructuración.

Protopopescu y Gerber (2013) mencionan que el modelo del Psicoanálisis ha influenciado últimamente en las reflexiones de algunos neurocientíficos; sin embargo, solo existe una fracción mínima de los estudios de neurociencia relevantes para los modelos e intervenciones psicodinámicas. La genética, la biología molecular y la neuroimagen pueden proporcionar información sobre las bases neurobiológicas de las diferencias psicológicas individuales y la respuesta al tratamiento en los pacientes. Una mayor comprensión de las regiones del cerebro involucradas en el procesamiento emocional (amígdala), la formación de la memoria y la predicción futura (hipocampo), así como la regulación de los procesos conocidos cómo *top down* (corteza prefrontal), se presentan como un componente esencial en la comprensión y el refinamiento continuo de los modelos de la mente. En palabras de Gerard Pommier (2010):

Este esfuerzo se impone si se miden las esperanzas que despiertan las neurociencias (25.000 participantes en un congreso en los Estados Unidos en el 2001). También puede descontarse que, con un poco de paciencia, los

neurocientíficos se darán cuenta de que la subjetividad -que no es la versión posmoderna del alma- no se encuentra al cabo de la molécula. Asimismo, sobre todo se volverá evidente que cada vez más resultados de las neurociencias son incomprensibles sin el psicoanálisis. No será una victoria del hombre neuronal sobre el hombre psíquico, ni tampoco un triunfo del psicoanálisis, el cual, por otro lado, jamás intentó convencer a nadie (P.13).

Protopopescu y Gerber (2013) también concluyen que los esquemas son de gran interés para el trabajo del psicoanálisis, y la neurociencia está comenzando a dilucidar cómo el hipocampo, las áreas de asociación multimodal, las áreas sensoriales primarias y la corteza prefrontal, trabajan juntas para almacenar, reactivar, cambiar y utilizar dinámicamente los esquemas a lo largo del tiempo. Freud (1930) menciona en su texto *Malestar en la Cultura*:

Empero, los métodos más interesantes de precaver el sufrimiento son los que procuran influir sobre el propio organismo. Es que al fin todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo. (P.78)

Para estos autores hay un desafío central y es entender, en neurociencias, lo que se conoce cómo las hipótesis de la *“coherencia central fuerte”* de los sujetos, o como se procesan, en el sistema nervioso humano, las impresiones globales o integradas sobre información sensorial local u orientada al detalle, lo que puede verse reflejado en algunas condiciones de psicopatología. Ellos proponen una intersección en dónde los esfuerzos combinados de los neurocientíficos que estudian el cerebro y los clínicos y teóricos psicodinámicos que estudian la mente, son necesarios para desentrañar los mecanismos del funcionamiento mental humano. Todo este transitar en Freud es lo que resignifica la verdadera esencia del sujeto, en tanto deseante. Como lo

sostiene Assoun (2007), es a partir de la estructuración subjetiva que el sujeto va en búsqueda de otros objetos deseables, y por los que la pulsión traza su camino; aquí valen los argumentos de Turnbull & Solms (2007) en una relectura de la obra de Freud, y las luces que puede brindar a los descubrimientos en Neurociencias.

Freud argumentó no sólo que la mente es incognoscible, sino que además es ontológicamente semejante al resto de la naturaleza. La visión de Kant era que todo en el mundo, tal como lo conocemos, incluyendo nuestra conciencia del mundo exterior, es sólo una representación indirecta de la realidad. Lo que todo neurocientífico hace es sondear más allá de los datos perceptuales, con el fin de obtener un mejor cuadro de lo que Freud denominó “el estado real de cosas” (1940 [1939], p. 196). Este enfoque es común a todas las ciencias naturales, las cuales habitualmente usan ayudas perceptuales artificiales como microscopios, telescopios y máquinas de espectroscopía. El objetivo de las ciencias naturales se reduce, en último término, a construir modelos de nuestro universo natural; de esta manera, la mente existe en el mismo plano ontológico que el resto de la naturaleza; es sólo una de las cosas que percibimos.

Dentro del mismo campo científico de la neuropsicología, Luria, quien hasta el año 1929 era miembro de la Asociación Psicoanalítica Rusa, tuvo acercamientos teóricos y conceptuales con las propuestas de Freud. Es más, dentro de sus trabajos más importantes estaba el establecimiento de una posible relación entre el cerebro y las funciones psicológicas. Llegará con su propuesta a plantear que es de tal complejidad la estructura nerviosa humana que es imposible actuar con reduccionismos que quitarían vitalidad a toda conceptualización sobre la mente. Por eso él, con la propuesta del sistema funcional complejo, hizo uno de los primeros acercamientos entre aquello de la obra freudiana planteado en términos dinámicos e inconscientes y los aspectos de la neurología de la época que buscaba con fervor la localización anatómica.

De acuerdo con Delahanty G. (2013), un posible acercamiento para investigar las funciones mentales superiores sería el de un análisis dinámico y una estructura cambiante, que es lo que Luria propuso para entender los modos de funcionamiento cognitivo superior en los humanos. Años antes Luria estaba interesado en la reorganización de su tercer sistema funcional localizado en los lóbulos frontales y en las áreas de asociación polimodal; estas comunicaciones integradas serían las responsables de las ahora llamadas funciones ejecutivas, y sería posible su modificación dinámica debido a la plasticidad neuronal (concepto más moderno y actual que ha surgido del interés de la modificación de patrones sinápticos). Como lo señala Assoun (2006), la ratio psicoanalítica está en ahondar bajo las superficies; esto refiriéndose a que la razón de ser del Psicoanálisis es elaborar una teoría de las instancias psíquicas; es así como todo proceso de síntesis celular en las neuronas solo habla de un proceso superficial al que es fácil llegar bajo la mirada de un microscopio o de cualquier aparato tecnológico.

Freud entonces expone que la problemática del sujeto está más allá de la biología, y lo concibe dentro de un cuerpo biológico, que es el interés de estudio de la Biología y la Medicina. Sin embargo, Freud ve el cuerpo en relación con los otros, como un cuerpo sexualizado y constantemente erogenizado por el psiquismo; es entonces que hace una renuncia al tratamiento del soma y empieza a trabajar sobre la teorización de lo que denomina “psicología de los procesos de la vida psíquica que escapan a la conciencia” (Freud, 1923 pág. 227). Son estos fundamentos teóricos freudianos los que llamaron a Kandel (2013) a investigar sobre los factores de Epigenética en los procesos de memoria, dónde los genes son modulados y modelados por un ambiente. Es en los otros como sujetos en dónde nos vamos armando y en dónde nuestros circuitos llevan una correspondencia directa con la relación pulsional; Freud habla entonces del motor mismo de nuestro aparato anímico como realidad deseante.

De acuerdo con Shedler (2010), el psicoanálisis fomenta en el sujeto una exploración profunda sobre la discusión de toda la gama de emociones de un paciente. El analista va guiándolo a describir y expresar palabras sobre los sentimientos, incluidos los contradictorios, los que son preocupantes o amenazantes, y los que el paciente no puede reconocer o reconocer inicialmente sin un trabajo de pensamiento sobre sí mismo. Esto contrasta con un enfoque más cognitivo clásico, donde el mayor énfasis está en los pensamientos conscientes y creencias irracionales.

Hay evidencia de que el psicoanálisis puede beneficiar a la investigación sobre el procesamiento cerebral humano. La evidencia empírica sostiene, en revisiones de metaanálisis para el *Cochrane Group* llevadas a cabo por Abbass & et.al. (2014) y uno más reciente llevado a cabo por Steinert (2017), encuentran que el psicoanálisis, como método terapéutico, es efectivo, algo muy distinto a la creencia popular y muchas veces académica de que este carece de evidencia científica. Pese a la particularidad de la experiencia en cada sujeto, ésta proporciona una construcción universal en la constitución de la humanidad; por tanto, el material clínico propuesto por Freud se lo encuentra en la clínica, lo que permite que él mismo se aleje de lo que Assoun (2006) llama *Weltanschauungen* (concepciones del mundo). Freud (1930) afirmará:

Bástenos, pues, con repetir que la palabra “cultura” designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres. (P. 51)

El Edipo es el monumento en que la humanidad, en tanto la cultura, se encuentra sexualizada por su estructuración lógica. Este es un concepto límite en Psicoanálisis y revela la verdadera esencia sobre lo que se trata al hablar de psiquismo. Freud deja a

un lado la unanimidad instrumental del laboratorio para cuestionarse sobre aquello que regula los vínculos entre unos y otros; va más allá al ofrecer una unidad interpretativa (hermenéutica) que requiere un plus sobre el fenómeno observable.

El interés de Freud, —como manifiesta Assoun (2006)— es elaborar una teoría de sexualización de la “socialidad”; menciona que la sociedad está invadida por complejos familiares. Hay aquí que anotar que la escena fantaseada por el niño o la niña es la que le permite sujetarse a las leyes de la cultura. Y no es que para Freud esto no ocurre en el sustrato anatómico (espacio inter-sináptico) del sujeto; sin embargo, lo que está en juego es aquello que genera el destino de vínculo de la humanidad, en tanto el sujeto solo es posible en una relación con otros. El vínculo se define para Freud en términos de la cultura a través de la estructura del lenguaje, y por supuesto ahora diríamos del armado y rearmado de los circuitos neuronales implicados en estas operaciones y funciones mentales.

Aunque, como se sostiene en el Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis (2004), no hay en la obra de Freud una oposición clara que permita diferenciar los conceptos de pulsión e instinto, es en el trayecto de la obra que se van haciendo montajes teóricos que permiten captar estos conceptos desde su formulación original. Así tratará de dar una exposición clara sobre los mismos y, siguiéndoles la pista, se formulará su diferencia epistemológica. Freud, en su texto *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), va a definir la pulsión de la siguiente manera:

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la pulsión nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (p. 117)

En el estudio de meta-análisis acerca de la efectividad de la psicoterapia con base psicoanalítica, llevado a cabo por Steinert et al. (2017), se puede inferir que existen puntos de vista en los que esta forma de psicoterapia puede ser utilizada con los pacientes y sus efectos pueden ser comparables con las formas de psicoterapia cognitivo conductual que supuestamente cuentan con mayor evidencia científica. Además, algunas formas de psicoterapia psicoanalítica han sido comparadas en sus efectos con las acciones de la farmacoterapia y se ha visto que cuando los tratamientos son combinados, los efectos benéficos son mayores en los pacientes; y no solo eso, sino que las tasas de respuestas a los tratamientos de los pacientes mejoran (Miklowitz, 2008). Por tanto, al hablar de sufrimiento, es necesario no obturar la palabra; la palabra cómo tal puede generar un sujeto que escapa de esa hipnosis que produce la cotidianidad y la cultura con sus instrumentos. Justamente el psicoanálisis invita a un sujeto a pensarse en su condición de existente.

Ya hacia la década de 1940, el psicólogo canadiense D. O. Hebb se dedicó a estudiar cómo las sinapsis realizaban conexiones de modelados que respondían a procesos de regeneración y degeneración selectiva de acuerdo con las experiencias. Cuanto más refuerzo tienen una determinada vía nerviosa, las conexiones sinápticas se complejizan y devienen más eficaces. Esto abrió el camino a los modelos moleculares que la biología empezaría a utilizar años más tarde según lo planteado por Christof Spatz (1996).

En el modelo del psicoanálisis trazado por Freud las líneas conceptuales parecen ir pensadas en el circuito no armónico de la pulsión en comparación al instinto; el sujeto es su experiencia y es este ensamble humano en el cuerpo lo que le permite señalarse en otro cuerpo como objeto de la pulsión. Debido a la especificidad que requiere el instinto por lo definido de su objeto, Freud rechaza que la pulsión humana, por definición conceptual, tenga las características de un dispositivo que llegue a saciarse. Esta interacción entre el sistema nervioso

y el medio exterior muestra que el organismo se construye conforme a su actividad y que, lejos de ser el primero, el cerebro es tributario no solamente de la sensación, sino del modo relacional del sujeto con la red sináptica concernida.

El edificio teórico y conceptual que Freud propuso era muy ambicioso e implicaban irse en contra del motor ideológico de toda la ciencia nueva que tenía en el modelo anatómo- patológico de la neurología su moda en el siglo XIX. El concepto de pulsión queda así adherido a un sujeto y su deseo, lo cual señala un cuerpo que se transforma desde el órgano-dianamismo hacia un borde que está más allá de lo solamente orgánico. Freud no deduce de los esquemas naturalistas la claridad extraordinaria que tiene el instinto; el material de la pulsión no permite hacer predicciones, al tratarse de algo que manifiestamente está en el orden de lo no directo, y esto es lo que nos diferencia de las demás especies. En Freud se puede vislumbrar el concepto del modo de funcionamiento ejecutivo que la neurociencia actual pone cómo un ejemplo de agencia de la humanidad. La pulsión es la razón revolucionaria que nos aleja de un solo centro ideológico reduccionista, es aquello que diferencia a lo humano en consideración de todo el dispositivo instintivo. No se habla entonces de conducta sino de un arrebató que no exige la descarga directa; más bien, la noción conceptual remite a una evidencia que llega de manera indirecta debido a la naturaleza inconsciente de su material.

La pulsión genera una restricción muy particular que se invierte desde el problema de correspondencia indirecta; su pasaje es oscuro y es él mismo el que provoca la relación analítica. La pulsión es el cuerpo de la transferencia y sus leyes en concreto se ponen en juego en la restitución sobre eso orgánico que está en lo que Freud llama placer de órgano, en el número 21 de las Conferencias de introducción (1916-17); allí demuestra esa extensión que hace de la pulsión ese concepto fronterizo entre lo psíquico y lo somático, representando así un orden del cuerpo, llevándolo hacia el lado de lo psíquico.

Freud teorizó, y no solo planteó, una forma de tratamiento para las así llamadas enfermedades mentales. Sin embargo, tal como lo señala Yakeley (2018), el psicoanálisis y toda la metapsicología que se desprende de sus conceptualizaciones, han sido un pilar fundamental para la investigación y explicación de los procesos mentales; sin éste, las explicaciones serían inaccesibles de otra manera. Esta autora comparte la visión que se desprende del premio Nobel Eric Kandel (2013), quien manifestó que el psicoanálisis que Freud teorizó y profundizó es el modelo más completo para entender la mente humana. Cualquier reflexión desde la neurociencia podría enriquecerse con estos conceptos y con modelos que responden a lo eminentemente humano, al procesamiento inconsciente de la mente.

La episteme freudiana está invadida por el concepto de pulsión; su práctica está mediada por ese cuerpo en orden del deseo; se habla aquí de un cuerpo erotizado que es inaprehensible para el orden de lo biológico. La pulsión es un concepto fundamental para la metapsicología freudiana que va a involucrar toda la teoría anterior de la libido, y que permite de alguna manera, según Assoun, (2006), implicar los conceptos de represión e inconsciente. Así surge este concepto que da inicio a toda la explicación metapsicológica freudiana, siendo su centro de gravedad. Para Yakeley (2018), esta pulsión es de naturaleza inconsciente, es dinámica, compuesta por sentimientos cambiantes, fantasías, conflictos, recuerdos y deseos que motivan nuestros pensamientos conscientes y comportamientos manifiestos, y que se pueden vislumbrar a través de la ventana de los sueños, pero se mantienen fuera de la conciencia por la fuerza de la represión, por su inaceptabilidad a los valores sociales, morales y éticos del pensamiento civilizado.

Si bien es cierto el inconsciente no fue descubierto por Freud, él lo puso en el centro de la ciencia de finales del siglo XIX, y es así que descentró los procesamientos de pensamiento hacia estados de conciencia, poniéndolos en la reflexión del inconsciente que hoy la neurociencia

cognitiva reconoce cómo un modo primordial del procesamiento cerebral y mental humano, de acuerdo con las investigaciones del grupo de Solms y Panksepp (2012). El inconsciente daba mayor profundidad a cualquier reflexión sobre el sujeto. Freud (1915), en su texto *Lo inconsciente*, sostiene que el concepto de pulsión tiene una dimensión convencional debido a su naturaleza oscura, pues la pulsión no es un dato tangible, es de naturaleza ficcional —que lleva en su núcleo una indeterminación y una arbitrariedad—; es una construcción que solo puede ser advertida en su curso, lo que Freud denomina destinos en su texto *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) —El trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la propia persona, la represión y la sublimación—. El aparato de registro es un auxilio de la episteme freudiana que permite pensar la frontera entre lo psíquico y lo corporal; en palabras de Freud (1915), la pulsión se entenderá en los siguientes términos:

Ahora bien, ¿qué relación mantiene la pulsión con el estímulo? Nada nos impide subsumir el concepto de pulsión bajo el de estímulo: la pulsión sería un estímulo para lo psíquico. Pero enseguida advertimos que no hemos de equiparar pulsión y aparato psíquico. Es evidente que para lo psíquico existen otros estímulos que los pulsionales: los que se comportan de manera muy parecida a los estímulos fisiológicos. (p.122)

Para Solms y Panksepp (2012), esta visión es concordante con muchas de las formulaciones teóricas de Sigmund Freud, en cuanto a que la reconceptualización de toda la conciencia puede surgir cómo efecto de la dependencia de una evolución original de las experiencias fenomenales afectivas que codificaron los valores de supervivencia para el procesamiento cerebral humano. Es decir, toda la actividad neuronal de las redes subcorticales proporcionó una base que podría usarse para la

construcción epigenética de la percepción y otras formas superiores de conciencia en los humanos. Desde esta perspectiva, todas las experiencias perceptivas humanas fueron inicialmente ligadas a lo afectivo en el nivel del tronco encefálico en su proceso más primario, pero capaces de ser elaboradas ya con la condición de un sujeto por procesos secundarios de aprendizaje y memoria en formas cognitivas terciarias de conciencia.

Según Assoun (2006), el concepto de pulsión es un tipo de punto de partida (arquimídeo) como son el concepto de “cuerpo” o de “masa” en física. La pulsión es el objeto teórico que articula este nuevo campo de saber con la cuestión del sujeto del que se habló anteriormente; la pulsión hace un trabajo bien contrastado en el que simultáneamente participa lo somático, y del que no podemos diferir una carencia en la acción como lo haría el instinto. La pulsión se define en sus vuelcos necesarios sobre el objeto (*Objekt*) como aquel que verifica su carácter de deseante.

Partiendo desde el meollo mismo de la reflexión, aunque todas las actividades neuronales individuales son inconscientes, tal vez junto con el aprendizaje de un proceso secundario y los mecanismos de memoria en los que participa el sujeto, las redes primarias sub-neocorticales de todas las emociones y de los otros afectos primarios pueden haber servido como el andamiaje sensible para la construcción de percepciones resueltas y superiores en un sujeto que no olvida su experiencia vital (Solms y Panksepp, 2012). La percepción solo adquiere una significación gracias a un intercambio con el entorno, que reconoce el sentido de las palabras empleadas (sin relación con su sonoridad); aquí podemos reconocer una condición en dónde el sujeto pasa de una percepción de construcción de su realidad a identidad. De esta manera lo plantea Pommier (2010):

El córtex asociativo representa cerca del 90% del córtex humano. Para una información proveniente del exterior, una carpeta de información córtico-cortical

nueve veces más voluminosa está abierta y, en estas condiciones, la realidad psíquica prevalece sobre lo real. Las conexiones de esta “neo-realidad” con el mundo “real” se vuelven en cierto modo secundarias, y asintóticas. Las informaciones de las interconexiones de la superficie poseen un gradiente de verdad superior a aquellas que vienen de las aferencias subcorticales del otro mundo “real”. La diferencia cualitativa que distingue al hombre del animal no se encuentra en el cuerpo en sí mismo, y el “psiquismo” se apoya primero sobre esta diferencia. Por “psiquismo” se entiende, en principio, la inmensidad del mundo onírico de los bebés de pecho, que sueñan muchas horas por día. No consagran lo esencial de sus vidas a la percepción, sino a su mundo privado. Este psiquismo de representaciones-cosa será relevado por las representaciones-palabra del lenguaje. (p.23).

La excitación transforma a la pulsión en un “mientras”, en un instante, en una frontera que no está incorporada en un automatismo orgánico; es un derivado reexaminado en relación con sus propios términos: impulso (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) y su fuente (*Quelle*), según lo señala Freud (1915). Un ejemplo paradigmático es la importancia del procesamiento del sueño, donde se puede inferir que el recién nacido pasa el 50% de su tiempo de sueño en el sueño REM, que se ha demostrado que está estrechamente relacionado con el desarrollo neuronal intensivo de esta edad. Según algunos autores -Grigg-Damberger, et al. (2007); Jenni, Dahl, (2008); De Gennaro, et al. (2010)- los elementos del sueño REM se fusionan gradualmente durante el desarrollo pre y postnatal para formar las características más sólidas y distintas del sueño REM en adultos, lo que indicaría un mecanismo diferencial cualitativo en los humanos frente a otras especies animales.

Es decir, la transformación de la fisiología interna de los procesos cerebrales más básicos es donde se fusionan las formas que va adquiriendo el

sujeto en sus distintas etapas vitales con procesos dependientes de esa actividad psíquica y que son cada vez más complejos. Un marco basado en el cerebro con un procesamiento de tipo inconsciente solo se puede encontrar asociado a la idea de que las redes neurales que trabajan en conexiones del tipo paralelas después de la descarga. Esto nos lleva a un nivel de integración cerebral superior de las distintas modalidades de sensación y cómo estas se transforman en las representaciones en primera y tercera personas que suceden todo el tiempo en nuestra actividad mental. Las representaciones de elementos procesados inconscientemente pueden aislarse mediante análisis detallados de los patrones de actividad cerebral, incluso en el contexto de comportamientos llamados conscientes, y esto lo demuestran las investigaciones sobre el marcador somático propuesto por Damasio (2018), inclusive en una actividad tan racional cómo la toma de decisiones.

Se pondrá especial atención en ese concepto de *Drang* (esfuerzo), en tanto supone un carácter de esfuerzo según lo señala Freud (1915). Éste sería cómo un acumulado paulatino que, aunque necesita de la lógica de la evolución biológica, su naturaleza parece pertenecer a un medio de contraste que no hace el mayor beneplácito a la satisfacción pura, tal como lo demuestra Freud en su texto *Más allá del principio de placer*. Así mismo, uno puede considerarlo como parte de la estructura de los fenómenos patológicos de los sujetos en *El yo y el ello* (1923) y en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926). El principio se entiende como ese esfuerzo del impulso que da la entrada a la experiencia de lo psíquico en términos que suponen un nuevo sistema más complejo que el de placer-displacer.

Para Yakeley (2018) existe una paradoja en el método psicoanalítico, y es que su instrumento terapéutico, a diferencia del bisturí del cirujano, es idéntico al objeto de su tratamiento: la interacción de dos sujetos con su psiquismo, la angustia emocional del paciente

contenido por la receptividad emocional del terapeuta, las comunicaciones inconscientes entre uno escuchando y el otro hablando. Ese es el secreto de lo que se conoce cómo transferencia; es decir, esas metarepresentaciones que se construyen dentro de la relación analítica.

La neurociencia no puede, con sus métodos actuales, ver cómo esas representaciones surgen de los trillones de posibilidades sinápticas en un determinado momento. Por eso, en los así llamados trastornos mentales, los componentes de relación y vinculación pueden hacer una diferencia en los tratamientos. De allí que hoy más que nunca se abogue por una intersección y un diálogo posible para las prácticas en salud mental; es imposible pensar a un cerebro aislado sin la función de sujeto (Yakeley, 2018; Shedler, 2010).

Es indispensable tomar en cuenta la pulsión para lo anímico, En principio supone las superficies mismas del aparato psíquico, es el campo en sentido propio donde los representantes se hacen fronterizos; por esta razón, es el principio rector de la clínica, donde la otredad de la pulsión efectúa su verdadera dimensión —sobre la persona del analista vía el establecimiento de la transferencia—. Estamos frente al conjunto conceptual que define a una clínica que no precariza al sujeto, sino que lo abre en su dimensión deseante; es un frente que le impone al sujeto un modelo de funcionamiento desde la tensión, desde la verdadera operación del conflicto —malestar en su sentido más propio—.

Park y Blanke (2019), en su publicación más reciente en *Trends in cognitive sciences*, dan cuenta de las investigaciones llevadas a cabo por su grupo en la última década y señalan la participación directa de la corteza insular en diversos sistemas de procesamiento mental, tales como los mecanismos de conciencia interoceptiva, percepción de temperatura, sentimientos emocionales, toma de decisiones, percepción del tiempo, y lo más fundamental, el auto-reconocimiento, la auto-reflexión, es decir hay algo del orden de la referencialidad a un sujeto.

El procesamiento interoceptivo que se lleva a cabo en la ínsula es un mecanismo clave para la autoconciencia. Sin embargo, la naturaleza de este procesamiento es inconsciente y requiere de un cuerpo y una mente incorporada. Hay entonces un motivo de intriga que depara una insatisfacción, una deformación que no tiene que ver con la duración de un estímulo, como lo señala Kuri (2000). Es tal la naturaleza de esta composición que solo desde su posibilidad polimorfa se puede comprometer un trabajo anclado en lo psíquico; entonces no hay claridad, sino un equivalente del ver y ser visto, como por ejemplo lo demuestra el voyeurismo en su doble vertiente de la diferencia, como de alguna manera propone Freud en su texto *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909).

La fuerza pulsional toma la vía del afecto, como lo señala muy bien Assoun (2006). Sería entonces en última instancia una cuestión de las pasiones que se mantienen ocultas en los sujetos; el autor da cuenta de esto de la siguiente manera:

Si bien, en cierto sentido, el afecto “se experimenta”, también pone en movimiento algo de la dinámica psíquica. Esta noción “psicomotriz” habrá de pasar a la metapsicología freudiana con la doble idea de una “moción pulsional” (*Triebregung*) y de una *descarga* característica del afecto, núcleo económico-dinámico que le asegura una condición en la vida psíquica y no solo como proveniente del “fondo afectivo”. El afecto procede del cuerpo y, en este sentido, expresa, como se verá, algo del “fondo” corporal de la “pulsión”, pero adquiere una significación psíquica con pleno derecho a título de “móvil”. (p. 191).

El sujeto solo lo puede ser en tanto se reconoce en otro; este otro le devuelve algo de autoreferencialidad, de identificación y ubicación. En eso surge lo que Freud llama malestar; es decir, en nuestras interacciones de los millones de sinapsis, con cada encuentro nos construimos y deconstruimos a partir de ese otro cómo semejante, en experiencias de encuentros y desencuentros, felices o

infelices. Así la pulsión, en su derecho de móvil, aleja su destino de la cuestión natural, para insertarse de algún modo en los fenómenos de la cultura.

La pulsión es ese algo que nos define como sujetos sujetados a otros sujetos y del que nuestros trillones de sinapsis se modelan en cada vivencia. Así es cómo, a partir de esta intelección, el fenómeno de la vida mental se da mediante la descomposición analítica de los fenómenos tanto normales como anormales. En esto debe formularse lo humano y la pregunta en la ciencia cognitiva acerca de nuestra naturaleza en una mirada de un sujeto más allá de la biología reduccionista y a la que ahora las investigaciones actuales en neurociencia cognitiva le toman en cuenta. En palabras de Kandel, Cooper y Gil (2007), el sujeto se construye con una representación de esta memoria, aprovechando el input corporal que se encuentra actualizado en las representaciones de los mapas somatosensoriales del propio cuerpo y del encuentro con otros cuerpos.

Podríamos decir que esa lectura que realiza Damasio (2009) sobre Spinoza nos lleva al cuestionamiento que va más allá de pensar a un sujeto del malestar en su vínculo social, desde una lectura de sujeto definible en su intercambio constitucional desde y hacia el cuerpo real y cómo representación. El extrañamiento de la pulsión del propio cuerpo es lo que permite un trabajo en el análisis; esta frontera carga para sí un carácter de erotización, que es el preciso principio que se requiere para hacer clínica. La transferencia es entonces ese amor invadido por la pulsión, como lo deja sentado Freud en su texto *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del Psicoanálisis)* (1915).

Bibliografía

Abbass AA, Kisely SR, Town JM, Leichsenring F, Driessen E, De Maat S, Gerber A, Dekker J, Rabung S, Rusalovska S, Crowe E. (2014). Short-term psychodynamic psychotherapies for common mental disorders. *Cochrane Database of Systematic Reviews* 2014, Issue 7.

Ansermet, F., & Magistretti, P. (2012). *A cada cual su cerebro*. Katz Editores.

Assoun, Paul-Laurent. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. México. Siglo XXI Editores.

Assoun, Paul-Laurent. (2002) *La Metapsicología*. México. Siglo XXI Editores.

Assoun, Paul Laurent y Zafiroopoulos Marcos. (2006). *Lógicas del síntoma, Lógica pluridisciplinaria*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Assoun, Paul-Laurent. (2007). *Figuras del Psicoanálisis*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

Cohen, D., Basili, R., & de Basili, I. S. (2009). Un modelo neuropsicoanalítico freudiano del trauma psíquico y la memoria. Aplicaciones teóricas y clínicas. *Vertex-Revista argentina de psiquiatría*, 20, 93-103.

Damasio, A. (2009). En busca de Spinoza. *Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, España: Critica.

Damasio, A. (2018). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Ediciones Destino.

De Gennaro L, Marzano C, Moroni F, Curcio G, Ferrara M, Cipolli C. Recovery sleep after sleep deprivation almost completely abolishes dream recall. *Behav Brain Res* 2010; 206:293e8.

Delahanty G. (2013) Psicoanálisis y neuropsicología. Inicios de un encuentro. En: *Clínica e Investigación Relacional*. Vol. 7; No 3, pp. 602-619.

Freud, S. (1890) *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*. En Obras completas. Tomo I, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1891). *Estudios sobre la Afasia*. En Obras completas Tomo I, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1895, 1950e). *Proyecto de psicología*. En Obras completas. Tomo I, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. Breuer, J. (1895). *Estudios sobre la histeria*. En Obras

completas. Tomo II, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*. En Obras completas. Tomo X, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1915). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)*. En Obras completas Tomo XII, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1915). *Lo inconsciente*. En Obras completas (Versión Digital PDF) Tomo XIV, Argentina. Amorrortu

Freud, S. (1915). *Pulsiones y destinos de pulsión*. En Obras completas. Tomo XIV, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1916-17). *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En Obras completas. Tomo XVI, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. En Obras completas Tomo XVIII, Argentina. Amorrortu

Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. En Obras completas Tomo XIX, Argentina. Amorrortu

Freud, S. (1925-26). *Inhibición síntoma y angustia*. En Obras completas (Versión Digital PDF) Tomo XX, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1929-30). *El Malestar en la cultura*. En Obras completas (Versión Digital PDF) Tomo XXI, Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (1940a). *Esquema del psicoanálisis*. En Obras completas Tomo XXIII, Argentina. Amorrortu.

Grigg-Damberger, M., Gozal, D., Marcus, C. L., Quan, S. F., Rosen, C. L., Chervin, R. D., ... & Iber, C. (2007). The visual scoring of sleep and arousal in infants and children. *Journal of Clinical Sleep Medicine*, 3(02), 201-240.

Jenni, O. G., & Dahl, R. E. (2008). 49 Sleep, Cognition, and Emotion: A *Developmental View*.

Kandel, E. R. (2013). *En busca de la memoria: el nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. Katz Editores.

Kandel, E. R., Cooper, A. M., & Gil, M. S. (2007). *Psiquiatría, psicoanálisis, y la nueva biología de la mente*. Barcelona: Ars Medica.

Kiverstein, J., & Clark, A. (2009). Introduction: Mind embodied, embedded, enacted: One church or many?. *Topoi*, 28(1), 1-7.

Kuri, Carlos. (2000). *Introducción al psicoanálisis (clases)*. Rosario. Homo sapiens ediciones.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bertrand. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.

Miklowitz D. Adjunctive psychotherapy for bipolar disorder: State of the evidence. *Am J Psychiatry* 2008; 165:1408–19.

Park, H. D., & Blanke, O. (2019). Coupling inner and outer body for self-consciousness. *Trends in cognitive sciences*.

Pommier, G., & Lutereau, L. (2010). *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*. Letra Viva.

Protopopescu, X., Gerber, A. (2013). Bridging the Gap Between Neuroscientific and Psychodynamic Models in Child and Adolescent Psychiatry. *Child Adolesc Psychiatric Clin N Am* 22 1–31

Rachel B. Blass & Zvi Carmeli (2007) The case against neuropsych psychoanalysis: On fallacies underlying psychoanalysis' latest scientific trend and its negative impact on psychoanalytic discourse, *The International Journal of Psychoanalysis*, 88:1, 19-40

Solms, M., & Panksepp, J. (2012). The “Id” Knows More than the “Ego” Admits: Neuropsychanalytic and Primal Consciousness Perspectives on the Interface Between Affective and Cognitive Neuroscience. *Brain Sciences*, 2(2), 147–175.

Spatz, H. C. (1996). Hebb's concept of synaptic plasticity and neuronal cell assemblies. *Behavioural brain research*, 78(1), 3-7.

Steinert, C., Munder, T., Rabung, S., Hoyer, J., & Leichsenring, F. (2017). Psychodynamic therapy: as efficacious as other empirically supported treatments? A meta-analysis testing equivalence of outcomes. *American Journal of Psychiatry*, 174(10), 943-953.

Turnbull, O., & Solms, M. (2007). *Awareness, desire, and false beliefs: Freud in the light of modern neuropsychology*. *Cortex*, 43: 1083–1090.

Entre el fascismo y el liberalismo: una mirada general al neohegelianismo italiano de Giovanni Gentile y Benedetto Croce¹

Pablo Meriguet

Toda historia es historia contemporánea
Benedetto Croce

La verdadera vida es reflexión sobre sí misma
Giovanni Gentile

Introducción

Durante la investigación que realicé para la elaboración de mi tesis doctoral, la cual versa sobre el pensamiento filosófico de Antonio Gramsci, estudié los textos de una serie de teóricos que influyeron potentemente sobre las ideas del autor sardo. Además de las evidentes marcas que dejaron en su concepción del mundo las propuestas de autores como Marx, Lenin, Plejánov, Engels y otros pensadores marxistas, Gramsci también leyó críticamente y con mucha atención la obra de autores no marxistas. Asimismo, este último no cometió ese curioso error en el que comúnmente caen los intelectuales de la periferia, a saber, el de desatender el pensamiento que se genera en su país de origen.

Dentro de este grupo de autores no marxistas se encontraban dos filósofos fundamentales para la historia del pensamiento italiano del siglo XX. Ambos habrían de marcar de una u otra manera a casi todos los filósofos italianos que vendrían después de ellos, y también a otros tantos no

1 El presente artículo es una reelaboración de un subcapítulo de mi tesis doctoral, la cual lleva el título de *Voluntad, historicismo y revolución: el concepto de praxis en la obra de Antonio Gramsci*, defendida en la Universidad Autónoma de Madrid en el año 2022.

italianos. Los dos eran hegelianos, aunque de un tipo de hegelianos de finales del siglo XIX e inicios del XX (¿acaso de la variante más romanticista?); por ello, como se verá más adelante, es mejor llamarlos neohegelianos. Uno desde la trinchera del historicismo y el otro desde la del actualismo; uno liberal y el otro fascista.

En este breve artículo quisiera repasar de manera general ciertas ideas de estos dos autores: Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944). Como se verá a continuación, sus ideas son, verdaderamente, interesantísimos aportes para el hegelianismo y para la filosofía europea del siglo XX en general. Además, como se puede observar, fueron contemporáneos entre sí, lo que implicó que se entablara un debate fructífero entre ellos. De hecho, se podría decir que los pensamientos de uno y de otro se ven marcados parcialmente por su contraparte. A mi parecer, el estudio de estos dos autores es fructífero para pensar la historia de la filosofía, tanto por sus reflexiones cuanto por la influencia que tuvieron en otros pensadores.

En la primera parte buscaré determinar las generalidades de lo que se ha llegado a denominar como neoidealismo italiano, específicamente en sus inicios. Después, presentaré por separado, y a breves rasgos, algunas ideas capitales de los pensamientos de Gentile y Croce. Como se podrá observar, en ambos autores hay un intento por comprender el espíritu como el artífice absoluto de la realidad, aunque Gentile lo intenta hacer desde el actualismo y Croce desde el historicismo. En tercer lugar, debido a que ha sido del interés de mi investigación doctoral, he puesto especial atención a los argumentos que han brindado Croce y Gentile en relación con el pensamiento de Marx; por ello, intento presentarlos de manera resumida en el presente trabajo. Pese a que esto se pueda ver como un tema demasiado específico en las ideas de ambos autores, a raíz de este asunto se pueden concluir cosas muy valiosas sobre sus pensamientos. Por ejemplo, cuando Croce dice que la teoría de Marx no es en realidad una filosofía

de la historia, nos está otorgando pistas sobre lo que él considera que es una verdadera filosofía de la historia. Es decir, en la crítica de Marx (autor que ambos filósofos leyeron con atención) se puede comprender mucho de su propia visión acerca de la filosofía. Por último, el artículo buscará obtener conclusiones comparativas puntuales sobre estos dos filósofos.

Es importante decir que el artículo está guiado por algunas ideas fundamentales del historiador de la filosofía Nicola Abbagnano, quien ha estudiado pormenorizadamente el desarrollo de la filosofía italiana. Esto ha permitido articular una gran cantidad de ideas que ambos autores supieron desarrollar. También se han tomado en cuenta algunas reflexiones de Vittorio Mathieu para condensar estas dos propuestas filosóficas tan amplias. El trabajo, en otras palabras, es un breve intento de rescatar para el público interesado el pensamiento de dos filósofos tan influyentes y originales de la historia de la filosofía del siglo XX.

Desarrollo

Hacia el neohegelianismo italiano

Durante la segunda mitad del siglo XIX, Augusto Vera (1813-1885) y Bertrando Spaventa (1817-1883) dirigieron en la Universidad de Nápoles una serie de investigaciones célebres sobre Hegel y la filosofía europea del siglo XIX. Si bien Vera tuvo cierta influencia en determinados círculos católicos que veían con buenos ojos la filosofía hegeliana, fue Spaventa quien logró compartir y divulgar su trabajo de forma más amplia. Como bien muestra Abbagnano,² el trabajo de este último se inicia con varios ensayos dedicados al pensamiento de Hegel y a la filosofía italiana contemporánea y moderna en particular, y europea en general.³

2 Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen III*. Hora S.A., Barcelona. 1994, p. 426.

3 Gentile se dedicará por muchos años a recopilar y publicar las obras de Spaventa bajo los siguientes títulos: *Escritos filosóficos*

Spaventa, en sus propias palabras, intenta sacar el pensamiento italiano de aquel “provincianismo orgulloso” de su pasado de gloria, para así llevarlo hacia las discusiones más importantes de la filosofía contemporánea; piénsese nada más —continúa el autor— en el peso histórico que implica tener como antepasados intelectuales a figuras de la talla de Pitágoras, Tomás de Aquino, Giambattista Vico, Vincenzo Gioberti, Giordano Bruno, Nicolás Maquiavelo, etc. Spaventa incluso afirma que, como consecuencia del desarrollo del espíritu, Italia debe ponerse a la altura de Alemania en temas filosóficos tal y como había sucedido durante el Renacimiento, cuando Bruno se equiparó con Spinoza (con la diferencia esencial en su concepción de Dios) y Vico con Kant.⁴

Esto es así porque, según el autor italiano, los particularismos del pensamiento generado en su país durante el siglo XIX gozan de cierta universalidad gracias al origen *racial* que comparten los italianos con el resto de los pueblos europeos. En otras palabras, el carácter nacional del pensamiento italiano —pese a sus diferencias con respecto a las filosofías alemana y francesa, por ejemplo— tiene el mismo origen que el de los otros europeos debido a la unidad histórica de la raza indoeuropea que, como consecuencia de las disputas históricas, se ha dividido ciertamente en mayor o menor medida, aunque no ha perdido las raíces que lo atan al mismo suelo común.⁵

Sin embargo, sería un error pensar que para Spaventa esta suerte de equiparación entre, por ejemplo, los autores italianos y alemanes es puramente voluntaria. En realidad, hay una dinámica histórica y universal, dice

(1901), *Principios de ética* (1904), *De Sócrates a Hegel* (1905), *Prólogo e introducción a las lecciones de filosofía en la Universidad de Nápoles* (que, si bien había sido publicado en 1862, fue reeditado por Gentile en 1908 con otro título) y *Lógica y Metafísica* (libro también reeditado en 1911).

4 Spaventa, B. *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Laterza, Bari. 1908.

5 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 426; Spaventa, B. *Op. cit.*, p. 49.

el autor, que arrastra a los filósofos italianos a presentar ideas más o menos similares a las de sus contemporáneos europeos. De este modo, afirma Spaventa, Vico, gracias a la sustitución que hace de la “metafísica del ser por la metafísica de la mente, realizó en Italia la función que en Alemania llevó a cabo Kant”.⁶ Función que se corresponde, como ya se apuntó anteriormente, con el desarrollo del espíritu universal.⁷

Más allá de esta cuestionable comparación —que adolece de cierta rigurosidad demostrativa y que, más bien, apela a cierto desarrollo mecánico y elitista del pensamiento europeo—, Spaventa tuvo el mérito de introducir a una buena cantidad de filósofos, juristas, historiadores, críticos del arte, etc., a ciertas discusiones filosóficas mundiales —especialmente las concernientes al pensamiento de Hegel— que no se estaban considerando en las academias italianas del momento. Es decir, logró extraer del ‘hechizo’ de la autorreferencialidad geográfica a varios intelectuales italianos, sin por ello perder la mirada que tomaba en cuenta su realidad social y su pasado intelectual. Se puede decir, sin ambages, que, desde entonces, la mayoría de los filósofos más importantes de Italia no han perdido esta doble mirada que es, simultáneamente, nacional y universal. No se puede afirmar que esto se deba únicamente al trabajo de Spaventa —y en menor medida al de Vera—, aunque, sin lugar a duda, hay que considerar su aporte teórico-pedagógico.

De esta manera, el idealismo italiano toma fuerza en aquel momento histórico con ciertas peculiaridades propias de las discusiones del medio nacional, como por ejemplo la necesidad de afirmar la importancia de la praxis del sujeto trascendente (idea considerada por varios autores nacidos en la península itálica desde la época del Imperio romano, y con mayor fuerza a partir del desarrollo económico de ciertas ciudades del norte de la región en los siglos XIV y XV), así como la de

6 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 427.

7 Spaventa, B. *Op. cit.*

enaltecer la esencia fundamentalmente inmanente de la realidad (reflexión heredada principalmente del *naturalismo* y de Vico).

Con respecto a este último autor, vale decir que su influencia sobre Croce y Gentile fue fundamental. ¿Por qué? Pues bien, Vico intentó hallar en el desarrollo de la historia aquellas ideas eternas e inmutables que se concretaban en el acto histórico. Intento que puede resultar paradójico, ya que, como bien señala Mathieu, la historia hasta entonces había sido concebida como el terreno en donde acaece lo accidental y no las manifestaciones de aquellos modelos eternos, los cuales el pensamiento cristiano, influido por el neoplatonismo, quería develar.⁸ Sin embargo, haciendo gala de cierta valentía y mucha originalidad, Vico identifica aquellas ideas eternas con las intenciones de lo que él llama “la Providencia”, la cual se desarrolla precisamente a través de la historia.

En este sentido, Vico resulta determinante para el idealismo italiano, el cual buscaba identificar en los hechos históricos (Croce) y en el acto puro (Gentile) el terreno en el que se unifica lo temporal con lo eterno. Obviamente, ambos autores también son deudores de Hegel, quien reconoce a su modo que en el transcurso del tiempo sucede lo aparentemente accidental, pero que este se termina revelando ante el propio espíritu como parte del desarrollo de la Idea. Esto, sin embargo, no quiere decir que Hegel y Vico hagan *tabula rasa* de los hechos accidentales y del plano ideal. Por ejemplo, Vico piensa que hay un desnivel real entre ambos, el cual puede ser considerado como el de la trascendencia.⁹

Ahora bien, tanto Croce como Gentile retoman el problema de la relación entre la historia de lo ideal y lo eterno, y la historia que aparentemente resulta ser solo empírica y contingente; pero —a diferencia de Vico y Hegel— lo harán intentando identificar de manera

8 Mathieu, V. *Temas y problemas de la filosofía actual*. Ediciones Rialp, Madrid. 1980.

9 *Ibid.*, pp. 99-100.

radical estos dos planos, a saber, “las ideas con los hechos”.¹⁰ Croce buscará “llevar todo el valor de lo eterno al nivel de los hechos”, mientras que Gentile intentará justificar la absorción absoluta de “los hechos en el acto eterno del espíritu”.¹¹ De ahí que su pensamiento pueda ser bautizado como neohegeliano, pero no de un tipo similar al practicado en el mundo anglosajón, sino con ciertas particularidades que se pueden explicar gracias a la tradición de pensamiento de la península itálica. Esta conclusión también la sostiene, a su manera, Abbagnano:

Del idealismo angloamericano se distinguen por sostener que la unidad entre lo finito y lo infinito se puede demostrar no ya negativamente, por medio del carácter aparente y contradictorio de la experiencia finita, sino positivamente y, de hecho, remontándose hasta el espíritu infinito mediante los rasgos fundamentales de la experiencia finita.¹²

De este modo, el enaltecimiento del espíritu, alejado de toda posible negatividad en relación con la Naturaleza, será la marca fundamental de ambos autores. Así, los hechos que parecen ser accidentales suceden como consecuencia de un único y total principio: el espíritu absoluto. De ahí que en la obra de ambos autores se proyecte la identidad entre historia y filosofía (en menor medida en Croce si se lo compara con Gentile), pues “si los hechos no son hechos naturales, sino actos del espíritu, el imaginado estudio de los hechos, que es la historia, no se distingue del estudio de las verdades eternas, esto es, de la filosofía”.¹³ Sin embargo, los caminos que tomarán Croce y Gentile para desarrollar estas premisas divergen claramente entre sí:

En este punto, la doctrina de ambos idealistas italianos renueva la tentativa de Hegel; pero se distingue de la de

10 *Ibid.*, p. 100.

11 *Ibid.*, p. 101.

12 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 428.

13 Mathieu, V. *Op. cit.*, p. 101.

Hegel por una reforma de la dialéctica que excluye la consideración del pensamiento lógico y de la naturaleza y se detiene exclusivamente en la realidad espiritual. Las dos doctrinas se distinguen después entre sí, por cuanto la de Gentile es un subjetivismo absoluto (actualismo), y la de Croce un historicismo absoluto. El carácter que las mancomuna es la negación radical de toda trascendencia y la reducción de toda realidad a la pura actividad espiritual.¹⁴

El vórtice absoluto “es” en el ahora

Giovanni Gentile encarna de una u otra forma lo que fue la Italia de entreguerras: una vida enmarcada entre la potencia del pensamiento y la reacción política, entre el vértigo de la inmediatez histórica y el futuro inalcanzable, la frágil distancia entre romanticismo y tradicionalismo, entre la crítica radical de los valores políticos decimonónicos y la incertidumbre ante un mundo que parece derrumbarse. Sin duda fue el máximo representante de la intelectualidad italo-fascista: aparte de actuar como militante activo del proceso dirigido por Mussolini, llegó a ser ministro de Instrucción Pública, creador de la Reforma Educativa de aquel entonces, así como senador permanente. Fue asesinado en su casa tras ser acusado de traición en 1944.

Pues bien, ¿qué entiende Gentile por actualismo? Este concepto parte de un principio fundamental: según el filósofo —en su obra *La teoría general del espíritu como acto puro*— Hegel es el gran paradigma filosófico de la humanidad; nadie había llegado tan alto, aunque —pese a sus méritos— comete un error fundamental cuando propone una “dialéctica de la realidad pensable”. Para Gentile, esto es inadmisibles porque *nada* queda fuera del actual proceso del pensamiento. Es decir, Gentile asume la absoluta inmanencia de la realidad *en* el sujeto pensante; por ello, la única realidad posible es la dialéctica del sujeto pensante *en sí*.¹⁵ En otras palabras, el

14 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 428.

15 Gentile, G. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. Le Lettere,

espíritu es uno solo como *acto puro* y, consecuentemente, es eternamente idéntico a sí mismo.¹⁶

Gentile no niega que cuando el sujeto piensa lo hace pensando en un objeto —ya Reinhold había dejado en claro para los idealistas que el sujeto es sujeto de un objeto—, empero, el objeto de cualquier pensamiento (sea este la Naturaleza, la lógica, Dios, el yo, el perro de la vecina, los demás, la arena, etc.) no puede existir fuera del *acto pensante*. Incluso lo que está fuera del límite pensable es considerado en el acto pensante, porque está siendo relacionado en cuanto es un término conectado dentro de la misma conciencia.¹⁷ Las distinciones que encuentra el pensamiento, según Gentile, son solo de tipo empíricas (o sea, en el objeto o entre objetos “diferentes” entre sí), y en estas el espíritu cumple su único acto, el cual es *pensar*.

Mathieu alerta que para Gentile el pensamiento debe comprenderse como la actividad cuya función no se reduce únicamente a la contemplación, sino de igual manera a la...

...actividad teórica y práctica, idénticamente, a la vez, con la cual el espíritu se constituye a sí mismo. El mundo de las cosas que se presentan como accidentalmente distintas las unas de las otras (...) no es sino un instrumento de aquel eterno hacerse del acto puro.¹⁸

Firenze. 1987.

16 Mathieu, V. *Op. cit.*, p. 105.

17 Sería interesante, en el marco de los estudios filosóficos sobre la inteligencia artificial, preguntarse cómo habría de entender un programa/máquina lo que queda fuera de un límite según esta propuesta de Gentile ¿Acaso el programa/máquina se vería obligado a descartar lo que queda más allá del límite de cualquier objeto, o, en su defecto, habría de crear la noción de “más allá del límite” como sugiere el filósofo fascista? Es decir, de confirmarse el segundo caso ¿hay la posibilidad de la creación de la idea de infinitud desde la finitud del acto del sujeto artificial que piensa sobre sí? Tal vez para Gentile, si estuviera vivo —en esta especulación “futurista”—, esa sería la frontera que debería cruzar el programa/máquina para llegar a ser ‘espíritu’.

18 Mathieu, V. *Op. cit.*

Este acto pensante, a juicio de Gentile, se convierte en infinito, pues no existe nada fuera de sí que le ponga límites. Incluso el sujeto empírico está siendo pensado por el Sujeto Trascendental (también llamado “Yo Universal”), *ergo*, por la conciencia pensante, la cual crea al sujeto empírico mientras lo piensa.¹⁹

Cualquier parte de un grupo que sea pensada, continúa Gentile, será unificada por la *práctica inmanente* del Yo universal. Así, “conocer es identificar, superar la alteridad como tal”.²⁰ Por ende, las particularidades se ven condensadas en el acto gnoseológico. No pueden existir “otros” fuera de nuestro acto de pensar. Esto lleva a Gentile a sostener que el acto de pensar que lleva a cabo el Yo Universal es la verdadera universalidad, pues es este sujeto el que relaciona la particularidad con la universalidad, y por ello es el auténtico individuo. En otras palabras, *el Yo que piensa hace al individuo*, el cual solo puede ser, debido a la unificación ya explicada, universal.

Esta apuesta filosófica le lleva a Gentile a intentar reformular la dialéctica hegeliana, como ya se adelantó anteriormente. Es cierto que el espíritu se piensa a sí mismo mediante el otro (sea este una cosa o un hecho), pero, a diferencia de Hegel, el autor italiano no piensa que ese otro deba ser *necesariamente* tal o cual determinación concatenada que, en su progresiva concreción, arriba a la Idea. Por el contrario, ya que la realización del espíritu sucede de un mismo *modo* (en la configuración de los hechos), el otro no debe ser necesariamente este o aquel para que acontezca el desarrollo del acto pensante.²¹

¿Qué es, pues, para Gentile, según esta argumentación, la Naturaleza *objetiva* sino una suerte de ficción? Precisamente, los objetos que están “separados” en cuanto son particulares por su propia condición material y espacial, llamada por él “Multiplicidad Empírica”, se resuelven como unidad gracias a la

19 Gentile, G. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. *Op. cit.*

20 *Ibid.*, p. 4.

21 Mathieu, V. *Op. cit.*, p. 106.

conciencia pensante El gran vórtice desde donde se esculpe la realidad tiene ojos de Yo universal. Gentile, así, realiza una furtiva crítica del materialismo, como es evidente, pero también de ciertas ideas de Hegel que consideraban a la Naturaleza como *concepto* alienado, el cual es, al fin y al cabo, un momento necesario en el desarrollo del espíritu. En efecto, el autor italiano termina por llevar a sus últimas consecuencias esta idea: la Naturaleza, pues, no puede de ninguna manera influir sobre el espíritu, ya que solo este, en cuanto y en tanto es acto que está pensando, es lo que condiciona, porque es condición de toda realidad.²² Según Gentile, este es el único modo para evitar la divinización del *otro* y de la *contemplación pura*.²³ De ahí su visión sobre el acto de pensamiento como autopraxis, pero de esto se hablará más adelante.

Esta idea se puede analizar de mejor manera en su obra *Lógica*, en donde Gentile desarrolla su “teoría del error”. Para el autor italiano, el acto de pensar siempre es positivo, correcto, *bien*, pues su propia existencia implica la superación del error. Si se piensa en algún error, esta idea solo es tal en tanto y cuanto es entendida como error, es decir, en tanto y cuanto ha sido superada. Si alguien comprende que se ha tocado mal el acorde de una guitarra, por ejemplo, es porque se conoce que el acorde debe ser tocado de otra manera. *Ergo*, ha sido superado el error en algún momento “en cuanto está frente a nuestro concepto, como su no-ser”.²⁴ Si esto no hubiera sucedido, el error no habría sido descubierto: “[para Gentile, e]l error es inmanente a la verdad, como el no-ser es inmanente al ser que deviene”.²⁵ Lo mismo sucede con la ignorancia que, al ser “descubierta”, simplemente

22 Gentile, G. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, *Op. cit.*

23 Mathieu, V. *Op. cit.*, p. 106.

24 Gentile, G. *Sistema di logica come teoría del conoscere*. Le Lettere, Firenze. 1922., p. 16. Recordemos la importancia que tiene para Hegel el devenir en la *Fenomenología del Espíritu* en su análisis especulativo sobre la incompreensión ontológica cometida por los otros pensadores en relación con la quietud y separación de los elementos.

25 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 432.

implica su superación gracias al conocimiento que ahora aparece junto con su no-concepto, es decir, la superada ignorancia de ese conocimiento. De igual manera ocurre con la muerte y los sueños. Todos estos ejemplos son usados por Gentile para afirmar la idea anterior: todo (y no solamente el otro necesario, que en realidad no existe tal y como lo consideraba Hegel) es pensado en acto por el Yo Universal, que supera la negación de algo al descubrirla.

De este modo, a Gentile no le queda más que sostener que *la filosofía es eterna*, ya que el acto de pensar es siempre actual, es decir, *la filosofía es filosofía del acto pensante*.²⁶ ¡El vórtice absoluto es en el ahora! Todo filósofo, por más que analice el pensamiento de antiguos pensadores, no está haciendo nada más que pensar en sus propios pensamientos unificados por la conciencia pensante, misma que, en cuanto es Yo Universal, siempre atinará a la verdad, a lo bueno, a lo infinito y a lo eterno. *La historia*, como acto pensante eternamente contemporáneo, también *es eternamente inmóvil* en un “presente absoluto”. Vale lo mismo para el arte: la obra vista que se nos aparece es pensada en el acto de la experiencia presente, por lo tanto, es absolutamente actual. Por ello mismo, el arte no es moral, sino que es *moralizado* en el acto del pensar frente a la expresión del sentimiento puro.²⁷ Usando este principio, Gentile también desarrolla análisis muy interesantes respecto a la religión, la sociedad y el Estado.

Sobre este último asunto, el autor fascista sostiene que, al desaparecer la multiplicidad de identidades en la unificación del Yo Universal, el Estado es el gran ente de aquel proceso en el plano social, justificando de alguna forma la razón de ser del Estado Total (como llamó Mussolini al Estado de tipo fascista). Brillante y arriesgado argumento, y tal vez por eso su concepción de la dialéctica no rescata la multiplicidad posible

26 Gentile, G. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. *Op. cit.*

27 Por motivos de espacio no se puede ahondar con más ahínco en este asunto.

generada entre distintos elementos (sean cuales fueren), sino la eliminación de esa alteridad. Y esto tiene mucho sentido considerando que Gentile bebe de las aguas del romanticismo. Conocer algo implica identificarlo con otros, es decir...

...asimilar al sujeto pensante todo lo que *no es* sujeto pensante. A tal supuesto, que es la herencia más pesada del pensamiento romántico, se opone la filosofía contemporánea en su parte militante: el realismo, la fenomenología, el positivismo lógico, el existencialismo, el instrumentalismo. La filosofía de Gentile permanece del todo encerrada en el círculo del romanticismo y es la más atrevida, extremada y rigurosa expresión del mismo.²⁸

Un presente continuo y eterno que, para ser abstraído, necesariamente tiene que eliminar lo que no-es en el desenvolvimiento del espíritu; el error explicado por su superación; la “subversión” de la dialéctica hegeliana; el devenir siempre actual e inmóvil del espíritu; etc. Tal es, de forma muy general y breve, la visión filosófica, interesante y potente de Giovanni Gentile.

Lo absoluto “es” en la historia

Frente al actualismo de Gentile se opone parcialmente, tanto política como filosóficamente, el pensamiento de Benedetto Croce, acaso el intelectual liberal italiano más importante del siglo XX. Sirvió como senador de su país en 1910 y, posteriormente, se opuso a la intervención de Italia en la Gran Guerra. Fue ministro de Instrucción Pública durante el último gobierno de Giolitti. Tras el asesinato de Matteoti (1924) pasó a formar parte de los intelectuales antifascistas, aunque nunca fue reprimido con la dureza con la que actuó el gobierno de Mussolini en contra de los intelectuales socialistas y comunistas. Eso sí, en 1934, el papa Pío

28 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 438.

XI incluyó sus obras en el Índice de Libros Prohibidos. Tras la Segunda Guerra Mundial volvió escuetamente a la vida política italiana, la cual había abandonado años antes. En 1952, al momento de su muerte, gozaba de una popularidad innegable.

La propuesta filosófica de Croce se basa en lo que él llamó “historicismo absoluto”. En su texto titulado *La historia como pensamiento y acción*, Croce plantea que el historicismo es “la afirmación de que la vida y la realidad son historia, y nada más que historia”.²⁹ El historicismo croceano se puede entender como la concepción de la realidad que busca, mediante la comprensión de la esencia móvil y progresiva del espíritu, explicar la totalidad de lo real de la que hablaba Hegel. Esto se puede entrever de mejor manera en la identidad planteada por Croce entre racionalidad y realidad, la cual queda plasmada en la idea del historicismo propuesto. A diferencia de Gentile, el asunto aquí es enaltecer *el carácter del movimiento en la historia*. Dice Croce:

Con Hegel se había adquirido la conciencia de que el hombre es su historia, la historia [como] única realidad, la historia que se hace como libertad y se piensa como necesidad, y no es ya secuela caprichosa de los acontecimientos contra la coherencia de la razón, sino que es la actuación de la razón, la cual debe llamarse irracional sólo cuando se desprecia y se desconoce a sí misma en la historia.³⁰

Sin embargo, Croce, al igual que Gentile, esboza ciertas críticas en contra de Hegel. Este último, dice el autor liberal, en su explicación sobre el desarrollo dialéctico del espíritu, no mostró claramente la diferencia existente en los “grados del espíritu”, a saber, entre los grados *distintos* y los grados *opuestos*. En definitiva, según Croce, la diferencia entre estos radica en que, en el desenvolvimiento del espíritu, los grados opuestos son

29 Croce, B. *La storia come pensiero e come azione*. Laterza, Bari. 1966., p. 51.

30 *Ibid.*, p. 41.

necesarios para la definición de sus partes, mientras que los grados distintos solo están ligados entre sí en tanto el orden de sucesión se plantea.

Croce intenta aclarar este problema aludiendo al principio de que los distintos, que no son sino cuatro formas en las que se realiza la actividad del espíritu, se agrupan a su vez en dos grupos: teóricos/contemplativos (arte y filosofía) y prácticos (economía y ética), “pues una cosa es producir un objeto como objeto de contemplación y otra como objeto de intención práctica”.³¹ A su vez, el arte y la economía pueden ser entendidos como objetos singulares en su inmediatez, mientras que la filosofía y la ética pueden ser comprendidos como objetos de valor universal.

En primer lugar, tenemos el objeto del arte que, “al ser la actividad primordial del espíritu que busca expresar representaciones puras sin interés de su realidad”,³² es conocimiento intuitivo de algo particular.³³ En segundo lugar aparece la filosofía, o el *concepto*, que requiere —según Croce— del arte para expresarse, pero que no se queda en la singularidad de su inmediatez expresada, sino que se eleva hasta constituirse en conocimiento lógico de lo universal. Solo entonces el espíritu, al haber alcanzado el objeto de conocimiento concreto, puede desarrollarse como actividad práctica, es decir, como economía (en la que se incluye la actividad política y el derecho) y como ética. Sin embargo, es importante decir que para Croce todo objeto de intención práctica siempre persigue la obtención de un provecho. Lo económico es el acto volitivo que aspira al beneficio particular, mientras que lo ético es el acto de voluntad de lo universal.

31 Mathieu, V. *Op. cit.*, p. 102. En esa misma página Mathieu agrega: “Las cuatro formas del espíritu son funciones espirituales distintas, modos diversos en los cuales se ejercita la actividad del espíritu único, que pasa continuamente de un modo a otro sin que una forma de actividad se destaque nunca completamente de la otra, pero no sin que cada una de ellas se distinga netamente de todas las otras que ella contiene subordinadamente en sí”.

32 *Ibid.*, p. 103-104.

33 Croce, B. *La storia come pensiero e come azione*, *Op. cit.*

Croce, entonces, busca determinar cierta suerte de sucesión diciendo que cada uno de estos momentos condiciona al siguiente, pero no es influido por el momento al que ha condicionado: el arte condiciona a la filosofía —otorgándole un lenguaje— sin verse afectada por esta, mientras que la economía está condicionada por la filosofía y, finalmente, la práctica económica condiciona la ética, que intenta ser la voluntad de los fines universales.³⁴ Así, lo universal siempre contiene lo particular, pero no al revés: por ejemplo, una persona puede intentar beneficiarse de una situación sin preocuparse de los principios morales, mas no es posible aspirar a un bien moral sin que alguien se vea beneficiado al ejecutarse tal empresa.³⁵ Además, toda actividad práctica requiere de la contemplación previa que produce objetos de contemplación concretos (es decir, una suerte de contenido ideal), pero no toda actividad teórica presupone la práctica, ya que, para Croce, la contemplación puede ser un fin en sí misma.³⁶ En resumen, el espíritu se desarrolla, según el esquema croceano, de forma circular y ascendente durante estos cuatro momentos distintos y no opuestos, sin repetirse, llevando consigo siempre lo que han aportado los momentos anteriores. Así, pues, nada queda fuera del espíritu que es movimiento y superación: *nada queda fuera de la cambiante historia*.

Siguiendo esta pauta, Croce intenta establecer la identidad entre filosofía e historia. ¿Qué hace la filosofía sino emitir juicios sobre la realidad “concreta y fáctica”? Cualquier juicio sobre la realidad “concreta y fáctica”, ¿no es el juicio histórico? El autor dice que sí y por ello el pensar verdadero (el lógico) es siempre pensar histórico: “[e]ste concepto, que acaba por revelarse idéntico al saber histórico, es más bien *el* Concepto: esto es, el mismo Espíritu infinito en forma de autoconciencia racional”.³⁷ Todo lo que ha sucedido está presente en

34 Croce, B. *Ibid.*, pp. 15-43; Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 441.

35 Mathieu, V. *Op. cit.*, pp. 104-106.

36 *Ibid.*

37 Croce, B. *La storia come pensiero e come azione. Op. cit.*, p. 445.

la autoconciencia. Es más, el presente es pura historia, porque absolutamente todo lo que se haya hecho o pensado alguna vez ha dejado su impronta para que los recuerdos puedan ser rememorados desde lo profundo del “cosmos” o desde el “inconsciente olvidado”.³⁸ Repensando el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, Croce admite que:

Si el juicio es relación de sujeto y predicado, el sujeto, o sea, el hecho, cualquiera que sea, que se juzga, es siempre un hecho histórico, algo que deviene, un proceso en curso, porque hechos inmóviles ni se encuentran ni se conciben en el mundo de la realidad.³⁹

El autor napolitano, entonces, tira al tacho de la basura la profunda discusión historiográfica sobre qué es un evento histórico y qué no lo es, pues *todo hecho o evento es historia*; por ejemplo, un tornillo sobre la mesa es algo que está aconteciendo, es decir, es un evento en curso que sólo mi juicio puede asimilar; por lo tanto, es histórico. En este sentido, parece que Croce no olvida a Kant. Pero, como es el juicio presente el que permite aprehender lo histórico de todo lo que acontece, *toda historia es historia contemporánea*, “porque, por remotos o remotísimos que parezcan cronológicamente los hechos que entran en ella, es, en realidad, historia referida siempre a la necesidad y a la situación presente, en la cual aquellos hechos propagan sus vibraciones”.⁴⁰

Las fuentes, que utiliza el historiador o un sujeto ajeno al quehacer historiográfico, solo permiten develar o formar “estados del alma” que ya se encuentran previamente en él. El hombre es un “microcosmos” en donde la historia universal aguarda para ser aprehendida.⁴¹ Por ello mismo, no se puede decir que Croce identifique de manera absoluta el plano de las

38 Croce, B. *Logica come scienza del concetto puro*. Laterza, Bari. 1920.

39 Croce, B. *La storia come pensiero e come azione*. Op. cit., p. 19.

40 *Ibid.*, p. 5.

41 *Ibid.*, p. 6.

ideas con el de los hechos. Croce no niega, según lo dicho anteriormente, que los acontecimientos son ideales y que la naturaleza es solamente espíritu. Pero, a diferencia de Gentile, sí piensa que el creador de la historia, es decir, el espíritu universal, conserva una suerte de estructura suprahistórica, la cual no se identifica de manera absoluta con los hechos que se suceden unos a otros.⁴² De ahí que Gramsci cuestione el supuesto carácter antitrascendental del pensamiento de Croce como inauténtico.⁴³

Este conocimiento histórico, sin embargo, no puede ser pasivo, sino que necesariamente es dinámico, en cuanto representa la vida vivida para así convertirla en conocimiento lógico apasional y racional. No por este análisis se puede decir que Croce caiga en el positivismo historiográfico, ya que asume la parcialidad de la historia en cuanto es justificación de algún estado del espíritu, aunque sí se puede notar cierto parecido con la idea abarcadora del naturalismo siempre y cuando se tome en cuenta la fundamental excepción de que para Croce no todo sucede en el interior de la Naturaleza, sino de la historia. En este sentido, la historia envuelve al hombre y es, además, el hombre mismo, aunque también puede ser su espacio de liberación, pues en la propia totalidad, que es la historia, se encuentra su posibilidad de libertad:

Sólo el juicio histórico, que liberta al espíritu de la presión del pasado y, puro como es y ajeno a las partes en conflicto, guardián contra sus ímpetus y sus asechanzas e insidias, mantiene su neutralidad y procura únicamente dar la luz que se le pide; sólo él hace posible la formación del propósito práctico que abre camino al desarrollo de la acción y, con el proceso de la acción, a las oposiciones, entre las cuales ella debe actuar, del bien y el mal, de lo útil y dañoso, de lo bello y lo feo, de lo verdadero y lo falso, del valor, en fin, y el disvalor.⁴⁴

42 Mathieu, V. *Op. cit.*, pp. 101-102.

43 Gramsci, A. *Materialismo histórico, filosofía y política moderna*. Comares Ediciones, Granada. 2017, pp. 169-197.

44 Croce, B. *La storia come pensiero e come azione*. *Op. cit.*, p 35.

¿Y quién es el sujeto de la historia? Pues, al final de todo, como en Gentile, es el espíritu infinito: aquel que se individualiza real y eternamente, y no el individuo irreal y empírico que muere tras cierto tiempo y será no-ser. El autor napolitano también afirma que es en *el momento económico* del desarrollo del Espíritu donde aparecen lo malo, lo erróneo, la ciencia natural, el Estado y el derecho. Para Croce, este último elemento debe asociarse a la utilidad y la fuerza. Por ello, un liberal como él⁴⁵ argumenta que el derecho no es inmoral, sino amoral (en cuanto precede a la moralidad y es *fuerza* para obtener un determinado fin “útil”; y es *condición* de la moral en cuanto la moral requiere convertirse en acción para lograr, nuevamente, *fuerza y condición*).

No es de extrañarse, pues, que en un texto de 1931 titulado *Ética y Política*, Croce designe al Estado como “un proceso de acciones útiles de un grupo de individuos o entre los componentes de tal grupo”.⁴⁶ Las instituciones, las leyes, las costumbres políticas, entonces, tienen una función específica, la cual es fomentar ciertas acciones útiles que permitan sostener un orden determinado. Recuérdese que Croce critica la visión de la libertad de John Locke, quien pensaba que esta era un derecho natural; Croce afirma, por el contrario, que la libertad es un derecho que las personas tienen que conquistar gracias a las luchas históricas en favor

45 Respecto a este punto, Abbagnano dice algo muy lúcido: “[Croce] identifica su doctrina política con el *liberalismo*, en cuanto, empero, no es una doctrina política especial, sino “una concepción total del mundo y de la realidad”. El liberalismo tiene su centro en la idea de dialéctica, o sea, del desenvolvimiento que “gracias a la diversidad y oposición de las fuerzas espirituales, aumenta y ennoblece continuamente la vida y le confiere su peculiar y total significación”. Al liberalismo, como concepción inmanentista, se oponen las concepciones fundadas en lo trascendente, entiéndase este en el sentido religioso de los ultramontanos o en el materialista de los socialistas y comunistas, afirma Croce: en uno y en otro caso, el ideal trascendente que se intenta traducir a hechos no puede ser más que simplemente impuesto a la humanidad”. Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 447.

46 Croce, B. *Ética e política*. Adelphi, Milán. 2014., p. 216.

de la civilización y en contra de la barbarie. Por ello, la existencia de todo Estado es una relación dialéctica entre libertad y autoridad, entre consentimiento y fuerza:

Todo consentimiento es forzado; más o menos forzado, pero forzado, esto es, tal que surge ante la fuerza de ciertos hechos y, por ello, condicionado: si la condición de hecho cambia, el consentimiento, como es natural, es reiterado; estalla entonces el debate y la lucha, y un nuevo consentimiento se establece bajo la nueva condición. No hay formación política que se sustraiga a estas vicisitudes: en el más liberal de los estados, como en la tiranía más opresora, el consentimiento existe siempre y es siempre forzado, condicionado y mutable. Si así no fuera, faltarían a la vez el [E]stado y la vida del [E]stado.⁴⁷

Este carácter dual y necesario para la existencia de un Estado es muy importante en la visión filosófico-política de Croce, quien, a diferencia de Hegel, piensa que la vida moral no se reduce a la vida política, sino que la trasciende y, es más, ayuda a la conformación o desestructuración del Estado. Por ello el autor meridional ve a Maquiavelo como una fuente de inspiración, pues este ha comprendido magistralmente la distancia y relativa autonomía entre la moral y la política; en efecto, piensa Croce, esta última tiene sus propias dinámicas y leyes.⁴⁸

Como muestran los últimos escritos de Croce —y en vista de la realidad histórica de su país durante el período fascista—, se hace necesaria una distinción fundamental entre la racionalidad absoluta de la historia y la racionalidad del imperativo moral. La historia es siempre racional pues “todo tiene su razón de ser”, así como el imperativo moral —aquello de que la conciencia moral, limitada por nuestras condiciones particulares, nos manda a hacer—. Pero la segunda sólo es racional porque la primera la dirige (y no puede dejar de hacerlo).

47 *Ibid.*, p. 221.

48 *Ibid.*

A saber, es la historia la que guía al imperativo moral a cumplirse como algo racional. Así, Croce logra sortear el problema del deber ser —nótese la crítica al Iluminismo que subyace a esta idea—. Tal vez es por esta razón que Abbagnano considerará el pensamiento de Croce como la final y definitiva crisis del idealismo romántico decimonónico.⁴⁹

Marx sobre la diana

Como se puede ver, Gentile y Croce tenían distintos puntos de interpretación sobre la manera de llevar el pensamiento de Hegel hasta sus últimas consecuencias. El uno advocaba por una inmovilidad actualista (subjektivismo absoluto), mientras el otro interpretaba la realidad como un historicismo absoluto y dinámico. Sin embargo, algo en lo que los dos sí coincidieron fue en su crítica del marxismo, al que declararon muerto en 1900, a los pocos años de haber nacido (criterio histórico poco afortunado), aunque lo hicieron desde distintas ópticas.⁵⁰

Benedetto Croce tuvo un período de estudio profundo de Marx cuando creyó, erróneamente —según él—, que este era el pensador más incisivo de los últimos siglos. Tras este período de fugaz admiración, reunió sus ensayos críticos sobre Marx en un libro titulado *Materialismo histórico y economía marxista*, cuya idea central es que *el marxismo no es una verdadera filosofía de la historia*.⁵¹ Según Croce, para que una propuesta

49 Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 451.

50 Es muy importante recalcar que las críticas en contra de Marx y del marxismo cobran una especial relevancia en la filosofía de ambos autores debido al tiempo histórico en el que fueron escritas. El socialismo fue ganando adeptos a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, y especialmente tras la victoria de los bolcheviques en Rusia. Estos eventos generaron un importante debate intelectual dentro y fuera de Europa; más todavía en un país que se vio muy ‘conmovido’ por los sucesos de inicios del siglo XX como fue el caso de la joven Italia.

51 Croce, B. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Laterza, Bari. 1921.

sea considerada una filosofía de la historia tiene que ser capaz de reducir o, mejor dicho, de abstraer todos los elementos históricos a una *ley* universal de la historia, y sobre esa base edificar una filosofía de la moral, del arte, del derecho, etc. —así como lo hizo Hegel—. En definitiva, el asunto fundamental es entender cuál es ese concepto al que se pueden reducir todas las variedades de acontecimientos históricos. Según Croce, el materialismo histórico no logra este cometido.⁵²

Además, el filósofo napolitano arguye que el materialismo histórico tampoco es una teoría del devenir social, pues carece de ciertos elementos generales para comprender cualquier proceso de la sociedad. A lo que puede aspirar el materialismo histórico, y no del todo, es a ser una “metodología de la investigación histórica”, aunque, incluso para serlo, se deberían incluir nuevas formas analíticas para comprender el devenir social, y los marxistas —afirma Croce— solo repiten el modelo de ciertos idealistas con un toque de materialismo. En realidad, lo que hacen es cambiar el contenido de estudio, pero no la forma de entenderlo. Además, Marx —continúa Croce, develando así su liberalismo más ‘purista’— es un pésimo economista, pues en sus análisis hay mucha contaminación política y filosófica; como dirá el italiano, termina por hacer una “metafísica de la economía”.⁵³

Es decir, para el filósofo italiano, el marxismo no es más que una forma específica de leer la realidad en un momento muy limitado de la historia, para, de esta forma, favorecer un proyecto político parcializado por sus creadores, a saber, unos revolucionarios y políticos, y no —como debería ser— por “sosegados sabios”. E, incluso, como si no bastara lo dicho, afirma que, en este proyecto político-intelectual, los marxistas también fallan estratégicamente, ya que para llegar al socialismo no basta con realizar transformaciones económicas, sino también transformar los intereses éticos, sentimentales y

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, p. 147.

“entusiasmos de fe”.⁵⁴ Croce se refiere implícitamente a su idea de una *reforma intelectual y moral* en los procesos históricos, idea que retomará Gramsci en *Los Cuadernos de la Cárcel*.

En lo que *sí* acierta el marxismo, dice, es en el tipo específico de interpretación histórica que realiza: el marxismo, por lo tanto, es un “simple canon de interpretación histórica [que] aconseja dirigir la atención al llamado substrato económico de la sociedad, para entender mejor sus configuraciones y vicisitudes”.⁵⁵ Además, es un canon que no logra anticipar nada: ¡no cumple la función de ciencia! ¡Es puro pragmatismo!⁵⁶ Según Croce, solo sirve para acumular experiencias mediante una visión reduccionista y parcializada.⁵⁷

Por su parte, la crítica de Gentile, elaborada en un libro titulado *La filosofía de Marx*, fue una de las obras sobre el marxismo que tuvo mayor repercusión fuera de Italia.⁵⁸ Incluso Lenin llegó a decir, en una entrada sobre Marx contenida en el Diccionario Enciclopédico ruso Granat, que uno de los escritos no marxistas más importantes sobre Marx pertenece precisamente a este libro. Pero ¿en qué se distingue la crítica croceana de la de Gentile? En que este último, a diferencia de Croce, sí piensa que el marxismo es una verdadera filosofía de la historia:

Lo que hay de esencial en el hecho histórico es para Hegel la Idea, que se desarrolla dialécticamente; para Marx, la materia (el hecho económico) que se desarrolla

54 *Ibid.*, p. 17.

55 Croce, B. en Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 21.

56 Croce, B. *Materialismo storico ed economia marxistica*. *Op. cit.*, pp. 312-313.

57 En resumen, para Croce, el marxismo carece de la profundidad y abstracción necesarias como para ser considerado una filosofía, una teoría social, una teoría económica e incluso un método científico; por el contrario, es simplemente un tipo de interpretación histórica que se atiene a ciertas premisas canónicas basadas en un sector de la totalidad humana, o sea, la práctica económica en el capitalismo.

58 Gentile, G. *La filosofía di Marx. Studi critici*. Laterza, Firenze. 2003.

del mismo modo; y si Hegel, con su Idea, podía realizar una filosofía de la historia, puede también hacerlo Marx, y debe concedérsele que, es precisamente su ciencia y no el empuje de la fe lo que le permiten prever aquello que pueda suceder en la sociedad presente, cuando ello suceda.⁵⁹

Esta idea sobre la transformación del modo dialéctico de comprender la realidad llega a Gentile gracias a los libros del marxista italiano Antonio Labriola, quien categoriza el marxismo como una concepción de la realidad absolutamente novedosa, pues pone en el centro de la praxis social (y, por ende, de la historia) la transformación material, y no ya la producción de las ideas; de ahí su célebre sentencia: “las ideas no caen del cielo”. Ahora bien, es importante explicitar que para Gentile a diferencia de Labriola, el marxismo es una filosofía de la historia solamente porque no puede ser considerado un canon empírico de mucha utilidad para temas específicos, sino simplemente un canon general y de valor absoluto. Por ello, no hay que confundir la aclaración de Gentile con una defensa del marxismo. Por el contrario, el estatuto que le otorga Gentile al marxismo de ser una filosofía de la historia —gracias a que reduce las consecuencias históricas a una causalidad de tipo económica— se debe a su incapacidad de ser una ciencia real.

Pero ¿cuál es en verdad el núcleo de la construcción filosófica de Marx? Para Gentile, siguiendo a Labriola (y esta idea tendrá repercusiones contundentes en Italia), será el concepto de *praxis*, una concepción que el materialismo positivista no ha incorporado a su canon. Este tipo de materialismo ‘vulgar’ asume que el objeto para el sujeto es un dato y no un producto del sujeto condicionado materialmente en tanto y cuanto transforma la realidad mientras se transforma a sí mismo; ese es el gran aporte de Marx, según Gentile. En este sentido, concuerdo con Abbagnano cuando afirma que este tipo de reflexión termina por querer arrastrar a

59 *Ibid.*, pp. 41-42.

la teoría marxiana de vuelta al idealismo feuerbachiano. El propio Gentile afirma:

[L]a praxis es actividad creadora, por lo cual *verum et factum convertuntur*. Es un desarrollo necesario, porque procede de la naturaleza y de la actividad, y se centra en el objeto, correlato y producto de la actividad. Pero este objeto que se viene realizando en virtud del sujeto, no es más que un duplicado de éste, una proyección de sí mismo, una *Selbstentfremdung*.^{60 61}

Es decir, toda la producción del ser humano según Marx —afirma Gentile— se reduce a la duplicación de sí. Y si bien Marx afirma que la producción material solo puede producir objetos humanizados, no se puede decir, piensa el filósofo italiano, que aquella no sea más que un duplicado del productor. Afirmar aquello implica destruir la importancia que para Marx tiene la naturaleza en la producción social misma del ser humano. En todo caso, según Gentile, ese es el aporte substancial de Marx al materialismo, aunque no termina de ser, frente a Hegel, más que un hábil intercambiador. Este último ya había determinado el carácter activo del espíritu, así como su constante desarrollo, que es necesariamente dialéctico. Marx —continúa Gentile— toma esta idea de manera íntegra y sustituye la esencia subjetiva por una objetiva: el espíritu por el cuerpo, los productos del espíritu por los hechos económicos, “que son los productos de la actividad sensitiva humana en la búsqueda de la satisfacción de todas aquellas necesidades materiales a las que Feuerbach había reducido la esencia del hombre”.⁶²

Ahora bien —continúa Gentile—, Marx, al hacer esto, se ha encerrado en una contradicción insalvable: el materialismo, al ser histórico, ya no puede ser materialismo realmente. La esencia de la materia y de

60 “*Selbstentfremdung*” se puede traducir como ‘alienación’.

61 Gentile, G. en Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen IV*. Hora S.A., Barcelona., p. 23.

62 *Ibid.*, p. 24.

su transformación cambia, en efecto, pero solo sucede gracias a la praxis del espíritu. El materialismo real, en este sentido, solo puede ser una doctrina metafísica.⁶³ Así, Gentile llega a la conclusión de que la “actividad e historicidad competen propiamente *solo* al espíritu”.⁶⁴ El argumento final de Gentile —que verdaderamente sorprende por su falta de ingenio, a diferencia del resto del argumento— es decir que Marx no puede abandonar el idealismo hegeliano porque ciertos conceptos de los que parte solo pueden ser hegelianos;⁶⁵ así, Marx es un “idealista incoherente y un hegeliano infiel”.

La crítica gentiliana del concepto de praxis marxiana, como ya se advirtió anteriormente, se enfila a la creación de una nueva teoría que dé cuenta de la verdadera y única actividad del sujeto: la autopraxis. Esta necesidad de unificar la actividad teórica con la práctica no debería sorprendernos, pues es algo que también se advierte en Croce y en los pensadores de la época, como por ejemplo en Gramsci. Y es menester decir al respecto que este anhelo es una herencia del idealismo alemán en general. En este sentido, tanto Croce como Gentile pretenden mostrar, cada uno a su manera, que no se puede distinguir entre la teoría y la práctica si se toma como principio de la realidad la idea de que el pensar es un hacerse a sí mismo, sea mediante el acto puro o mediante el desarrollo de la historia. Por ello, Gentile dice que para el marxismo la praxis es un hacerse *en* el objeto, mientras que realmente el sujeto *se hace* a sí mismo *a través* del objeto, es decir, mediante la autopraxis. Así, insisto, no hay mayor diferencia, por ejemplo, entre un historiador que escribe los acontecimientos escogidos y la actividad de los actores sobre los que escribe aquel intelectual. Con esto el autor renuncia definitivamente a la pretensión positivista de explicar objetivamente un hecho histórico, pues lo único que existe para el espíritu —por ejemplo, tras una batalla y, de la misma forma, en el libro de historia que la narre— es la aprehensión

63 Gentile, G., *La filosofía de Marx. Studi critici. Op. cit.*

64 Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen IV, Op. cit.*, p. 24.

65 ¿No es esto, en términos lógicos, una flagrante tautología?

de la conciencia en el acto del eterno presente, que es lo verdaderamente concreto. Claro que, como critica Mathieu, esta forma de ver la historia, a saber, como el acto único e idéntico en el que todo puede ser referido a todo, vuelve imposible la discriminación entre los distintos hechos históricos,⁶⁶ lo cual levanta una serie de dificultades para el estudio de la sociedad y del individuo.

Las críticas al marxismo por parte de los dos autores son, en resumen, las siguientes:

[S]i Croce había querido demostrar que Marx, más allá del «coqueteo» hegeliano (que molesta al carácter científico de su economía), no es propiamente un filósofo, Gentile ha querido demostrar que es un *mal* filósofo. Partiendo de dos posturas diferentes (y en ciertos aspectos antitéticas) los dos maestros del idealismo italiano llegan a conclusiones no muy dispares, es más, en términos de política cultural, substancialmente análogas.⁶⁷

De hecho, son dos tipos de críticas que tendrán una mayor influencia en el debate político italiano durante la primera mitad del siglo XX, ya que la justificación para combatir al avance de las fuerzas revolucionarias tenía que partir (especialmente para sendos neohegelianos antimarxistas como lo fueron Croce y Gentile) de una crítica al *pensamiento* de Marx. El mejor ataque posible al que apelaron fue decir que el marxismo no era una teoría de la totalidad vigorosa, sino parcial y endeble. Y esto no podía ser de otra manera si desde un principio ambos autores, uno liberal y otro fascista, renuncian más o menos a la importancia que tiene la Naturaleza en el desarrollo de la conciencia, negando así el fundamento profundo que tiene para Marx la praxis como actividad totalizadora de la realidad social, la cual transforma históricamente su entorno al tiempo que se transforma socialmente a sí misma.

66 Mathieu, V. *Op. cit.*

67 Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen IV., Op. cit., p. 24.*

Apuntes finales

Los dos autores aquí vistos entablaron un debate muy fructífero para el futuro de la filosofía italiana. La revistieron de un ejercicio especulativo en lo conceptual que ayudó a germinar una nueva forma de hacer filosofía en la península italiana, a saber, una filosofía profundamente preocupada por la exactitud conceptual y el diálogo con otros pensadores del continente. En este sentido Spaventa puede sentirse satisfecho.

Esta posibilidad emerge, a mi parecer, gracias a la nueva visión idealista de los dos autores aquí revisados; es decir, gracias a la revisión crítica y heterodoxa de Hegel que termina llevando al autor alemán a ciertos límites filosóficos: la exclusión en el plano espiritual de la Naturaleza, la reformulación de la dialéctica y la importancia dada a la praxis del sujeto como actividad totalizadora e inmanente, ya sea desde el subjetivismo absoluto de Gentile o desde el historicismo absoluto de Croce.

Como ya se han señalado algunas diferencias entre ambos autores, quisiera hacer notar una posible similitud. Si bien Croce reintroduce con fuerza la importancia hegeliana de la historia en el devenir del espíritu, también considera que es un devenir histórico en el ahora. Esto, para mí, no sólo aleja a su propuesta del historicismo alemán de Von Ranke, sino que además plasma un paralelismo con Gentile. Al ser el sujeto de la historia el espíritu, éste se desarrolla en su máxima expresión en el ahora. Ya sea en el presente inmóvil (Gentile) o en historicismo dinámico (Croce), el concepto está actuando en este momento, y no puede sino ser absoluto y autorreferencial. Y si bien el término “historia como filosofía” opera en la propuesta filosófica de Croce, lo hace en la medida en que genera un acumulado de experiencias en los individuos (microcosmos), pero lo hace en el presente. Sólo así se puede entender que “toda historia es historia contemporánea”.

En definitiva, no se refiere a un simplón

condicionamiento del pasado sobre el presente, sino el presente aferrándose en su devenir a un pasado al que martilla y por el que se deja martillar ¡pues es él mismo el pasado en el ahora descubriéndose y desarrollándose! Con Gentile no hace falta esclarecer este punto. La diferencia es que para Gentile si el presente es actual, lo es en la medida en que el sujeto piensa sobre sí, y no desde otro y/o por otro. A mi parecer, en ambos casos, esta presunción no tiene más remedio que hacer del presente el único momento en el que el concepto puede aprehenderse y desarrollarse en su totalidad sobre sí mismo. En los dos la historia es un acto pensante inmanente en el ahora. Claro que ambos llevan este principio por diferentes caminos, pero esto ya fue señalado.

Algo que no ha sido mostrado puntualmente es la distinción política que ambos autores tienen sobre el Estado. Para Gentile el Estado tiene que lograr, como hace el pensamiento (pues es también pensamiento), la eliminación de las diferencias en favor de una comprensión única de la realidad. Es decir, el Estado tiene que ser capaz, mediante los medios que tiene a su disposición, de aglutinar las aparentes particularidades para así desdiferenciarlas, hasta llegar a un momento positivo del devenir. La identificación del error provocará, políticamente hablando, el surgimiento inmediato e inmanente de la superación del error, es decir, la verdad. Es una apuesta clara y contundente en favor del Estado fascista, pero también debería hacernos pensar en si es posible pensar en los Estados modernos bajo este esquema.⁶⁸

Benedetto Croce, por su parte, evita caer en la superficialidad teórica posible de un liberal de finales del siglo XIX respecto a la definición de Estado, y por ello acepta que este busque un consenso, es cierto, pero reconociendo que dicho consenso necesariamente acarrea determinados condicionamientos forzosos

68 Un gran ejemplo de esto se puede ver en las propuestas pedagógicas que Gentile presentó cuando fue funcionario público.

en favor de la posibilidad de sostener un orden social (dialéctica de la libertad y la autoridad). En otras palabras, el Estado no se puede definir simplemente como el conjunto de instituciones sociales, sino como *un proceso* que crea tales instituciones para ciertos fines de orden ético. Por ello, la moralidad trasciende al ejercicio político y, en consecuencia, al Estado, que es guiado por la historia (o sea, por la Lógica), para que así el imperativo moral sea consumado. Pero no es una postura similar al liberalismo empirista británico, según el cual la libertad es un derecho innato, sino que debe alcanzarse precisamente por ese imperativo moral que construye históricamente el camino hacia una libertad cada vez más plena. No obstante, nuevamente, la libertad se consigue en la disputa dinámica que se cierne sobre la intención de anularla. Una apuesta clara y contundente en favor del Estado liberal de inicios del siglo XX, y no del moribundo Estado liberal decimonónico; en este sentido, Croce es un innovador fundamental de la idea de Estado.⁶⁹

La visión que ambos tienen sobre el marxismo es muy decidora en relación con la posición que asumen sobre la filosofía en general. En los dos casos, como neohegelianos competentes que son, el punto inicial es cuestionar si se puede identificar una verdadera filosofía en los trabajos de Marx. Croce asumirá que no es posible aquello, ya que no logra la condensación histórica trascendental; es decir, que para Croce la propuesta filosófica verdadera es aquella que logra condensar todas las variables del pensamiento (entiéndase, croceanamente, de la Historia), que parecen multiplicarse a la vista del investigador, en una sola *ley* del desarrollo del histórico. Empero, Marx solo consigue generar herramientas para el análisis de una parte del desarrollo

69 En resumen, Gentile busca la desdiferenciación política natural, mientras que Croce asume la diferencia (así como en su concepto de Historia) como algo dinámico que es contenido por un orden que puede o no cambiar particularmente en un tiempo determinado, aunque, en su conjunto, cambia constantemente guiado por los valores éticos universales.

de la humanidad: la economía en el capitalismo. Es más, tampoco es ciencia, ya que no logra prever nada. Esta visión, como ya se sugirió, se encuentra muy cercana a las posiciones filosóficas positivistas y naturalistas.

De alguna manera, Gentile también cree que la filosofía debe lograr reducir la comprensión de la totalidad a una idea que vuelve sobre sí misma para explicar esa cualidad. Sin embargo, Gentile cree que Marx sí logró esto cuando intercambia hábilmente el Concepto por el Cuerpo (o por la sensibilidad materialista que se construye en la *praxis* transformadora de la materia). Sin embargo, al hacer solo un intercambio, no ha recorrido el camino completo que hace Hegel, sino simplemente un mal canje, *ergo*, una mala filosofía. Por ende, Gentile considera que existen filosofías más relevantes que otras, y esto se debe determinar gracias a la innovación general del sistema creado.

Por último, cabe señalar que el neoidealismo italiano significó una suerte de renovación del pensamiento de Hegel, pero, como bien ha señalado Abbagnano, es una renovación que parece señalar su propia terminación. Y no porque Hegel sea un “perro muerto” del pensamiento filosófico, sino porque dicha renovación —cargada de las aspiraciones propias del romanticismo de finales del siglo XIX e inicios del XX— terminó por ser trastocada por la historia misma. También Mathieu nos muestra cómo para un humano del siglo XX resulta complicado asumir la noción de un mundo de valores objetivos e ideales (de un “mundo ideal”) que sirva como principio de juicio y acción en una realidad conmovida por las masacres del siglo XX y el peso de la coyuntura, o sea, de la inmediatez que parece acelerar sobre sí misma de forma cada vez más vertiginosa.

Sin embargo, el neoidealismo comprende bien esta suerte de crisis del pensamiento hegeliano durante su tiempo, y por ello quiere mostrar que la historia es la única realidad en cuanto es “idealidad” en acción, unidad de los hechos con lo absoluto en la conciencia de la filosofía, organicidad entre lo eterno y lo contingente, y negación de toda trascendencia. No obstante, esta

pretensión de fundar una teoría de lo absoluto (aún no destruida del todo en la época de nuestros autores) se verá comprometida ante un mundo al que le cuesta más y más pensar que dicha totalidad pueda ser concebida principal o únicamente desde la configuración racional de las ideas.

Bibliografía

Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen III*. Hora S.A., Barcelona. 1996.

_____. 1996. *Historia de la filosofía. Volumen IV*, Hora S.A., Barcelona. 1996.

Bellamy, R. "Social and political thought, 1890-1945" en *Liberal and Fascist Italy: 1900-1945*. Oxford University Press, Nueva York. 2002.

Briggs, A. y Calvin, P. *Historia contemporánea de Europa. 1789-1989*. Grijalbo, Barcelona. 1997.

Croce, B. *Etica e politica*. Adelphi, Milán. 2014.

_____. *La storia come pensiero e come azione*. Laterza, Bari. 1966.

_____. *Logica come scienza del concetto puro*. Laterza, Bari. 1920.

_____. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Laterza, Bari. 1921.

Delacampagne, Ch. *Historia de la filosofía en el Siglo XX*. R.B.A. Libros, Barcelona. 2011.

Fiore, G. *Antonio Gramsci. Vida de un revolucionario*. Capitán Swing Libros, Madrid. 2008.

Gentile, G. *La filosofía di Marx. Studi critici*. La Lettere, Firenze. 2003.

_____. *Sistema di lógica come teoría del conoscere*. Le Lettere, Firenze. 1922

_____. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. Le Lettere, Firenze. 1987.

Gramsci, A. *Materialismo histórico, filosofía y política moderna*. Comares Ediciones, Granada. 2017.

Mathieu, V. *Temas y problemas de la filosofía actual*. Ediciones Rialp, Madrid. 1980.

Spaventa, B. *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*. Laterza, Bari. 1908, p. 49.

ÍNDICE

Agradecimiento	7
Colaboradores	9
Prólogo	11
<i>La mecánica exigiría una mística. Técnica, religión y política en el pensamiento de Henri Bergson</i>	17
Jorge Martin	
Bibliografía	26
Muerte y técnica	27
Ruth Gordillo	
Consideración general	27
El cuerpo	27
La técnica – la muerte	36
Epílogo	45
Bibliografía	48
Lo político en el <i>tecnosistema</i>. Una mirada desde la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg	49
Carlos Federico Mitidieri	
Lo político en el <i>tecnosistema</i> . Una mirada desde la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg	50
La teoría crítica de la tecnología	51
El poder tecnocrático	56
Hacia una racionalización democrática/subversiva	57
Conclusiones	59
Bibliografía	61
Técnica, globalización y geocultura	63
Ana María Zagari	

Mariana Chendo	
Lo gigantesco y su sombra	67
Americanismo y cuidado	70
Globalización y cultura del descarte	75
Geocultura	79
Bibliografía	84
El paisaje en la configuración del «ser-sí-mismo»	
Notas para una lectura de Carlos Astrada y Tetsurō Watsuji	87
Martín Prestía	
La condicionalidad histórico-ambiental en la estructura de la existencia humana	94
Paisaje, ente humano individual y totalidad social	96
La técnica y la humanización del paisaje	104
Bibliografía	108
La influencia de Marx en las reflexiones sobre la tecnología de los jóvenes Gramsci y Lukács (1919-1923)	111
Pablo Mériguet	
Introducción	111
Desarrollo	113
La relación político-filosófica entre Gramsci, Korsch y Lukács	113
La rica herencia de Marx: <i>algunos</i> apuntes sobre tecnología, fuerzas productivas y máquinas	119
Gramsci, los consejos de fábrica y la reflexión sobre la instrumentalización objetiva de la técnica	132
El pensamiento del joven Lukács sobre la fragmentación subjetiva y el irracionalismo científico	144
Conclusiones	158
Bibliografía	162

VARÍA

Coraje político y mito dialéctico. Pensar la <i>areté</i> y la utopía a partir y más allá de Hans-Georg Gadamer	167
Facundo Bey	
Introducción	167
Tiempo y poder	171
¿Qué es el coraje político?: <i>aclaraciones sobre la areté</i>	180
Conclusiones. Coraje y desobediencia: del mito dialéctico a la utopía	188
Bibliografía	197
Del desarrollo neuronal a la construcción del sujeto (Intersecciones entre Neurociencias y Psicoanálisis)	201
Iván Cadena	
Bibliografía	228
Entre el fascismo y el liberalismo: una mirada general al neohegelianismo italiano de Giovanni Gentile y Benedetto Croce	231
Pablo Meriguet	
Introducción	231
Desarrollo	233
Hacia el neohegelianismo italiano	233
El vórtice absoluto “es” <i>en</i> el ahora	238
Lo absoluto “es” <i>en</i> la historia	243
Marx sobre la diana	251
Apuntes finales	258
Bibliografía	263

« Este libro se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2022. El manuscrito se validó bajo el sistema de pares ciegos, que garantiza la confidencialidad de autores y de árbitros.»