

ACTAS DE LA

PRIMERA JORNADA DE ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Noelia Billi (comp.)

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

2018

RAGIF EDICIONES

ACTAS DE LA PRIMERA
JORNADA DE ESTUDIANTES
DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Noelia Billi (comp.)

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2018

Ragif Ediciones

ÍNDICE

Actas de las Primeras Jornadas de Estudiantes de Antropología Filosófica / Martín Emilio Rosana ... [et al.] ; compilado por Noelia Billi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019. Libro digital, PDF - (Actas ; 1)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-46718-7-5

1. Antropología Filosófica. I. Rosana, Martín Emilio. II. Billi, Noelia, comp. CDD 301.01



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional**. Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. condiciones:

Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> o envíe una carta a Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

RAGIF Ediciones

Dirección postal: Paraguay 3745 3° B (1425) CABA

Argentina

Presentación,

Noelia Billi.....7

Artículos

“Yo soy un sintiente”: Aproximaciones a las nociones de sensibilidad, espacialidad y corporalidad en el pensamiento de Ludwig Feuerbach y Maurice Merleau-Ponty,

Martín Emilio Rosana 13

La finitud, las posibilidades de la existencia y la alteridad: una aproximación al concepto de muerte y apertura en Feuerbach y Heidegger,

Juan Manuel Bracone 27

Feuerbach y Nietzsche, la apertura a una sabiduría del cuerpo,

Astor Amigo..... 37

De Feuerbach a Mainländer,

Federico Pereyra Callorda 49

El estatus ontológico del hombre en Ser y Tiempo y su consecuente ética animal: una alternativa deleuziana,

Román J. Martino..... 59

Por una antropología afirmativa en la ontología deleuziana,

German E. Di Iorio 71

Ricardo Carpani y la problemática del arte nacional-latinoamericano: una lectura foucaultiana,

Diego A. Orlando 81

Davos: un debate antropológico,

Carlos Alberto Macías Martín.....	91
<i>La antropología en Kant y la posterior reinterpretación heideggeriana,</i>	
Sabrina Elizabeth Kassmann	103
<i>“El soberano sometido”: un análisis de la noción foucaultiana de hombre,</i>	
Santiago Robles.....	113
<i>El “zombie” y el “musulmán”. Un des-encuentro hacia el posthumanismo,</i>	
Jorge Eduardo Amuedo.....	125
<i>Derivas apocalípticas: sobre el concepto de responsabilidad en “A cyborg</i>	
<i>Manifiesto”,</i>	
Tadeo Gonzalez Warcalde	133
<i>El Humanismo encerrado: una posible vía de escape,</i>	
Fernando Delfino Polo.....	139

PRESENTACIÓN

NOELIA BILLI

La Jornada de estudiantes de Antropología Filosófica tuvo lugar el 24 de noviembre de 2018 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Los expositores fueron un grupo de quienes cursaron y aprobaron la materia durante el año 2017.

Antropología filosófica es una asignatura optativa de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Su equipo docente lo integran el Profesor Titular Adrián Bertorello y los auxiliares Julián Ferreyra, Alejandra Furfaro, Ricardo Sassone (hasta marzo de 2019), Mario Gomez y quien escribe. La población de cursantes incluye asimismo a estudiantes de otras carreras (sobre todo de Ciencias de la Educación y de Antropología, de la misma Facultad). Habida cuenta de ello, la materia ocupa un lugar de privilegio para plantear problemáticas que sean transversales a los contenidos de diversas tradiciones, aunque siempre apoyándose en el carácter filosófico de dichas interrogaciones, dándole tanto a docentes como a estudiantes la posibilidad de profundizar en problemas y objetivos disciplinares.

En tanto disciplina, es posible situar a la Antropología Filosófica como un emergente de la escuela filosófica alemana de los años 1920-1930, preocupada por responder a la pregunta por la naturaleza humana en el marco de los avances de las disciplinas que estudiaban al hombre desde un punto de vista físico, psicológico y social (por ejemplo, la sociología, etnología, biofísica, biología, entre otras). En esta área, los estudios de M. Scheler, H. Plessner y A. Gehlen han sentado los principios de una “ciencia del hombre” capaz de abordar temas de orden metafísico y epistemológico que, en relación con la naturaleza humana, fueran capaces de dar respuesta al “sentido” de la vida humana. Esta línea de investigación halla su antecedente en la *Antropología en sentido pragmático* elaborada por Kant a finales del siglo XVIII. El lugar primordial que la tradición asigna al pensamiento kantiano en términos gnoseológicos, epistemológicos y metafísicos ha llevado el planteo de Kant en torno a lo humano (relativo a lo que *el hombre como ser racional hace de sí mismo*) a ser una de las zonas filosóficas transitadas con mayor intensidad por el pensamiento filosófico posterior, ya sea de

origen alemán como anglosajón, francés o latinoamericano. Las indagaciones, en dichas líneas, abarcan tanto el giro antropológico de todo filosofar en la modernidad como la relación entre la supuesta esencia “racional” del hombre y el desarrollo progresivo de dicha razón en la historia.

En efecto, la Antropología Filosófica tal como es trabajada en la actualidad en las carreras de Filosofía de Argentina, de Latinoamérica y del resto del mundo, suele tomar como problema clave el alcance lógico, ontológico, normativo y/o epistemológico de una definición de la “naturaleza humana”. De allí que sea posible identificar problemáticas de la Antropología filosófica en abordajes diversos de cualquier aspecto de lo existente en la medida en que involucre alguna idea acerca de lo que el hombre fue, es o debería ser. Es habitual, pues, hallar que los programas de esta asignatura tomen como hilo conductor una serie de problemas comunes a muchas sub-disciplinas filosóficas, de las ciencias humanas y sociales: el dualismo cuerpo/espíritu (en sus diferentes declinaciones y críticas históricas y actuales), la contraposición naturaleza-cultura y la relación humanidad-animidad, entre otros. La amplitud de las problematizaciones que habilita la interrogación acerca de lo humano, considerada junto con la ubicación de la materia en el plan de estudios de la carrera, permite abordar el dictado de esta asignatura desde una perspectiva que potencie las indagaciones en profundidad de autores que ya han sido introducidos en la formación inicial a partir de cuestionamientos que la filosofía contemporánea realiza en torno a temáticas de gran actualidad (la vida, la naturaleza, la técnica, el género, el cuerpo, la política, el medioambiente, etc.). En el caso particular de esta cátedra, la diversidad está garantizada por las líneas de investigación que cada docente cultiva y comparte en sus clases: desde la hermenéutica y la dialéctica, hasta el idealismo y el posthumanismo, pasando por las declinaciones latinoamericanas de los temas y problemas que nos urgen.

Teniendo esto en cuenta, los contenidos y las formas de evaluación de la materia presentan cierta complejidad y exigen el ejercicio de una serie de aptitudes que, creemos, forman parte de la vida profesional de los graduados de la carrera. Así pues, a las actividades áulicas (exposiciones orales, intercambios regulados, parciales domiciliarios) se suma la elaboración de un trabajo de relativa extensión (una monografía) que, en muchos casos, constituye el primer intento de investigación filosófica. Algunos meses después de la finalización del cuatrimestre, los alumnos que

aprobaron la materia tuvieron la oportunidad de presentar una versión de su trabajo bajo la modalidad de la ponencia, un género de comunicación y debate de las propias elaboraciones que, en un tiempo acotado, permite socializar y poner a prueba las hipótesis de lectura. En dicha instancia, el equipo de docentes de la cátedra comprobó que, al alto nivel de las ponencias, se sumaba el efecto benéfico de la colectivización de las inquietudes en torno a las preguntas de base que la materia habilita. La conclusión de este periplo se da en la obra que presentamos aquí, en la cual se recogen la mayoría de las comunicaciones. Los escritos se han visto enriquecidos por los aportes del auditorio durante la exposición oral, y adicionalmente introducen a los estudiantes en la vía de las publicaciones, instancia última de la serie formativa que la cátedra propone a sus cursantes. La preparación de los escritos, la adopción de criterios formales y la corrección de galeras son todas actividades que colaboran a aguzar la mirada crítica sobre el propio trabajo. Dicha mirada permite poner la distancia necesaria para que lo pensado en lo escrito tome, por fin, su propio camino y se incorpore en trayectorias que marcan el pulso actual de la filosofía.

ARTÍCULOS

“YO SOY UN SINTIENTE”¹: APROXIMACIONES A LAS
NOCIONES DE *SENSIBILIDAD*, *ESPACIALIDAD* Y
CORPORALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LUDWIG
FEUERBACH Y MAURICE MERLEAU-PONTY

MARTÍN EMILIO ROSANA

*Ya no creo sino en la evidencia de lo que agita mis médulas,
no en lo que se dirige a mi razón.*

*He encontrado estratos en el campo del nervio. Ahora me
siento capaz de discernir la evidencia en el terreno de la
carne pura, y que nada tiene que ver con la evidencia de la
razón. El eterno conflicto entre la razón y el corazón se
resuelve en mi propia carne, pero en mi carne irrigada de
nervios.*

Antonin Artaud²

I. Introducción

Partimos de que las razones por las que se introducen la temáticas de la *sensibilidad*, la *corporalidad* y la *espacialidad* en la obra feuerbachiana y merleau-pontyana no pueden ser asimilables *in toto*. Principalmente por el lugar que ocupan y el valor que reciben estas nociones en las propuestas de cada uno de los autores. Mientras que para Feuerbach, al menos en el contexto de sus *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*³ –su primera obra publicada, de manera anónima⁴– estas no son sus preocupaciones centrales

¹ FEUERBACH, Ludwig (1830). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. José Luis García Rúa, Madrid: Alianza, 1993, p. 114.

² ARTAUD, Antonin (1929). “Manifiesto en lenguaje claro” en *El arte y la muerte / Otros Escritos*. Trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: Caja Negra, 2005, p. 81.

³ De aquí en adelante: *GTU*.

⁴ Nos resulta tan interesante el hecho de que Feuerbach haya tratado el tema de la muerte y la inmortalidad, presentando una argumentación crítica tan sagaz contra ciertas creencias religiosas a la temprana edad de 26 años que no lo podíamos dejar de señalar.

sino que sirven a una función mayor que podríamos caracterizar como una argumentación en contra de la inmortalidad del hombre, tratado como ser empírico, pero que a su vez deja la puerta abierta a la trascendencia del género humano, entendido como racconto del devenir histórico, materialista y fáctico del mismo; por su parte, para Merleau-Ponty en el contexto de la primera sección de su obra *Phénoménologie de la perception*⁵, titulada “El cuerpo”, el análisis de la *corporalidad*, entendida aquí principalmente como *cuerpo propio*⁶, y por tanto de la *espacialidad* que este conlleva, tiene mayor relevancia. Esto se debe a que justamente es este análisis lo que le permite afirmar la existencia de “un nuevo sentido del vocablo *sentido*”⁷, un sentido práctico que se desprende de la intencionalidad corporal.

Ahora bien, lo que sí podemos señalar como primera similitud en esta breve introducción, es el carácter disruptivo que estas temáticas tienen en ambas propuestas. Por un lado le sirven a Feuerbach como herramienta para argumentar tanto contra cierto tipo de religiosidad, particularmente la cristiana, como contra el *espiritualismo* previo; mientras que por otro, son útiles a Merleau-Ponty para llevar a cabo la tarea de desnaturalizar ciertos *prejuicios clásicos*, principalmente del positivismo cientificista, en su intención de “retornar a los fenómenos”⁸.

Proponemos a continuación una presentación general de la concepción de la *sensibilidad* sostenido por Feuerbach, en parte recuperando el valioso análisis realizado sobre este concepto por Manuel Cabada-Castro, el cual busca sustentarse en la totalidad de la producción feuerbachiana, partiendo de una muy breve explicitación de la concepción kantiana de sensibilidad. En lo que respecta a la tematización de estas cuestiones en *GTU* nos remitimos a nuestra propia lectura. Intentaremos ver luego como la *sensibilidad* se relaciona con la *corporalidad*, también en el contexto de *GTU*, en vistas de tratar de dar cuenta de cómo esta última está enraizada en la *espacialidad*.

Un trabajo análogo pretendemos realizar luego con estos conceptos, pero ya dentro del universo temático de Merleau-Ponty, puntualmente en *PP*, buscando por último esbozar una puesta en común de las posturas de ambos autores.

⁵ De aquí en adelante: *PP*.

⁶ En consonancia con la teorización presente en los póstumos de Edmund Husserl.

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta Agostini, 1993, p. 165.

⁸ *Idem*.

II. La sensibilidad en Feuerbach

Como lo demuestra el valioso esfuerzo comparativo del trabajo del Dr. Cabada Castro *Feuerbach y Kant: Dos actitudes antropológicas*, es posible señalar momentos tanto de cercanía como de contraste en la concepción de la *sensibilidad* –*Sinnlichkeit* al igual que en Feuerbach– entre la *Crítica de la razón pura*⁹ y el pensamiento feuerbachiano.

Famosa es la necesidad kantiana de la relación entre las intuiciones sensibles y el intelecto para la producción del conocimiento. Quizás más célebre aún la siguiente cita que da cuenta de dicha relación: *Sin sensibilidad no se nos daría objeto alguno y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas*¹⁰, la cual traemos a colación simplemente para señalar la interdependencia, pero no identificación, de ambas facultades. Feuerbach como señala Cabada Castro dará un paso más, llegando incluso a identificarlas plenamente¹¹. Comencemos sin más reparo el racconto de la teorización de la *sensibilidad* del pensador alemán.

Nos interesa comenzar señalando que la valoración de la *sensibilidad* realizada por Feuerbach no ha sido en la totalidad de su pensamiento homogénea. Es llamativo que este pensador predominantemente realista sostuviera en la época inmediatamente anterior a *GTU*, esto es en 1929, durante sus primeras lecciones en la ciudad universitaria de Erlangen, en su *Introducción a la Lógica y Metafísica*, la siguiente afirmación de corte netamente idealista: “El ser inmediato de las cosas... no es el verdadero ser”¹², las cosas sólo son verdaderas, cuando se han convertido en espíritu, tal como son en el espíritu, no como son en el ser sensible”¹³. El momento puntual y las razones por las cuales su concepción cambia tan drásticamente nos son desconocidos, pero intentaremos sostener más adelante al analizar sus *GTU*, que probablemente tan sólo un año más tarde esto habría cambiado. Nos señala sin embargo Cabada Castro¹⁴ que es recién en los años 1842-43 cuando Feuerbach radicaliza su viraje explícito hacia

⁹ De aquí en adelante: *KrV*.

¹⁰ KANT, Immanuel (1781). *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2014. A51, B75.

¹¹ Cfr. CABADA CASTRO, Manuel (1980). *Feuerbach y Kant: Dos actitudes antropológicas*, ed. Prof. Dr. A. Vargas-Machuca, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1980. p. 63.

¹² Énfasis del propio Feuerbach.

¹³ Cfr. CABADA CASTRO, Manuel (1980). *Feuerbach y Kant: Dos actitudes antropológicas*, ed. Prof. Dr. A. Vargas-Machuca, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980. p. 56.

¹⁴ *Ibid.* p. 55.

el sensualismo, el cual se hace patente en una anotación marginal de su manuscrito *Necesidad de un cambio* (1842-43): “El hombre es esencialmente ser sensible. Una filosofía sin sensibilidad, fuera de la sensibilidad, por encima de la sensibilidad, es una filosofía sin verdad, sin realidad, sin unidad con el hombre”. Si bien la filosofía kantiana daba su cuota de verdad a la sensibilidad, lo hacía sólo a través de la mediación del intelecto, era una concesión necesaria; lo que está proponiendo Feuerbach aquí es algo mucho más radical: La verdad sólo reside en la sensibilidad. Insiste en 1842: “El secreto del saber inmediato es la sensibilidad. Comenzando así a acercarnos el noumèno, abriéndonos un posible acceso a la «cosa en sí»”.

Cierto es que el propio Feuerbach da cuenta del cambio de postura que conlleva su proceso intelectual con la –a nuestro juicio muy bella– reflexión siguiente, realizada en 1846, también recuperada por Cabada Castro:

Antes pensabas [Feuerbach se refiere a sí mismo] y decías también, si no formal y literalmente, al menos de hecho: lo verdadero debe ser actual, real, sensible, visible, humano; ahora dices consecuentemente al revés: sólo lo real, sensible y humano es lo verdadero.¹⁵

Vemos en estas palabras la inclinación, a nuestro juicio ya latente en años anteriores a 1842, hacia un realismo sensualista, y por sobre todo “humano”, consideración que resaltamos en vistas de la importancia que tendrá en *GTU*, debido que la argumentación en contra de Dios que allí se encuentra no está fundada en un ateísmo beligerante, sino más bien en la voluntad de rehabilitar el carácter finito del hombre, que bien podría ser considerado como la piedra de toque de su humanismo.

Pasando ahora sí directamente al análisis de *GTU*, debemos señalar que allí Feuerbach encuentra en la *sensibilidad* un principio de individualización concreto, el instante en el cual el hombre individual existe y la llave que abre la puerta al tratamiento y tematización de la realidad empírica. En esta obra Feuerbach anuncia el interés de realizar un análisis del hombre en clave materialista.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

Cuando sostiene “tu eres individuo sólo mientras sientes”¹⁶, al fundar la seguridad de la existencia del individuo en su *sensibilidad*, se nos está explicitando ya su interés sensualista, mucho antes de lo que Cabada Castro sostiene. Esta línea de pensamiento parecería alcanzar su cénit cuando afirma: “La sensibilidad es el ser del individuo”¹⁷. A nuestro juicio esta afirmación es clave puesto a nos abre el camino a pensar la relación de la *sensibilidad* tanto con la temporalidad como con la *espacialidad*, puesto que se sostiene en *GTU* que la sensibilidad se da en el instante, el individuo sólo existe en el instante que siente, y si las sensaciones acontecen una después de otra¹⁸, son interrupciones determinantes del curso del “río del tiempo”. De aquí que “el tiempo y la temporalidad sean una misma cosa con la sensibilidad”¹⁹, y que “fuera del tiempo no haya sensación ninguna”²⁰. Ser sensible es ser temporal y la *sensación*, al igual que el hombre individual, es perecedera²¹.

En la filosofía de Feuerbach la *sensibilidad* adquiere una importancia decisiva²². Es su tratamiento de esta lo que también le permite distanciarse de la posición kantiana, en sus propias palabras: “Mi pensamiento comienza allí donde la filosofía kantiana, al menos en su realización concreta, concluye sus pensamientos. Las ideas prácticas que preocupan y afectan al sentimiento, a la conciencia y al corazón”²³.

Habiendo caracterizado así a la *sensibilidad* en general y enunciado también someramente la relación de ésta con la *temporalidad*, pasemos a continuación a delinear su relación con la *espacialidad*, en vistas de ver cómo la *corporalidad* se relaciona a su vez con esta última.

¹⁶ FEUERBACH, Ludwig (1830). “Tiempo, espacio, vida” en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. José Luis García Rúa, Madrid: Alianza, 1993. p. 114.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 116.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 118.

²² Cfr. CABADA CASTRO, Manuel (2004). “Kant y Feuerbach: Dos centenarios relacionados”, en *Revista Teorema*, vol. XXII, 2004. p. 158.

²³ FEUERBACH, Ludwig. (1959) *Sämtliche Werke* (editadas por W. Bolin y F. Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verl-Günther Holzboog, p. 340. Trad. Manuel Cabada Castro.

III. Relación entre la sensibilidad, la espacialidad y la corporalidad en Feuerbach

Feuerbach introduce la cuestión del *espacio* inmediatamente después de tratar la temporalidad al afirmar que “la persona determinada, el individuo, no es solamente por necesidad algo temporal, inseparable del tiempo, sino también necesariamente algo espacial”²⁴. De aquí señalamos dos cosas. Primero que la *espacialidad* es para Feuerbach una condición necesaria de la individualidad, segundo, que es gracias a esta suposición que él puede desarrollar su argumento acerca de que si ha de existir una vida después de la muerte, y si esta vida, como la religión sostiene, es la vida del individuo, la misma, por más espiritual que quiera presentarse, necesariamente al retener la individualidad, habrá de darse situada en algún lugar. Se supone así necesariamente alguna clase de espacio si se quiere extrapolar la singularidad individual al ámbito de lo supraterráneo, puesto que justamente la “inespacialidad excluye la individualidad” (1830, p.119). Retengamos entonces que en su argumentación la persona determinada, el individuo material-corporal, está no sólo determinado por la temporalidad, sino también por la *espacialidad* ya que si el individuo existe como separado de otro, es decir, fuera uno del otro, ese “fuera” se da en la extensión de la *espacialidad*. Si algo es divisible, separable, es divisible en la *espacialidad*.

Los individuos entonces se convierten en “fronteras”, límites que existen sólo en la separación²⁵. Proponemos retomar una cita que explicita lo hasta aquí señalado:

Nuestra vida, antes de la muerte es ser espacial, sensible, el espacio pertenece esencialmente a nuestra vida misma, el espacio es, por decirlo así, la propiedad de la vida sensible, es incluso sólo la expresión común, la forma común de nuestra vida sensible actual(...).²⁶

Vemos gracias a estas afirmaciones, la posibilidad de trazar cierto paralelismo con la concepción de Merleau-Ponty que desarrollaremos a continuación. Pero nos interesa antes brevemente señalar la valoración que Feuerbach realiza de la *corporalidad* dentro del dualismo, donde claramente encontramos una preeminencia del cuerpo por sobre el alma.

²⁴ FEUERBACH, Ludwig (1830). “Tiempo, espacio, vida” en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. José Luis García Rúa, Madrid: Alianza, 1993. p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 120.

²⁶ *Ibid.*, p. 122.

Tras proponer al hombre como un microcosmos, en el cual una diversidad de partes dentro de partes, de órganos dentro de órganos, de “sistemas dentro de sistemas”, de forma “milagrosa” producen un individuo, Feuerbach nos anuncia “el secreto de la vida”, de la unidad del alma con el cuerpo: “Lo uno como multiplicidad es el cuerpo, lo múltiple como uno es el alma”. En otras palabras podemos decir que la unidad, concebida, vista como multiplicidad, ese “remolino furiosamente movido de la naturaleza material”, ese sistema complejo, es el cuerpo; mientras que desde la óptica inversa, toda esa multiplicidad, sólo al ser considerada en su unidad, se vuelve alma.²⁷

El cuerpo es el trasfondo del alma, acepta hábilmente Feuerbach en el curso de su argumentación. Pero como esto tiene el propósito de finalmente ir devastando la noción misma de “alma”, al menos como es presentada por el pensamiento religioso, señala inmediatamente que tal afirmación debe ser entendida de la siguiente manera: “el cuerpo es la condición del alma, ésta presupone a aquel, y no a la inversa (...) No puede haber alma sin cuerpo”²⁸.

Nos ofrece a continuación una caracterización del cuerpo, en la cual no podemos dejar de percibir cierta ironía, rasgo presente a lo largo de gran parte de *GTU*, al menos en lo que respecta a la finalidad del mismo:

(...) el cuerpo humano es la estructura más complicada, más variada, más llena de rasgos diferenciados, la más sutil y la más rica en aspectos, miembros y partes que pueda pensarse, y sin embargo su operatividad, la finalidad última de esta enorme estructura es solamente un sentido, una vida, un alma.²⁹

Al ocuparse luego de distinguir al alma, de un posible “espíritu”, el cual es caracterizado como “existiendo sin cuerpo y fuera de él”, es decir, residiendo en el pensamiento, el conocimiento, el saber, pero no ya en el individuo. El espíritu entonces no es de la persona sino de la humanidad toda entendida como “género humano”. “El individuo, que no es espíritu, sino que vive sólo en la participación del mismo (...) como ser determinado espacial y temporalmente, es por necesidad un ser corporalmente vivo, o vivamente corporal”, se encarga de aclarar más tarde. Y para poner coto a la posibilidad de que se siga sosteniendo que podría haber cuerpos, cada vez más “finos y perfectos”,

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 125.

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹ *Ibid.*, p. 131.

más sutiles y “espiritualizados”, recalca: “El último cuerpo en la serie de cuerpos es el cuerpo humano, y éste es él mismo ya un cuerpo espiritual, celestial, etéreo. Un cuerpo espiritual y celeste no es precisamente más que un cuerpo vivo y animado”.³⁰

Feuerbach no tiene reparos en decir que el cuerpo humano es materia³¹, incluso el cuerpo orgánico, indivisible, que cae como señalamos, dentro de la inter-exterioridad de lo material que presupone la existencia individual en el espacio. Y con respecto al proyectado cuerpo ultraterreno, nos dice casi al final del capítulo que nos compete, “Tiempo, espacio, vida“:

El sublimado cuerpo del más allá no es otra cosa que este cuerpo real de aquí, en la medida en que tú le desconoces en absoluto; el cuerpo orgánico real, según es en su verdad y realidad, está por encima y fuera de las ideas que tú tienes de él.³²

Se concluye de lo hasta aquí expuesto que el “verdadero cuerpo” existe fuera de la idea, existe en el espacio, y pensarlo de otra forma es sólo fruto de la ignorancia o exceso de la imaginación³³.

IV. Espacialidad y corporalidad en Merleau-Ponty y comparación con Feuerbach

Podemos describir rápidamente al proyecto encarado por Maurice Merleau-Ponty como la propuesta de entender a la *percepción* como un suceso intencional, suceso que conlleva inseparablemente las notas de ser corporal, sensorial y motriz, en contraposición a la concepción que la caracteriza como un suceso mecánico, externo, de índole mental/espiritual. Puntualmente en el capítulo III de la primera parte de *PP*, titulado “La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad”, Merleau-Ponty se encarga, como indica el nombre del apartado, de describir la espacialidad del cuerpo propio.

Ya al comienzo de esta sección encontramos una afirmación clave para nuestra intención de comparar lo por él sostenido a las nociones elaboradas por Feuerbach, citando al pensador francés: “mi cuerpo no es para mí un aglomerado de órganos

yuxtapuestos en el espacio”³⁴. Vemos que expresamente está partiendo de una posición que se enfrenta a la recuperada por nosotros líneas arriba cuando decíamos que Feuerbach sostiene que justamente lo uno como multiplicidad es el cuerpo. Quizás una parte de la clave que nos permita desentrañar esta radical diferencia se encuentre en él “para mí” incluido en la sentencia merleau-pontyana, lo cual indica que lo que se está analizando es específicamente el “propio cuerpo”, al cual podemos tomarnos la licencia de describir rápidamente como el eje axial-referencial de las posibilidades e intencionalidades corporales, prácticas y kinestésicas del sujeto o dicho de otra manera, nuestro propio punto de vista sobre el mundo. Habría entonces en Feuerbach un relato más objetivante, una descripción casi desde la tercera persona, mientras que Merleau-Ponty, fiel en este punto a la ortodoxia del método fenomenológico, realiza su análisis desde la primera.

Encontramos sustento a esta afirmación en otra cita, la cual claramente también se contrapone a Feuerbach, en este caso en lo que afecta a su concepción de la espacialidad: “Su espacialidad [la del cuerpo propio] no es, como la de los objetos exteriores o como la de las “sensaciones espaciales”, una «espacialidad de posición», sino una «espacialidad de situación»”³⁵. El espacio corpóreo aquí se distingue claramente del mero espacio por así decirlo “objetivo”, en el cual Feuerbach situaba al cuerpo individual en tanto límite dentro de la *espacialidad*. No queremos decir con esto que Merleau-Ponty argumenta en contra de esta última concepción del espacio, la admite, pero a la vez la distingue al decir que que el *propio cuerpo* se perfila sobre el doble horizonte compuesto por el *espacio exterior*, pero también por el *espacio corpóreo*³⁶.

Aclara su posición sosteniendo que: “aún cuando la forma universal del espacio sea aquello sin lo cual no habría para nosotros espacio corpóreo, no es aquello por lo cual hay uno”³⁷. Detrás de esta afirmación está implícita la consideración de que el “espacio homogéneo” es incapaz de explicar por sí solo “el sentido latente de las experiencias”³⁸. Esto se entiende mejor si se considera que ambos espacios forman un “sistema

³⁰ *Ibid.*, p. 161.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 164.

³² *Ibid.*, p. 172.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 172.

³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993. p. 115.

³⁵ *Ibid.*, p. 117. Reproducimos con las comillas angulares el énfasis del propio Merleau-Ponty.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 118.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 119.

práctico”, siendo el homogéneo “aquél fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede aparecer el objeto como objetivo de nuestra acción”.³⁹

Sostiene Merleau-Ponty, que es justamente en la acción orientada por una intencionalidad hacia los objetos donde mejor se evidencia la presencia del espacio del cuerpo propio, principalmente en la orientación de sus movimientos. Esto hace que la donación de algo en la percepción no sea meramente el efecto de una causa externa, sino la perspectiva de un organismo como un todo sobre el mundo.

Con todo, encontramos en medio de este análisis un juicio con el que creemos Feuerbach podría llegar a estar de acuerdo, sino plenamente con su antecedente, si al menos con su consecuente, a saber: “(...)lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviere cuerpo”⁴⁰. Si bien Feuerbach hacía de la *espacialidad* una condición de la *individualidad* y no expresamente consideraba a la *corporalidad* como cualidad necesaria para el acceso al espacio, en su propuesta senso-materialista, como señalamos, ser un individuo es justamente tener un cuerpo sensible y sintiente.

Ahora bien, el espacio que se nos abre por tener un cuerpo, es tematizado por Merleau-Ponty como un campo fenomenal. Esta espacialidad está configurada en base a nuestras necesidades, posibilidades e imposibilidades.

Indudablemente al tematizar, aunque sea por razones diferentes, nociones en mayor o menor medida análogas, habrá momentos de necesaria cercanía entre nuestros autores. Como por ejemplo cuando Feuerbach nos dice que la persona determinada –es decir el individuo corpóreo– necesariamente está determinada tanto por la temporalidad como por la espacialidad⁴¹ y cuando Merleau-Ponty sostiene que no hay que decir que nuestro cuerpo está en el espacio y en el tiempo, sino más bien que *habita* el espacio y el tiempo. Ciertamente es que Merleau-Ponty resalta el término “habita” para dar cuenta de la especificidad de la relación, lo cual podría llevarnos a pensar que Feuerbach sólo “ubica” al individuo en el espacio y el tiempo, y que no habría por tanto una semejanza real, sin embargo cuando consideramos que Feuerbach caracteriza al *ser del espacio*

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Cfr. FEUERBACH, Ludwig (1830). “Tiempo, espacio, vida” en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Trad. José Luis García Rúa, Madrid: Alianza, 1993. p. 119.

como la forma “común de nuestra vida sensible actual”⁴² pareciera que ambas propuestas se acercan nuevamente.

Otro punto de contacto interesante se da cuando Merleau-Ponty sostiene que “no puede decirse que el hombre ve porque es Espíritu, ni tampoco que es espíritu porque ve: ver como un hombre ve y ser Espíritu son sinónimos”⁴³. Encontramos en esta afirmación una forma o recurso argumentativo análogo al sostenido por Feuerbach cuando sostiene que el cuerpo humano mismo, el último en la hipotética cadena de cuerpos cada vez más sutiles, ya es un cuerpo espiritual y celeste, o mejor dicho que esa entelequia propuesta no es otra cosa que “el cuerpo humano vivo y animado”⁴⁴.

Finalizando nos interesa señalar que ya Feuerbach intuía que el verdadero cuerpo orgánico existía por fuera de las ideas que pudiéramos hacernos de él, lo cual podría acercarnos ya a cierto tipo de realismo –pero que siempre guardará espacio para cierta idealidad– el cual podríamos llegar a pensar es una problematización del dualismo cartesiano, o al menos la problematización de un pensamiento de corte netamente idealista. Análogo a esto encontramos el intento presente en Merleau-Ponty de superar el dualismo argumentando tanto a favor de la *corporalidad* de la consciencia –y hasta aquí podríamos decir que lo mismo hace Feuerbach– como de la intencionalidad corporal.

V. Palabras finales

Nos interesa comenzar este último y breve apartado –que de ningún modo busca presentar conclusiones, sino más bien retomar a forma de síntesis la generalidad de lo hasta aquí expuesto para argumentar a favor de la pertinencia de futuras investigaciones mucho más puntuales– tratando de dar cuenta de qué es lo que acerca a ambos autores.

La cercanía nace a nuestro juicio del hecho de introducir al ser sensible en el centro de la arena argumentativa de la filosofía. Si bien como ya señalamos, las razones por las cuales se da esto, no pueden de ningún modo ser asimilables en estos autores separados

⁴² *Ibid.*, p. 122.

⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta Agostini, 1993. p. 154.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 161.

por más de un siglo. El hecho de que Feuerbach en 1830 sostenga de forma tan explícita en el análisis de cuestiones como la *sensibilidad* y la *corporalidad* para argumentar a favor de un materialismo sensualista, en mayor o menor medida realista, es un precedente filosófico o al menos sin duda histórico-filosófico para que en el s. XX se haya podido dar un proyecto como el que Merleau-Ponty propone.

Si bien es claro que pensadores como Husserl, Heidegger o el mismo Sartre obviamente influenciaron de forma más directa a Merleau Ponty, más allá de la fenomenología, podemos intuir ecos feuerbachianos resonando en su concepción, mediados muy probablemente por su compromiso con el marxismo⁴⁵.

Consideramos que a partir de lo hasta aquí sostenido y a modo de cierre, podemos decir que frente a lo que Feuerbach sostiene, es decir, que el cuerpo humano, esa compleja y enorme estructura, tiene una finalidad última que es solamente un sentido, una vida, un alma⁴⁶, la salvedad que introduciría Merleau-Ponty sería que “la experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal, un sentido adherido a ciertas cosas”⁴⁷ sino que es justamente ese *sentido* que “se define no tanto por la cualidad indescriptible de sus «contenidos psíquicos» como por una cierta manera de ofrecer su objeto, por su estructura epistemológica cuya cualidad es la realización concreta”, es ya un sentido de índole corporal, puesto que se funda en la intencionalidad práctica de nuestro ser-en-el-mundo, o mejor dicho de *ser del espacio*.

BIBLIOGRAFÍA

CABADA CASTRO, Manuel (1980). *Feuerbach y Kant: Dos actitudes antropológicas*, ed. Prof. Dr. A. Vargas-Machuca, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1980.

⁴⁵ Cfr. LÓPEZ SAÉNZ, María del Carmen (2010). “Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty”. *Διαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 51, 2010, pp. 103-121.

⁴⁶ FEUERBACH, Ludwig (1830). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. José Luis García Rúa, Madrid: Alianza, 1993. p. 131.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta Agostini, 1993. p. 164.

CABADA CASTRO, Manuel (2004). *Kant y Feuerbach: “Dos centenarios relacionados”*. *Revista Teorema*, vol. XXII, pp. 157-169.

FEUERBACH, Ludwig (1830). “Tiempo, espacio, vida” en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. José Luis García Rúa, Madrid: Alianza, 1993.

FEUERBACH, Ludwig (1959). *Sämtliche Werke* (editadas por W Bolin y F. Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verl-Günther Holzboog.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta Agostini, 1993.

KANT, Immanuel (1781). *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2014.

LA FINITUD, LAS POSIBILIDADES DE LA EXISTENCIA Y LA ALTERIDAD: UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE MUERTE Y APERTURA EN FEUERBACH Y HEIDEGGER

JUAN MANUEL BRACONE

Hay una concepción de la muerte tanto en Feuerbach como en Heidegger que nos permite pensar que el ser humano en su condición de ser finito es un ser abierto. Debemos detenernos a pensar en qué consiste dicha apertura. En Heidegger podemos empezar a analizarla a través del poder-ser-total del *Dasein*. La condición de finitud del ser humano, es decir que el hombre es un ser-para-la-muerte, lo que nos permite dilucidar es que la única posibilidad de la que estamos completamente seguros es de la posibilidad de la muerte “La muerte es la más peculiar posibilidad del *ser-ahí*. El *ser-relativamente-a-ella* abre al *ser-ahí* su más peculiar *poder-ser*, aquel en el que va absolutamente el ser del *ser-ahí*”¹. Todos nosotros vamos a morir y eso es lo que nos abre a una infinidad de posibilidades a lo largo de nuestra existencia y de nuestra cotidianidad, definida esta última como el ser *entre* el nacimiento y la muerte. La existencia cotidiana es justamente el modo de ser, según el cual cada uno es todos los otros. Somos conscientes de que vamos a morir pero también hay un poder-ser del *Dasein* que no se ha hecho real todavía, es decir hay *posibilidades*. Podemos interpretar esto como una valoración positiva de la vida por parte de Heidegger, ya que el *Dasein* se encuentra en un estado de apertura que solo culmina en el momento de la muerte, cuando el *Dasein* alcanza la totalidad y ya no tiene más posibilidades. Es durante la existencia cuando el *Dasein* es potencia y posibilidad absoluta. Un ser que se niega a la posibilidad, y que se cierra ante la posibilidad de que le falte algo, es un ser que se está negando a la vida “El *ser-ahí* existe de tal manera que ya no falta absolutamente nada en él, se ha convertido a una con ello en un *ya-no-ser-ahí*. El que deje de faltarle algo de su ser significa la aniquilación de éste”². En Feuerbach también se repite la idea de “falta” ya que el ser humano es pensado como poroso, agujereado y desgarrado. En el contexto

¹ HEIDEGGER, Martin (2007). *Ser y tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 287.

² *Ibid.*, p. 258.

de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* esta incompletud refiere a la idea de que hay un otro que me completa, mi muerte es certera pero también lo es el nacimiento de otro ser humano que si bien no ocupa mi lugar continúa perpetuando al género humano. La muerte y la finitud nos individualiza según Feuerbach, ya que nos constituye en tanto nos abre a la alteridad, nos abre a la posibilidad del otro, la muerte no es pensada como aislamiento del ser sino más bien como apertura del ser. Vemos como de esta manera Feuerbach introduce el problema del *otro* y nos marca una primera diferencia con Heidegger. Siguiendo la línea de nuestro trabajo es importante indagar en Heidegger acerca del problema del *otro* en relación a la muerte ¿Cómo nos afecta la muerte del *otro*? ¿Qué tipo de experiencia tenemos cuando nos enfrentamos a la muerte del *otro*? En el parágrafo 47 Heidegger trabaja en torno a la posibilidad de experimentar la muerte de los otros. Entendemos que la muerte es alcanzar la totalidad del *Dasein*, ya que como dijimos antes: aquella falta que experimentamos durante nuestra existencia es entendida como posibilidad, la cual culmina ante la posibilidad extrema de la muerte, aquel momento en que ya no hay falta porque se ha alcanzado la totalidad. Esta posibilidad no es adquirida en el transcurrir de la existencia sino más bien es inherente al *Dasein* por el solo hecho de existir y de estar arrojado en el mundo. El *Dasein* pasa a ser así el fundamento de su muerte. El *Dasein* es entendido como potencialidad irremediable y no como una totalidad ya que siempre permanece incompleto. La muerte es entendida entonces como un ya-no-ser-ahí en el sentido heideggeriano de ya-no-ser-en-el-mundo. Ahora bien todo *Dasein* es siempre ser-con-otro en el mundo. Se inserta aquí la instancia del otro, del yo-tu. Al igual que en Feuerbach la muerte no se considera en soledad o en una relación de aislamiento de los otros seres sino que tanto la vida como la muerte se constituyen en ambos autores partiendo de un otro, ya que si bien nuestra propia muerte es un encuentro imposible tenemos constantemente la experiencia de la muerte del otro. La distinción fundamental en este punto entre ambos autores es que mientras en Feuerbach la muerte es apertura a los otros seres en Heidegger la muerte es el momento en el que el *Dasein* corta todas sus cadenas remisionales. El *Dasein* se totaliza con su propia muerte pero esta muerte es también pérdida, y esta pérdida no la experimenta aquel que muere sino aquellos que sobreviven. “El morir es algo que cada *ser-ahí* tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que es, esencialmente en cada caso mía”³. No es posible experimentar el morir de los otros

³ *Ibid.*, p. 262.

ya que nadie puede morir en lugar de otro como así tampoco nadie puede privar a otro de su muerte. Podemos dividir la noción de pérdida en: la pérdida del “ser” que “padece” el que muere, y la pérdida como experiencia de los que sobreviven. Ahora bien es cierto que los sobrevivientes experimentan ésta pérdida, pero lo que no queda del todo claro es si aquel que muere, aun muriendo puede tener experiencia de su muerte en un sentido consciente. Somos conscientes en nuestra existencia de nuestra condición de finitud y de que somos seres-para-la-muerte pero la experiencia propiamente dicha de la muerte es improbable. La muerte en cuanto es en algún sentido apertura a la nada no puede jamás ser experimentada ya que es aquello que nos conduce a la no existencia. El *Dasein* autentico acepta esta posibilidad como la más certera de todas y la reconoce como pura nada, como pura no-existencia. Heidegger sostiene que el morir no es un hecho dado sino un fenómeno que hay que comprender existencialmente. La muerte es una posibilidad como cualquier otra, pero la diferencia radica en que es una posibilidad absoluta de cada uno como ser particular ya que es en ella donde todos ponemos en juego la totalidad de nuestro ser, y es el momento en el que se cortan todas las relaciones con otro *Dasein*. De esta manera la muerte debe formar parte de la potencialidad del *Dasein* y ser aquella posibilidad que aún no ha sido actualizada pero que con total seguridad va a serlo. El hecho de que todas mis posibilidades estén pendientes y sometidas a la muerte hace que todas ellas se revaloricen ya que la muerte es la posibilidad extrema y segura de la no existencia, por lo tanto todas las demás son posibilidades de vida que rehabilitan el valor de nuestra existencia aquí y ahora.

Un tema que atraviesa por completo *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* es el problema de la sensibilidad. Recordemos que tanto en Feuerbach como en Heidegger la existencia precede a la esencia. Esto quiere decir que son filosofías existenciales, que parten de la existencia fáctica del sujeto y no de una esencia previa que fundamente a éste sujeto. Heidegger en *Ser y tiempo* dice lo siguiente: “El ente cuya esencia está constituida por la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo”⁴. En Feuerbach esta existencia está fundamentada en un rasgo que constituye al ser humano: la sensibilidad “La sensibilidad es el ser del individuo; existencia solo la tengo yo en la sensibilidad [...] Yo soy un *sentiente*”⁵. Detengámonos

⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁵ FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza, p. 114.

un poco en la noción de sensibilidad y veamos como ésta se encuentra ligada a la de finitud. La filosofía según Feuerbach va a ser una filosofía de la finitud. El carácter sensorial del hombre va a ser fundamental para este autor. Solo en la sensibilidad es individuo el individuo, así es que lanza frases como “tú eres individuo sólo mientras sientes”, y enfatiza a lo largo del texto utilizando términos como “dolor”, “suspiros”, algunos pasajes de *pensamientos sobre muerte e inmortalidad* dan cuenta de esto “Por lo tanto antes tienen que darnos pruebas de que la vida sigue siendo vida, aun cuando le arranques la médula del hueso y el corazón del cuerpo”⁶. Es una filosofía que radica exclusivamente en el carácter corporal del ser humano. Por éste aspecto materialista-sensualista es que se constituyen como los únicos auditorios de filosofía, dice Feuerbach, los hospitales y lazaretos. Ahora bien toda sensación es siempre pasajera, tanto dolor como placer al radicar puntualmente en afecciones corporales tienden a ser perecederos, por eso también hay una concepción del hombre como pasajero, como ser-para-la-muerte. Este aspecto sensualista es lo que constituye al individuo como un ser determinado y finito que se enmarca dentro de los límites del tiempo y el espacio. Un ser determinado es un ser temporal que tiende a desaparecer. Al ser nuestra existencia una existencia fáctica el hombre encuentra un límite en la tierra. Aquí podemos analizar un poco cuál es el papel que cumple la tierra en Feuerbach y la idea de que el *Dasein* según Heidegger en un ser-en-el-mundo, o dicho de otra manera un ser arrojado al mundo. Si bien un análisis de la noción de Tierra en Feuerbach y de Mundo en Heidegger nos llevaría a tener que hacer un trabajo específico del tema podemos pensar como ambas nociones nos permiten ver que el ser humano se constituye como tal en esta Tierra y que para ambos autores no resulta tan importante la vida en otras partes del universo ni la vida después de la muerte. De esta manera ambos parten de un ser que es siempre ser-para-la-muerte y que se encuentra arrojado al mundo. ¿Hay para el *Dasein* un más allá de la muerte? Si el *Dasein* se constituye como un ser-para-la-muerte entonces cabría preguntarse esto, en el sentido de si este ser-para-la-muerte es un ser que se perpetua luego de la muerte, es decir si sigue viviendo aun después de morir o por el contrario si es un ser que nace para morir y así la existencia del *Dasein* acaba con la posibilidad extrema del mismo: la muerte, la no existencia. Hay que tomar por correcta la segunda de estas posibilidades, un análisis como el de Heidegger en una obra como *Ser y Tiempo* que entiende al *Dasein* como ser-en-el-mundo tiene estricto derecho

⁶ *Ibid.*, p. 149.

a ignorar éste tipo de problema: si existe vida después de la muerte o si hay vida en otras partes del universo. El *Dasein* se encuentra arrojado en el mundo, entendiendo a este como una red de significados, y tiene que realizar su existencia en referencia a las cosas del mundo, a los entes a la mano. Desde esta perspectiva sería imposible pensar una epojé Husserliana ya que la existencia del hombre se piensa siempre en el mundo, no hay allí una separación entre el *Dasein* y el mundo, el mundo no puede ponerse en suspenso. En Feuerbach se percibe claramente una posición atea al respecto. La tierra funciona como límite para el hombre, en este sentido también es un ser-en-el-mundo, y como su característica principal es la sensibilidad resulta imposible detenernos a pensar en la vida después de la muerte ya que perdería sentido nuestra existencia actual. La tierra funciona como límite ya que es el espacio donde solo es posible la vida. Feuerbach adjudica a la vida una esencia que solo es posible en ésta tierra y por eso la referencia constante de lo absurdo que puede llegar a ser pensar que hay vida en otros mundos o que nuestra alma después de la muerte va a habitar en las estrellas. Allí hay una consideración positiva del microcosmos entendido como la vida del ser humano en la tierra y una consideración negativa de los trasmundos o del macrocosmos.

El *Dasein* es un ser arrojado en el mundo, por lo tanto es un ser para la muerte y su existencia se da con otras existencias. Intentaremos ver ahora como este tema involucra por un lado la constitución de una conciencia-para-la-muerte en Heidegger y la constitución de una conciencia heterónoma en Feuerbach. Luego veremos cuál es el papel que juega la libertad en este contexto entendiendo que cualquier posición que se tome respecto de la idea de libertad tiene tras de sí una posición moral más fundamental o si se quiere primera. Por lo tanto posicionarse en relación a la libertad del ser humano significa consolidar una perspectiva ética al respecto.

Para comenzar con el tema de la conciencia en Feuerbach podemos tomar aquella idea de que la muerte es lo que me abre a la alteridad. La conciencia es en Feuerbach una conciencia del yo y del tu, del otro, una conciencia heterónoma. No piensa al hombre por separado sino en extrema complementariedad con los otros. Feuerbach tiene presente el conjunto humano en su totalidad cuando toca temas como la muerte, la finitud, el egoísmo o la felicidad. Esto se debe a que para Feuerbach siempre que hay un yo tiene que haber un tú ya que donde no hay otro es imposible hablar de moral. Así como la muerte me abre a la alteridad, la conciencia heterónoma en Feuerbach funciona

como apertura de nuestra moralidad al otro, a lo que es distinto. Cuando hablamos de moralidad en Feuerbach entra en juego la idea de felicidad pero entendida como felicidad común que incluye al otro, una felicidad si se quiere universal. Vemos como la constitución de la conciencia en Feuerbach que se conforma por el “yo-tu” se va desarrollando en las distintas esferas. La muerte me abre a la alteridad del otro, la moralidad se basa en una felicidad compartida con el otro. El hombre en tanto ser social se reconoce como tal frente al otro. Esta primera posición respecto de la moral es lo que va a constituir el tratamiento que va a realizar Feuerbach de la libertad. Nos reconocemos como seres libres cuando reconocemos la libertad de un otro. Tras la muerte se produce el mayor acto de libertad que es aquel por el cual abandonamos nuestra conciencia y la dejamos en el recuerdo de los otros, de otras conciencias. Retomemos la constitución de la conciencia Feuerbachiana como conciencia heterónoma, conciencia junto a otras, ésta conciencia tras la muerte pasa a formar parte de la humanidad y es ése el mayor acto de libertad del hombre. Por ende podríamos pensar a esta conciencia como conciencia heterónoma de la libertad. Existir es consumirse, desaparecer, es así como con la muerte se produce la liberación total de nuestra existencia.

Intentemos ahora articular las nociones de conciencia y libertad en Heidegger. Hay un llamamiento en la conciencia heideggeriana que lo que hace es despertarnos de nuestra situación original. La pregunta que podemos hacer es la siguiente: ¿De dónde proviene este llamamiento? Podemos pensar que el llamamiento se da a partir de la experiencia que el *Dasein* tiene en el mundo. Este llamado de la conciencia es un llamado que viene del mismo *Dasein* para salir de la situación de caída en la que se encuentra, para salir de la existencia inauténtica ¿De qué toma conciencia el *Dasein*? Por un lado de no haberse dado el ser, ya que se encuentra en una situación de estar arrojado en el mundo sin haberlo decidido. Por otro lado también toma conciencia de que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte, de que nuestra existencia acabará y pasaremos a formar parte de la nada, de la no existencia. Estas dos instancias nos llevan por último a ser conscientes del otro, de que somos seres-con-otros. Nuestra existencia no es una existencia aislada, sino que es compartida con otras existencias y no solo somos conscientes de que compartimos el estar arrojados al mundo con otros seres sino que también somos conscientes de que estos otros seres también son finitos, también son seres-para-la-muerte. Es por todo esto que la existencia nos pesa como una carga de la que quisiéramos liberarnos. Ya vimos

que para Feuerbach el mayor acto de libertad se daba tras la muerte, cuando dejábamos nuestra conciencia en el recuerdo de las demás conciencias. La libertad en Heidegger se encuentra restringida por este suceso original, a saber que el *Dasein* se encuentra arrojado al mundo, es así como no puede ser dueño absoluto de su existencia. El *Dasein* se encuentra en una situación de paradoja, por un lado su existencia sufre de una finitud original que no tiene vuelta atrás y por otro lado existe como una potencia de libertad y de elección. Esto significa que el *Dasein* debe hacer su existencia sin haber hecho su existir. A pesar de que no puede ser dueño de su existencia, su libertad radica en la posibilidad de elección entre una cosa u otra, entre una vida auténtica en la que se tome conciencia el ser finito y el ser arrojado en el mundo o entre una vida inauténtica, disipada y preocupada de las cuestiones vulgares de la cotidianidad. La libertad ante la muerte es un aspecto fundamental de una existencia auténtica. Comprender que somos un ser que se muere, que pasa de la existencia a la no existencia o a la nada, es la verdadera actitud de la existencia auténtica del *Dasein*. La libertad en Heidegger es la posibilidad de enfrentar la muerte y encontrar en ella el fin de nuestra existencia, el único fin al que el *Dasein* puede aspirar. Nuestra libertad solo puede generar falta, desprendimiento y renuncia. Hay un carácter de finitud en la libertad humana, no es una libertad total, absoluta e infinita. En este sentido Heidegger se acerca a la concepción Feuerbachiana de la muerte como liberación del ser. Recordemos que el *Dasein* se encuentra caído en su situación original, hay una falta originaria en él. Lo mismo sostiene Feuerbach cuando dice sobre el ser humano:

Cuantos existan y haya fuera de mí como otros, tantos son los que me faltan, tantos son los espacios vacíos, a la espera de ser llenados, que hay en mí; todo hombre singular que exista fuera de mí es un agujero, un vacío, una laguna dentro de mí, yo soy un ser absolutamente agujereado, todo mi ser es un poro.⁷

Por último haremos un pequeño bosquejo del papel que cumple la Historia en ambos autores. Esto se fundamenta en el hecho de que tanto Feuerbach como Heidegger están haciendo un tratamiento del ser humano y de su existencia finita. ¿Cuál es el sentido de la historia en la existencia del ser humano? ¿Es el *Dasein* un *Dasein* histórico? ¿Se

⁷ *Ibid.*, p. 128.

puede pensar una Filosofía de la historia en una obra como *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*?

Pensemos al Dasein como un ser que se extiende entre el nacimiento hasta su muerte, pero entendiendo que esa ligadura que abarca toda su existencia no puede ser reducida a una suma de hechos. Es una existencia que se va desplegando, y no repliegando sobre sí mismo, y que constituye un *Dasein* histórico o mejor dicho una existencia histórica. Unificar la extensión significa anticipar su muerte, ser capaz de afrontar el porvenir, su futuro, dominar el presente, es decir ser capaz de poder elegir entre las posibilidades de una vida auténtica y ser consciente de mi situación original, de mi falta, de que el *Dasein* es un ser caído. En este sentido resulta importante pensar que “La fuente de la historicidad (de la capacidad de constituir una historia) está en el porvenir; la fuente de la historia (de la capacidad de aprender la historicidad ya hecha) está en el pasado”⁸.

Ahora por último haremos la siguiente pregunta: ¿Cómo es que la existencia humana se va desplegando y constituyéndose históricamente? No podemos pasar por alto esta pregunta sin tocar un tema fundamental en Heidegger: la temporalidad. No nos detendremos en hacer un análisis complejo de la temporalidad en Heidegger ya que no es el objetivo de dicho trabajo pero es necesario mínimamente dejarlo planteado ya que a partir de la temporalidad la existencia humana se constituye históricamente. El *Dasein* es un ser-para-la-muerte ya que tiene conciencia de su finitud, de que su existencia culminará. Por el contrario los animales o los objetos inanimados no son seres-para-la-muerte, el caballo no tiene conciencia de su finitud. Es allí donde radica la diferencia entre el *Dasein* y los entes. Lo mismo sucede respecto de la historia. No existen animales históricos u objetos históricos, siempre que hablamos de ellos es en referencia y por derivación del ser humano. Por lo tanto el carácter histórico de la existencia humana es puramente exclusivo del *Dasein* y no lo comparte que el resto de los entes. Así como no hay muerte en una silla tampoco hay historia en una lámpara.

En *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* encontramos ciertos indicios de una posible filosofía de la historia:

⁸ WAELHENS, Alphonse de (1986). *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Universidad Autónoma Puebla, p. 202.

Lo que por lo tanto es historia o tiene historia, lo que, consecuentemente, es el principio mismo de sus cambios, eso recibe su vida no de fuera, sino de dentro, de y desde sí mismo. Historia es por lo tanto vida, y la vida historia⁹.

Aquí Feuerbach está igualando la Vida a la historia, entendiendo por Vida aquello que es el fundamento de sí mismo. Mi existencia depende exclusivamente de mi mismo, no de una exterioridad como podría ser un Dios. De alguna manera Feuerbach aquí está discutiendo contra el cristianismo y contra cualquier pensamiento que quite la vista de ésta vida, ya que para Feuerbach no hay vida después de la muerte ni tampoco vida en otro lugar que no sea en la tierra. Por lo tanto la única historia posible es la historia que se origina en ésta tierra, con éstas vidas. No hay ningún tipo de creación, el fundamento está en nosotros mismos. Quizá se podría construir una historia a través de los recuerdos ya que más adelante Feuerbach trata la noción de recuerdo vinculada a la idea de muerte y de tiempo. Podemos pensar una historia hecha de recuerdos ya que tras nuestra muerte nos sigue otra vida, y al morir solo quedamos en el recuerdo de otras conciencias “El recuerdo, entendido como actividad común del espíritu, no imaginado como facultad subjetiva, es, en su último fundamento y esencia, inseparable de la muerte y del tiempo”¹⁰.

Para finalizar el trabajo vamos a estructurar todas las nociones que hemos analizado a partir de la idea de una conciencia heterónoma que incluye como ya vimos la instancia del yo-tu. Cualquier relación yo-tu comprende una dimensión ética entre ambas partes y por ende también nos interpela con el problema de la libertad. A su vez ésta instancia yo-tu refiere a algo, en el caso de Feuerbach a la tierra que cumplía la función de límite y en el caso de Heidegger al mundo que postulaba la idea de que el *Dasein* es un ser arrojado al mundo y también un ser-para-la-muerte, es decir consciente de su finitud. Todo esto implica una dimensión, además de espacial como podría ser la idea de mundo o tierra, temporal y es en esta última instancia donde emerge una instancia histórica en ambos autores.

BIBLIOGRAFÍA

⁹ FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza, p.156.

¹⁰ *Ibid.*, p. 200.

FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin (2007). *Ser y tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

WAELEHNS, Alphonse de (1986). *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Universidad Autónoma Puebla.

FEUERBACH Y NIETZSCHE, LA APERTURA A UNA SABIDURÍA DEL CUERPO

ASTOR AMIGO

Cuerpo, alma y pensamiento en Feuerbach, y concepción nietzscheana del alma

Según datos biográficos del trabajo sobre Nietzsche de Curt Paul Janz¹ de 1978, el autor del Zarathustra fue lector en su juventud del discípulo de Hegel, particularmente de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, texto de Feuerbach en el que nos enfocaremos, y de *La esencia del cristianismo*, texto que no abordaremos en el presente estudio.

En este escrito de juventud, Feuerbach nos dice que el alma particular no puede existir sin el cuerpo, que éste precede al alma y el alma es dependiente de él. El cuerpo se presenta como su presupuesto². Hay para el autor un potente sentido inmanente del alma en el cuerpo, esta característica anudará, como veremos a continuación, la dualidad en un monismo, pues el principio vital que es el alma, solo puede darse en un cuerpo. En este marco, con esta gran consideración de la corporalidad, el autor concibe al pensamiento particular, el de cada individuo, como encarnado, en tanto el espíritu es la esencia más elevada del alma³. Es entonces la materialidad del cuerpo y la sensación inherente a este, la condición de posibilidad del pensamiento del hombre. En esta gran reivindicación de la corporalidad que marca una fuerte ruptura con la tradición, el alma se presenta solo como objeto para sí, por medio de la objetividad del cuerpo y de la sensación⁴. La sensibilidad, entonces, tiene en cierto sentido, un carácter fundamental para la conciencia del hombre porque “no es más que la autoconciencia individual”⁵. Sin embargo esta sensibilidad no se encuentra sola, pues el intelecto logra captarla, esto nos abre a la individualidad, y nos abre también a una suerte de separación entre cuerpo y alma. Una distinción de ambos por parte del espíritu, que lejos de romper el monismo

¹ JANZ, Curt Paul (1984). *Friedrich Nietzsche, Volumen I: Infancia y juventud*, Madrid: Alianza, p. 23.

² FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza, p. 130.

³ Ídem, p. 183.

⁴ Ídem, p. 181.

⁵ Ídem, p. 114.

de un alma inmanente, separa uno del otro por abstracción. Dirá Feuerbach que en cierto sentido “el alma se desprende del cuerpo”⁶. Esta actividad de diferenciación entre cuerpo y alma, a pesar de que ambas se den en unidad, es la propia esencia del espíritu, del pensamiento. Hay pleno reconocimiento de parte de Feuerbach, tal como hemos visto, de la importancia del cuerpo, pero al mismo tiempo la autoconciencia solo es posible por el espíritu, que está por encima de la sensibilidad⁷, pues puede comprenderla e ir más allá de ella. Es entonces que para la propia posibilidad de la autoconciencia, la sensibilidad y el espíritu cooperan⁸. Por la manera fragmentaria y desordenada de la pluma del autor, puede resultar bastante confuso comprender como tanto la sensibilidad como el espíritu pueden ser protagonistas y principios de la autoconciencia, y cuál es exactamente el rol de cada una en comparación con la otra. ¿Es la sensibilidad o el espíritu el que tiene la prioridad a la hora de la conciencia de sí? Pareciera quedar poco claro. Sin embargo, si leemos sin mezquindad caritativa, podemos comprender que sobre el fundamento de la sensibilidad, el espíritu comprende la propia individualidad y solo así es posible la autoconciencia. Sin la sensibilidad no habría la posibilidad del espíritu autoconsciente pues éste solo puede darse en un alma encarnada, en un cuerpo efectivamente sensible.⁹ Será así como entre sensibilidad y pensamiento concebimos una relación recíproca, cuyo intercambio resulta en la autoconciencia a través de la abstracción antes mencionada¹⁰. El alma se desprende metafóricamente del cuerpo para tomar conciencia de sí misma a través del espíritu, para poder así contemplarse y tornarse consiente de sí. La separación del cuerpo y del alma individual, es la propia posibilidad del pensamiento, es la autoconciencia a la luz del espíritu, que es para Feuerbach actividad de diferenciación. Sin embargo, como hemos dicho previamente, esta diferenciación se debe a la abstracción del pensamiento y no rompe con el monismo antes mencionado.

Por otro lado, para Nietzsche, la prioridad del cuerpo por sobre el espíritu se encuentra radicalizada. Para ello sin embargo, es preciso primero comprender como encara el

⁶ Ídem, p. 182.

⁷ Ídem, p. 120.

⁸ Ídem, p. 183.

⁹ Nos dice en la página 181 de la obra citada que “cuando hacemos al cuerpo objeto del pensamiento, la contemplación y su conocimiento intelectual del mismo está para nosotros mediados por las sensaciones de los sentidos”.

¹⁰ Sin embargo el espíritu, en la abstracción del alma, va más allá de la corporalidad, “se retira de toda sensorialidad”, dice Feuerbach en la página 182.

autor la noción de alma. Según Zaratustra¹¹, para el niño, que representa la última transformación hacia el superhombre, el alma es solo algo en cuerpo. Esto denota claramente como hay una explícita prioridad del cuerpo como fundamento, pero además, como se reduce el alma a un “algo”. Además dice que para el sapiente, para el despierto, solo hay cuerpo, no hace falta ni siquiera un alma. ¿Le hacemos entonces caso al niño o al sabio? ¿Hay o no hay para Nietzsche un alma? En Más allá del bien y del mal nos propone alternativas a la concepción del alma, con conceptos tales como “alma mortal”, “alma como estructura social de los instintos”, o “alma como pluralidad del sujeto”¹². Podemos ver entonces a la luz de esta aclaración, un poco más justificada la ambigüedad en el Zaratustra con respecto a si hay alma o no hay alma para el autor. Nietzsche descarta la manera tradicional de pensar el alma. Considera sin embargo, que es fecundo rescatar alternativas al concepto, sin optar radicalmente por una de las opciones, y resulta que desde el vamos, todas las alternativas mantienen cierta resonancia con la noción de cuerpo. Advertimos esto último cuando abre la posibilidad de resignificar el alma como “alma mortal”, mortales son los cuerpos finitos, y resulta que esto coincide con el alma inmanente e individual de Feuerbach. Notamos también esta relación con la sensibilidad cuando Nietzsche habla de alma como “estructura social de los instintos”, donde estos son, como veremos más adelante, manifestaciones de la sabiduría del cuerpo, o de la “pluralidad del sujeto”. Empieza a manifestarse como en ambos autores el cuerpo adquiere gran prioridad con respecto a la tradición filosófica anterior. A continuación veremos como esta relación se profundiza, en tanto para ambos autores, esta corporalidad se articula, consideraremos, a una ontología vitalista de la diferencia.

Finalidad del alma y amor en ambos autores

Con respecto al alma como “estructura social de los instintos”, para Nietzsche lo que hay de social en el alma es la relación instintiva, conflictiva y jerárquica, conformando aquella pluralidad en el sujeto de la que nos hablaba. Por otro lado si para Feuerbach el alma tiene algo de social, es su propia esencia. Para Feuerbach solo es posible un alma en relación a otras. Solo hay individuo en el seno de la comunidad. El espíritu concibe

¹¹ *Así habla Zaratustra* (2013). Buenos aires: Centro Editor de Cultura, p. 29.

¹² NIETZSCHE, Friedrich (1984). *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires: Orbis, p. 34, aforismo 12.

el alma particular, en distinción del cuerpo, abstraída, pero así toma conciencia también de que ésta solo es posible porque existe entre otras, participando de un alma general, pues el alma individual no existe sola, y solo es posible su existencia en el seno de una comunidad¹³. Un alma es, en cierto sentido, todas las almas. Y si en Feuerbach solo es posible un alma general, encarnada en almas particulares, el cuerpo mismo es apertura hacia la especie entera, la sensibilidad un portal hacia la humanidad y su esencia. Sin embargo, por otro lado, claro está que poco tiene que ver esta concepción de alma comunitaria con la concepción de alma nietzscheana como relación entre instintos que disputan y conviven. Vale decir además, que en Feuerbach no hayamos instintos como tales, pero si habla, sin embargo, de pulsiones e impulsos¹⁴. Aquí, a pesar de diferencias insoslayables, ambos autores veremos, entraran inevitablemente en contacto. En Feuerbach, esta multiplicidad que también se da para él en el alma, parte de un principio único, que se identifica al alma misma, el amor, que es aquello que nos liga efectivamente con los otros, negador de la diferencia entre un alma y otra. El amor es aquello que logra, de hecho, disolver esta diferencia entre las almas¹⁵. Este amor es “todos los sentimientos, no un sentimiento particular”, es una “unidad simultánea e inseparable, por delante de todos los demás”¹⁶. Todos los sentimientos se fundamentan en él. La pluralidad de los sentimientos en el individuo, adquiere un único sentido que es el amor. Feuerbach, no englobará en el amor solo a los sentimientos, sino también las pulsiones e impulsos que pronto analizaremos. No queda duda entonces, que la concepción de amor que utiliza está plenamente ampliada, y engloba una multiplicidad.

Nietzsche como vimos, también concibe efectivamente al sujeto como “pluralidad con un único sentido”¹⁷, y he aquí una gran similitud entre ambos autores, sin embargo, el autor del Zarathustra toma otro sendero a la hora de manifestar el fin de esta pluralidad. Éste fin no se presenta para Nietzsche en términos de amor, sino en dirección del sentido de la tierra, negación de las fantasías del mundo celeste y afirmación a la vida terrestre. Esta pluralidad de instintos y pulsiones, entendemos que engloban también los sentimientos, y responden, a un vitalismo de la voluntad, es éste es el sentido terreno. Estos instintos no solo buscan la mera supervivencia del cuerpo, sino que buscan en su

¹³ *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, p. 194 y 195.

¹⁴ Ídem, p. 84.

¹⁵ Ídem, p. 202.

¹⁶ Ídem, p. 88.

¹⁷ *Así hablo Zarathustra*, p. 29.

salud, el libre curso de su fuerza¹⁸ y de su acción. Esta es la voluntad implícita en lo vivo¹⁹. Veremos más adelante, como Feuerbach podría coincidir ampliamente con este vitalismo nietzscheano.

Con respecto al amor, Nietzsche habla muchas veces de él, en muchos sentidos diferentes, y con distintos propósitos, sin embargo, si analizamos un pasaje de *La Gaya Ciencia*, que viene muy al caso, notamos que en una de sus versiones, considera la noción de amor, no ampliada, sino más bien reducida. Pues nos dice que amor y codicia podrían ser la misma pulsión²⁰. Pareciera que el amor es en realidad una manifestación más sutil de una pulsión expansiva. Mientras que Feuerbach ubica a todos los sentimientos subordinados al amor, y fundamentados en él, Nietzsche lo presenta como una pulsión igual a aquella que, según el sentido común, esto es, el sentido cristiano, es su opuesta. Por lo tanto el amor al prójimo devela para Nietzsche una voluntad de una nueva propiedad, una búsqueda de la expansión de la propia individualidad. Si tomamos otro pasaje de *La Gaya Ciencia*, particularmente el 118, notamos como el amor, pulsión que identifica con codicia, puede también descomponerse aún, al menos en alguno de sus sentidos, en otras dos pulsiones, la de apropiarse o la de someterse²¹. Nietzsche utiliza el término benevolencia que consideraremos como una manifestación del amor.

Se nos presenta entonces una gran diferencia entre un autor y el otro. En Feuerbach el amor elimina la propia individualidad, en Nietzsche la expande. Es notable con respecto a la concepción ampliada de amor en Feuerbach, cómo el autor, no tiene problema en considerar un amor que englobe todos los sentimientos y pulsiones, incluyendo por lo tanto también los destructivos, y que al mismo tiempo, su fin esencial sea eliminar la propia individualidad en pos de un sentimiento comunitario. Esto, que es sumamente importante, quedará más de manifiesto más adelante, cuando veamos como el amor es potencialmente para Feuerbach, también destructor para con la vida.

¹⁸ *Más allá del bien y del mal*, p. 34, aforismo 13.

¹⁹ *Idem*, aforismo 12.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich (2002). *La Gaya Ciencia*, México DF: EDAF, p. 87, aforismo 14.

²¹ *Idem*, p. 203, aforismo 118.

Relación entre cuerpo y pensamiento según Nietzsche

Si bien la relación entre cuerpo y pensamiento la hemos desarrollado con consistencia en Feuerbach, aún no hemos desarrollado que relación guardan ambas concepciones en el pensamiento Nietzscheano. Nietzsche nos dice:

No somos ranas pensantes, aparatos de objetivar y registrar con entrañas puestas en conserva, tenemos que dar a luz continuamente nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y proporcionarles maternalmente, cuanto tengamos en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino y fatalidad²².

Queda claro con esto como en Nietzsche el pensamiento parte del fundamento de lo corporal, de la sensibilidad, y de las afecciones, guardando a primera vista, cierta semejanza con como considera Feuerbach el vínculo entre la sensibilidad y el pensamiento. Sin embargo, Nietzsche va más lejos. Zarathustra nos dice que la razón es un instrumento y juguete del cuerpo²³. Es objeto lúdico de una corporalidad fundante, y puesto que “hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”, la corporalidad se opone a una pequeña razón, tan exaltada por toda la tradición. Contra la pequeña razón del pensamiento, se alza una gran razón que es plena sabiduría del cuerpo. El autor invierte el esquema feuerbachiano donde a pesar de lo fundante de la sensibilidad, el espíritu se encuentra por sobre ella. El espíritu en Nietzsche ahora se encuentra inevitablemente sometido a la gran razón del cuerpo. Aún la sensibilidad, aquello que el cuerpo siente, se encuentra sometido a esta gran razón. Nietzsche no ofrece una lectura del pensamiento impoluto por sobre el cuerpo, sino un pensamiento plenamente condicionado y motivado por éste y por sus mecanismos más profundos. “El sí-mismo, (es decir la gran razón) escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye”²⁴ dice Zarathustra. El sí-mismo, el cuerpo, utiliza a la razón como instrumento, compara, distingue, valora, confronta. El pensamiento para Nietzsche es entonces maquinado por pulsiones vitales para la subsistencia, asimilación, y expansión del sujeto y de la especie. Nietzsche nos propone explícitamente a la acción de pensar,

²² *Idem*, p. 37.

²³ *Así hablo Zarathustra*, p. 29.

²⁴ *Idem*.

como un relacionarse entre sí de los instintos²⁵. Esta gran razón, que es cuerpo, y razón del cuerpo, no pertenece a nuestro plano consciente, es por eso que es un sapiente o un despierto aquel que se reconoce íntegramente como cuerpo. Para él el cuerpo y la gran razón “no dice yo, pero hace yo”²⁶. Aquello que a través del pensamiento reconocemos como nuestro propio yo individual está siendo producido por una corporalidad que no dice, hace, y que no es apariencia ni efecto superficial manifestándose en pensamientos, sino actividad original y corporal. El pensamiento no se eleva abstraído de los impulsos fisiológicos, sino que es medido por la sabiduría de un cuerpo siempre activo, una pluralidad de instintos que producen yo, y que no se detienen ni siquiera entre sueños. Para él la parte más grande de nuestra acción espiritual se produce a nivel inconsciente, de manera imperceptible²⁷.

Hay en esto último cierta coincidencia con Feuerbach con respecto a la inconciencia, pues para Feuerbach el cuerpo es incognoscible e incomprensible en tanto es la negación real de nuestras representaciones de materia y alma²⁸. El cuerpo orgánico y real está, para Feuerbach, por encima de las ideas que tenemos de él²⁹. En ambos autores, la razón no logra dar cuenta del cuerpo en sí, en toda su realidad, la corporalidad excede al espíritu.

Corporalidad, vitalidad y diferencia

La corporalidad entonces está anclada al vitalismo Nietzscheano, donde los instintos responden al sentido terrestre, a la voluntad de lo vivo. Podemos interpretar también este vitalismo ontológico en Feuerbach, por ejemplo, cuando nos exhorta a “sentir el eternamente burbujeante manantial de vida eterna”³⁰ y a “percibir el pulso del tiempo creador”. Feuerbach considera a su propio espíritu “como una pasajera gota del burbujeante manantial de vida eterna, que está por debajo de la costra del presente”, y a sus pensamientos como “chispas que salen del fuego de la fragua intraterrena a través de

²⁵ *Más allá del bien y del mal*, p. 61, aforismo 36.

²⁶ *Así hablo Zarathustra*, p. 22.

²⁷ *La gaya ciencia*, p. 315, aforismo 333.

²⁸ *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, p. 166.

²⁹ *Idem*, p. 172.

³⁰ *Idem*, p. 72.

la chimenea del presente”³¹. El alma es pura vida, pura actividad, es eternamente joven y nueva³² produce diversas formas en abundancia, y es la esencia de lo vivo. He aquí las claras manifestaciones de su vitalismo, que ancla profundamente al alma general, es decir, a la vida, en el fundamento ontológico del ser material y sensorial. Para el autor el remolino de la naturaleza material “se disocia dividiéndose y diferenciándose hasta el infinito” (...) y “se recoge pacíficamente en un solo sentimiento de la sola unidad que se llama vida”³³. Es en el fundamento de la vida que el pensamiento sensible feuerbachiano puede sostenerse. El mismo pensamiento, nos dice, surge del puro agotamiento de la naturaleza, de hartazgo y saciedad con sí misma, es resultado de esta abundante vitalidad³⁴. La muerte también ocurre por un exceso vital, no ocurre por carencia o pobreza, sino por sobreabundancia y artura³⁵. La vida dispensa y produce estructuras orgánicas y organizantes³⁶, contiene las más variadas formas, diferencias y oposiciones, y la vida es la propia finalidad del cuerpo. “El ser en sí de la esencia, es bondad que da y rebosa, ilimitado ser fuera de sí”, es “confiada y despreocupada expansión”³⁷. Esta ilimitada expansión fuera de sí parecería corresponderse con la voluntad nietzscheana que se afirma en la vida, que busca su libre curso, y crea por sobre sí³⁸. Sin embargo aquella voluntad general de la que habla Feuerbach, no coincide estrictamente con la Nietzscheana, que se enfoca particularmente en la individualidad. No hay una voluntad propia para Feuerbach, sino una general de la que los individuos participan³⁹. Esta voluntad es la de la especie, su principio vital y moral. Por lo tanto para el autor, vida, amor y voluntad, son inseparables.

Para Nietzsche, aquello que más hace avanzar a una especie es el conflicto, las pulsiones violentas. Los espíritus más vehementes y malos son aquellos que encienden las pasiones que se quedan dormidas por el sopor del espíritu gregario. Estos despiertan los instintos de comparación, contradicción y contraposición, y son por lo tanto los agricultores del espíritu⁴⁰. Vitalidad y oposición aparecen entrelazadas. Esto coincide

³¹ *Idem*.

³² *Idem*, p. 178.

³³ *Idem*, p. 124.

³⁴ *Idem*, p. 143.

³⁵ *Idem*, p. 79.

³⁶ *Idem*, p. 147.

³⁷ *Idem*, p. 121.

³⁸ *Así hablo Zarathustra*, p. 99.

³⁹ *Idem*, p. 206.

⁴⁰ *La Gaya Ciencia*, p. 74, aforismo 4.

fuertemente con Feuerbach, donde quedará de manifiesto como el alma humana, igualada a la voluntad y al amor, es plena diversidad, pues nos dice que donde no hay oposición, no hay impulso, ni atracción, ni ninguna pulsión, ni apetito, solo hay esencialidad apagada y sin actividad propia⁴¹. La vitalidad se estimula y alienta en la diversidad producida por la vida, el vitalismo feuerbachiano se encuentra entrelazado profundamente con la noción de diferencia y oposición. “El amor toma vida, da vida, destruye y crea”⁴². “Toda finalidad es aniquiladora, donde no hay destrucción, aniquilamiento, ni sacrificio de la existencia independiente, no hay ninguna finalidad”⁴³. “El ansia de vida de la naturaleza es al mismo tiempo gusto de matar (...) el impulso de conservación de la naturaleza es a al mismo tiempo impulso de destrucción”⁴⁴.

Ambos autores, terminan por ubicar al fin del alma humana, en un fundamento de vitalidad, expansión, y afirmación del mundo terrestre. El humano es afectado por una pluralidad cuyo fin es tanto creador como destructor, movido en Feuerbach por un pulso vital infinito y creador de vida, que es además voluntad de la que todo lo vivo participa. Es así como la especie es infinita en su esencia. En Nietzsche, la pluralidad del humano se fundamenta por una voluntad del individuo, que busca expandirse y dominar por y para su vitalidad, y que no se estanca meramente en conservarse. Su vitalismo también responde a una infinitud, pues la especie es también infinita, nada ha sobrevivido en el género humano que pudiera extinguirlo⁴⁵, nada de lo que haga el individuo la puede perjudicar, la individualidad puede para Nietzsche, y debe, en pos de la salud de la vitalidad, tomar riendas sueltas. Es en esto último donde los autores se distancian, pues para Feuerbach si bien la especie también es infinita solo es así por su esencia, por ser vida eterna, amor y comunidad, y el hombre entonces debe apostar por la religión⁴⁶, la ciencia y el arte, en la totalidad histórica universal de la humanidad, pues estas son junto a la razón, la libertad y la voluntad, los verdaderos ángeles y genios del hombre. Esto es

⁴¹ *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, p. 84.

⁴² *Idem*, p. 100.

⁴³ *Idem*, p. 131.

⁴⁴ *Idem*, p. 149.

⁴⁵ *La Gaya Ciencia*, p. 65, aforismo 1.

⁴⁶ Feuerbach disputa contra la religión, particularmente cristiana, a través de toda su obra, pero lo hace apoderándose de elementos de la jerga religiosa contra la que se pelea, proponiendo atribuir las propiedades divinas al género humano, considerando que el humano creó la religión en primera instancia por el camino inverso. Por lo tanto entiéndase religión como aquello que liga a la comunidad entre sí por su esencia infinita.

la esencia más elevada del hombre, lo que lo eleva por sobre la muerte y la individualidad.

Conclusión

En conclusión, ambos autores entonces consideran en cierto sentido que esta individualidad corporal excede a la razón. En Feuerbach, porque accedemos a ella intelectualmente atreves de representaciones sin lograr alcanzar nunca su materialidad real, y en Nietzsche porque el cuerpo, fundamento secreto de la razón, la utiliza como instrumento superficial motorizado por su sabiduría corporal, silencios, activa e inconsciente. Ambos autores, dan valor a la oposición, y a la destrucción en pos de la vitalidad, de la actividad y pulsión. En este sentido ambos comparten una ontología vitalista de la diferencia. Vale decir, sin embargo que en Feuerbach el fin de todo esto, es la comunidad, el altruismo y el amor, la aniquilación del individuo particular es en pos del humano en general y en Nietzsche la aniquilación personal no tiene como fin lo comunitario. Éste exhorta a una voluntad de ocaso, como explicita en el primer discurso del Zaratustra, donde el sacrificio individual no debe buscar razones más allá de las estrellas, sino aquí en la tierra, no es en pos del altruismo y la comunidad, sino de la superación de hombre tal y como lo conocemos para dar lugar al superhombre. El individuo debe buscar su ocaso impulsado por su voluntad y anhelo, como una flecha, que así como sube, baja. Debe amar su destino mortal y no escatimar en la valentía y el deseo de crear por sobre sí. Es a través del sacrificio de las voluntades libres que se supera al último hombre, el hombre actual, negador de la vida y decadente. Este ocaso debe ser la afirmación de la existencia individual.

Podríamos señalar muchas más continuidades interesantes entre ambos autores y seguir marcando también sus diferencias tajantes, sin embargo dados los límites del espacio disponible, esto es todo. Este trabajo busca dejar la esperanza de que apostemos por encontrar en Feuerbach y Nietzsche reflexiones disparadoras que puedan desprenderse también de los mismos autores para complementarse entre sí e iluminar la magnitud de la realidad empírica humana. Poder contemplar así lo que hay en ella de comunitario e individual, y aquello que hay maquinando detrás de ambas alas. Pues tanto el conflicto, como la asociación, la decadencia de la voluntad, y su vigor, el amor y el deseo de propiedad, forman parte de la realidad humana y sus manifestaciones.

BIBLIOGRAFIA

JANZ, Curt Paul (1984). *Friedrich Nietzsche, Volumen I: Infancia y juventud*, Madrid: Alianza.

FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, Friedrich (2013). *Así hablo Zaratustra*, Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.

NIETZSCHE, Friedrich (1984). *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires: Orbis.

NIETZSCHE, Friedrich (2002). *La Gaya Ciencia*, México DF: EDAF.

DE FEUERBACH A MAINLÄNDER

FEDERICO PEREYRA CALLORDA

A pesar de haber sido parcialmente contemporáneos, no hay ninguna extravagancia en suponer que la obra de Feuerbach (1804-1872) pudo haber influido en el pensamiento del joven Mainländer (1841-1876), dado que, entre el plexo de autores que manejaba este último, se hallaba la asumida lectura de Hegel; luego, no puede menos que pensarse que también debió caer en sus manos la obra de algún hegeliano tal como la de Feuerbach, quien era portador en ese entonces de una fama considerable entre sus pares.

En primera instancia, se procederá a desarrollar de manera breve la teoría nihilista de Philipp Mainländer, a fin de introducir sintéticamente al lector en la obra de un pesimista olvidado por la tradición filosófica y literaria, y que, sin embargo, ha influido en varios de sus pensadores¹. Se compararán luego las críticas que tanto él como Feuerbach elaboran contra la idea de una posibilidad transmundana de la vida, sin perder de vista que en el caso de Feuerbach las mismas tienen como trasfondo la refutación del cristianismo, mientras que a Mainländer le sirven más bien para fundamentar la “voluntad de morir” como supuesto metafísico subyacente a todo individuo. Asimismo, se tratará de analizar en qué medida pudieron quedar realizadas las pretensiones anti-metafísicas de Feuerbach sin caer ellas mismas en una oculta trascendentalidad, y si, por esto último -salvando que los objetivos filosóficos son diferentes- son las argumentaciones de Mainländer, aunque idealistas, más satisfactorias empíricamente que las de aquél.

¹ El legado mainländeriano influyó de forma directa en personalidades tales como J. L. Borges, Akutagawa Ryunosuke, Emil Cioran o Herbert Marcuse. Sin embargo fue su contemporáneo Nietzsche quien mayor provecho sacó de su filosofía, extrayéndole y modificando de manera original su famoso concepto de “muerte de Dios”; si bien en la mayoría de los pocos casos en que lo menciona lo hace con una cierta ironía fiel a su estilo, concluye en una epístola de 1876 dirigida al teólogo Franz Overbeck: “Hemos leído mucho a Voltaire; ahora le toca el turno a Mainländer”.

Hacia una apología metafísica del suicidio

Una primera observación para introducirse en la obra de Mainländer podría consistir en explicar que este filósofo estaba en concordancia con los principales puntos del idealismo trascendental kantiano. Así, *La filosofía de la redención* debe ser entendida para el autor como “una continuación de las doctrinas de Kant y Schopenhauer, además de ser confirmación del budismo y el cristianismo puro”².

Ya desde el inicio se indica que para poder explicar correctamente el origen del universo se debe atender a la multiplicidad del mismo como lo realmente existente. Sin embargo, la razón insiste y nos lleva siempre a postular una unidad simple que anteceda al todo de las cosas múltiples, dado que vemos en el fondo de ellas una identidad que impide separarlas del todo entre sí. Frente a este dilema, una de las formas de no anular la fuerza de lo inmanente del universo es aceptar que la unidad simple es ya pasada y decadente, es decir, *precósmica*, la cual, por eso mismo se nos presenta como incognoscible, pudiendo ser definida desde nuestra perspectiva de lo múltiple tan sólo negativamente (inextensa, indivisible, inmóvil, atemporal, etc.). Dios es otro de los nombres que se le puede atribuir esta unidad precósmica que “ya no existe más. Ella se ha fragmentado, transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo”³.

Lo único que queda entonces es este campo inmanente, que se halló contenido en Dios antes de su muerte. Todas las cosas de la multiplicidad, incluyendo los individuos, existían en su esencia inmóvil; una vez destruida la unidad simple se posibilitó la existencia efectiva de ellas, así como también la conexión dinámica del universo y su funcionalidad espacio-temporal.

Para Mainländer toda existencia presupone una esencia determinada, y aunque no podemos decir nada exacto sobre la de Dios, sí podemos asegurar que ella era una *super-esencia*. Lo que claramente esta unidad transmundana no poseía eran los principios inmanentes de voluntad y espíritu, mas ellos pueden ser utilizados a juicio del autor como “principios reguladores para (...) intentar esclarecer el origen del universo,

² MAINLÄNDER, Philipp (2011). *Filosofía de la redención* (Antología), Santiago de Chile: Fondo de Cultura, pp. 45-46.

³ *Ibid.*, p. 49.

conciéndolo como si hubiese sido un acto de voluntad motivado”⁴. Es decir, aun sabiendo que atribuirle voluntad a una unidad inactiva implicaría una contradicción, se lo hace a modo de poder esclarecer un poco más el proceder de su obra sin ejecutar ningún juicio apresurado.

De esta forma, Dios sólo hubo de optar entre permanecer como ser perfecto y acabado (inmóvil, inmutable, etc.) o no ser (lo que supone ya un movimiento), esas dos opciones contenían toda la posibilidad de su libertad. Por su omnipotencia, la unidad era capaz de todo movimiento y accionar, por lo que cansado de su *superser* inmóvil, Dios decidió entrar en la nada absoluta y dejar de existir. Pero, si esa fue su decisión, ¿por qué no se deshizo inmediatamente en vez de generar el universo de la multiplicidad? El problema radica en su propia omnipotencia, fue ella el obstáculo que impidió su instantáneo exterminio:

(...) su poder era, en este sentido, omnipotente, dado que nada situado fuera de él lo limitó. Sin embargo, su poder no era omnipotente ante sí (...), la unidad simple no pudo dejar de existir ante sí misma. (...) Tuvo el poder de ser diferente a como fue, pero no tuvo el poder, súbitamente, de no ser en absoluto (...), pues si bien no podemos desentrañar la esencia de Dios, sí sabemos (...) que era una superesencia, y que esta determinada superesencia, reposando en un determinado superser, no pudo por sí misma -como unidad simple- no ser.⁵

Luego, la existencia del universo, es decir, la *desintegración* de Dios en la multiplicidad, representa el único medio posible para alcanzar el no ser. Sólo mediante un proceso, un devenir en la inmanencia, se vuelve posible pasar del superser al no ser. Si bien Mainländer concuerda con la idea de que no conocemos la cosa en sí, sino tan sólo apariencias de ella, no la identifica por eso con la *voluntad de vivir* universal y fuera del orden espacio-temporal que postula Schopenhauer, sino que al contrario, invierte la fórmula identificando la *cosa en sí* con la *voluntad de morir*. Ésta última se trata de una ley del debilitamiento que atraviesa a cada uno de los seres del universo y es de carácter individual. La voluntad de morir imita al primer movimiento de la unidad precósmica y permite fundamentar el movimiento del cosmos hacia el no ser, hacia el límite de su finitud empírica. Su único deseo es la *muerte absoluta*.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

Todo en el universo tiene adherido como si se tratara una causa final propia esta voluntad de morir, sobre ello esgrime argumentos el autor al momento de hablar de los elementos gaseosos, líquidos y sólidos como formadores del cosmos, y también al pasar al análisis de los seres orgánicos.⁶ Todo en el universo obedece, en fin, al principio de entropía.

Pasando a la cuestión humana, la vida se muestra como medio para el gran fin, y sólo el hombre es capaz de redimirse conscientemente de ella. Aunque todo tiende hacia el no ser, el hombre tiene en sí el germen que le permite comprender una *teleología del exterminio* en el cosmos, y luego decidir qué tanto acelerar o no tal proceso. Aquel que se afere a la vida, al medio, como si se tratara de un fin, no hará más que languidecer lo inevitable inconscientemente. En cambio, sólo quien no teme a la muerte es quien podrá saber de qué manera determinar el curso del universo, si con el suicidio, ese asumir por anticipado el destino fatal de la humanidad que emula la única acción efectuada por la unidad precósmica; y/o con la castidad, que previene, al cortar con la cadena reproductiva, de una ralentización de la redención final.

Refutaciones a la doctrina de la inmortalidad del alma

I

Pensamientos sobre muerte e inmortalidad (1830), de Feuerbach, tiene como uno de sus principales objetivos, más allá de la negación de la existencia de Dios, la rehabilitación del carácter finito y sensorial del hombre; hasta podría decirse que esto último es lo que motiva lo primero. Lo que se pone en juego en este texto es un análisis individual de las notas fundamentales de la vida: espacio y tiempo. La finitud se da por un hallarse atravesado por estas dos notas y por la sensibilidad que de ellas se deriva. El tiempo nos determina y delimita, sólo dentro de él es posible existir, él *destruye*, y el individuo es tan solo en esa frontera de tiempo y sensibilidad, definiéndose así por su determinación finita, por la negación de ser un *no-otro*. El individuo es también espacialidad positiva en tanto puede reunir lo disperso y lo diferenciado. Así, la existencia es sensible sólo si es espacial y temporal.

⁶ Ver "Física" en MAINLÄNDER, Philipp (2014). *Filosofía de la redención*, Madrid: Xorki, pp. 83-140.

De esta manera, la posibilidad de una vida después de la muerte tendría que necesariamente darse también el campo de lo sensible. Si la vida sólo es posible en la espacialidad, también una vida posterior a ella debería ser espacial, dado que en el caso contrario "la inespacialidad excluye la individualidad"⁷, mas, ¿en qué otro espacio que en el existente se la buscará? No hay un espacio dentro de otro o desligado del que conocemos, y además, él no puede escindir del tiempo ni ambos pueden separarse de la vida sensible: "la vida del más allá sería pues la vida del más acá, sería de nuevo esta misma vida que vivimos aquí"⁸.

Ya Dios no puede ser aquí más que una proyección del hombre, una abstracción de nuestras formas de vida llevadas a una idealización.

La multiplicidad de individuos se da por diferenciación, cada uno es lo que le falta del otro. El hombre se encuentra agujereado, no es más que finitud en una multiplicidad de finitudes que se fundamentan. Todo existente es limitado, y todo infinito una suma de finitudes para Feuerbach.

Son la finitud, y con ella la muerte, los que nos vuelven intersubjetivos y nos abren al otro. Al indicar una limitación inherente a nosotros son una negación; pero la limitación es la que posibilita que nos abramos a la dimensión social, por lo que se vuelve también una positividad. La muerte, en tanto nos permite tomar conciencia de ella misma, se vuelve potencia para los seres racionales; ella misma se transforma en un producto de la sociedad que deviene en armonía, en un *dar lugar a otro*. La muerte suprime la individualidad y permite que la cadena generativa de la especie-esencia no se rompa. No se trata de una cadena biológica, sino de la Humanidad misma, que precede y sucede al individuo que participa de ella. Es en la mismísima muerte donde la especie se convalida por encima de toda individualidad. La muerte viene a ser limitación, y con ello perpetuación de la alteridad. La humanidad halla su fundamentación en la muerte, no en la inmortalidad de cada individuo tras ella. Mediante el sacrificio es que la esencia humana prosigue su rumbo. Si bien no hay inmortalidad, tampoco hay un único individuo en que transcurre la finitud de la vida: la muerte es el singular universal, y su *más allá* no se da por una migración del alma a la manera cristiana, sino por hallarse en todos los individuos como una condición necesaria del existir. Porque muere el hombre

⁷ FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 123.

empíricamente es que persiste la Humanidad, y es esto lo que en última instancia podría entenderse adecuadamente por inmortalidad. Lo infinito es ahora la Humanidad y el espíritu de consciencia de cada uno, el concepto inagotable e independiente; la muerte y el tiempo son el presente de la infinitud misma, sólo allí es posible todo transcurrir y perecer. En la negación del individuo surge la afirmación del género.

II

En el caso de la filosofía immanente de Mainländer, la posibilidad de una vida trasmundana, se anula en el movimiento mismo del cosmos. Al ser el universo finito -determinación dada por Dios en su movimiento hacia el no-ser- y conducir a todos sus seres mediante la voluntad de morir hacia la nada absoluta, la inmortalidad se presenta como una imposibilidad ontológica. Aquel que se aferre a la idea de una vida después de la vida yerra por desconocer la verdadera causa que lo determina, esto es, la voluntad de morir. Queda a la vista en *La filosofía de la redención* que, al igual que en Feuerbach, el espacio funciona como uno sólo posible, aunque en este caso surge con el movimiento autodestructivo de Dios. Lo mismo para el caso del tiempo, sólo surgió en la inmanencia de este mundo. Ambos pueden entenderse como constitutivos del carácter finito de los individuos, mas con una apreciación que no se encuentra en Feuerbach: el ser humano puede manipular el tiempo dado que él decide en qué momento poner fin a su vida o a su especie y así acelerar el proceso que lleva a la redención nihilista. La naturaleza envejece y envejecerá independientemente de las acciones del hombre, pero este puede, asumiendo su voluntad, apurar la desaparición de aquella.

Ahora bien, ¿qué entiende Mainländer por humanidad? No más que la suma de los hombres que se conservan mediante la procreación. Al ser la total suma de los individuos, “cada definición de su movimiento que no contenga como meta la muerte absoluta, es muy breve, pues no cubre todos los acontecimientos”⁹. Lo esencial en ella es que está consagrada al exterminio, por estarlo antes cada uno de sus individuos por la negación de la voluntad de vivir que los atraviesa.

⁹ MAINLÄNDER, Philipp (2011). *Filosofía de la redención* (Antología), Santiago de Chile: Fondo de Cultura, p. 73.

Así, a diferencia de Feuerbach, para quien es la mortandad de cada individuo la que posibilita la perpetuidad de la humanidad, en Mainländer puede verse cómo la misma humanidad busca en el fondo nada más que su exterminio.

Aunque no se encuentre expresamente en Feuerbach un análogo para la voluntad de muerte mainländeriana, sí hay un llamado a considerarla como beneficiosa en tanto permite la perpetuidad de la esencia Humanidad.

Problemas en torno a la eliminación de lo trascendental

Llegados a este punto, se puede comenzar a entrever que, quizás sin preverlo, Feuerbach funda lo que podría denominarse un materialismo trascendental. Las pretensiones anti-idealistas y anti-metafísicas se le volvieron a este autor en un contra-movimiento ya desde el inicio de los usos terminológicos usados para defender el carácter sensorial del hombre. Un vocabulario materialista que no se priva de usar palabras como *esencia* o *espíritu* no llega, quizás, a plasmar en su totalidad una explicación que sea cabalmente empirista. Tal es el caso de la Humanidad, ella precede y sucede a los individuos, es la esencia misma a la que se deben los hombres en tanto agujereados; en ella deben recaer los pensamientos sobre la inmortalidad de uno, ya sea transfigurada como recuerdo o historia, ya sea dejando descendencia a la posteridad.

Además, la muerte no es entendida aquí como un mero proceso biológico, sino más bien como un producto de la sociedad, una forma de su organización; hay algo de una teología en el *dar lugar al otro* mediante la muerte. Si bien el individuo es finito, la vida parece tener cierta trascendencia que se explicita en la historia. Los hombres participan de la humanidad desde su origen y se hacen conscientes de esta condición existencial mediante su espíritu. Cuando uno se reconoce singular, a la vez se reconoce como recortado o enajenado de un todo mayor y continuo al que pertenece, por lo que no hay un agotarse en la individualidad. Por otra parte, la conciencia de todo individuo es intersubjetiva, no se tiene un acceso al sí mismo sino a toda la humanidad, la esencia se vuelve autoconciencia, es decir que hay algo que piensa en uno, y este algo es la Humanidad.

Aunque la pretensión es diferente, y el idealismo claro, Mainländer no trastabilla tanto con las cuestiones metafísicas, de hecho todo su análisis presupone que lo trascendente no es cognoscible, por lo que se accede a una investigación mediante principios regulativos. Todo ulterior desarrollo sobre el universo es tratado a la manera de fenómenos; a juicio del autor, en toda su argumentación hay bases empíricas que sirven para explicar lo que alguna vez fue trascendente.

Algo es cierto, la voluntad de morir es atribuida a todo el universo de manera general como una condición intrínseca de las acciones de los seres, pero deja verse como un resabio de la unidad precósmica. Podría creerse que Dios sigue actuando en este mundo, aunque ya no existe, mediante la guía que dejó a los individuos para asumir el rumbo que deben tomar. La teleología a la que se halla atada el universo, y que apunta a la nada absoluta, es también de orden metafísico, mas no deja de fundarse por ello en principios empíricos, no hay nada más allá del suelo de lo experimentable, y las criaturas portan su principio de la voluntad de morir como aquello que los constituye como seres finitos y sensoriales.

Conclusión

La filosofía de ambos autores trata en algún punto de negar a Dios y la trascendencia del alma. Lo primero lo hace Feuerbach desarrollando el carácter finito y sensorial del hombre que tanto ha desdeñado la tradición religiosa; mientras que Mainländer simplemente envía toda posibilidad de un ser suprasensible a un ámbito anterior al cósmico, que por su propia omnipotencia debió eliminar su inmovilidad y autodestruirse abriéndose en un plexo de fragmentaciones que originó el universo. Lo segundo, a saber, la refutación a la posibilidad de una vida después de la vida, es trabajado por el filósofo pesimista a partir de la fundamentación de la voluntad de morir que encuentra en todos los seres del universo, y se apoya en el hecho de que este último es finito y apunta siempre a su propio exterminio como si se tratara de su causa final; en cambio, en el análisis feuerbachiano, la vida tras la muerte es rechazada en sí misma por imposibilidades lógicas como la espacial, y por llevar ella misma a una destrucción –no buscada por este autor– aunque imposible, de la esencia Humanidad.

Por otra parte, puede apreciarse que ambos autores abrazan así las consecuencias del ser finito del hombre y su mortalidad, mas en el caso de Mainländer la valoración es radicalmente diferente por la dirección que toma su proyecto filosófico.

Como se pudo observar, en tanto Feuerbach quiere huir de toda trascendencia mediante empirismo, cae en argumentaciones un tanto metafísicas, pero no por eso menos materialistas. Mainländer, por su parte, al trabajar “cosa en sí” como incognoscible y ubicar todo lo que hubiera de ella en otro ámbito precedente al existente, no recae en excesos al momento de buscar explicaciones sobre el todo del universo.

Quizás uno de los mayores problemas de Feuerbach fue negar a dios en tanto Dios, es decir, como proyección ideal antropomórfica de los hombres. Mainländer ciertamente lo despersonaliza, Dios podría ser dios con minúscula, una unidad precósmica, incluso el Big Bang, pero no una pura trascendencia contra la cual esgrimir argumentos. Así, podría pensarse que la filosofía mainländeriana satisface mejor la tarea propuesta por Feuerbach que el mismísimo Feuerbach. Finalmente, se puede dirigir la mirada también al hecho de que el proyecto feuerbachiano queda en el orden de la teoría, mientras que la *filosofía de la redención* no tiene como meta una mera teorización, sino más bien impregnar en la filosofía práctica su proyecto, es decir empirizar y efectivizar su apología del suicidio y de la castidad.

BIBLIOGRAFÍA

- FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza.
- MAINLÄNDER, Philipp (2011). *Filosofía de la redención* (Antología), traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, Santiago de Chile: Fondo de Cultura.
- MAINLÄNDER, Philipp (2014). *Filosofía de la redención*, traducción de Manuel Pérez Cornejo y edición de Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Madrid: Xorki.

EL ESTATUS ONTOLÓGICO DEL HOMBRE EN *SER Y TIEMPO* Y SU CONSECUENTE ÉTICA ANIMAL: UNA ALTERNATIVA DELEUZIANA

ROMÁN J. MARTINO

I. Introducción

El hilo conductor de nuestro trabajo es pensar qué ética animal subyace a los distintos modelos de pensamiento filosófico. Para eso, en primer lugar haremos una somera presentación del pensamiento moderno.

En segundo lugar, intentaremos exponer parte del pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo* para donde se ve algunos aspectos en que el autor alemán intenta alejarse de la tradición moderna.

En tercer lugar, analizaremos si esta propuesta heideggeriana es suficiente para desplazarse de la tradición moderna.

Por último, haremos una presentación del pensamiento de Giles Deleuze como alternativa para pensar la vida en otros términos.

II. Paisajes de la modernidad

Es el filósofo francés, René Descartes quien marcó un punto de inflexión en el pensamiento occidental dando el punta pie inicial a la metafísica moderna. En sus *Meditaciones Metafísicas*, en el puro aislamiento y a partir de la propia razón, llega a una “demostración” de la existencia de Dios y del mundo que lo rodea. También podemos traer al inglés Thomas Hobbes, un filósofo icónico de la modernidad, también llamado el “Galileo de las ciencias morales”, que logra con su *Leviatán* crear un sistema axiomático de la política racional. Este filósofo, frente al desorden de la vida social de su contexto epocal, sostiene que esos problemas se podrían eliminar si se conocieran las

reglas de las acciones humanas con la misma certeza con que se conocen las dimensiones de las figuras geométricas.¹ La universalización de este aspecto de la razón será lo que dé homogeneidad a todos los hombres: “(...) *nosce te ipsum*, léete a ti mismo (...) quien ha de gobernar una nación entera debe leer en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad”.² No hace falta mirar a los costados y ver que pasa alrededor, sino que es suficiente con mirar, a la luz de la razón, en la propia interioridad para conocer al resto de la humanidad. La modernidad es la expresión del máximo antropocentrismo ya que el hombre es presentado como un sujeto transparente, que a través del entendimiento se enfrenta a la naturaleza, conoce al mundo y lo transforma en objeto. Dice Hobbes que “el arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: *el hombre*. En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos República o Estado, que no es sino un hombre artificial”.³ Esta corriente de pensamiento llega su máximo esplendor a través de la genial obra de Immanuel Kant con su filosofía trascendental. El sujeto conoce solo lo que el pone en el conocimiento. El conocimiento se construye a partir de las formas vacías con las cuales se informa dado, que no se sabe de donde viene. El sujeto va de su interioridad vacía, busca un contenido en el mundo y vuelve a la interioridad con una representación. De esa forma la objetividad se reduce simplemente a un reflejo del propio sujeto y el hombre queda posicionado como fundamento último, como totalidad cerrada, que absorbe toda diferencia reflejándose a sí mismo en lo otro. Este es el principio de la lógica de la subjetividad moderna: la clausura totalizante en nombre de lo igual, la reducción de lo otro a lo mismo, con el fin de sostenerse en la propia identidad.

Es Martin Heidegger en su “*La época de la imagen del mundo*” que nos explica el fundamento metafísico de la filosofía moderna como *subjetum*, ipseidad, o retorno a lo mismo. El sujeto moderno es el hombre tomando el lugar de fundamento último de todo lo existente con la consecuente legitimación práctica de pararse frente al mundo, como si éste fuera un supermercado del cual servirse a placer. La naturaleza es un stock, es un medio para que el hombre alcance sus propios fines. La naturaleza es objeto, no tiene

ningún tipo de agencia, no tiene sentido en sí misma. La naturaleza es lo que el *Sujeto* quiere que sea.

¿Qué lugar le queda al animal? Un recurso disponible para su apropiación. El animal no es sujeto de derecho, ni moral ni jurídico. Al ser un objeto, es simplemente una cosa material de la que se dispone para su utilización. Y así es como actuó el *hombre* respecto al animal y a la naturaleza en los últimos siglos. Apropiación sin límites, explotación animal (por ejemplo con la industrialización de la producción alimenticia). En fin, si echamos la mirada atrás, el siglo XX se nos aparece como el más violento que ha vivido la humanidad. El nivel de brutalidad cometido contra el planeta nos lleva a pensar que sin duda fue el siglo de la barbarie, como decía Hobsbawm, “la época de la guerra total”.⁴ El hombre se devora al planeta, lo usa, lo violenta y se destruye a sí mismo. El fracaso de los conceptos modernos, y sus consecuencias concretas, nos trae al problema de repensar las nociones fundamentales.

III. Analítica del Dasein como propuesta alternativa a la modernidad

Contra el concepto de sujeto moderno cerrado sobre sí mismo, Heidegger propone pensar el existente humano en términos de *Dasein* (ser-ahí)⁵. *Dasein* es un *ser-en-el-mundo*, en el sentido de estar arrojado, *yecto*, ya en situación, en estado de apertura e interacción continua con las cosas y los otros. Para demostrar esto, la fenomenología hermenéutica de Heidegger se vale de ciertos existenciarios. El existenciario fundamental, es la *comprensión*.⁶ Dice Heidegger que en la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el “estar-en”; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo. El *Dasein* en tanto sujeto práctico, histórico tiene un trato pragmático con el mundo. El hombre tiene a la base una *comprensión pre-reflexiva* en el trato con los entes, una comprensión *práctica*.

¹ Cf. BOBBIO, Norberto (1991). *Estudios de historia de la filosofía de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, p. 79.

² HOBBS, Thomas (2011). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* – 1ª ed. 8ª reimp. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *La época de la guerra total*, es el título del capítulo 1 de la primera parte “*La era de las catástrofes*” del libro *Historia del Siglo XX* de Eric Hobsbawm.

⁵ “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*.” HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 18.

⁶ “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del *Dasein*.” HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 22.

Ese *enigma* es la comprensión pre-reflexiva. Heidegger sostiene que el *Dasein* ya está desde el vamos en la comprensión, ya es en la comprensión antes de tematizarlo. Comprender no es del orden del inteligir, no es del orden del entendimiento, como señalaba Kant cuando designaba la divisa de la ilustración, sino que es del plano práctico.

Ahora bien, es en la *comprensión* que encuentra Heidegger el fundamento del *sentido*. Mientras la tradición moderna localizó el sentido en la *proposición*, en la verdad como correspondencia de la proposición con el mundo, Heidegger denuncia esto como no originario, ya que antes de afirmar o negar algo existe la *comprensión* pragmática. El sentido para Heidegger, es algo que circula como un plexo relacional de entes y en ese sentido esta siempre comprendido porque el *Dasein* y el mundo son constitutivamente originarios. La proposición es algo derivado, no es el lugar originario del sentido. Es decir que hay un sentido pre-proposicional y pre-judicativo que mora en la comprensión pragmática pre-reflexiva, que luego sí, la proposición plasma en una afirmación.⁷

Otro aspecto que importa destacar es que Heidegger hace un análisis fenomenológico tomando como punto de partida el mundo circundante, es decir, una concepción fáctica, contingente del mundo. Nuevamente despegándose de la tradición filosófica anterior, Heidegger no va a pensar a las cosas como entes sustanciales o esenciales, como cosas en sí mismas, sino que va a caracterizar al mundo circundante como un plexo relacional de entes que se remiten entre sí.

El hilo conductor que hace del útil un útil, es la *pragmaticidad*. Las cosas son en tanto se relacionan con las demás cosas, y esa relación es de carácter pragmático. Es decir que el útil no es sino gracias a un todo de útiles. El *Dasein* lleva al útil a la conciencia práctica, no como una conciencia que contiene datos objetivantes, sino como quien manipula útiles en el plano de la *praxis*.

A grandes rasgos, es a través de este planteo filosófico que Heidegger presenta su

⁷ “Toda interpretación se funda en el comprender. Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general es el sentido. En tanto la proposición se funda en el comprender y también en ella tiene un sentido.” HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 33. “La proposición no puede negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora. Al “como” original de la interpretación comprensora del “ver en torno” lo llamamos el “como” *hermenéutico-existencial*, a diferencia del “como” *apofántico* de la proposición.” *Ibid.*, p. 161.

antropología filosófica⁸ de la facticidad, e intenta despegarse de la tradición moderna. Si bien logra inaugurar una forma novedosa de pensar, consideramos que hay algunos aspectos para destacar, y notar algunos puntos donde, a nuestro juicio, Heidegger fracasa en su proyecto de emancipación de la tradición moderna.

IV. Restos eminentemente modernos en la analítica del *Dasein*

Como ya dijimos más arriba, la significación como horizonte de inteligibilidad está en última instancia referida al *Dasein*. El *Dasein* es el eje desde el cual se desprende el sentido de la existencia. El hombre como *Dasein* es el único ente que tiene mundo. El resto de las cosas y de las especies vivientes son “por mor” del *Dasein*. Esto coloca al *Dasein* como un ente privilegiado sobre el resto de las especies. Si bien Heidegger se corre del pensamiento moderno en tanto deja de pensar al sujeto humano como un átomo aislado cerrado sobre sí, este carácter axial del *Dasein* lo sigue colocando en la cima de la pirámide jerárquica de la existencia. Entendemos que el *Dasein* esté arrojado en el mundo, sea proyecto y pura posibilidad, pero aun así éste sigue siendo el eje sobre el cual se erige todo el edificio significativo.

En segundo lugar, el hecho de que todos los entes que no son *Dasein* sean útiles, deja a la naturaleza en un lugar de *medio para* algo. Le quita cualquier tipo de dignidad ontológica frente al *Dasein* ya que aquella es solo el “material” con el que se fabrica un útil.⁹ Heidegger coloca a la naturaleza en el mundo circundante: el bosque es reserva forestal, el río es energía hidráulica. Así el hombre es un cómodo consumidor en el gran supermercado natural. Análoga consecuencia del pensamiento moderno: el hombre se enfrenta al mundo para hacer uso de él y satisfacer sus necesidades sin miramientos.

⁸ Heidegger, pese a ser un crítico de la disciplina, ya que la considera contradictoria porque la filosofía para Heidegger es ontología y la antropología es una ciencia empírica. Las ciencias, para el autor, hacen ontologías regionales, es decir que trabajan sobre supuestos más originarios, que son a los que se va a dedicar él. Pero Heidegger está vinculado a la antropología filosófica ya que lo que hace en *Ser y Tiempo* es un análisis ontológico del existente humano. El análisis del *Dasein* es un análisis del hombre en su constitución más profunda ya que el *Dasein* es “el ente que somos en cada caso nosotros mismos”. Veamos el siguiente pasaje de *Ser y Tiempo* donde Heidegger nos aclara este punto: “En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término *Dasein*.” HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 22.

⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 79.

En último lugar nos interesa señalar una posible contradicción dentro de la misma ontología heideggeriana. Como vimos, la *comprensión* pragmática pre-reflexiva es para Heidegger el existencial fundamental. Se refiere al trato que tiene el Dasein con los entes en el mundo circundante. Este trato no es un trato tematizado, sino que es un trato práctico y no necesita ser llevado “ante los ojos”. El hombre se encuentra familiarizado con el mundo que lo rodea y solo advierte la utilidad del útil cuando este le falta o se rompe, es decir cuando deja de cumplir la función de útil. De esto, la cuestión que nos surge es, ¿por qué trazar una frontera tan determinada entre el Dasein y el animal, si el animal también cuenta con la misma comprensión pragmática en el trato con el mundo circundante? El animal ya está desde el inicio en la comprensión pre-reflexiva.

El animal ya nace en la facticidad, y tiene un trato práctico con el resto de los entes, sin necesidad de tematizarlo o reflexionar sobre esa práctica. Pero Heidegger continúa su disertación intentando mostrar que entre el animal y el hombre hay una frontera tajante:

La conducta como modo de ser en general solo es posible en función del estar cautivado en sí del animal (...) este estar cautivado en sí del animal en el que es posible toda conducta, lo designamos *perturbamiento*. Solo en tanto que el animal está perturbado conforme a su esencia, puede conducirse. (...) El perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo*.¹⁰

Nosotros sostenemos que no hay diferencia alguna entre el estar *perturbado* del animal con el estar *ocupado* del Dasein. ¿No es el trato del Dasein con el mundo una comprensión pre-reflexiva? ¿No es que el Dasein toma conciencia de los útiles solo en el momento en que estos dejan de tener utilidad? El estar ocupado es exactamente igual al estar perturbado del animal. Lo explicita Heidegger en los primeros párrafos de la analítica del Dasein:

Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las mismas remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta

¹⁰ HEIDEGGER, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza, p. 291.

familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas.¹¹

Entonces si no hay un límite tajante entre ambas formas de enfrentarse al mundo, ¿por qué no dejar abierta la posibilidad de que los otros entes que comparecen en el mundo tengan su propio mundo? ¿Por qué apresurarnos a negarles tal posibilidad?¹²

V. Disolución de todo límite entre cuerpos sin órganos

Debemos probar con otro modo de pensar. Para eso puede ser buena idea echar mano al pensamiento de Giles Deleuze en *Mil Mesetas*. Allí el pensador ensaya otro modo de la existencia abandonando radicalmente la tradición moderna.

Devenir animal, devenir hombre, devenir niño, devenir otro. El estructuralismo no puede explicar los devenires porque está hecho para negarlos, no puede dar lugar a la anomalía o a la alteridad. Un devenir no se puede explicar como una correspondencia de relaciones (pensemos en el plexo relacional de la estructura significativa heideggeriana). Pero el devenir tampoco es imitación, semejanza o identificación, porque el devenir no puede tener otro sujeto que sí mismo.¹³ Devenir es lo que aprehende las multiplicidades, es un rizoma.

El devenir es un agenciamiento que se ve movido por un *afecto*. El afecto no como sentimiento personal, ni carácter de una persona, si no como la efectuación de una potencia de “manada” que desencadena y hace tambalear al “yo”. Este afecto es del orden de lo que llama Deleuze una boda *contra natura*. Esto sucede no por filiación, no por producción genética o de herencia, sino por *contagio*. Eso sucede porque el contagio permite poner en juego elementos totalmente heterogéneos; un hombre, un animal, una bacteria, una molécula, un microorganismo, etc. Son participaciones no estructurales ni

¹¹ HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 84.

¹² Y aquí no tratamos de afirmar que el animal tenga una lengua o una semántica propia. Lo que proponemos es simplemente no apresurarnos a negarles dignidad ontológica y objetivarlos. Proponemos suspender el juicio, y aceptar que la naturaleza es inescrutable, es un misterio y como tal debe permanecer. Esta actitud ya nos coloca en otra *condición respectiva*, de la cual se deriva otra ética animal.

¹³ Si el devenir tuviera otro sujeto que sí mismo, nos mantendríamos en la misma lógica binaria, sujeto-objeto, uno-múltiple, necesidad-contingencia. La lógica de fronteras que se intenta abandonar y que Heidegger no logró.

genéticas, son participaciones *contra natura*. “Esas multiplicidades de términos heterogéneos, y de co-funcionamiento por contagio, entran en ciertos agenciamientos, y ahí es donde el hombre realiza sus devenires-animales.¹⁴ En la guerra es donde mejor se hace patente esta caracterización de la vida como devenir. En la guerra el hombre tiene un devenir que implica multiplicidad. Todo tipo de heterogeneidad anima el campo de batalla donde se propaga el contagio. Hay un conjunto complejo, devenir-animal del hombre, manadas de animales, elefantes y ratones, vientos y tempestades, bacterias que siembran el contagio. Dice Deleuze que “se han visto gatos en los campos de batalla e incluso formar parte de los ejércitos.”¹⁵ Por lo tanto no se trata de diferenciar tipos de animales, sino más bien *estados diferentes* según donde se integren (instituciones familiares, en aparatos de Estado, en máquinas de guerra, etc.).

Así vemos como se va desdibujando la individuación en términos de sujeto. Vemos como se va desterritorializando la noción de ser humano, y ya deja de tener sentido cualquier determinación de forma o sujeto. El límite, la frontera entre el hombre y el animal, pierde su fuerza frente a este planteo deleuziano.

Deleuze propone el término *haecceidad* para designar un cuerpo que no se define ni por la forma que lo determina ni como una sustancia o un sujeto determinado, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. Es un modo muy diferente de individuación de un sujeto, cosa o sustancia.

Así la individuación no es en términos cualitativos, ni funcionalidades, ni de constitución ontológica, sino en términos de *latitud y longitud* de un cuerpo. Definimos un cuerpo por la materia que le pertenece dentro de determinadas relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud. Nos ofrece una mirada holística del universo, desde una perspectiva spinoziana (*sub specie aeternitatis*¹⁶) donde lo que hay son solo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Es decir, afectos de los que un cuerpo es capaz.

Ahora bien, cabe aclarar que este pensamiento en términos de afectos y *haecceidades* no es una estructura oculta que se expresa en lo dado bajo tal estado o en tal momento. No

¹⁴ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, p. 248.

¹⁵ *Ibid.*, p. 249.

¹⁶ Desde la perspectiva de la infinitud o eternidad.

es un plan que puede inferirse o deducirse a partir de lo que se da. El plan que pretende mostrarnos Deleuze, que llama plan de consistencia, es un plan donde no hay formas o desarrollos de formas; ni sujetos ni formación de sujetos. Solo hay relaciones de movimiento y de reposo, entre elementos no formados. Tan solo hay haecceidades, afectos, individuaciones sin sujeto, que constituyen agenciamientos colectivos. Deleuze lo llama plan de consistencia o composición en oposición al plan de organización y de desarrollo. “Un plan que es necesariamente de inmanencia y univocidad. Así pues, nosotros lo denominamos plan de naturaleza aunque la naturaleza no tenga nada que ver ahí, puesto que ese plan no establece ninguna diferencia entre lo natural y lo artificial”^{17, 18}.

VI. Conclusiones

Ahora es momento de tomar la punta del ovillo y ver donde nos dejó nuestro hilo conductor.

¿Qué perspectiva ética nos acerca un pensamiento filosófico en los términos en que Deleuze lo presenta?

Pensar al hombre como desterritorializado, a los cuerpos como haecceidades, al movimiento como devenir, y a la individualidad como latitud y longitud, es decir como afección, quizás sea una oportunidad de alejarnos radicalmente del pensamiento apropiador de la subjetividad moderna. De esta manera podremos ponerle fin al esencialismo y al sustancialismo a través de un pensamiento alejado de los dualismos y las fronteras entre los cuerpos.

¹⁷ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, p. 269.

¹⁸ Deleuze se aventura a pensar una semiótica alternativa basada en este *plan de consistencia*. Ya no tiene sentido la forma discursiva basada en la lógica proposicional que usa la fórmula “*esto es aquello*”; o con la teoría de la enunciación contemporánea que ubica el eje de la enunciación en un *yo, aquí, ahora*. Lo que propone Deleuze es una semiótica compuesta de: *artículo indefinido, nombre propio y verbo en infinitivo*. Esta forma le permite expresar el tiempo del acontecimiento puro o del devenir, que enuncia velocidades y lentitudes independientes de los valores cronológicos que el tiempo adquiere en otros modos. Por ejemplo: *un Hans devenir caballo, se morir, avispa encontrar orquídea*. Cf. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, p. 267.

Esto nos permite pensar un mundo de criaturas que son simultáneamente hombre y animal, o animal y máquina que viven ambiguamente como naturales y artificiales. Es una forma postmoderna, no naturalista, de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin. El pensamiento moderno (que en este caso incluye a Heidegger), en su concepción antropocéntrica o más bien androcéntrica, es un poderoso mito que depende de la unidad original, a partir de la cual debe producirse la diferenciación, para desde ahí, realizar la dramática dominación de la naturaleza de la cual hemos sido testigos durante siglos.

Siguiendo a Deleuze, podemos pensar la naturaleza y la cultura remodeladas de tal forma que la primera ya no pueda ser un recurso disponible a ser apropiado e incorporado. Ya sin aquella distinción sustancial entre el hombre y el animal, perdemos cualquier tipo de legitimación filosófica para colocarnos sobre el resto de las especies. Pensar en términos de contagio, pone punto final al límite entre lo *uno* y lo *otro*, y deja de abonar las prácticas de dominación y explotación animal. Que ya no haya una estructura remisional o sistema de referencias entre los entes, hace posible abolir cualquier jerarquía entre cuerpos en el planeta. Ya no tenemos forma de definir un límite preciso entre lo físico y lo no físico, entre cuerpo y mente, entre natural y artificial, y cualquier otro dualismo separador. Es desde este punto de partida que podemos considerar a los animales no humanos como capaces de llevar una vida digna¹⁹, y considerarlos como agentes y sujetos; como seres que son fines en sí mismos, de lo que se deduce que tienen el derecho a poder realizar o actualizar. En este sentido, si una vida floreciente es una vida plena y feliz, aquella vida que no pueda desarrollar sus actividades vitales será una vida no-plena, no-feliz, no-digna de ser.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO Norberto (1991). *Estudios de historia de la filosofía de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.

¹⁹ Aquí proponemos pensar el concepto de dignidad de manera diferente al que propone la modernidad, ya que ésta concibe a la racionalidad como la fuente de la misma. Como ya vimos más arriba, esta premisa implica considerar al animal no humano como no poseedor ni de dignidad, ni de valor intrínseco, sino tan solo de un valor derivado e instrumental. Pero si al a inversa, consideramos a la racionalidad como una característica más de la animalidad, propia de una especie entre muchas otras, la perspectiva ética cambia integrando dentro del derecho moral y legal, a los seres que carecen de ella.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

DESCARTES, René (1997). *Las pasiones del alma*. trad. de J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boue, Madrid: Tecnos.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS.

HEIDEGGER, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin (2012). *Caminos del bosque*. Trad. Helena Cortez Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

HOBBS, Thomas (2011). *Leviatan: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* – 1ª ed. 8ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HOBSBAWM, Eric (1998). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

POR UNA ANTROPOLOGÍA AFIRMATIVA EN LA ONTOLOGÍA DELEUZIANA

GERMÁN E. DI IORIO

*Me gustaría regalar y compartir,
hasta que los sabios entre los
hombres vuelvan a alegrarse de su
estupidez.*

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

En 1954 Gilles Deleuze abre su reseña de *Lógica y existencia* de Jean Hyppolite con la siguiente sentencia: “Que la filosofía es una ontología significa, en primer lugar, que no es una antropología”¹. Esta afirmación da cuenta de la especificidad de la interpretación hyppoliteana de Hegel, que está en inmediata oposición con la que Alexandre Kojève había desplegado en sus “Lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu*” en la década de 1930 en París. Mientras que el segundo caso marcó a la generación de filósofos franceses de la primera mitad del siglo XX, tales como Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, para quienes buscaban filosofar en una Francia abatida por la Segunda Guerra Mundial la apuesta exegética de Hyppolite resultaba más propicia. La creciente pérdida de eficacia de las promesas humanistas y la necesidad de buscar una salida estructural resultaba innegable a partir de los primeros escritos de Louis Althusser y Michel Foucault.² De esta forma, por más que en 1968 Deleuze empiece el “Prefacio” de su tesis doctoral atribuyendo los signos de la atmósfera de su época a “un anti-hegelianismo generalizado”³, no es plausible argumentar que el elemento hyppoliteano carezca de peso en “un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad

¹ DELEUZE, Gilles (2005). “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (trad. J. L. Pardo), Valencia: Pre-Textos, p. 21.

² Ver DERRIDA, Jacques (1994). “Los fines del hombre” en: *Márgenes de la filosofía* (trad. C. Gonzáles Marín), Madrid: Cátedra, pp. 145-174.

³ DELEUZE, Gilles (2002). *Diferencia y repetición* (trad. M. S. Delpy y H. Beccacece), Buenos Aires: Amorrortu, p. 15.

del sujeto sobrevive a la de la sustancia”⁴. Dentro de este marco todo parece indicar que la pregunta “¿qué es el hombre?” no sólo está privada de densidad filosófica, sino que incluso implica un bloqueo respecto de la naturaleza ontológica que Deleuze demanda para la filosofía de su tiempo.

En efecto, uno de los aspectos por los que el pensamiento de Deleuze es más reconocido es por sus críticas a la figura de Hombre que prepondera en la tradición filosófica. Esto contribuyó a que proliferasen lecturas donde, de haber una antropología deleuziana, esta sería exclusivamente negativa. No obstante, tomar esa postura significaría dejar de lado que, tal como Deleuze mismo sostiene en varias oportunidades, para que la crítica no termine siendo meramente destructiva, ésta ha de estar siempre situada en un contexto de creación. Por eso es que en el presente trabajo nuestra hipótesis es que no sólo es posible y pertinente, sino incluso deseable poner de relieve la antropología afirmativa immanente a la ontología deleuziana. Para esta labor nos detendremos en el concepto de “estupidez” (*bêtise*) tal como es desarrollado en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, “La imagen dogmática del pensamiento”, así como en la conclusión del libro. Nuestro objetivo es mostrar de qué manera este concepto alberga la dualidad característica del pensamiento deleuziano: si por un lado destruye los cimientos de la antropología más conservadora y antropocéntrica, por el otro da lugar a un pensamiento de la Diferencia donde una nueva concepción de lo humano tiene su campo de gestación.

Facultad lastimosa

La estupidez entra en escena a la mitad del libro como aquel concepto que, en primer lugar, permite criticar la figura del “error”. Ésta corresponde al quinto de ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento que Deleuze analiza. En lo que aquí respecta, la limitación de esta forma de discurso clásico es que postula que la única desviación pertinente del pensamiento ocurre cuando un hombre razona de un modo equivocado; es decir, cuando al hacer un mal uso de sus facultades toma por verdadero lo que es falso. Todo otro tipo de desviación que pueda ocurrir (la locura, la maldad, etc.) es entendida como una variación de esta figura. Al acotar la negatividad del

⁴ *Idem*.

pensamiento al error, este discurso presupone que las dificultades que surgen corresponden sólo a elementos extrínsecas a la razón –y, por lo tanto, contingentes–, a la vez que reduce la multiplicidad de sinsentidos a una unidad protectora. Es por eso que, más que una contracara de la verdad, es aquello que protege y asegura su identidad de derecho. Tal como Deleuze dice, “el error rinde homenaje a la «verdad» en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero”⁵.

Sin embargo, para Deleuze el pensamiento puro no sólo no se puede reducir a un hecho humano, sino que a su vez posee “internamente” una estructura necesariamente problemática. Esta estructura del pensamiento como tal, que da cuenta que el problema no es una instancia subjetiva, es la estupidez. Que la estupidez se presente como la “bestialidad propiamente humana”⁶ significa que, a diferencia del error, no se trata de un mal uso de nuestras facultades, sino que es la facultad que constituye la “antropología deleuziana” como tal. Con esto no se está diciendo que el hombre no tenga *logos*, razón u otro de los atributos que la tradición le ha asignado esencialmente, sino que éstos no lo vinculan trascendentalmente con el pensamiento porque siguen atados a la imagen dogmática del pensamiento. Esta es la perspectiva desde la cual una antropología filosófica es consecuente con la ontología deleuziana. Se entiende así por qué es necesaria una diferencia estructural entre la estupidez y el error: mientras que el segundo apunta al ámbito empírico de la psicología humana, la primera corresponde al campo trascendental de las Ideas (*i.e.*, lo virtual). Es por eso que la pregunta “¿cómo es posible la estupidez (y no el error)?”⁷ es una interrogación acerca del estatuto trascendental de pensamiento y de nuestro vínculo de derecho con él.

Ahora bien, una vez que hemos transitado de la pueril figura del error a la estupidez como facultad bestial, el pensamiento es atravesado por una negatividad terriblemente más desoladora, pues al ser constitutiva de su estructura no hay modo de eludirla. A esto es a lo que se refiere Deleuze cuando se pregunta “¿de qué modo el error daría cuenta de esa unidad de estupidez y crueldad, de grotesco y terror que acompaña el curso del mundo?”⁸. Ya no se trata de un equívoco aislado, sino que lo propiamente humano es una voluntad obtusa que se niega a corregirse, una violencia irremontable. Los

⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁸ *Idem*.

arquetipos del hombre se reducen a personajes tales como el tirano, el esclavo o el imbécil. En consecuencia, Deleuze nos sugiere que “este es quizás el origen de la melancolía que pesa sobre los más hermosos rostros: el presentimiento de una horrible fealdad propia del rostro humano”⁹.

Bajo esta tesitura, una primera actitud es desarrollar una “facultad lastimosa” (*faculté pitoyable*) a partir de ver la estupidez y ya no tolerarla. Una capa de indiferencia lo cubre todo. Momento misántropo de la filosofía deleuziana, donde la decadente figura del hombre es sencillamente insoportable. Sería conveniente que la humanidad entera desapareciera de la faz de la tierra junto con su estúpida existencia. No obstante, si bien esta postura, en tanto asume lo ineludible del problema, es mejor que la que podría tener un alma bella, enseña sus limitaciones allí donde sigue tratando de negar la estupidez. Un componente fundamental del pensamiento deleuziano es que “las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas”¹⁰. En otras palabras, lo desafiante de esta ontología recae en la peligrosa búsqueda de una positividad del pensamiento incluso en esta cloaca que llega a ser lo propio del hombre. Así, habiéndonos corrido de la antropología filosófica clásica que concibe al hombre desde una superioridad ante el resto de los vivientes, queda por ver cómo la estupidez puede dar lugar a una antropología afirmativa. Pero para entender cómo el pensamiento podría no quedarse en este primer movimiento es necesario adentrarnos más en la estructura de la facultad trascendental.¹¹

⁹ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹¹ Un gran problema con los comentarios sobre la *bêtise* deleuziana es que se suelen centrarse en su vertiente negativa. Por caso, por más que Zourabichvili haga una excelente lectura de la necesidad como motor del pensamiento deleuziano –elemento fundamental para dar cuenta de la vertiente positiva–, termina por sostener que la *bêtise* sólo nos lleva a falsos problemas (ZOURABICHVILI, François (2011). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* (trad. I. Agoff), Buenos Aires: Amorrortu, p. 66). Esto se debe, en parte, al mismo Deleuze, ya que: 1) Cuando en 1962 introduce el concepto en *Nietzsche y la filosofía* se limita a criticarlo, afirmando que “[l]a filosofía sirve para *entristecer*. [...] Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa” (DELEUZE, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía* (trad. C. Artal), Barcelona: Anagrama, p. 152); 2) Cuando en *Diferencia y repetición* ensaya la vertiente positiva, le dedica un desarrollo muy breve; 3) Cuando en trabajos posteriores retoma el concepto, su énfasis sigue estando en criticarlo.

Facultad real

De lo dicho arriba se sigue que la estupidez, al igual que lo que Deleuze sostiene de la esquizofrenia, “no es sólo un hecho humano, también es una posibilidad del pensamiento que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen [dogmática del pensamiento]”¹². Para que esta abolición acontezca debemos reparar en que, a contramano de la especificación “racional” del género “animal”, Deleuze dice que la estupidez propiamente humana es posible “gracias al lazo que une al pensamiento con la individuación”¹³. Esta afirmación requiere que precisemos tres sentidos en los que ambas concepciones de lo viviente se distancian. Primero, mientras que en la especificación, propia de la “historia natural”, la vida es representada en una clasificación donde cada tipo de viviente tiene su lugar previamente asignado, en la génesis trascendental de la individuación no se parte de individuos ya constituidos. Éstos son contemporáneos al proceso mismo y por eso inclasificables.¹⁴ En efecto, para Deleuze lo trascendental no remite, al modo kantiano, a condiciones de posibilidad abstractas, sino que, retomando la perspectiva post-kantiana de Salomon Maimon, apunta a las condiciones genéticas de la experiencia real. Segundo, mientras que la especificación es un proceso lineal que ocurre sólo una vez y de modo irreversible, la individuación apunta a una concepción de la vida como proceso constante, que se repite sin cesar. Tercero, mientras que la especificación va de lo general a lo particular, la individuación implica un origen ya cargado de puras diferencias. Esa Diferencia corresponde al ámbito de lo virtual que Deleuze aquí llama “fondo”.

¹² DELEUZE, Gilles (2002). *Ibid.*, p. 227.

¹³ *Ibid.*, p. 232.

¹⁴ A este respecto, resulta sumamente iluminadora la propuesta de Julián Ferreyra, quien rastrea este aspecto de la *bêtise* en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, afirmando que “[e]s de acuerdo a Foucault en el pasaje hacia una nueva forma de *episteme*, la que nos es contemporánea y que comienza a ensamblarse hacia el siglo XIX, donde el ‘hombre’ propiamente dicho tiene lugar. Yo creo que ese ‘hombre’ es el que dice Deleuze que no está protegido por formas explícitas que puede ser *bête* (y de allí el peligro, la amenaza de la ‘muerte del hombre’) (FERREYRA, Julián (2015). “La *bêtise* y la antropología filosófica de G. Deleuze” en: *Ficha de cátedra de Antropología Filosófica*, Buenos Aires: OPFyL, p. 6). En otras palabras, el pensamiento representacional de la especificación corresponde a la “historia natural” de la “*episteme* clásica”, mientras que la individuación ya corresponde a otra *episteme*, la “moderna”, donde la noción de representación está en crisis. Esta interpretación tiene, además, la ventaja de adecuarse con la lectura que hace Deleuze de *Las palabras y las cosas* en su reseña (DELEUZE, Gilles (2005). “El hombre: Una existencia dudosa” en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (trad. J. L. Pardo), Valencia: Pre-Texto, pp. 121-126.), así como también la lectura que hace Foucault de *Diferencia y repetición* en su reseña (FOUCAULT, Michel (1995). *Theatrum philosophicum* (trad. F. Monge), Barcelona: Anagrama), donde la *bêtise* tiene un lugar preponderante.

Tomando estos elementos, podemos decir que en la individuación el fondo indeterminado sube a la superficie, disolviendo todas las formas. Ante esta experiencia irrepresentable es necesario que el individuo pueda estabilizar la subida del fondo, pero nunca alcanzar a totalizar ese campo trascendental. Siempre se porta un resto del fondo virtual que nos fuerza a estar constantemente mutando en nuevas formas de vida. Ya no hay géneros o especies, ni tampoco la vida se organiza de lo general a lo particular; sólo hay individuaciones monstruosas que se repiten y repiten, y ante las que el “hombre” está desprotegido, sin poder clasificarlas u otorgarles un sentido racional.

Ahora bien, en la ontología deleuziana este proceso no se limita al terreno de la embriogenética. Por lo pronto, también se aplica al pensar. Nuestros pensamientos más íntimos y personales encuentran en la individuación su génesis impersonal. Pero la fuerza con la que el fondo vuelve a subir amenaza con digerirnos, pues destruye toda estabilidad que habíamos construido. Es en este sentido que Deleuze nos dice que la estupidez es “esa relación en que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma”¹⁵. Ante el horror y atracción indescriptibles que le produce el fondo digestivo, el hombre intenta especificar la individuación: clasificar lo inclasificable, representar lo irrepresentable, reprimir lo que retorna eternamente. Esta respuesta, tan inevitable como estéril, es justamente la antropología negativa que hemos desarrollado antes.

No obstante, si efectivamente cuando el fondo sube “el paisaje de lo trascendental se anima”¹⁶ es posible tener otro trato ante esta monstruosidad que crepita dentro nuestro. Para evitar especificar el fondo, un primer requisito que postula Deleuze es el de asumir que la estupidez no es nunca un problema del otro, sino que da cuenta de aquello que nos constituye propiamente. En otras palabras, hay que admitir que uno es indefectiblemente estúpido. Esto nos habilita a contemplar la estupidez de la existencia humana, a sumirnos en el oscuro e informe campo trascendental de las Ideas, donde podemos llegar a pensar las Diferencias puras en el pensamiento *mismo*, ya que, como Deleuze propone:

si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la

¹⁵ DELEUZE, Gilles (2002). *Ibid.*, p. 233.

¹⁶ *Ibid.*, p. 232.

existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce?¹⁷

De este modo, entramos en el terreno del pensamiento paradójico de la filosofía deleuziana, donde justamente las bajezas más patéticas de la existencia humana nos fuerzan al campo genético-transcendental donde se individualizan los pensamientos más impensables.¹⁸ Este movimiento positivo nos permite dar con un pensamiento no representacional, es decir, dejar de reproducir la imagen dogmática y asumir la tarea de crear nuevos sentidos, dando lugar a una antropología deleuziana afirmativa.¹⁹ Es así que Deleuze afirma que la estupidez también puede ser una “facultad real” (*faculté royale*) “cuando induce a todas las otras facultades a ese ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo, del fondo y del pensamiento”²⁰.

En suma, en este trabajo hemos dado con una antropología filosófica dentro de la ontología deleuziana gracias al carácter trascendental de la estupidez humana, que se mostraba, en un primer momento, marcadamente negativa. Sin embargo, al analizar la relación entre el pensamiento y la individuación, señalamos un camino a recorrerse de la facultad lastimosa a la facultad regia, pues, tal como Deleuze concluye, “[l]a estupidez (no el error) constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar”²¹. En última instancia, no se trata ubicar a la antropología filosófica en el centro de la ontología deleuziana –forzándole un rol que no se sostendría en sus textos–, pero sí de exponer la vitalidad con la que

¹⁷ *Ibid.*, p. 407.

¹⁸ Aunque poco común dentro del pensamiento deleuziano, la principal referencia filosófica en esta cuestión es Martin Heidegger con su tesis de que “[l]o que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (HEIDEGGER, Martin (2010). *¿Qué significa pensar?* (trad. R. Gabás), Madrid: Trotta, p. 17). No obstante, tal como nos recuerda Zourabichvili, si por un lado Deleuze está en este punto lo más cerca posible de Heidegger, por el otro hay una distancia insalvable en tanto la *bêtise* implica un fortísimo componente de violencia que en el filósofo alemán, con sus metáforas del don y la amistad, no tiene lugar (ZOURABICHVILI, François (2011). *Ibid.*, p. 36).

¹⁹ Pollhammer explica que “[e]n tales momentos liminales sería menos un ‘nosotros’ pensando que un permitir a la Idea de Diferencia pensar a través de nosotros al abrimos al pensamiento de las relaciones diferenciales y transformando, en la medida de lo posible, nuestras formas habituales de conocimiento e identificación” (POLLHAMMER, Andrew (2017). *Between Natural Stupor and the Thought of Stupefaction: On Gilles Deleuze's Transcendental Stupidity* (Major Research Paper), Québec: Department of Philosophy in Concordia University Montréal, p. 33 [la traducción es mía]).

²⁰ *Ibid.*, p. 234.

²¹ *Ibid.*, p. 407.

Deleuze retoma la muerte del hombre, pues sólo desde aquélla las nuevas formas de vida que acontezcan no serán variaciones de la decadente humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- DELEUZE, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía* (trad. C. Artal), Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2002). *Diferencia y repetición* (trad. M. S. Delpy y H. Beccacece), Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, Gilles (2005). “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*”, “Gilbert Simondon: *El individuo y su génesis físico-biológica*” y “El hombre: Una existencia dudosa” en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (trad. J. L. Pardo), Valencia: Pre-Textos, pp. 21-26, 115-120 y 121-126.
- DERRIDA, Jacques (1994). “Los fines del hombre” en: *Márgenes de la filosofía* (trad. C. González Marín), Madrid: Cátedra, pp. 145-174.
- DERRIDA, Jacques (2010). “Quinta sesión. 30 de enero de 2002” en: *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)* (trad. C. de Peretti y D. Rocha), Buenos Aires: Manantial, pp. 169-198.
- FERREYRA, Julián (2015). “La bêtise y la antropología filosófica de G. Deleuze” en: *Ficha de cátedra de Antropología Filosófica*, Buenos Aires: OPFyL, pp. 1-29 [Existe una versión más reciente de este escrito en formato artículo: FERREYRA, Julián (2016). “Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality”. *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 8, n° 1, 2016, pp. 26-36].
- FOUCAULT, Michel (1995). *Theatrum philosophicum* (trad. F. Monge), Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (2012). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (trad. E. C. Frost), Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- HEIDEGGER, Martin (2010). *¿Qué significa pensar?* (trad. R. Gabás), Madrid: Trotta.
- POLLHAMMER, Andrew (2017). *Between Natural Stupor and the Thought of Stupefaction: On Gilles Deleuze's Transcendental Stupidity* (Major Research Paper), Québec: Department of Philosophy in Concordia University Montréal.

ZABUNYAN, Dork (2007). “La bêtise: «faculté pitoyable» ou «faculté royale»? – Deleuze lecteur de Flaubert”. *Revue Flaubert*, n° 7, pp. 1-17.

ZOURABICHVILI, François (2011). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* (trad. I. Agoff), Buenos Aires: Amorrortu.

RICARDO CARPANI Y LA PROBLEMÁTICA DEL ARTE NACIONAL-LATINOAMERICANO: UNA LECTURA FOUCAULTIANA*

DIEGO A. ORLANDO

*La nación se transformó conceptualmente en
una entidad metafísica, separada, ajena y
opuesta a los intereses concretos de quienes
con su actividad productiva la conforman: las
masas trabajadoras.¹*

Aproximación al contexto histórico

Consumado el triunfo de la Revolución Cubana, el ámbito intelectual latinoamericano se torna inquietante. Un nuevo horizonte de posibilidades pasa de la mera utopía a la necesidad concreta de articular un espacio de ideas. Latinoamérica parece haber cambiado su curso histórico y tal proceso, turbador y peligroso para unos, resulta el inicio del despertar de un largo sueño narcotizante para otros. Bajo las nuevas perspectivas sociales, políticas y culturales surge en las prácticas artísticas la necesidad de organizar el alcance y la función de una estética de resistencia y compromiso políticos. En este contexto se produjo la disputa entre la recepción de contenidos estéticos consagrados, provenientes tanto de las academias e instituciones de Bellas Artes como también de los ámbitos públicos y privados de producción de ideas culturales, y la respuesta que brindaron los artistas plásticos de la época. Mientras allí se definían los postulados para un arte comprometido con la realidad política vigente, en

* El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia, en proceso, que tiene por objeto de estudio a la relación dada entre las categorías estético-culturales argentinas y los proyectos de emancipación político-económicos latinoamericanos en el contexto tercermundista de la Guerra Fría.

¹ CARPANI, Ricardo (1973). "El arte y el problema nacional latinoamericano. Apuntes de cultura nacional" (sin datos editoriales). *Archivo Documental del Instituto de Historia del Arte Julio Payró - UBA* (Donación N° 5202, signatura 18-3-44), p.10.

tanto capaces de instituir la identidad latinoamericana, irrumpía como figura representativa en el ámbito local el pintor argentino Ricardo Carpani².

Fue la Teoría de la Dependencia la que aportó una perspectiva que hizo eco en el ámbito intelectual. La producción teórica que comenzaba a circular debía ejercitar la convicción de que el intelectual latinoamericano era un agente más de la transformación radical de la sociedad. En ello la Revolución Cubana³ desempeñó el papel de una verdadera locomotora cultural: instituida en 1959, *Casa de las Américas* se convirtió en el centro revolucionario de la cultura latinoamericana⁴, autodefiniéndose no sólo como la revista-faro, sino también como la institución cultural dirigida a alentar a todos los pueblos del continente en su lucha por la libertad.

Si algo confirma la hipótesis de que este periodo estuvo signado por el fenómeno de reunir cultura y política bajo un común denominador, fue justamente la preocupación que manifestó el gobierno estadounidense frente a la politización del campo artístico. A partir del momento en que Europa dejaba de proporcionar los parámetros estéticos, EE.UU. impulsaba la Alianza para el Progreso⁵ con el fin de cooptar y esterilizar el discurso intelectual que pretendía enfrentarse a la idiosincrasia del *american way of life*⁶, a través del impulso dado a los circuitos institucionales como galerías, museos y exposiciones itinerantes entre otros. En oposición, el compromiso asumido para

² Ricardo Carpani (1930-1997). Artista plástico argentino, fundador del Grupo Espartaco. Sus intervenciones artísticas se caracterizaron por tener un perfil netamente político y de ruptura con los preceptos consagrados por la academia.

³ Fue la primera revolución socialista llevada a cabo sin la participación del Partido Comunista. Sin embargo, ante los avatares económicos que sufrió Cuba el acercamiento al Partido resultó inevitable. En ese momento se generó cierta preocupación entre los artistas frente al temor de que se impusiera el Realismo Socialista a todas las actividades culturales. Así, se obtuvo de parte de Fidel Castro, en *Palabras a los intelectuales*, la promesa manifiesta de que la Revolución Cubana dejaría librada a su criterio la producción artística: «Dentro de la Revolución, todo, contra la Revolución, nada». Ahora, el lugar del escritor y del artista se tornaba incómodo e infinitamente interpretable, así como también las posibilidades del arte.» GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 195.

⁴ En referencia, *Marcha* publicaba: «La siesta subtropical parece haber terminado. [...] Latinoamérica entra en escena. Las transformaciones sociales, políticas o económicas que acechan, inminentes a Nuestra América, son simultáneas con las que corresponden al orden de la cultura.» *Ibid.*, p. 79.

⁵ «Las políticas culturales que se desprenden de la Alianza para el Progreso fueron impulsadas no sólo por las instituciones de estado norteamericanas, sino también por instituciones oficiales y privadas latinoamericanas. Es el caso de las Bienales Americanas de Arte, organizadas por Industrias Kaiser de Argentina, una poderosa transnacional de la industria automotriz que se había instalado en Córdoba a mediados de los años 50.» LONGONI, Ana y MESTMAN, Mariano (2000). *Del Di Tella a "Tucumán Arde"*. *Vanguardia artística y política en el '68 argentino*, Buenos Aires: El Cielo Por Asalto, p. 39.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 11-12.

modernizar las estéticas vigentes, destinadas a preparar el terreno ideológico para la transformación de la sociedad en un futuro no muy lejano, chocó con aquellos que defendieron la concepción de un arte puro. En ese tema, Cuba otra vez estaría a la vanguardia al ser el epicentro de la formación de la familia intelectual latinoamericana. Por ejemplo, el Salón de Mayo 67 se trasladó de París a La Habana. El producto del encuentro entre pintores cubanos y europeos quedó plasmado en el mural gigante titulado *Cuba colectiva*; pues, desde el punto de vista ideológico, se pretendía la construcción de un frente mundial contra el imperialismo que incorporara en la agenda cultural asuntos relativos a las tradiciones estéticas, a la vanguardia y al arte revolucionario.

Con este panorama, la noción del intelectual como revolucionario se reducía al deslizamiento entre dos polos: el compromiso de la obra y el compromiso del autor. El primero involucraba un hacer específico en el campo de la cultura y en los programas estéticos: el compromiso de la obra podía formularse en términos de la estética realista (acentuación del poder comunicativo y de la influencia de la obra de arte sobre la conciencia de los espectadores), o bien como estética vanguardista o de la ruptura (paridad jerárquica de la serie estética y la serie política). En cuanto al compromiso del autor, sus intervenciones en la esfera pública, sus ideas políticas, sus estrategias frente a los enemigos de la revolución, fueron avales necesarios de su conducta, porque ésta implicaba siempre alguna clase de mediación intelectual que excedía la producción literaria o artística en sí misma.⁷

⁷ Para ampliar esta cuestión, puede consultarse: TERÁN, Oscar (1993). *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires: El Cielo Por Asalto, cap.VII: «Intelectuales y antiintelectualismo», pp.137-148; GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI, cap.4: «El intelectual como problema», pp.143-188. Asimismo, un panorama estético-político sobre el tema se encuentra en: LONGONI, Ana (1995). «La intervención política como programa estético: una lectura de *Tucumán Arde*». *Las artes entre lo público y lo privado – Actas VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*, Centro Argentino de Investigadores de Arte, FFyL-UBA, pp. 389-401; LONGONI, Ana (1993). «Entre París y Tucumán: la crisis final de la vanguardia artística de los sesenta». *Arte y poder – Actas V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*, Centro Argentino de Investigadores de Arte, FFyL-UBA, pp. 183-193.

Michel Foucault: las formas de verdad y la política en el discurso estético de Carpani

...yo no me intereso por los autores, sino por el funcionamiento de los enunciados.⁸

El análisis que presentó Michel Foucault sobre cómo se instituyen los dominios de saber a partir de las prácticas sociales fue publicado en su obra *La verdad y las formas jurídicas*, y lleva como título *Nietzsche y su crítica del conocimiento*. Allí Foucault muestra cómo y de qué manera las prácticas sociales en las cuales se crea y circula el pensamiento pueden generar dominios de saber capaces de controlar la verdad=certeza⁹ inherente a todo acto cognoscitivo. De esta forma, él explica que cada nuevo dominio en el campo de saberes sociales producirá conceptos, técnicas y objetos también novedosos, que además darán lugar a formas totalmente nuevas de subjetividad, e incluso también a criterios de verdad=certeza que resultarán modificados con el curso de la historia.¹⁰

Foucault repone allí aspectos de la investigación a partir de la cual Nietzsche saca de su encubrimiento en el progreso del pensamiento filosófico occidental al concepto de *Erfindung* (invención-fabricación) y lo sitúa afuera del área de sombra que le proyecta la noción de *Ursprung* (origen). Esta operación de desocultamiento revela la ausencia en el comportamiento humano de todo aquello que se parezca a un germen del conocimiento.¹¹ Indudablemente para Nietzsche el saber no puede rastrearse como una derivación de aquel ordenamiento instintivo/natural que está incorporado al hombre. Por el contrario, el enlace entre saber=conocimiento y naturaleza humana viene dado como expresión de violencia y poder de dominación, una práctica ejercida sobre todo aquello que es objeto de interpretación, a través de reglas que discriminan lo verdadero de lo falso, y con el fin de ordenar dichas normas a los sistemas de poder instituidos. Pero además el análisis de Nietzsche involucra un segundo acto de ruptura presentado por un argumento clave: dado que el contacto entre el cuerpo de categorías del saber=conocer y las cosas conlleva siempre un ejercicio de poder y violencia, entonces la actitud para aproximarse a la esencia propia del conocimiento será de índole política.

⁸ FOUCAULT, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, p. 146.

⁹ En adelante, los términos vinculados por el signo matemático *igual* conformarán nociones conceptuales operativas para el desarrollo del presente trabajo.

¹⁰ Cf. FOUCAULT, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 11-33; FOUCAULT, Michel (1988). *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, caps. I, VII-X.

¹¹ Cf. FOUCAULT, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*, p. 21.

O sea, el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica –inventada o fabricada– en la que el hombre está inexorablemente situado.

Siguiendo el tratamiento de Foucault¹², resulta factible entonces pensar que las estructuras epistemológicas estéticas ya no se regularán por las representaciones simbólicas concebidas por los artistas e intelectuales, pues muy por el contrario –y tal como ocurre con los enunciados científicos–, sus nociones fundamentales quedarán desplazadas a un segundo plano en favor de las modalidades políticas que causan la existencia de su discurso de conocimiento.¹³ Es decir, las instituciones profesionales de la cultura, las academias de arte, los salones oficiales de certámenes y los centros públicos y privados de exposición y circulación de las obras artísticas que denuncia el pintor argentino Ricardo Carpani en América Latina en los años sesenta y setenta serán los organismos encargados de instaurar los contenidos semánticos de verdad=certeza de este campo cultural. En ese sentido, la profesionalización del intelectual quedará ligada a los sistemas de poder que dictan legalidad a sus producciones artísticas, pues, como señala Foucault: “El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste.”¹⁴ Así, la fabricación del proceso de conocimiento culmina en un conflicto cuyo campo de acción es el propio sujeto: las relaciones de fuerza y violencia alcanzan al cuerpo del individuo, ya sea en sus actitudes y aprendizajes, como también en sus ideas y discursos.

En suma, para Foucault todos los espacios de profesionalización discursiva se materializan en instituciones disciplinarias¹⁵, que en el caso de la intelectualidad artística –criticada por Carpani– adquieren la particularidad de manifestarse en el proceso de creación de las obras de arte¹⁶: con o sin conciencia de ello, quienes integran este campo cultural ya no operan exclusivamente como personas físicas pues también son portavoces de las prácticas discursivas que, mediante relaciones de poder, determinan tanto a las formas y características de los enunciados, como también a la arquitectura de los contenidos de verdad del lenguaje estético-artístico.

¹² Cf. FOUCAULT, Michel (1991). *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, pp. 69-70.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 65-68.

¹⁴ FOUCAULT, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*, p. 61.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, Michel (1992). *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, pp. 90-91.

¹⁶ Cf. CARPANI, Ricardo (1973). “El arte y el problema nacional latinoamericano. Apuntes de cultura nacional” (sin datos editoriales). *Archivo Documental del Instituto de Historia del Arte Julio Payró - UBA* (Donación N°5202, signatura 18-3-44), pp. 18-19.

En efecto, la pureza confortable de la obra de arte que Carpani denuncia está llamada a ocultar la distancia que existe entre aquello imaginado por el artista plástico y el conjunto de reglas anónimas¹⁷ que le conceden su lugar como tal. Más aún, las sensaciones y emociones que percibe el artista no son las únicas aptitudes puestas en juego, ya que lo racional-discursivo asume un rol importante que se manifiesta en la elección de los temas artísticos a desarrollarse, convirtiendo al autor en un sujeto-enunciador político. En última instancia, el análisis carpaniano de la estética sesentista y setentista afirma que el arte por el arte es el paso a la abstracción, al surgimiento de un arte en descomposición que vuelve la espalda a la sociedad y, principalmente, que expresa un repliegue frente al lugar que ocupa el hombre como elemento clave para la transformación de la realidad.

Por último, puede agregarse que para Foucault el contenido de verdad y de certeza que organiza todo conocimiento no se halla fuera de las relaciones de poder que articulan el pensamiento de una sociedad: cada comunidad, en sí misma, tiene su propio régimen de obtención y legitimación de la verdad, es decir, emplea técnicas valorizadas a tal fin, patrocina unos discursos y sanciona a otros. De esta forma cuando ellos funcionan, hacen de su propia circulación una autorización expresa y reconocida para transportar ciertos modos de interpretación de la realidad; y tal investidura les otorga en el cuerpo social un ordenamiento con estatus legal. Así, los efectos prácticos de la verdad que conforman al discurso estético operan de igual manera que los enunciados del discurso científico.¹⁸ Por tal motivo puede entenderse cómo aquellas instituciones que Carpani enjuicia se movilizan y pujan por controlar los actos interpretativos de la realidad en condiciones monopólicas. En definitiva, como por ejemplo especifica Foucault en *Microfísica del poder* (1992), en sociedades como las nuestras, la verdad está centrada en la forma del discurso científico [término que aquí también comprende al lenguaje propio de la disciplina estética] y en las instituciones que la producen, y cuya transmisión está supeditada al control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidades, ejército, escritura, medios de comunicación). En fin, la cuestión en torno a la verdad como construcción o fabricación resulta ser el núcleo de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social.¹⁹

¹⁷ Cf. FOUCAULT, Michel (1991). *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, pp. 57-59.

¹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel (1992). *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, pp. 187-188.

¹⁹ *Ibid.*

En sintonía con esta idea, Ricardo Carpani advierte que los discursos estético-culturales vienen dados por relaciones de poder históricamente en posición de lucha, pues su problemática está centrada en la apropiación de los mecanismos de interpretación de verdad=certeza de su lenguaje específico. Precisamente, así como las técnicas de control surgen en el siglo XIX²⁰ para disciplinar a los cuerpos de los individuos, de modo paralelo puede considerarse al discurso estético, en tanto que sus significaciones organizan un poderoso lenguaje cuyas reglas de existencia no pertenecen en su totalidad propiamente a sus artífices²¹, sino a un sistema correlacionado de prácticas producidas o inventadas que están reglamentadas y articuladas políticamente.

Por una práctica emancipatoria

Todo sujeto humano oprimido por los intereses de los sectores sociales dominantes deberá ser capaz de reflexionar sobre su propio destino histórico, en tanto sea partícipe activo de la búsqueda de emancipación de su conciencia respecto de la configuración socio-cultural que atenaza a su libertad, tal como advierte Paulo Freire²² en su obra pedagógica. La práctica de la libertad no podrá expresarse adecuadamente a través de un conocimiento que sea resultado de una verdad=certeza que normaliza y al mismo tiempo reproduce aquellas redes de saberes y disciplinas que fabrican los sistemas de poder opresores: todo proceso cultural, estético, educativo o científico concebido desde una práctica ideológica de la dominación pretende obstruir la actuación de los hombres, en tanto sujetos autónomos, para confinarlos a la sombra que proyectan desde su ocultamiento las relaciones de poder instituidas. Justamente, así como Ricardo Carpani reacciona y acomete contra un ámbito artístico-plástico que denuncia como colonizado, se debe continuar la doble tarea de desocultamiento y ruptura de las representaciones materiales y simbólicas –las ideas– que modelan a las conciencias para ser nutridas mecánicamente por contenidos de pensamiento elaborados para su marginación, a fin de ejercer una actividad racionalmente crítica respecto de la realidad que circunda e interpela al hombre.

²⁰ Cf. FOUCAULT, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, pp. 140-144.

²¹ Cf. FOUCAULT, Michel (1991). *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, p. 73.

²² Cf. FREIRE, Paulo (1985). *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Como reflexión final cabe preguntarse, ¿por qué este trabajo busca alinearse junto a aquellas investigaciones filosóficas que aún creen en la vigencia de los estudios culturales de este período histórico? El retorno de las democracias en América Latina, a partir de la década del 80, ha suscitado una serie de estudios culturales que dieron origen a la corriente historiográfica que, a modo de crítica y balance del período político-cultural radicalmente convulsionado de nuestros años sesenta y setenta, llevó a cabo un proceso de licuación de los antagonismos sociales bajo las luces de una post-modernidad unipolar rectora del mundo. Se advierte fácilmente que este tipo de discusión no ha quedado zanjada, justamente porque ante nuestros ojos tenemos sujetos sociales, cuerpos humanos, que sólo ocupan su lugar en esta supuesta unipolaridad como víctimas. Por ello resulta necesario continuar toda labor de desocultamiento y de pensamiento crítico que abra espacios a una reflexión filosófica comprometida con prácticas sociales superadoras de toda opresión política. Parfraseando a *Los Redonditos de Ricota*, ¿Cómo no sentirme así, si los perros opresores siguen allí?²³

BIBLIOGRAFÍA

- BENVENISTE, Émile (1997). *Problemas de lingüística general II* (trad. Almena, J.), México: Siglo XXI.
- CARPANI, Ricardo (2010[1975]). *Arte y militancia*, Buenos Aires: Continente.
- CARPANI, Ricardo (1973). “El arte y el problema nacional latinoamericano. Apuntes de cultura nacional” (sin datos editoriales). *Archivo Documental del Instituto de Historia del Arte Julio Payró - UBA* (Donación N° 5202, signatura 18-3-44).
- CARPANI, Ricardo (1960). *Arte y revolución en América Latina*, Buenos Aires: Coyoacán.
- DE LA FUENTE, Sandra y WECHSLER, Diana (1993). “La Teoría de la Vanguardia: del centro a la periferia”. *Arte y poder – Actas V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*, Centro Argentino de Investigadores de Arte, FFyL-UBA, pp. 50-58.

²³ Cf. PATRICIO REY Y SUS REDONDITOS DE RICOTA (1988). “Todo un palo”, en: *Un baión para el ojo idiota* [LP], Buenos Aires: El Cielito Records.

- FOUCAULT, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas* (trad. Linch, E.), Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Microfísica del poder* (trad. Varela, J. y Álvarez-Uría, F.), Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1991). *Saber y verdad* (trad. Varela, J. y Álvarez-Uría, F.), Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1988). *Las palabras y las cosas* (trad. Frost, E.C.), México: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1985). *Pedagogía del oprimido* (trad. Mellado, J.), Buenos Aires: Siglo XXI.
- GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- GIUNTA, Andrea (2004). *Vanguardia, internacionalismo y política. Arte argentino en los años sesenta*, Buenos Aires: Paidós.
- HEIDEGGER, Martin (2000). “El origen de la obra de arte (1935/36)” en: HEIDEGGER, Martin. *Caminos de Bosque* (trad. Cortés, H.- Leyte, A.), Madrid: Alianza, pp.11-62.
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Introducción a la metafísica* (trad. Ackermann Pilári, A.), Barcelona: Gedisa.
- KATZENSTEIN, Inés (2007). *Escritos de vanguardia. Arte argentino de los años 60*, Buenos Aires: Fundación Espigas/Fundación Proa.
- LONGONI, Ana y MESTMAN, Mariano (2000). *Del Di Tella a “Tucumán Arde”. Vanguardia artística y política en el '68 argentino*, Buenos Aires: El Cielo Por Asalto.
- LONGONI, Ana (1996). “La reconstrucción de Tucumán Arde”. *Actas II Jornadas Estudios e Investigaciones en Artes Visuales y Música*, Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E. Payró, FFyL-UBA, pp. 173-181.
- TERÁN, Oscar (1995). *Michel Foucault: discurso, poder, subjetividad*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- TERÁN, Oscar (1993). *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

DAVOS: UN DEBATE ANTROPOLÓGICO

CARLOS ALBERTO MACÍAS MARTÍN

En la primavera de 1929, en la ciudad de Davos, tuvo lugar un famoso debate entre dos reconocidos filósofos: Martin Heidegger y Ernst Cassirer. La ocasión fue atractiva, ya que cada autor disertó, en conferencias individuales, sobre temas frecuentemente asociados a su contrincante. Cassirer expuso sobre antropología filosófica (el auditorio vinculaba a Heidegger a esta disciplina) y Heidegger sobre Kant (Cassirer era el más eminente estudioso de este autor en Alemania, así como el editor de la edición estándar de sus obras). Las conferencias, que pusieron de manifiesto los puntos de choque entre las filosofías de cada autor, decantaron en un debate final que dio cierre al encuentro.

La tesis de este trabajo es que la disputa final entre los autores se mantiene en el campo conceptual de la antropología filosófica, a pesar de que ambos expresaran severas críticas contra esta disciplina, y más allá de que la discusión estuviera centrada en temas relativos a la correcta interpretación de la obra de Kant. Mi argumento principal es que el intercambio está vertebrado por el dualismo “infinitud-finitud”, el cual puede ser asimilado a la oposición “espíritu-vida”, que caracteriza a la filosofía de Max Scheler, quien fuera el más eminente representante de la antropología filosófica. Este acercamiento no es arbitrario, ya que Cassirer mismo, en una de sus conferencias individuales, había retomado y reinterpretado esa oposición, prefigurando el terreno teórico de la disputa con Heidegger.

El trabajo se divide en tres apartados: en los dos primeros reconstruiré las conferencias individuales, donde se verán las críticas de cada autor a la antropología filosófica. Esta tarea la realizaré a través de textos que fueron publicados con posterioridad al encuentro: *Espíritu y Vida en la filosofía contemporánea*¹ de Cassirer, y *Kant y el problema de la metafísica*² de Heidegger. Si bien estos trabajos reelaboran y

¹ CASSIRER, Ernst (1930). “Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart”. *Die Neue Rundschau*, I. Traducción, Rubén Sierra Mejía. En Davos este artículo tuvo la forma de una conferencia, titulada *La oposición entre espíritu y vida en la filosofía de Scheler*, y fue presentada después del debate.

² HEIDEGGER, Martin (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth, México: Fondo de Cultura Económica.

profundizan en varias cuestiones, encontramos los mismos argumentos que habían sido presentados en Suiza (en algunos casos son transcripciones textuales). En el tercer apartado pasaré al debate en sí mismo, donde la discusión en torno a Kant lleva a una querrela sobre como caracterizar correctamente al ser humano. Allí mostraré, asimilando *infinitud* a *espíritu* y *finitud* a *vida*, que esta disputa se desenvuelve en los términos que caracterizan a la antropología de la época.

Espíritu y Vida: Cassirer

En su primera conferencia, titulada *Problemas fundacionales de la antropología filosófica*³ Cassirer discute con diferentes representantes de esta disciplina (como Jakob Von Uexkull o Ludwig Klages), y su principal crítica es que ponen demasiado énfasis, al tratar temas como el espacio, el lenguaje o la muerte, en la primacía de la *esfera pragmática*. En efecto, la función representacional de lo lingüístico es concebida por estos teóricos como un modo deficiente de entendimiento pragmático, y el espacio definido como un dominio *vital-pragmático*. A este *poder vital*, Cassirer opone la energía *simbólica, formativa y espontánea* que le permite al hombre trascender la esfera de la praxis vital. La experiencia espacial, por ejemplo, no puede reducirse a la acción pragmática, ya que también se expresa en dominios artísticos o científicos en formas desligadas de la acción. Esta energía simbólica es explorada con más detalle en su otra conferencia.

La principal tesis de Cassirer en *Espíritu y Vida en la filosofía contemporánea*, el artículo que recoge el contenido de su segunda conferencia, es que el pensamiento filosófico contemporáneo (y aquí se refiere a la antropología filosófica) se nutre de diversos pares de oposiciones desarrollados en el romanticismo, como naturaleza-espíritu o vida-conocimiento. Sin embargo, mientras que los románticos hallaban una reconciliación estética de los contrarios, la filosofía actual los considera irremediabilmente contrapuestos. Un ejemplo de esto es Max Scheler, para quien la dicotomía adquiere ciertas características novedosas con respecto a la tradición metafísica. Este último no sostiene un mero dualismo *estático* entre espíritu y vida, sino que argumenta que el primero adquiere realidad cuando actúa *contra* el segundo. El

³ Para la reconstrucción de esta conferencia en particular, me remito al monumental libro de Peter Gordon sobre el tema, ya que no dispongo del material original. GORDON, Peter (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge/Massachusetts/ London: Cambridge University Press.

espíritu aparece caracterizado como un proceso de negación de la vida, que implica un gesto de resistencia y renuncia. El espíritu es fundamentalmente ascético, y su actividad adquiere diferentes formas, como la posibilidad de representarse un espacio y un tiempo vacíos, puras formalidades desconectadas de la experiencia. Ahora bien, a pesar de esta función constitutiva, el espíritu es definido en Scheler como un principio totalmente impotente, carente de energía propia, que en todo caso la obtiene del plano vital al cual se opone. Guía a la vida siempre desde fuera, con el objetivo de robustecerse, pero sin utilizar ninguna fuerza que le pertenezca. Esta imagen de impotencia es problemática para Cassirer, ya que cristaliza en una perspectiva dualista muy rígida, y deriva en ciertos problemas irresolubles: si la vida no es más que un mero impulso, es decir “espiritualmente ciega”⁴, no se entiende cómo puede seguir al espíritu que la guía; por el otro, si el espíritu es impotente y “hostil a la vida”⁵, no se ve cómo puede convertirse en guía él mismo. La oposición no explica cómo es posible que ambos polos lleguen a “realizar una obra tan perfectamente homogénea (...) construyendo el mundo específicamente humano, el mundo del sentido”⁶.

Para solucionar este problema, Cassirer postula una energía *formativa* propia del espíritu, que se diferencia de lo que llama energía *eficiente*, perteneciente a la esfera vital. Mientras que esta última está dirigida directamente contra el mundo exterior, con el objetivo de cambiar su curso (energía inmediata), la primera implica un movimiento espiritual interno que crea el mundo simbólico propio del hombre (energía mediata). El espíritu realiza un doble movimiento: primero hay una instancia de alejamiento, donde aparta al mundo del yo, a la que luego le sucede una de acercamiento, en la que la realidad vuelve a la esfera humana. Esta vuelta es posibilitada por la formación creativa interna, que se manifiesta en el lenguaje, en la representación artística, y en el conocimiento conceptual, y consiste en interponer *formas simbólicas* entre el hombre y la realidad. Scheler no reconoció esta energía, y al no encontrar un terreno común con la vida, ambos ordenes le parecieron diametralmente opuestos: la tensión terminaba cristalizándose en una oposición metafísica, donde espíritu y vida eran concebidos como realidades sustanciales irreconciliables. Cassirer mantiene la distinción entre ambos órdenes, pero la concibe tan solo como una antítesis *funcional*, es decir, no considera

⁴ CASSIRER, Ernst, *op. cit.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁶ *Ibid.*, p. 159.

que ambos polos sean realidades sustanciales, sino dos formas de concebir *fenomenológicamente* diversas cualidades energéticas del hombre. Cassirer señala que, bajo esta consideración, el espíritu puede ser concebido como un “vuelco y cambio total en la vida misma”⁷ que se genera en el pasaje de una actividad inmediata puramente orgánica a otra mediatizada de carácter formativo.

Cassirer encuentra un antecedente a su postura en la doctrina kantiana de la imaginación trascendental. Según Kant, esta facultad constituía el nexo último entre la percepción sensorial y las categorías (sensibilidad y entendimiento). Solo a través de esta mediación podían estas últimas ir más allá de su mera función subjetiva de reglas del pensamiento y adquirir validez objetiva. Como Cassirer observa, ya Kant había entendido que “la construcción del mundo objetivo de la experiencia es dependiente de los poderes formadores originales del espíritu”⁸, donde la imaginación trascendental tiene el papel protagonista.

Kant y la finitud: Heidegger

En *Kant y el problema de la metafísica*, y en las conferencias previas al debate, Heidegger presentó una novedosa interpretación de Kant en claro contraste con el neokantismo. Esta escuela, según nuestro autor, es aquella que lee a la *Crítica de la razón pura*⁹ como una teoría del conocimiento: una investigación epistemológica que estudia las condiciones formales para el saber científico-natural. Para Heidegger la *Crítica* debe ser interpretada como una fundamentación de la metafísica, como una investigación preparatoria para el conocimiento ontológico. Su argumento es que Kant no pretende dar una doctrina estructural categórica del objeto de la ciencia físico-matemática, sino que busca una teoría del ente en general no limitada a una región específica. Según Heidegger, el mismo punto de partida que tomó en la *Crítica* lo conduce en esa dirección. En efecto, al preguntarse por la posibilidad del conocimiento de la metafísica especial (Dios, Alma, Mundo), Kant encuentra que primero es necesario preguntar por la posibilidad del conocimiento de los entes en general. El saber *óntico* (metafísica

⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁸ CASSIRER, Ernst, *op. cit.*, p. 166.

⁹ KANT, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*. Traducción, prólogo y notas de Pedro Ribas, Madrid: Gredos.

especial) se fundamenta en el *ontológico* (metafísica general). Esta investigación se dirige en la *Crítica* hacia la facultad metafísica por excelencia, la razón humana, cuya característica fundamental es la *finitud*. La prueba de esto se encuentra, para Heidegger, en la concepción que Kant tiene del conocimiento. Cuando nos dice que para que el hombre tenga intuiciones es necesario que los objetos le sean *dados*, establece un contraste entre en una mente que produce la objetividad y otra que es meramente receptiva (*intuitus originarius vs intuitus derivativus*). De esta manera, define al conocimiento humano como esencialmente finito. La *Crítica* se convierte en una investigación de la finitud como el lugar de origen de la ontología. Esta relación entre la noción de finitud y el conocimiento ontológico se profundiza cuanto atendemos al estudio kantiano de la temporalidad. En efecto, el tiempo es la condición formal a priori de toda experiencia posible, lo que indica que de alguna manera la ontología debe estar ligada a él. Esto también se sustenta en el estudio que Kant realiza de la imaginación trascendental. Esta facultad asegura la validez de las categorías del entendimiento, al mediar entre este último y la sensibilidad. La imaginación le otorga a las categorías una síntesis temporal, creando un “esquema” que luego se aplica a la intuición: “Los esquemas no son, pues, más que determinaciones del tiempo realizadas a priori según unas reglas”¹⁰. Ahora bien, la esencial naturaleza de la imaginación es para Kant un “arte oculto en lo profundo del alma humana”¹¹ (Kant, 2010: 170), pero más allá de esta confesada ignorancia, Heidegger interpreta que esta facultad es independiente de la razón, por su cualidad *formadora de tiempo*. En efecto, Heidegger ve en las tres síntesis necesarias para el entendimiento (aprehensión, reproducción y reconocimiento) los tres modos temporales (presente, pasado y futuro) y concluye que la imaginación es *tiempo originario*: “Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo, no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario”¹². La imaginación trascendental resulta ser la *raíz común* de la sensibilidad y del entendimiento, una facultad que está a la base de la arquitectónica de la *Crítica*. Kant no solo habría descubierto que para fundamentar la metafísica hay que dirigirnos hacia la subjetividad cognoscente finita, sino que también entendió que la esencia de esta finitud

¹⁰ KANT, Immanuel, *op. cit.*, p. 173.

¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹² HEIDEGGER, Martin, *Kant, op. cit.*, p. 160.

es la temporalidad, ya que el conocimiento humano depende de la imaginación, creadora de tiempo.

Hasta aquí, la violencia interpretativa Heideggeriana coloca a Kant como un precursor de su propio proyecto filosófico. En la cuarta parte del texto, el acercamiento se hace mucho más estrecho, ya que la esfera finita se entiende desde el vocabulario filosófico de *El Ser y el Tiempo*¹³, y no tiene tan solo el sentido de “receptividad” que Heidegger derivaba de su interpretación de la *Crítica*. Al comienzo de esta cuarta parte, nuestro autor insiste en que es necesario “repetir la fundamentación de la metafísica”¹⁴ dilucidada por Kant. La interpretación anterior ha mostrado que para este último la metafísica se fundamenta sobre un particular modo de entender al existente humano. Ahora bien, ¿Cuál es la disciplina que puede estudiar correctamente a ese existente? ¿Cómo definimos a aquel que se presentó como finito y temporal? En este punto, Heidegger va a contraponer dos teorías que podrían responder a esas preguntas: la antropología filosófica y la ontología fundamental. La primera será fuertemente criticada y la segunda será la propuesta teórica del autor. En su crítica Heidegger hace referencia explícita a autores de su época: “La antropología (...) designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente”¹⁵, y al igual que Cassirer, menciona a Scheler, cuyos “esfuerzos (...) acentuados en sus últimos años (...) fueron no solamente a conseguir una idea unitaria de hombre, sino a destacar también las dificultades esenciales y las complicaciones de semejante tarea”¹⁶. El principal problema que encuentra Heidegger en estas teorías es que, según él, reclaman para su disciplina una posición fundante con respecto a la totalidad de la filosofía, ya que consideran que “nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente”¹⁷. Pero la metafísica, que pretende responder a la pregunta por el sentido del ser en general, no puede fundamentarse sobre una disciplina que solo estudia una región particular del ente. En efecto, una antropología filosófica que estudia la esencia del hombre se convierte en una “ontología regional (...) coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el

dominio total del ente”¹⁸. En cualquier definición o caracterización que pueda darse del hombre mediante la antropología, estará presupuesta la pregunta fundamental por el sentido del ser en general; lo que se pretende fundamentar no se encuentra en ella tematizado, sino que permanece como un supuesto. Heidegger considera que debemos orientar nuestros esfuerzos hacia una *metafísica del Dasein*, donde se estudie la finitud del existente humano de forma mucho más radical, corriéndonos del ámbito de una *ontología regional* hacia el dominio de una *ontología fundamental*. Esta última nos permitirá entender el verdadero espíritu de la fundamentación kantiana, aquello que pudo divisar pero que no alumbró por completo. Kant entendió que la metafísica es inescindible de la subjetividad del existente humano, el problema es que no vio la forma correcta de caracterizarla. El estudio necesario, que Heidegger denomina *analítica existencial*, constituye el grueso de lo publicado en *El Ser y el tiempo*.

Dos concepciones del hombre: el debate final

El debate fue posterior a las conferencias individuales y presupone muchos de los contenidos desarrollados en ellas. Esto explica que el primer tercio esté centrado en una discusión sobre Kant, derivada de lo que hemos visto en los apartados anteriores, donde ambos autores encontraban en la imaginación trascendental un anticipo de sus propias teorías filosóficas. Mientras que Cassirer ve en ella una facultad espontánea y creadora, que da cuenta de los poderes formativos del espíritu, Heidegger considera que es una marca de la temporalidad y la finitud. Esta diferencia interpretativa se hace patente en el debate, donde además se examinan otros aspectos de la doctrina Kantiana. Cassirer, contra la interpretación de Heidegger, argumenta que los seres humanos no están limitados a la esfera de la finitud: Kant ha mostrado que los hombres pueden trascender esta condición hacia el reino de la objetividad, hacia las verdades eternas y necesarias que se hallan en la experiencia moral (plano práctico) y en la ciencia físico-natural (plano teórico). En lo que concierne al plano teórico, Cassirer nos dice que cuando Kant pregunta por los juicios sintéticos a priori encuentra que un “ser finito llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud”¹⁹. Con respecto al plano ético, el autor señala que el imperativo categórico debe ser tal que “la

¹³ HEIDEGGER, Martin (1991). *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant, op. cit.*, p. 163.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant, op. cit.*, p. 178.

¹⁷ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant, op. cit.*, p. 214.

ley de que se trate sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes (...) desaparece repentinamente la limitación a una determinada esfera (...) se trata del paso al mundus intelligibilis²⁰. La doctrina del esquematismo (donde Heidegger encuentra la sede de la finitud) es para Cassirer un punto de partida de la teoría Kantiana (*terminus a quo*), pero no el punto de llegada (*terminus ad quem*). Por eso plantea el siguiente interrogante: “¿Renunciará Heidegger a toda esta objetividad (...) se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo, dónde encontrará una brecha por estas esferas?”²¹. Heidegger responde: el terreno ético, por un lado, no es un plano de infinitud, ya que el mismo concepto de imperativo nos habla de su intrínseca relación con el ser finito. Si bien no lo dice explícitamente en el debate, en *Kant y el problema de la metafísica* nuestro autor dice que “un ser todo poderoso no necesita preguntarse ¿qué es lo que puedo?”²², ya que es contrario a su esencia, y un imperativo solo se entiende aplicado a un ser que se haga este tipo de preguntas. Con respecto a la infinitud en el plano teórico, Heidegger insiste en que a pesar de que el hombre de cuenta de cierta potencia creadora (imaginación), siempre su conocimiento es dependiente de que algo le sea dado. Ya vimos en su momento el hincapié que hacía Heidegger sobre la dimensión “receptiva” de la cognición humana. Heidegger dice que si poseemos algún tipo de infinitud, esta solo le pertenece al hombre en “el sentido de entender el ser”²³, es decir, es una infinitud ontológica. Esta última, “está vinculada esencialmente a la experiencia óptica”²⁴ y por ende solo es válida dentro de nuestra experiencia de lo dado.

Lo que se ha hecho evidente hasta aquí es que la disputa sobre Kant decanta en una dicotomía fundamental al momento de definir al ser humano, la oposición entre lo finito y lo infinito. En el resto del intercambio este dualismo trasciende la esfera de la interpretación Kantiana, convirtiéndose en un enfrentamiento entre las filosofías de cada participante. Es en este combate doctrinal donde la oposición “infinitud-finitud” se revela análoga a la oposición “espíritu-vida”, haciendo patente el carácter antropológico de la discusión.

²⁰ *Ibid.*, p. 212.

²¹ *Ibid.*, p. 214.

²² *Ibid.*, p. 182.

²³ *Ibid.*, p. 215.

²⁴ *Idem.*

Veamos primero el caso de Cassirer. Hacia la mitad del intercambio, Heidegger le pregunta: ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? A lo cual Cassirer responde diciendo que el acceso a la infinitud es la *forma*. Como ya hemos visto en el primer apartado, Cassirer considera que el *espíritu* se caracteriza por su actividad *formativa*, al construir un mundo que transforma “todo lo que en él es acontecimiento en alguna forma objetiva”²⁵. Esto se expresa en diversas manifestaciones humanas: la ciencia, el arte, la religión, la filosofía. Es decir que espíritu e infinitud están ligados en tanto que la actividad de uno (espíritu) nos coloca en la esfera del otro (infinitud). Cassirer luego advierte que habitar el dominio simbólico no implica para el hombre una completa liberación de la finitud de la cual proviene, pero claramente representa un acceso a otra esfera, a la cual describe con el nombre de “infinitud inmanente”²⁶. Esta última representa un mundo espiritual *fabricado*, y es precisamente en ese acto de fabricación donde ha de encontrarse lo infinito en el hombre: “que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud”²⁷. Y en este punto podemos establecer un paralelo aún más estrecho con el dualismo “espíritu-vida”: como ya hemos visto, en su conferencia Cassirer definía al espíritu como un *vuelco* en la vida misma, tratando de mantener la oposición en un terreno fenomenológico y no metafísico. Considero que la noción de *vuelco*, que coloca al espíritu y a la vida como dos momentos funcionales de un mismo principio, encuentra su paralelo exacto en la noción de *infinitud inmanente*, donde también se pretende resolver el dualismo en una caracterización funcional.

A primera vista resulta más difícil aproximar a Heidegger al dualismo de Scheler, debido a sus críticas profundas a la antropología filosófica. Si bien Cassirer era crítico de la disciplina, retomaba su vocabulario para discutir con ella. Heidegger, por el contrario, se desliga explícitamente de este:

Lo que designo como ser-ahí no es traducible por concepto alguno de Cassirer (...) no se determina solo en lo esencial con lo que se denomina por espíritu, ni sólo por vida, sino que se refiere (...) a la relación del hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal aherrojamiento (...) está en cierta ligazón con el ente en medio del cual se halla²⁸.

²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant, op. cit.*, p. 219.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ HEIDEGGER, Martin, *Kant, op. cit.*, p. 22.

Sin embargo, me gustaría remarcar dos cuestiones. En primer lugar, pueden encontrarse muchos puntos de contacto entre Scheler y Heidegger. Por ejemplo, en *Ser y Tiempo* este último nos dice que el ser humano no debe ser entendido primordialmente como una conciencia *sustancial*, y celebra la noción que Scheler tiene de la persona como una “unidad simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias”²⁹, cuya relación con lo real no es la teorización, sino la actividad pragmática. Y en el camino intelectual que lo llevó a la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger mismo había usado el término *vida* para referirse a lo que luego denomina *Dasein*. Además, es claro que la analítica existencialista presenta al menos un parecido de familia con el énfasis en lo pragmático de los antropólogos (que Cassirer criticaba en su conferencia), teniendo en cuenta su análisis de lo *a-la-mano* como un modo más originario de comercio con lo real, o su concepción de la proposición como un modo derivado del *comprender* y la *interpretación* que caracterizan al *ser-en-el-mundo*. Por otro lado, creo que no es descabellado asimilar la finitud al campo semántico de la vida, aunque sea de manera no técnica, ya que en esta última encontramos procesos como la muerte, la temporalidad, lo corporal y la limitación. Pero más allá de estos argumentos, es el mismo Heidegger quien más adelante en el debate se apropia de los términos antropológicos, nada más ni nada menos que para dar su concepción de lo que debería ser la tarea de la filosofía en general: “La filosofía posee por cometido arrojar debidamente al hombre a los rigores de su sino, sacándolo del aspecto espurio del hombre considerado como obra del espíritu”³⁰. El *sino* del hombre no es otra cosa que su condición de ser finito, aquí contrapuesto a la dimensión espiritual, y por ende, ubicado en el mismo terreno que la vida.

Es evidente que las filosofías de Heidegger y Cassirer no pueden ser reducidas a versiones particulares de una antropología filosófica. Pero teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, considero sensato concluir que en el debate de Davos, donde buscaron determinar la imagen más adecuada del ser humano, se situaron muy próximos a la disciplina.

BIBLIOGRAFÍA

²⁹ HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 59.

³⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant*, op. cit., p. 221.

CASSIRER, Ernt (1930). “Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart”. *Die Neue Rundschau*, I. Traducción, Rubén Sierra Mejía.

GORDON, Peter (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin (1991). *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martin (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth, México: Fondo de Cultura Económica.

LA ANTROPOLOGÍA EN KANT Y LA POSTERIOR REINTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA

SABRINA ELIZABETH KASSMANN

Una aproximación hacia la antropología kantiana. La determinación del hombre

Siguiendo a Kant, el hombre está determinado por su razón a estar en una sociedad con hombres y a instruirse, a civilizarse y a conformarse en la moralidad mediante las ciencias y el arte, aunque su tendencia animal a entregarse en forma pasiva a las incitaciones de la comodidad del vivir bien, que él denomina felicidad, pueda ser grande; puede sin embargo, luchar en forma activa contra los obstáculos (obstáculos que le advienen por la incultura de su naturaleza) por hacerse digno de la humanidad.

Ya en el tratado de lógica (y luego lo retomará en la crítica de la razón pura), Kant se cuestiona la manera de conocer y de habituarse en el mundo. Este cuestionamiento lo plantea mediante tres conocidas preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Y todo esto no se condensa en realidad en la pregunta por la definición y por la esencia del hombre, sino en la pregunta por el fin y por la meta: ¿Para qué está determinado el hombre mediante su naturaleza y su razón? ¿Cómo debe ser pensada la identidad y la diferencia de estos dos factores de determinación?

Para analizar a Kant desde un enfoque antropológico, debemos tener en cuenta que desde el principio, la determinación de la humanidad es pensada en su totalidad.

El hombre por cuya determinación se pregunta en la antropología y en otros escritos emparentados con ella no es el individuo singular, sino la especie en su totalidad. Para explicar esta determinación, Kant hace una comparación con los animales, y dirá que estos alcanzan en los ejemplares individuales el fin de su existencia, en cambio, los hombres lo hacen solamente en la humanidad como un todo.

El todo entonces es, para Kant, no la creación ni tampoco el individuo, sino la especie humana. Éste es el parámetro al que se refiere la *determinación*.

Y es en relación a esta concepción, que Kant considera a la historia de la humanidad

como un “sistema”, y al individuo como miembro y ciudadano no solamente de la ciudad existente en un momento determinado, sino de la especie humana también en su dimensión histórica. El individuo se convierte así en miembro y medio de la humanidad futura.

En la antropología de Kant la humanidad en su totalidad constituye un sistema temporalizado que está determinado a realizar su tarea, a saber: la autonomía.

Este breve recorrido, lo podemos resumir si tenemos en cuenta que para Kant hay un desplazamiento de lo que es la investigación del hombre centrada en el yo, para poner el acento hacia el análisis de los contextos sociales y de las acciones y reacciones en el interior de ellos.

Nos encontramos aquí con una tensión polar entre el yo y el mundo en su totalidad, tensión que determina la estructura de la Antropología en un modo típicamente kantiano. Nos movemos hacia el mundo, el escenario de nuestra acción social, y se nos prepara para ello mediante una disciplina que une a la Antropología y a la Doctrina del Mundo.

Para entender y ampliar el desarrollo de este problema en el trabajo de Kant “*Antropología en sentido pragmático*” es recomendable tener en cuenta la traducción que hace de esta misma obra Michel Foucault, que nos ofrece una introducción en donde esclarece varios puntos de la obra mientras que los pone en discusión con otros trabajos anteriores de Kant. En esta introducción, Foucault trabaja con la matriz constitutiva de la antropología kantiana en las que subyacen las figuras de la analítica de la finitud. Lo que caracteriza esta obra, a la vista de Foucault, es la consecuencia de la posición intermedia que atraviesa toda la antropología desde Kant y que se desliza entre la dispersión temporal y la universalidad, entre los aconteceres históricos de lo humano y la búsqueda de la definición de su esencia.

Otro punto que es de suma relevancia en este trabajo introductorio que desarrolla Foucault, es el tema que aborda respecto a las relaciones entre la *Antropología* de Kant y las demás corrientes antropológicas que se dan de manera contemporáneas. Lo que le interesa a Foucault en este punto es mostrar la tensión que se da en todo el proyecto antropológico en general, es decir, la alternativa que debe enfrentar todo conocimiento empírico del hombre o un saber articulado en torno a la definición de su esencia.

Si bien en el presente trabajo no tiene el fin de desarrollar en profundidad el trabajo de

Foucault, la lectura de su trabajo es sin dudas una herramienta que puede ser tenida en consideración con el fin de vislumbrar bajo otra perspectiva el problema que abarcamos aquí.

La pregunta por el hombre en Kant y la reinterpretación Heideggeriana.

Volviendo a las preguntas que se hace Kant en la Crítica, particularmente a la pregunta: ¿Qué es el hombre?, es notable el interés que tiene el autor en redirigir la investigación del hombre como especie y las posibilidades en las que se desarrolla en su proyecto como sociedad. Otra interpretación del trabajo de Kant es pensar que tiene intenciones de refundamentar su sistema, en tanto que la pregunta *qué es el hombre* engloba a las tres que anteriormente se habían planteado como los interrogantes propios de la filosofía. ¿Es posible que el interés de Kant haya sido refundamentar la metafísica?

La última pregunta refiere a la interpretación que tiene Heidegger respecto al desarrollo del estudio del hombre en Kant. Pero podríamos pensar que en realidad Kant no estaba interesado en una refundamentación de la metafísica, sino que dentro del orden de sus reflexiones había una división entre el preguntar por el hombre como individuo y el hombre como especie, como grupo social. Además, Kant tiene dentro de su obra filosófica un análisis del hombre individual en la medida en la que estudia los alcances de la Razón Pura, mientras que la pregunta de hombre como especie humana, comprende al hombre como un ser social, un ciudadano cosmopolita, y las posibilidades que una sociedad formada por tales ciudadanos tiene a futuro, como proyecto.

Por el contrario, para Heidegger la pregunta por el hombre no puede quedar fuera de la fundamentación de la metafísica, porque según él, lo que las preguntas planteadas por Kant ponen en evidencia es la finitud del hombre como tal, y esta característica lo afecta de manera esencial, marcando todo conocimiento posible.

Teniendo en cuenta el pensamiento de Heidegger, lo propio del *Dasein*, que de este ente particular que es el hombre, es su existencia, su estado de abierto con respecto a los entes, lo que posibilita el conocimiento de éstos.

Es decir, para Heidegger, la constitución esencial del *Dasein* determina todo conocimiento posible, y por lo tanto, la finitud así como cualquier otra característica propia del *Dasein* determina todo conocimiento, aun en el campo de la metafísica. Por

ello responder a la pregunta por el hombre es tan importante en la teoría de Heidegger.

La constitución existencial del Dasein

Heidegger cambia de manera profunda la tradición moderna que se pregunta por el ser o por el ente, el autor propone en cambio, la pregunta por el *sentido* del ser, esta pregunta se enmarca en lo que Heidegger llama “ontología fundamental”, esta ontología, solo puede ser abordada desde la analítica del Dasein.

Ahora bien, ¿A qué hace alusión Heidegger con el término Dasein? Plantear la pregunta por el Ser en un contexto enunciativo es llevar a cabo una exégesis de aquel ente que comprende qué es Ser, y a eso Heidegger denomina Dasein, que en la lengua alemana significa *existencia*. En el contexto de Ser y Tiempo designa al hombre en tanto que puede comprender el Ser.

Entre las problemáticas más importantes que aborda *Ser y Tiempo* se encuentran, primero, elaborar la pregunta por el sentido del Ser, y luego, determinar cuál es el contexto enunciativo en el cual se puede formular la pregunta qué significa Ser. En relación al tiempo, su trabajo consiste en preparar el campo en el cuál el fenómeno del tiempo se hace visible.

El problema de la temporalidad es pensado por Heidegger en la medida en que todos los sentidos del Ser implican una toma de posición frente al tiempo, todos los significados del Ser tienen como fundamento la temporalidad humana. Hay que tener en cuenta que uno de los propósitos de Heidegger es de algún modo “*desontologizar*” el ser, en la medida en que el Ser no es el ente, sino aquello respecto de lo cual todo ente es en todo caso ya, comprendido.

El Ser, es el horizonte de inteligibilidad que está siempre implicado con la relación con el ente, es aquello que nos permite conocer el ente; dicho de una manera más clara, es el marco referencial por el cual comprendemos la relación de ser y ente, con lo que se puede decir que determinar el ser de algo es determinar el marco de inteligibilidad de algo.

Entendido de esta manera, el Ser no es un ente, sino el horizonte de sentido ya situado (*siempre*) cada vez que nos dirigimos a los entes. Para que cualquier ente adquiera significado para nosotros es necesario que este inserto en un marco de comprensión,

respecto del cuál un ente cualquiera cobra sentido.

Por lo tanto, la problemática con la que se encuentra Heidegger podría expresarse en la siguiente pregunta: ¿Cómo hacer conceptualmente visible ese trasfondo último de sentido?

Y aquí entra el concepto del tiempo en nuestro autor, ya que la tesis fundamental de *Ser y Tiempo*, es ese horizonte último de inteligibilidad del que hablamos anteriormente es el *tiempo*. A partir de aquí, es posible decir, que el tiempo es el sentido del ser.

Dasein y temporalidad

Sin duda, quien debe conducir la pregunta por el sentido del ser es el tiempo. Heidegger propone una deconstrucción de la concepción moderna, en la medida en que esta entendió el ser del tiempo.

Cuando se examina o se pregunta el ser, se pregunta acerca del ente, es decir, de aquello lo determina al ente como tal y que lo determina como tal en su ser, con lo cual, el sentido del ser radica en el ser del ente

Lo que es propio del ser, para Heidegger, aquello que lo diferencia del ente y del ser ente del ente, es que éste, el ser, es determinado en su diversidad, y esta determinación de su diversidad es el tiempo. Como habíamos mencionado con anterioridad, en cuanto a la crítica que sostiene el autor para con la modernidad, crítica que se funda en la idea consagrar al yo en cuanto sujeto por negar la condición esencial del Dasein (la finitud) y la manera en que esta tradición trabajó la pregunta por el modo de ser de lo que hay.

A partir de esta concepción, a la cual Heidegger concibe como una ontología destemporalizada en donde la temporalidad no es pensada como el camino el acceso al ser, se propone en deconstruir esta ontología atemporal. La base de su ontología, en cambio, es la temporalidad. Es probable que la tarea de comprender la propuesta Heideggeriana no resulte sencilla, y pienso que esto se debe a los preconceptos con los que estamos habituados o arrastramos de la concepción moderna de la filosofía, la temporalidad que se propone aquí es de carácter originario, y ésta requiere una profunda indagación fenomenológica.

La temporalidad existencial del Dasein y su apertura

Para Heidegger, la temporalidad originaria es el “*Da*” (*el ahí*) del Dasein, ya que cuando hablamos de la existencia del hombre sólo y en tanto se lo entienda como abierto en la apertura de su ser para sí mismo, en la apertura del ser en general. Es en esta apertura del ser en general, que se mantiene abierta temporalmente en la temporalidad existencial del Dasein, es este el sentido buscado del ser.

Sostener que el tiempo constituye el horizonte o el sentido del ser no quiere decir que debemos considerarlo como “algo” y es importante detenernos en esto. El tiempo no es *algo*, *algo* separado del ser, el tiempo es el ser mismo, y es en este sentido en el que Heidegger está pensado la temporalidad originaria, una temporalidad que solo puede ser pensada desde el sentido. Para esclarecer esta conceptualización nos puede ser de mucha ayuda tener en consideración el desarrollo del concepto de apertura que nos ofrece Heidegger en *El concepto de tiempo*, un tratado que amplía la conferencia homónima dictada en 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo.

El Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es explícitamente o no, de un modo propio o impropio, en cada caso mi Dasein. Este ser-en-cada-instante (y su determinación) no puede suprimirse del Dasein de la misma manera que tampoco se puede anular el estar-en. Este ente que *uno* mismo es en cada caso su ser permanece como cuidarse constantemente *en camino de-*. El ser del Dasein se caracteriza como un *estar-abierto* a lo que todavía no es, pero puede ser. Ahora bien, ¿cómo puede este ente proporcionar una base suficiente para el análisis, es decir, constituir una totalidad *que sirva de guía* al análisis mismo, mientras no ha llegado a su fin? Sólo cuando el Dasein es lo que puede ser resulta ser aprehensible como un todo.

Sólo en haber-llegado-al-fin el Dasein está completamente ahí. Pero precisamente en su estar-concluido ya no es más. La aporía en la que se encuentra la interpretación del ser no se debe, por tanto, a una “irracionalidad de las vivencias”, todavía menos a una limitación e inseguridad del conocimiento, sino al ser del ente mismo que es tematizado.¹

¹ HEIDEGGER, Martín (1924). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Barcelona: Herder, p. 62-63.

Con esto, Heidegger habla del Dasein no como un ente encerrado en sí mismo, sino por el contrario, un ente abierto al mundo, un centro que desarrolla su propia actividad dentro de un mundo compartido. Más adelante, cuando publique *Ser y tiempo*, distinguirá tres modos fundamentales de este estar-en: la disposición afectiva, la comprensión y el habla.

No expondremos aquí el desarrollo exhaustivo que realiza Heidegger al respecto, pero si es importante que quede claro, respecto a la temporalidad, que el Dasein, en cuanto que es un ente siempre abierto y en constante proceso de realización, es también permanentemente inconcluso, nunca alcanza su totalidad.

La cuestión de la finitud en Heidegger. El ser para la muerte

Es posible preguntarnos hasta qué punto el Dasein que nos propone Heidegger puede ser un todo, y si lo fuera, en qué sentido podría serlo. Es imposible pretender el Dasein como totalidad en un sentido de la simple presencia porque es una característica propia del Dasein ser posibilidad abierta. Sin embargo, el Dasein no permanece siempre en el modo de la posibilidad, ya que en algún momento muere y esa estructura, llegada el momento, deja de ser una estructura de abierto. La muerte, en un sentido biológico, no es sin embargo el cumplimiento de la totalidad del Dasein, ya que no debemos pensar al Dasein como mera presencia, el Dasein debe considerarse de alguna manera “finalizado” sólo cuando a todos sus otros modos de ser dejan de manifestarse. La muerte debe pasar a ser parte constitutiva de las formas del ser del Dasein.

La muerte, como posibilidad del Dasein, es la posibilidad más propia del Dasein ya que se presenta como una posibilidad a la cual el Dasein no puede escapar sino que, frente a toda otra posibilidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella, nada más le es posible al Dasein como ser en el mundo. Además, la muerte es la posibilidad más auténtica en la medida en la que ésta nunca puede ser experimentada como “realidad”, es decir, una posibilidad que continua siendo permanente tal, que no se realiza nunca mientras que el Dasein es.

Ninguna de las diferentes posibilidades del Dasein se nos presenta como definitiva, de esta manera, el Dasein no se proyecta sobre una u otra posibilidad de manera rígida, sino que este permanece continuamente abierto.

Es en este sentido en el que la muerte desempeña una función decisiva en la constitución del Dasein como totalidad auténtica, es que al anticiparse en la propia muerte, el Dasein ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como propias que las subsume en un mismo proceso de desarrollo *siempre abierto* precisamente por ser siempre un proceso para la muerte.

La anticipación de la muerte, que constituye al Dasein como un todo auténtico, suministra la fundación radical del hecho de que el Dasein auténtico es tal precisamente y sólo en cuanto se relaciona con el mundo en términos de posibilidades. Y de manera más general, en el análisis preparatorio de la primera sección de Ser y Tiempo, la autenticidad permanecía en suspenso y en cierto modo “abstracta”, pues era todavía principalmente la estructura de fondo que la reflexión existencial descubre sólo en la inautenticidad de lo cotidiano. El concepto de anticipación de la muerte pone de manifiesto lo que es, precisa y concretamente, la existencia auténtica.

A modo de síntesis y para concluir la cuestión de la temporalidad en Heidegger, me parece preciso recomponer algunos puntos que deben tenerse en cuenta a la hora de pensar en esta problemática. La propuesta heideggeriana, a la hora de abordar la temporalidad, pretende tratar a la temporalidad como *tal*, es decir, no sólo poner de manifiesto un “aspecto temporal” del Dasein. Si no podemos pensar el ente en general, ni el Dasein según el modelo de la simple presencia, ni el tiempo podrá concebirse con referencia a ese modelo.

Otro punto a tener en cuenta es que Heidegger no trata de fundar la noción de tiempo en la estructura existencial del Dasein; el tiempo no ha sido “examinado”, sino que se presentó a sí mismo como el verdadero sentido del discurso sobre el Dasein. El dasein está constituido radicalmente por temporalidad.

Por último, destacar como más importante que para Heidegger el tiempo no se da en las dimensiones de la conciencia, y que, además, el significado de su discurso abarca no sólo el tiempo o sólo el ser del hombre, sino el ser como tal.

Conclusión

La metafísica que desarrolla Heidegger es una metafísica de la finitud y tiene como

horizonte de comprensión al tiempo y que expone en el centro de la temática la relación entre este y el hombre. En ese sentido, el pensamiento de Heidegger cumple una función muy peculiar dentro de la historia de la filosofía, en tanto que la superación de la metafísica propuesta en Ser y Tiempo.

Pero es en Kant donde quizás podemos rastrear el primer paso hacia la constitución de una metafísica de la finitud y esto se debe a que es la primera vez que la metafísica, por su condición, como conocimiento, es puesta en cuestión.

En términos de Heidegger preguntar por la posibilidad de la metafísica es preguntar por el hombre mismo y no al hombre como especie, como propone Kant.

Lo que me propuse esbozar en el presente trabajo es la superación de la metafísica en Heidegger como una revitalización de la ontología desde su fundamento, es decir, desde Kant.

El sentido de revitalización que pretende llevarse a cabo bajo la caracterización de la historia de la metafísica como “olvido del ser”.

Cuando Heidegger se refiere a “olvido del ser” está criticando en el fondo, la antropología tradicional ya que a este ser se lo comprende como algo dado cuyo ser está fuera de todo cuestionamiento, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos.

BIBLIOGRAFÍA

BERTORELLO, Adrián. *Introducción: Las tradiciones filosóficas del pensamiento Heideggeriano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Eudeba.

HEIDEGGER, Martin. (1924) *El concepto de tiempo*. Barcelona. Herder.

HEIDEGGER, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

REINHARD, Brandt. (2001) *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. Munich: Plaza y Valdez.

VATTIMO, Gianni. (1993) *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.

“EL SOBERANO SOMETIDO”: UN ANÁLISIS DE LA NOCIÓN FOUCAULTIANA DE HOMBRE

SANTIAGO ROBLES

El siguiente trabajo tiene como objetivo exponer la caracterización que Foucault realiza del hombre en *Las palabras y las cosas* (1966). Partiendo de la lectura que él propone en dicho texto, comenzaré, sin embargo, no por el análisis del pensamiento foucaultiano, sino del pensamiento que ha sido, según Foucault, uno de los emergentes más importantes que fundan el pasaje hacia la episteme moderna: el pensamiento de Immanuel Kant.

En la medida en que la noción kantiana de hombre es fundamental para la comprensión de su noción moderna, realizaré un recorrido por el pensamiento de Kant tomándolo como una propedéutica para la exposición del concepto de hombre que maneja Foucault, entendido como duplicado empírico-trascendental y enraizado en la noción de finitud. Kant será entonces un autor fundamental para comprender el pasaje de la episteme clásica a la moderna ya que, según Foucault, en su concepción del hombre se encuentra un claro emergente de la caracterización que él realizará del existente humano.

Antes de comenzar, quisiera aclarar que coincido con esta interpretación que Foucault realiza de Kant y de su pensamiento. A mi entender, la lectura foucaultiana de Kant, entendida en el marco de una arqueología de las ciencias humanas y, por ende, del hombre mismo, debe tomar como punto de partida una filosofía que exprese el carácter antropocéntrico –y, por qué no, antropomórfico– del pensamiento moderno. Encuentro en el pensamiento de Kant, de la misma manera que lo hace Foucault, uno de los disparadores de una filosofía articulada desde y en el hombre y en su carácter finito. Es por esto que mi recorrido será este y no otro y se desplegará en concordancia con el pensamiento foucaultiano.

1. Kant: el momento fundacional del hombre

En el capítulo uno de *Las palabras y las cosas*, Foucault analiza el cuadro *Las Meninas* de Diego Velázquez. Hacia el final del capítulo se dedica a analizar la relación entre sujeto y objeto que se refleja en el cuadro: cómo uno se implica en el otro, cómo uno no es sin el otro. Sin embargo, al momento de caracterizar la noción de representación Foucault dice:

(...) se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta –de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza–. Este sujeto mismo –que es el mismo– ha sido elidido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación.¹

¿Cuál es el encadenamiento que sufría la representación en el momento previo a la pintura de Velázquez? ¿Es que la representación, tal como es entendida en la modernidad, ha sufrido un desfasaje de sentido? ¿Desde cuándo?

Para esclarecer todas estas preguntas debemos remontarnos a la época en donde la representación fue liberada, a una época cercana a la de Velázquez. El pensamiento de Immanuel Kant coincide con dicha época y es, según Foucault, uno de los emergentes que permiten el pasaje de una episteme a la otra: del reinado de la representación –enmarcado en la episteme clásica– a su independencia –que marca el paso hacia la episteme moderna–; es decir, de la identidad entre representación y materialidad a la escisión de estos dos planos, esto es, a la interpretación de la representación en tanto que representación. Para comenzar a tratar esta cuestión primero caracterizaré a la episteme clásica para luego mostrar cómo el pensamiento kantiano irrumpe en este orden.

1.1. La episteme clásica

La noción fundamental que prima en el ámbito de la episteme clásica es la de representación. Ésta, entendida en el marco de dicha episteme, se nos presenta como un continente transparente del objeto del que pretende dar cuenta. En otras palabras, la

¹ FOUCAULT, Michel (2014). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 34.

representación es el objeto y, debido a esto, es una puerta para el conocimiento de lo real.

En efecto, el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está totalmente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo.²

En otras palabras, es la identidad fundamental entre representación y facticidad lo que en la episteme clásica da el acceso al conocimiento de la realidad que nos circunda. En consecuencia, “(...) el hombre puede hacer entrar el mundo en la soberanía de un discurso que tiene el poder de representar su representación.”³ Al lenguaje le es conferida la tarea de diagramar la realidad según un juego de identidades y diferencias, lo que posibilita un ordenamiento sistemático de lo real en torno a un cuadro clasificatorio. Los principios ordenadores de lo real se revelan en las cosas mismas y debido a esto es que podemos realizar libremente una clasificación de dichos saberes que se exponen de manera directa en lo sensible.

1.2. La episteme moderna

En la episteme moderna –en contraposición a la forma de conocimiento que se da en la episteme clásica– habrá una ruptura, un quiebre, un desfasaje en la noción de representación que hará entrar en crisis al sistema de saberes característico del clasicismo y permitirá estructurar una nueva forma de conocimiento.

¿Por qué se rompe esta estructura clasicista de la representación? Porque emerge, en este período, la noción de *hombre*. “Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía”⁴ y su emergencia repercute en todo el ámbito del conocimiento: se reformulan los cuadros de conocimiento que ordenaban lo real a través de sus identidades y diferencias y se crean historias –o “cadenas evolutivas” de complejidad continua– de, por ejemplo, los seres vivos, la teoría de las riquezas y el lenguaje. En consecuencia, se crean, en sentido estricto, disciplinas como la biología, la economía y la filología. En definitiva,

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 323.

⁴ *Ibid.*, p. 322.

la aparición del hombre tiene como consecuencia directa el surgimiento de las ciencias humanas.

Todo este reordenamiento del saber es posible debido a que la representación, entendida en este contexto, ya no es transparente, ya no es un reflejo inmediato de la cosa a la que remite. La identidad entre la representación y el ser de las cosas se pierde y ésta –la representación– será entendida como una causa de la relación que el ser humano establece con las cosas al momento de conocerlas.

La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento; es, en cuanto a este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno –menos aún quizá, la apariencia– de un orden que pertenece ahora a las cosas mismas y su ley interior.⁵

Es de esta manera que, en el mismo momento en que surge la noción de hombre, la esencia de las cosas queda contenida en una historia de las cosas. El modo en el que funcionaba la episteme clásica volvía imposible el surgimiento de la figura del hombre, así como también el de los órdenes que condicionaban su existencia que sólo son posibles ante el desplazamiento de la noción de representación. Mientras tanto, ¿por qué me interesa analizar el pensamiento kantiano? Porque es en este contexto –en el límite entre estas dos epistemas– donde surge una caracterización del hombre como el punto de partida del conocimiento.

1.3. *¿WasistderMensch?*

En el Tratado de Lógica, Kant retoma las tres preguntas que, en el marco de la Crítica de la Razón Pura (1781/1787), pretendían reunir todo el interés de la razón. Hacia el final de la sección I de la primera parte dice:

El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué se necesita –o me es permitido– esperar? 4. ¿Qué es el hombre? (...) En el fondo se podrían todas

⁵ *Ibid.*, p. 326.

contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última.⁶

Por un lado, este reordenamiento de las preguntas –que en el marco de la Crítica de la razón pura aparecen como independientes entre sí y a las cuales Kant responde independientemente de esta nueva cuarta pregunta– nos permite apreciar el giro antropológico que supone el pensamiento kantiano; por otro, en este movimiento se nos revela uno de los emergentes que Foucault analiza en el pasaje de la episteme clásica a la moderna: la toma del hombre como el orden desde el cual se articula el conocimiento.

Añadir a las tres preguntas ya mencionadas una cuarta que pregunte por la esencia del hombre supone la dependencia de las primeras en torno a la última. En consecuencia, sólo se puede responder a estas tres cuestiones en la medida en que primero sepamos qué es el hombre. De esta manera, la filosofía se muestra íntimamente relacionada con la antropología, a un punto tal que las cuestiones filosóficas quedan disueltas en el seno de una pregunta antropológica central: encontramos la respuesta a estas tres preguntas como fruto del análisis del hombre.

Otra cuestión que denota el giro antropológico del pensamiento kantiano es su teoría gnoseológica. Según Kant

Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros, y que tampoco debe corresponder necesariamente a todo ente, aunque sí a todo ser humano.⁷

La única forma en que es posible el conocimiento es mediante la recepción de datos sensibles que nos son dados bajo las formas puras de la sensibilidad, esto es, el espacio y el tiempo. No hay forma de conocer lo que la cosa es en sí misma fuera de estas determinaciones que nos impone nuestra condición de seres receptivos. En tanto que somos humanos, somos seres receptivos; y en tanto que somos seres receptivos, sólo se nos revela un aspecto de la cosa y no su totalidad: su carácter espacio-temporal. La realidad, para el existente humano, es cognoscible solo en la medida en que ésta se presenta bajo las formas del espacio y el tiempo y, de esta manera, el hombre se revela

⁶ KANT, Immanuel (1938). *Tratado de Lógica*, Buenos Aires: Araujo, p. 19.

⁷ KANT, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, p. 110.

como la condición de posibilidad de cualquier tipo de conocimiento. Ser un ser humano se presenta, de esta manera, como la condición de posibilidad del conocimiento en general.

Es debido a estas cuestiones que podemos caracterizar al pensamiento kantiano como un proyecto centrado en la pregunta por el hombre y, en consecuencia, como una antropología filosófica. Kant es el primero en preguntarse por el estatuto ontológico del hombre y es por esto que Foucault encuentra en su filosofía el surgimiento de una noción que comenzaba a emerger en ese momento, al menos en el sentido en que Kant pretende usarla: el concepto de hombre. En este sentido, y fundamentando la lectura foucaultiana, una arqueología de las ciencias humanas debe partir del pensamiento kantiano o, lo que es lo mismo, desde el punto en que el existente humano es tomado como configurador de la realidad.

2. Foucault: el hombre “en el lugar del Rey”

Con el advenimiento del hombre, se reestructura todo el ámbito del conocimiento: la representación pierde fuerza y se presenta, ahora, como una herramienta humana de conocimiento y no como un retrato traslúcido de la realidad. La representación –y, por ende, la realidad misma– ganan opacidad.

Este carácter “limitado” o “parcial” que ahora tiene la cosa respecto de su relación con el hombre se refleja en la fundación y delimitación de los saberes que determinan las principales esferas del conocimiento humano. Dichos saberes son la biología, la economía y la filología. Mediante esta mutación, el plano gnoseológico deja de manifestarse mediante cuadros comparativos de identidades y diferencias, ordenadores de la realidad, para expresarse bajo reglas y estructuras que dan cuenta de las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje.

2.1. El soberano sumiso

La formalización de los saberes en torno a leyes que ahora expresan las estructuras internas de la realidad y sus determinados modos de darse alcanzan las tres

positividades u órdenes que Foucault entiende como determinantes en el ser del hombre: la biología, la economía y la filología nos muestran al hombre como determinado por la vida, el trabajo y el lenguaje, respectivamente. En este sentido, dichas ciencias empíricas le revelan al hombre la posibilidad de conocimiento. Sin embargo, es a partir de estos órdenes a los cuales el hombre está sujeto –debido a que no puede existir de otra manera más que como ser vivo, trabajador y parlante– que él expresa, en su mera existencia, el carácter trascendental de dichos ámbitos.

En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; (...) La finitud del hombre se enuncia –y de manera imperiosa– en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo.⁸

A diferencia de la caracterización kantiana –en donde el hombre se nos presenta como “el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal”⁹–, el hombre es presentado por Foucault como un “soberano sumiso”, como un “espectador contemplado” o un “condicionante condicionado”: él vuelve a su existencia misma las condiciones trascendentales del conocer porque está limitado. En el momento en que se descubre soberano, el hombre aparece como condicionado por los mismos elementos que dan cuenta de su finitud y es debido a ésta que se posa como pieza fundamental del conocimiento. “La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo.”¹⁰

Para Foucault, entonces, uno de los rasgos fundamentales del existente humano es su finitud. Esta finitud, sin embargo, no es meramente empírica, sino que se presenta como una *finitud fundamental*. Se puede decir, entonces, que el concepto de existente humano que maneja este autor se expresa como el resultado de una *analítica de la finitud*; o, lo que es lo mismo, que a través de una *analítica de la finitud* es que podemos entender al ser del hombre como un fundamento positivo de todas las formas que expresan su ser, entendido como un ser limitado.

⁸ FOUCAULT, Michel (2014). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 327.

⁹ *Ibid.*, p. 340.

¹⁰ *Ibid.*, p. 331.

2.2. El hombre como duplicado empírico-trascendental

Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una metafísica de la representación y de lo infinito y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una analítica de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en una oposición correlativa), una tentación perpetua de constituir una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje.¹¹

Esta cita permite dar cuenta del aspecto más importante de la noción foucaultiana de hombre: la analítica de la finitud permite, a partir de los contenidos empíricos que circundan al existente humano, indagar en las condiciones bajo las cuales el conocimiento efectivamente se produce. El hombre es, sin ir más lejos, un *duplicado empírico-trascendental*. Esto significa que el hombre eleva a condiciones de posibilidad sus descubrimientos empíricos, que lo analizable a través de la sensibilidad tiene, ahora, el carácter de poder ser, además, un estatuto trascendental a priori.

Esta caracterización del hombre tiene su germen en la *Crítica de la Razón Pura* (1781/1787) y en el pensamiento kantiano en general: el elemento central en la filosofía de Kant es el descubrimiento de que mis determinaciones empíricas en torno al conocimiento son, a su vez, la condición de posibilidad de un conocimiento objetivo. Las formas puras de la sensibilidad son al mismo tiempo el límite y la posibilidad de todo conocimiento. El hombre es en el mundo un lugar de duplicación empírico-trascendental, donde él se presenta como una figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan, a partir de su propia finitud, las condiciones que los han hecho posibles.

Como consecuencia, Foucault considera que, a raíz de este quiebre que introduce el pensamiento kantiano, en la episteme moderna se produce un desplazamiento del cogito: éste ya no es autotransparente, no se expone a sí mismo mediante un acto reflexivo, sino que este cogito moderno se enraíza en lo no-pensado. Esta ligazón que tiene el existente humano con lo impensado será otra de sus notas modernas. De esta manera, en el conocimiento de sí mismo el hombre choca, en cierto punto, con un

¹¹ *Ibid.*, p. 330.

ámbito opaco que no puede penetrar y que sin embargo lo constituye de manera fundamental.

Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento –de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa–.¹²

2.3. El hombre como carente de origen

Sumado a su condición de finito y de duplicado empírico-trascendental, Foucault agregará un tercer elemento al modo de ser del hombre: la noción de origen.

El hombre, dice Foucault, pareciera estar ligado siempre a un acto originario, a un comienzo vital, trabajador y parlante. Sin embargo, esta concepción “originaria” del hombre es contradictoria con la episteme moderna misma: la historicidad de las cosas no se presenta desde una perspectiva que dé cuenta de un origen determinado, sino que éste se revela como un elemento interno dentro de la dinámica misma de dicha historicidad.

Esto tiene como consecuencia una caracterización del existente humano como carente de origen: el hombre siempre se descubre sobre una historicidad que lo sobrepasa y que lo contiene. Es por esto que cuando trata de definirse como ser vivo, sólo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él; cuando trata de retomarse como ser que trabaja, solo saca a luz las formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y de un espacio humanos ya institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje (...).¹³

De esta manera, el origen en el hombre se presenta como su conexión con lo Otro, con lo ajeno y con lo anacrónico. El modo de ser del hombre hace que éste se implique dentro de una historicidad, una experiencia y una forma que al mismo tiempo lo

¹² *Ibid.*, p. 336.

¹³ *Ibid.*, p. 343.

definirán como tal. Lo originario arroja al existente humano a la temporalidad de las cosas, lo sumerge en el seno mismo de una realidad que se le aparece como impropia y a la vez como continua e histórica. “El origen es más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje.”¹⁴

El ser del hombre –determinado por la vida, el trabajo y el lenguaje– se manifiesta ante el propio sujeto como una dimensión distante: el existente humano –que se reconoce como una nada en el continuo de la historicidad de las cosas– se articula con un modo de ser que no es contemporáneo con él.

Conclusión

En este trabajo he tratado de establecer un hilo conductor entre lo que Foucault denomina como “el sueño antropológico” y la analítica de la finitud. Ambos conceptos expresan la concepción kantiana y foucaultiana del hombre, respectivamente.

En primer lugar, he mostrado –coincidiendo con Foucault– cómo la antropologización y la antropomorfización de los saberes tienen un claro comienzo en el pensamiento kantiano: la articulación de una antropología filosófica –tal como es expuesta por Kant en el *Tratado de Lógica*– es solamente posible debido al quiebre que sufre la noción de representación en el marco de la episteme moderna: “Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del pienso.”¹⁵ En consecuencia, se debe incurrir en una figura que, desde su finitud, articule dichas síntesis de manera universal. Esta es, a grandes rasgos, la concepción kantiana del hombre, desde la cual parte Foucault.

En segundo lugar, he expuesto el concepto foucaultiano de hombre, expresado como el producto de una “analítica de la finitud”. Ésta, en cambio, da cuenta de cómo las cosas se dan a la representación de una manera más fundamental, tomando como condición de posibilidad de dicha representación al hombre (entendido bajo su carácter finito, su

¹⁴ *Ibid.*, p. 343.

¹⁵ *Ibid.*, p. 353.

condición de duplicado empírico-trascendental y su enraizamiento en la temporalidad). En otras palabras,

el análisis de la *finitud* explica de la misma manera cómo el ser del hombre está determinado por positividades que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, pero cómo, a la inversa, el ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva. (...) el análisis de la *duplicación empírico-trascendental* muestra cómo se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia.¹⁶

Resumiendo ambos proyectos filosóficos desde una mirada foucaultiana, podríamos decir que la analítica de la finitud “tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo y todos los tiempos.”¹⁷ En este sentido, la caracterización foucaultiana de hombre tiene como objetivo ser un diagnóstico del ser del hombre contemporáneo pero, al mismo tiempo, ser un diagnóstico entre muchos posibles.

En conclusión, el análisis foucaultiano del hombre tal como aparece en la episteme moderna permite dar, en mi opinión, un paso más allá de la caracterización kantiana: deja entrever no sólo cómo el hombre determina la realidad que lo circunda, sino cómo ésta –a través de la vida, el trabajo y el lenguaje– le imponen limitaciones a su ser a través de positividades que él mismo ha creado. El hombre ya no es un soberano, un faro que ilumina la realidad, sino que ahora se descubre como un conjunto de estructuras que lo hacen posible: es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de sí mismo y de la realidad que lo rodea.

BIBLIOGRAFÍA

FOUCAULT, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2014). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 348-349.

¹⁷ FOUCAULT, Michel (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 87.

KANT, I. (1938). *Tratado de Lógica*, Buenos Aires: Araujo

KANT, I. (2007). *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue

EL “ZOMBIE” Y EL “MUSULMÁN”. UN DES-ENCUENTRO HACIA EL POSTHUMANISMO

JORGE EDUARDO AMUEDO

El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-dentro de un afuera. Este ek-tasis es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad.

Giorgio Agamben

Nuestra propuesta consiste en hacer dialogar a dos figuras, dos dispositivos conceptuales límites, que han puesto en crisis la idea de lo humano. Por un lado, tenemos a la del “musulmán” (*-der Muselman*), prisionero apesadumbrado y abandonado por sus compañeros de reclusión. Umbral fatal entre lo vivo y lo muerto que, en su libro *Lo que resta de Auschwitz* Agamben describe como un paradigma límite, en el cual lo humano es reducido, por los dispositivos de producción de poder de la biopolítica, a una mera vida, una vida controlable y descartable, esto es, a una “vida desnuda”. Por otro lado, nos encontramos con el “zombie”¹, una figura ficticia que nos propone una ruptura en los modos habituales de concebir al hombre. A partir de ella, en el artículo “Manifiesto Zombie”, Sarah Juliet Lauro y Karen Embry plantean un “modelo”, una “ideación irónica”, para poner en crisis los dispositivos de subjetivación insertos en los modos de relación y producción capitalista.

¹ Es importante señalar que las autoras hacen una “distinción tipográfica” respecto a la palabra “zombie”. En primer lugar, se encuentra el *zombi* haitiano, figura motivacional de la revolución haitiana, transgresor de los límites de la corporalidad y de la noción de muerte, que resiste a los confinamientos de la propiedad, convirtiéndose así, no solamente en un esclavo, sino en una “rebelión de esclavos”. Luego está el *zombie* de la cinematografía yanqui, que encarna la figura del monstruo malvado y contagioso, pero que, a su vez, representa varias inquietudes sociales. Por último, se encuentra lo que las autoras dan en llamar el *zombii*, que encarna el modelo del posthumanismo como figura de enjambre y falto de conciencia. En nuestro artículo nos centraremos sobre esta última figura, la del *zombii*, pero mantendremos la denominación de *zombie* por ser la más utilizada.

En primer lugar, por tanto, propondremos caracterizar al “musulmán” indagando sobre las condiciones que hicieron posible su aparición. Para ello comenzaremos definiendo el concepto de “máquina” que, en la filosofía de Giorgio Agamben, es fundamental para entender cómo opera dicho concepto en la conformación del “musulmán”, y las derivas ético políticas que esto implica en la conformación de la vida. Luego caracterizaremos al zombie, concentrándonos en sus aspectos más disruptivos y críticos en relación al sujeto como representante indispensable de la ontología humanista. Por último, y tomando como referencia las cualidades del zombie en la conformación de una filosofía posthumanista, nos preguntaremos si es posible realizar un encuentro entre ambas figuras, y, a su vez, reflexionar sobre qué tipo de resistencia² nos proponen dentro de la máquina del biopoder. Para esto tendremos en cuenta las características específicas del zombie de permanecer “antiresolutorio”, “anticatártico”, y de su “imposibilidad de poder hablar”, ya que también serán fundamentales en la conformación de la figura del “musulmán”. A partir de estas características, entonces, propondremos repensar el lugar de lo marginal que expresan ambas figuras, como aquello que, en medio de su resistencia muda y desnuda, ponen al descubierto el modo de operar de la máquina, y, también, cómo crea las condiciones de posibilidad de su propia detención. Esto trae como consecuencia la posibilidad de pensar una nueva ontología, una ontología de lo común como base del pensamiento posthumanista.

Musulmán: entre lo humano y lo no-humano

Si bien Agamben no se ocupó de manera extensa sobre el concepto de máquina, podríamos determinar algunas posibles consideraciones. Según Edgardo Castro, el concepto de máquina es “uno de los sentidos del término dispositivo”, esto significa que “en un sentido amplio, un dispositivo de producción de gestos, de conductas, de discursos”³. La máquina produce cesuras biopolíticas, que se caracterizan por ser “móviles”, y “aislan” en el *continuum* de la vida una zona siempre ulterior, degradando

² Para una interpretación en torno al concepto de resistencia en la filosofía de Giorgio Agamben en clave heideggeriana, véase el artículo de Roggero, Jorge (2014). “El *páthos* apático de la re-sistencia. La impronta heideggeriana en la biopolítica menor de Giorgio Agamben”, en CRAGNOLINI, Mónica B. (comp.). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Buenos Aires: La Cebra, pp. 233-257.

³ CASTRO, Edgardo (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires: UNSAM, p. 88.

y desnudando hacia lugares cada vez más oscuros: “así el no ario se convierte en el judío; el judío, en el deportado, el deportado en el internado”⁴. Para Paula Fleisner, estas cesuras evidencian un problema “ético-político”, ya que la jerarquización, implícita en toda división, “conlleva la posibilidad de dominar –de disponer de su vida- a aquellos seres identificados como “otro” en la hoy evidente línea que va desde el animal a la mujer o al judío”⁵.

Sin embargo, estas cesuras tienen un límite, es decir, la máquina muestra su límite. Este límite es el musulmán, “umbral en el que ya no es posible establecer cesuras”⁶. Para Agamben, el lugar donde se puede ver en carne viva el funcionamiento de este dispositivo biopolítico, esta máquina, es en los campos de concentración. Es allí donde reina el espacio absoluto de la excepción, es decir, donde la ley marcial se convierte en norma, y el dar la muerte en capricho. Pero no solamente es “el lugar de exterminio sino el lugar de producción del musulmán, de la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico”⁷.

“Musulmán” eran llamados aquellos prisioneros cuyos cuerpos derrotados y agazapados se asemejaban a “árabes orando”. Deambulaban por el campo, abatidos y desesperanzados, sin habla, ni voluntad, ni conciencia del bien ni del mal. Además, despertaban el odio de sus compañeros puesto que representaban, para ellos, el abatimiento del último bastión de la condición humana: “la dignidad”. Esta presencia fantasmática generaba entre los prisioneros una ruptura, una sensación de asedio constante en la cual esa presencia espectral, de “cadáveres ambulantes”, representaba el rostro más vívido del cual todos evitaban verse reflejados. Esto hacía que “la preocupación más habitual del deportado era la de esconder sus enfermedades y sus portaciones, recubrir continuamente al musulmán que sentía emerger en sí mismo por todas partes”⁸.

Si bien para Agamben la figura del “musulmán”, como umbral de indistinción, elimina para siempre toda posibilidad de distinguir entre lo humano y lo no humano, es imposible, a su vez, no considerarlo como humano, puesto que “negarle sencillamente

⁴ AGAMBEN, Giorgio (2017). *Lo que resta de Auschwitz*, op. cit., p. 107.

⁵ FLEISNER, Paula (2015). *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires: Eudeba, p. 323.

⁶ AGAMBEN, Giorgio (2017). *Lo que resta de Auschwitz*, op. cit., p. 107.

⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

la humanidad significaría aceptar el veredicto de los SS, repetir su gesto⁹. Por tanto, si los conceptos éticos con los que estaba relacionado el concepto de humanidad, tales como, “socorro”, “dignidad”, “respeto de sí”, “conciencia”, se han vuelto obsoletos, es porque la ética que los resguardaba, según Agamben, no era auténtica, “porque ninguna ética puede pretender dejar afuera una parte de lo humano, a pesar de lo desagradable o difícil que sea de mirar”¹⁰. De esto se desprende que, para el filósofo italiano, lo humano se muestra como ese tener lugar en donde habita la posibilidad de ir más allá de lo que lo dignifica, revelándose en esa frontera, en esa posibilidad infinita de padecer lo inhumano.

En ese “soportar” lo inhumano es que propone pensar a lo humano como *resto*. Esto significa comprender al ser humano no desde lo constructivo en la conformación de su identidad, sino desde lo destructivo. Para Agamben el ser humano no ha hecho otra cosa que autodestruirse a lo largo de su historia, y lo humano es lo que ha sobrevivido a esa autodestrucción. Lo que *resta*, por tanto, es esa extrañeza última, que remite a un “entre” lo humano y lo no-humano, el viviente y hablante, que siempre sobrevive al propio impulso autodestructivo del humano, puesto que no existe una esencia última que deba ser salvada. El *resto* es, pues, ese lugar en donde se da la posibilidad de esa frágil e infinita articulación de los elementos que damos en llamar lo “humano”.

El zombie como dispositivo disruptivo

Si al “musulmán” lo presentamos como una figura límite y paradójica que busca dismantelar la idea de “condición humana”, tendríamos que preguntarnos qué lugar ocupa el zombie en esta producción de vida desnuda, propio del sistema de excepción de la máquina biopolítica contemporánea. Así como Agamben expuso al “musulmán” como una figura local y paradigmática, que nos permite comprender el presente, resquebrajando así las capas metafísicas conformadas por la máquina de occidente, también Lauro y Embry utilizan una estrategia argumentativa análoga, esta es, la figura local del zombie, para comprender el funcionamiento del sujeto en el capitalismo contemporáneo.

⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

En su texto *Manifiesto Zombie*, las autoras proponen analizar la figura del zombie como un objeto “óntico/fantológico”¹¹, esto es, como una figura disruptiva que ponga en crisis la idea de sujeto. Pensar al zombie como fantasma, o muerto vivo, es pensarlo desde una lógica por fuera de la idea de mismidad y de identidad. El zombie es la figura que rompe con la idea de lo habitual que es la vida y la muerte, es una figura que genera un desplazamiento en los modos habituales de concebir la subjetividad. Por tanto, la tarea del zombie es “neutralizar”, “anular”, “desactivar” los mecanismos que generan al sujeto que encarna el capitalismo global.

Para las autoras, el zombie se inscribe dentro de las corrientes del post-humanismo, como crítica al humanismo imperante. Para estas corrientes humanistas, “la humanidad se define a sí misma por su conciencia individual y por su agencia personal”¹². Por consiguiente, pensar en el humanismo es poner al hombre en el centro del conocimiento, a la vez como sujeto y objeto de conocimiento, con la clara responsabilidad de hacerse cargo del “destino” de un occidente que sólo puede ser “salvado” a partir de la “conciencia individual” del sujeto, de su conocimiento y de su “libertad de acción”.

El zombie, en cambio, es la contracara de estos principios. Dicha figura no posee conocimiento ni conciencia propia, por lo tanto, no posee una responsabilidad sujeta al dispositivo del derecho. Además, no es un sujeto, puesto que “el zombie es un anti-sujeto, y la horda de zombies es un enjambre en el cual ningún rastro del individuo permanece”¹³. De esta manera aquí también la ética implosiona, ya que al no haber relaciones que demanden la responsabilidad de un sujeto singular, esto es, que “requieran un instante de cognición, un instante de conciencia que siempre reclama la subjetividad”¹⁴, lo importante va a estar, entonces, en el potencial que lo post-humano va a colocar del lado de lo colectivo, de lo común.

Ahora bien, ¿quiénes encarnan a estos zombies en la vida real? Para las autoras se trata de todas aquellas figuras que encarnan lo marginal del sistema. Aquellas de la “monstruosidad” de la exclusión, producidas y relegadas por la propia lógica del

¹¹ LAURO, S. y EMBRY, K. (2008). *Manifiesto Zombie: la condición no-humana en la era del capitalismo avanzado*, trad. Solange Heffesse para la Cátedra de Antropología Filosófica, UBA- FFyL, p. 2.

¹² *Ibid.*, p. 6.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

capitalismo. Por tanto, para las autoras todas estas figuras de lo marginal que se encarnan en el concepto de “zombie” ofrecen, por su mismo carácter paradójico, la posibilidad de resistencia al poder. De esta manera si se logra advertir que la vida desnuda es ese dispositivo de producción específico de la biopolítica -que busca controlar y desechar esa mera vida, sustentando así sus dispositivos de poder- habría que decir que el zombie logra escapar de dichos dispositivos. Esto es, al ser una figura de frontera entre lo vivo y lo muerto, entre la vida desnuda y las formas de vida, es su propio carácter paradójico que lo hace incontrolable al biopoder, lo disloca, lo desnuda.

Resto, marginalidad: Resistencia

Si el zombie es esa “paradoja disruptiva de todo el sistema”¹⁵ puesto que, por su mismo carácter paradójico de figura irónica, desnuda los entretejidos del biopoder, también es una figura que permite pensar una resistencia a los mismos, una desactivación. Ahora bien, si tomamos las características fundamentales del zombie, tales como las de “permanecer antirresolutorio, anticatártico, y no poder hablar”¹⁶, que lo hacen disruptivo frente al poder, tendríamos que pensar en torno a esa figura abandonada y desechable que es la del “musulmán”, y preguntarnos si hay en él alguna resistencia frente al poder aplastante del campo concentración.

Para dar cuenta de esto cabe decir que, al igual que el zombie, el “musulmán” es una figura anirresolutoria y anticatártica, puesto que no ofrece ninguna solución positiva, ni algún tercer término reconciliador. Además, y por sobre todo, está imposibilitado de hablar. La única manera de poder dar testimonio es a través de la desubjetivación del sobreviviente, que, para dar voz al “musulmán” debe desubjetivarse. De este modo, “lo mudo y lo hablante, el no-hombre y el hombre entran –en el testimonio- en una zona de indistinción en la que es imposible asignar la posición al sujeto, identificar la “sustancia soñada de un yo”¹⁷.

Lo importante, entonces, termina siendo el gesto de la desubjetivación. Si el testigo para poder dar cuenta del musulmán tiene que desubjetivarse, también el musulmán en su

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio (2017). *Lo que resta de Auschwitz, op. cit.*, p. 153.

desubjetivación permite desocultar el funcionamiento de la máquina. Para mostrar dicho funcionamiento fue necesario atravesar esa experiencia muda, llegar hasta esa “absoluta indiferencia entre hecho y derecho, vida y norma, naturaleza y política”¹⁸. Esta degradación permitió ver las raíces de la máquina biopolítica, la ética con la que opera. La máquina se devela, por tanto, en el exterminio de lo que crea, en su imposibilidad de seguir desnudando. En ese desocultamiento de lo que *resta*, “el guardián parece sentirse algunas veces impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán –incapaz de distinguir entre una orden y el frío- le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia”¹⁹. De esta manera podríamos decir que “el musulmán, que es su formulación más extrema, es el guardián del umbral de una ética, de una forma de vida que empieza donde la dignidad acaba”²⁰.

Se advierte así, finalmente, el gesto de ambas figuras. Un gesto que rompe con la lógica productiva de medios y fines que se sustrae a la efectivización de una acción. No tienen nada que decir, nada que mostrar. En su gesto ambas figuras muestran el límite de la máquina biopolítica. No la niegan, no la rechazan, solamente muestran el girar vacío de su centro, en su imposibilidad de seguir operando cesuras en la unicidad de la vida. De allí ese gesto improductivo de lo marginal, que muestra la impotencia tanto de la ética como del derecho, en ser reabsorbidos nuevamente por ellos. Por eso es imprescindible estar atentos a sus gestos, a sus nuevas maneras de entender los usos de las cosas. Quizá, de estas dos figuras de lo marginal y de lo común, podamos extraer no sólo las herramientas para comprender el modo de operación de la máquina, sino también nuevas formas de vida que permitan la construcción de una ontología distinta, esto es, una ontología de lo común.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2017). *Lo que resta de Auschwitz*, trad. Edgardo Castro, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio (2016). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos, p. 235.

¹⁹ *Ibid.*, p. 235.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio (2017). *Lo que resta de Auschwitz, op. cit.*, p. 87.

AGAMBEN, Giorgio (2016). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos.

CASTRO, Edgardo (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires: UNSAM.

FLEISNER, Paula (2015). *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires: Eudeba.

LAURO, S. y EMBRY, K. (2008). “Manifiesto Zombie: la condición no-humana en la era del capitalismo avanzado”, trad. Solange Heffesse para la Cátedra de Antropología Filosófica, UBA- FFyL.

ROGGERO, Jorge (2014). “El *páthos* apático de la re-sistencia. La impronta heideggeriana en la biopolítica menor de Giorgio Agamben”, en CRAGNOLINI, Mónica B. (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Buenos Aires: La Cebra.

DERIVAS APOCALÍPTICAS: SOBRE EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EN “A CYBORG MANIFESTO”

TADEO GONZALEZ WARCALDE

Introducción

En el presente trabajo será investigada la noción de responsabilidad presente en “A *cyborg* Manifesto” de Donna Haraway. A lo largo del texto es destacada gran cantidad de veces la revolución política y conceptual que implica la ontología del *cyborg*; asimismo, se describen también numerosas situaciones en las que el mundo *cyborg* podría devenir en regímenes totalitarios y tecnocráticos. La hipótesis de lectura consiste en que en tanto la propuesta identitaria del manifiesto *cyborg* aboga por identidades difusas y permeables que estarían sujetas a las intervenciones de distintas fuerzas políticas, tanto totalitarias y totalitaristas, como socialistas y feministas, la responsabilidad será uno de los conceptos claves para entender el proyecto constructivo del manifiesto.

Para llevar a cabo esta labor se ubicará la responsabilidad en el mapa conceptual del texto, buscando de este modo las notas distintivas que la determinan. A partir de esto, será descrita la ontología del *cyborg* con particular foco en su carácter disperso y su posibilidad de acción. Por último será analizado el vínculo entre responsabilidad e imaginación como una posible respuesta al problema de la agencia y la responsabilidad.

La política ontológica del *cyborg*.

*El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política*¹

En el texto de Haraway el vínculo entre política y ontología es directo: el concepto de *cyborg* trata de subvertir la noción de “hombre” (y de “mujer”), de abrir identidades cerradas y fijas, de romper con el naturalismo que envuelve a las explicaciones antropológicas, con la homogeneidad, y la totalidad en las que se mueve el concepto de “Hombre”. Todo esto tiene una traducción directa en el terreno político en la medida en que la autora busca romper con la

¹ HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Valencia: Cátedra, p. 254.

unidireccionalidad de los partidos, con las masas coherentes y homogéneas, con la lógica de la coherencia de género; en definitiva, con aquellas formas políticas que buscan una totalidad cerrada y coherente.

Haraway da cuenta de un cambio de paradigma político, social, tecnológico y epistemológico que se gesta a mediados del siglo XX: de un capitalismo industrial, hacia una informática de la dominación. Se trata de un desplazamiento de una sociedad orgánica e industrial a un sistema polimorfo de información. En esta sociedad post capitalismo-industrial se revela el carácter artificial de los elementos que en aquel capitalismo habían sido tomados por naturales, lo que a su vez, revela que siempre fueron artificiales.

La autora explicita tres quiebres de fronteras/límites que surgen en la época de la informática de la dominación, y hacen posible pensar el *cyborg* como ontología: en primer lugar la distinción entre hombre y animal, en segundo lugar la distinción entre organismo (hombre-animal) y máquina, y por último la distinción entre lo físico y lo no físico. Me enfocaré aquí en los últimos dos quiebres.

El quiebre entre organismo y máquina puede pensarse tanto en un devenir orgánico de las máquinas, como en un devenir máquina de lo orgánico. Los avances médicos vuelven a los humanos cada vez más tecnologizados: desde el nivel más macro-visible del uso de instrumentos técnicos (puede pensarse en anteojos, lentes de contacto, hasta en prótesis de distintas complejidades), hasta el nivel micro-invisible (uso de medicamentos, hormonas, transfusiones, etc.), el cuerpo es alterado técnicamente al punto que se vuelve indistinguible de los dispositivos tecnológicos que le fueron acoplados. Del otro lado, nos encontramos con máquinas cada vez más independientes, más inteligentes, máquinas que responden (si bien aún con ciertas fallas) al lenguaje natural, máquinas que aprenden solas de sus propios errores; un ejemplo elocuente en este respecto, lo dan los *captchas*². El famoso test de Turing ha sido invertido: somos nosotros quien debemos probar por medio de estos *captchas* a sistemas informatizados que somos humanos, y no máquinas.

Quizás un ejemplo hiperbólico que pueda darse del desdibujamiento de la frontera entre organismo y máquina, propuesto por Paul B. Preciado en su libro *Testo Yonqui*, es el de los animales de laboratorio: ratones genéticamente alterados (nacidos genéticamente alterados) para experimentos científicos. Estos ratones son seres vivos, que han sido diseñados

² Se denomina *captcha* a un algoritmo utilizado en ciertos sitios web para distinguir máquinas de humanos por medio del reconocimiento visual de imágenes o letras dispuestas de forma confusa.

genéticamente e insertados en un habitat artificial, en el cual vivirán siempre con un propósito determinado, como un engranaje de cierto proceso técnico-científico, ¿hasta qué punto puede distinguirse aquí entre organismo y máquina?³

Ahora bien, la segunda distinción a profundizar es la distancia entre lo físico y lo no físico. Podemos comenzar reponiendo algunos ejemplos: realidad virtual, *performances*, código genético, virus informáticos, órganos impresos tridimensionalmente, sexo/género como codificación de cuerpos y conductas. Estos ejemplos muestran una tendencia actual en la que el texto, el código, se vuelve material y la materialidad puede ser leída como texto. Hay un vínculo directo entre código y materia, los cuerpos pueden ser entendidos como código intervenible. También es posible pensar en este sentido a las microtecnologías y la tecnología inalámbrica (ejemplos de la autora, que en su momento pertenecían más bien a la ciencia ficción y que hoy corresponden a nuestra realidad más cotidiana); ya se ha roto con el modelo analógico-mecánico de la tecnología: hoy en día en una superficie de 15mm×11mm×1mm (1cm²) pueden caber más libros que en cualquier biblioteca del planeta, y las aplicaciones de realidad aumentada, en conexión constante con bases de datos y otras personas en todo el mundo nos brindan una versión del mundo cargada de información, donde podemos saber cualquier cosa, en cualquier momento, en cualquier lugar.

A partir de una ontología que rompe las fronteras entre lo orgánico y lo maquínico y vuelve permeables los límites entre lo físico y lo no físico, “el *cyborg* elude el paso de la unidad original”⁴: nos encontramos con una política que actúa en contra de la homogeneización que supone la “unidad-a-través-de-la-dominación [y la] unidad-a-través-de-la-incorporación”⁵. La autora afirma: “No necesitamos totalidad para trabajar bien. El sueño feminista de un lenguaje común, como todos los sueños de un lenguaje perfecto, de una nominación de la experiencia perfectamente fiel, es un sueño imperialista y totalizante”⁶. El *cyborg* es originariamente disperso y es originariamente mítico. Se resiste a ser centrado, a ser contenido en límites claros y distintos, se resiste a proveer un punto singular de origen a su existencia tentacular, trans-física y trans-humana

De este modo, la política *cyborg* deviene política ficción, la lucha contra la homogeneización a través de la disrupción de sentidos, de la uniformidad de cuerpos y de deseos; la política

³ Cfr. PRECIADO, Paul B. (2014). *Testo Yonqui*, Buenos Aires: Paidós, p. 36.

⁴ HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Valencia: Cátedra, p. 255.

⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁶ *Ibid.*, p. 296.

cyborg es “la lucha por el lenguaje y la lucha contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todo significado”⁷

Responsabilidad en la creación de fronteras

*El presente trabajo es un canto al placer en la confusión de las fronteras, y de la responsabilidad en su construcción*⁸

El problema que aquí se plantea es, en algún sentido, una traición al espíritu del *cyborg*. Se trata de una pregunta por la delimitación de un concepto particularmente singularizante: el de responsabilidad. El concepto de responsabilidad suele estar asociado a la agencia en la acción, y con ella, a cierta libertad y cierta autonomía. Todas estas características están vinculadas más bien a un capitalismo industrial, y una metafísica del sujeto. Cabe preguntarse entonces, cómo es posible pensar la responsabilidad en una ontología *cyborg*, que privilegia las identidades dinámicas y difusas, a las fijas y cerradas.

La responsabilidad es un tema recurrente en el manifiesto, y juega un rol central en la política *cyborg*, en la medida en que la tecnologización del mundo no tiene como único horizonte posible al *cyborg* como utopía feminista, socialista y materialista. También existen devenires distópicos para el *cyborg*: la disolución en la pura diferencia, la militarización, la precarización laboral, los nuevos y más eficientes métodos de control bio/psicopolíticos. El peligro de dirigimos a un escenario catastrófico está siempre presente.

La responsabilidad del *cyborg* se juega para la autora en la construcción de fronteras, en la creación de aquellas fronteras que nos alejen del capitalismo patriarcal y el militarismo, y nos acerquen a la utopía feminista socialista. La pregunta que surge es desde donde son creadas estas fronteras. Como vimos en el apartado anterior el *cyborg* se caracteriza por el desdibujamiento de las fronteras, por la confusión de las mismas: si la identidad está disuelta, si la distancia entre animal y máquina, entre físico y no físico, entre público y privado ha dejado de existir, si la conciencia es un simulacro, qué lugar queda para adscribir responsabilidad a alguien (o algo).

⁷ *Ibid.*, p. 302.

⁸ *Ibid.*, p. 254.

Imaginación y distopía

El sentido del texto se desenvuelve en el juego de tensiones entre polaridades aparentemente opuestas: entre el activismo político y la ciencia ficción, entre la praxis y la fantasía, entre el manifiesto y el mito.

El mito blasfemo e irónico del *cyborg* se pronuncia en un manifiesto, y propone que el accionar político debe ejercerse a través de la fabricación de ficciones: aquí radica la potencia creativa del *cyborg*. Se trata de una intervención semiótica sobre el mundo como forma de diluir la sustancialidad que nos cristaliza en identidades fijas. Una y otra vez se hace referencia a la imaginación como herramienta de lucha: “la liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión, también, de lo posible”⁹, “contando de nuevo las historias sobre origen, los autores *cyborg* subvierten los mitos centrales del origen de la cultura occidental”¹⁰

Pero esta imaginación no irradia de un ser libre y autoconsciente: las grandes estructuras del poder médico, militar y mediático también fabrican sus imaginaciones y sus ficciones, y también constituyen y encarnan fronteras de las que formamos parte. El peligro apocalíptico del desdibujamiento de las fronteras radica en la comunión con aquellos poderes que buscamos evitar, en la indistinción entre las ficciones militaristas, patriarcales, neoliberales y aquellas que nos conducen a la utopía *cyborg*. Como señala la autora, el *cyborg* no es inocente, e implica un lugar de riesgo:

Los cuerpos (nuestros cuerpos, nosotros mismos) son mapas de poder e identidad y los *cyborgs* no son una excepción. Un cuerpo *cyborg* no es inocente, no nació en un jardín; no busca una identidad unitaria y, por lo tanto genera dualismos antagónicos sin fin.¹¹

En este punto radica la aporía del proyecto *cyborg*: en la indistinción de fronteras, somos penetrados por los acoplamientos tentaculares de las fuerzas militaristas, tecnomédicas y capitalistas, al punto que ni nuestras fronteras, ni tampoco, enteramente, nuestras ficciones, pueden ser inmunes e impermeables a dichas fuerzas. Se trata siempre de identidades contaminadas, y de ficciones porosas, parcialmente distópicas. El *cyborg* no es la redención del ser humano, y no tiene un sentido puramente positivo. Nos brinda la posibilidad de cambiar, parcialmente, las reglas del juego; nos invita encarnar las herramientas políticas que

⁹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰ *Ibid.*, p. 300.

¹¹ *Ibid.*, p. 309.

utilizamos, y no pensamos como ajenos a ella, pensar la subjetividad misma, abierta y desplegada en el mundo, como herramienta de política-ficción. Transmutando el vínculo entre sujeto y útil, anulando su dualismo, habilita simultáneamente nuestra transformación en el uso de herramientas, así como nuestro uso en nuestra transformación en herramientas: “La máquina no es una cosa que deba ser animada, trabajada y dominada, pues la máquina somos nosotros y, nuestros procesos, un aspecto de nuestra encarnación”¹². Creo que en última instancia, que el llamado de Donna Haraway no es simplemente a ser responsables en la creación imaginativa de nuestra ficciones, sino imaginar, con firmeza, que podemos llegar a ser responsables.

BIBLIOGRAFÍA

HARAWAY, Donna (2001). “A cyborg’s manifesto” en: BELL D. y KENNEDY B.M. (eds.) *The Cybercultures Reader*. New York: Routledge

HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Valencia: Cátedra.

PRECIADO, Paul B. (2014). *Testo Yonqui*, Buenos Aires: Paidós.

¹² *Ibid.*, p. 309.

EL HUMANISMO ENCERRADO: UNA POSIBLE VÍA DE ESCAPE

FERNANDO DELFINO POLO

Introducción: críticas al humanismo

Hace un año escribíamos en la Monografía para presentar en la Cátedra Bertorello de Antropología Filosófica que la filosofía debía tener un último discurso sobre el humanismo que no cayera en argumentaciones totalizantes. Allí decíamos que debía aparecer una tercera opción entre la identificación que hacía Haraway entre humanismo y capitalismo por un lado, y, por otro, la impugnación heideggeriana sobre todo humanismo como metafísica. Pensábamos que en el intersticio entre estas dos posiciones podía vislumbrarse un humanismo que, como mínimo, sea crítico del pensamiento de la Modernidad. De esta manera considerábamos tanto la crítica del capitalismo al mismo tiempo que no queríamos tener que remontarnos a un original.

La superación del humanismo (y concomitantemente, del capitalismo) consiste en la propuesta de Haraway en la hibridez. Dice la autora: “Un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.”¹ Ella identificaba capitalismo con humanismo.² Por lo tanto, rompiendo éste se salía de aquel.

¹ HARAWAY, Donna (1995). “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, p. 253. También: “El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política” (*ibid.*, p. 254); “El presente trabajo es un canto al *placer* en la confusión de las fronteras y a la *responsabilidad* en su construcción” (*ibid.*, subrayado de la autora); “Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas” (*ibid.*, p. 258); “Las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado están puestas ideológicamente en entredicho” (*ibid.*, p. 279).

² Las autoras del “Manifiesto zombie: la condición no-humana en la era del capitalismo avanzado” suponen la misma identidad. Hacia el final dicen “Simplemente estamos señalando que el capitalismo y el posthumanismo están más vinculados entre sí que cómo se los ha articulado previamente: uno tiene que morir para que el otro pueda comenzar.” El posthumanismo sólo comienza cuando termina el capitalismo porque éste y el humanismo son lo mismo. Todo lo que se diga aquí sobre el texto de Haraway aplica al de Lauro y Embry. Su argumento general estriba en que el *zombi* es una metáfora profética del posthumanismo: está más allá de la dialéctica de sujeto y objeto porque no es ni sujeto ni objeto. Tiene agencia como un sujeto (se mueve, por así decirlo), pero no tiene consciencia como un objeto. En este sentido se encuentra en la misma búsqueda que Haraway respecto

La forma de romper con él sería quebrar su identidad totalizante. De aquí el carácter revolucionario de lo diferente, de lo mezclado. Una mezcla que requiere unidad, pero que nunca se alcanza. La propuesta política de Haraway (pues de esto hay que hablar en un manifiesto) es la del no-origen, la de la pérdida de la inocencia, la de lo contrario a la perfección. Ni siquiera se trata de la construcción de un “sujeto revolucionario” puesto que en rigor se trata de la anulación del sujeto como tal. Su aspiración: superar el dualismo tradicional de la cultura occidental. El *cyborg* como metáfora de la mezcla y la hibridez sería la superación de esas dicotomías.

En contraposición, otra crítica al humanismo del pensamiento de la Modernidad desde la búsqueda de un origen que esté más allá de toda moda contemporánea, más allá de la “dictadura de la opinión pública”,³ más allá de todo “...ismo” en tanto ciencia positiva (antropología, psicología, sociología) o en tanto metafísica (el humanismo filosófico). Sartre sería el último exponente de esta “dictadura”. Es decir, la búsqueda de un origen esencialista. Búsqueda que por definición es siempre inacabada.

Terminábamos aquella Monografía diciendo que “la construcción de un nuevo humanismo podría estar afinada en esto: lejos de una identidad totalizante, pero cerca de una decisión ética comprometida”. Pensar (en sentido fuerte heideggeriano: desde afuera de la metafísica de la subjetividad) al ser humano como aquel ser que tiene la posibilidad de decisiones éticas trascendentales. Y esbozábamos una lectura recomendada: Dussel podría ser el baquiano de este camino.

Claves interpretativas de los humanismos helénico y semita

Dussel demuestra en *El humanismo semita* y en *El humanismo helénico* dos claves interpretativas: el primero se caracteriza por una visión unitaria, mientras que el otro manifiesta una dualidad trágica.

al *cyborg* y por eso le caben las mismas críticas. Nada diremos sobre su deficiente análisis sobre la revolución haitiana (por momentos, estigmatizante). Sólo diremos lo siguiente: para las autoras es más fácil de pensar el apocalipsis zombi (rebelión sin sistema) que el fin del capitalismo. Lo cual es muy propio de la cultura yanqui contemporánea.

³ HEIDEGGER, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, pp. 17-18.

Consideramos que el humanismo que critica Haraway y su propuesta superadora (el *cyborg*) parten de una visión helenística y en este sentido su respuesta se frustra en tanto que ya parte de una perspectiva trágica. Dice la autora:

Resumiendo, ciertos dualismos han persistido en las tradiciones occidentales; han sido todas sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo.⁴

Esa “tradición occidental” es la que nosotros consideramos como “humanismo helénico”.

El humanismo resultante de la propuesta heideggeriana (esquivar el dualismo subjetivista-metafísico del pensamiento de la Modernidad y volver al origen) está más relacionado con la visión semítica en donde el ser humano es considerado desde la unidad.

La tragedia en el humanismo helénico

La concepción trágica es tan antigua como la “cultura occidental”⁵: en la *Ilíada* ya se habla del alma como humo o sombra del cuerpo, es un segundo yo independiente.⁶ Más tarde, en los misterios eleusinos la división entre cuerpo y alma llega a la esfera teológica. La fiesta dionisiaca lejos de significar sólo una orgía, intentaba llegar a un momento de éxtasis en donde se percibiera la separación del cuerpo. El éxtasis del placer ascendía a la divinidad, la vida cotidiana era una caída.⁷ Se empieza a considerar el cuerpo como cárcel del alma, los nacimientos son lamentados y las muertes celebradas. Luego de las fiestas dionisiacas, el orfismo celebrará a través de un rito el mito del asesinato de Dionisos por los Titanes. Éste es un mito antropogónico: después de que los Titanes comieran a Dionisos, Zeus los destruye

⁴ HARAWAY, Donna. Op. cit., p. 304.

⁵ Ver HUNTINGTON, Samuel (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial*, Buenos Aires: Paidós. Específicamente el capítulo 2 donde describe la “naturaleza de las civilizaciones” y da cuenta de la “civilización occidental” cuyos componentes son Europa, Norteamérica y Latinoamérica. Ésta última, como un desprendimiento de la civilización occidental. No estamos realizando aquí una crítica a la teoría de Huntington, tampoco estamos de acuerdo con su tesis, simplemente utilizamos uno de sus categorías porque nos parece útil en este contexto.

⁶ Canto I, verso 3.

⁷ La genealogía del concepto “caída” puede rastrearse desde aquí. San Agustín de Hipona lo toma del pensamiento helénico y así pasa a la teología cristiana. De allí lo tomará Heidegger para referirse al “estado natural” del *Dasein* en el mundo de la cotidianidad.

fulminándolos con un rayo, de sus restos nacen los seres humanos mitad Titanes (polo negativo) y mitad Dionisos (polo positivo). Los seres humanos, entonces, surgen de un crimen (comerse a un dios) y tienen que expiar una culpa. Su vida es tragedia porque están constituidos por elementos heterogéneos.

Independencia del alma respecto al cuerpo (*Ilíada*), el cuerpo como cárcel del alma (misterios eleusinos) y expiación de la culpa (culto órfico). Con los mitos órficos llegamos a la época de Platón y Aristóteles. Dejemos hablar a Platón: el alma humana “no ha nacido” (*Fedro*, 245d), es “inmortal” (*Fedón*, 78b-d, 92a-94b; *Fedro*, 245a-e), es “eterna” (*República X*, 611b). El alma “ha caído” en un cuerpo (*Fedro*, 246c, 248a-c). Esta caída (en el pecado, podríamos decir), requiere una expiación (como sostenían los cultores del orfismo) (*Georgias*, 523 y ss., *República X*, 608c y ss.). La dialéctica será el camino propuesto por Platón por el cual el alma se eleva a la contemplación de lo divino, de lo celeste, de lo invisible y eterno (*Banquete*, 211b, *República VI*, 504c-505a).

El joven Aristóteles, influenciado por su maestro Platón, mantendrá que el alma es lo separado y en tanto tal la *ousia* primera que accidentalmente puede estar en contacto con el cuerpo. La parte más alta de esta alma será el *nous*, el cual en los escritos maduros del estagirita estará destinado a separarse del alma. Los estudios biológicos de Aristóteles le dieron la posibilidad de concebir extender el alma a todos los seres vivientes. Si ella, como forma del compuesto, pertenece a todo lo viviente, entonces hay algo que es propio del ser humano: el *nous*. Éste no se mezcla con el compuesto (*De anima*, 429a 19, 429a 24), está próximo a las ideas (429a 27-28), es separado (429b 5, 430a 13 y 22-23), es impasible (*Meteor. IV*, 3, 380b 7-10; *De anima* 430a 17-19), es divino (408b 29; *Etic. Nic.* 1177a 15 y 1179a 26). Incluso en la *Ética Nicomaquea* argumenta a favor de que lo mejor del hombre es el *nous* (1177a 4-5), que la mejor actividad del hombre es la contemplación (1177a 17, 1177b 1-2 y 19) y que es separado del compuesto (1178a 22). De esta forma, Aristóteles ni siquiera toma como problema la dicotomía intrínseca al ser humano. Lo único que puede argumentar es una nueva separación poniendo más arriba la discusión: ya no el encastre entre alma y cuerpo sino entre *nous* y compuesto (alma como forma del cuerpo).

La cultura griega está tan impregnada de esta estructura dual que salpicará sus manifestaciones artísticas: en *Edipo Rey* la tragedia se desencadena a partir del asesinato y la culpa. El acontecimiento trágico sucede porque siempre hay dualidad. Esa tragedia es imposible de evitar a la vez que es menester expiar.

Monismo y pecado en el humanismo semita

La Biblia es la historia de uno de los pueblos semitas, el judío. La concepción antropológica del semitismo es la del monismo, el ser humano es concebido unitariamente. Por ende, el humanismo semita y el humanismo helénico son diametralmente opuestos.⁸ *Néfesh* es el nombre del concepto que los judíos le dieron al ser humano: carne (*basar*) más espíritu (*rúaj*). Pero no estamos frente a un dualismo como el helénico, sino a una unidad: la carne-espiritual. No es materia inerte que luego es animada, sino espíritu encarnado. Significa “vida” (I Reyes 3, 11) y “ser viviente” (Gén. 2,7). También “sangre” como principio de la vida (II Samuel 23,17). *Basar* no es “cuerpo”. No hay palabra en hebreo para “cuerpo”. Cuando en el Nuevo Testamento se dice “Y el verbo se hizo carne” (Jn 1, 14) no está queriendo decir que por un lado había “verbo” (palabra, *logos*, suspiro, espíritu) y por otro lado materia inerte; sino que hay una encarnación. Ni el *basar* ni el *rúaj* son mitades de un compuesto. El espíritu es la acción directa del creador y constituye al ser humano en su totalidad. Como la acción creadora sigue siendo agente, el hombre tiene gobierno sobre las creaciones del dios. Al ser acción directa del creador, tendrá relación con la resurrección. A su vez, “resurrección de la carne” no es lo mismo que “transmigración de las almas” como concebía el culto órfico.

Esta concepción de la carne y de la resurrección le llega a los hebreos desde el mundo egipcio: Osiris es el dios que muerto resucita. Y por eso los egipcios guardaban y veneraban los cadáveres. Entre los griegos, el cuerpo es corrupción y por eso es menester abandonarlo cuando muere. Juan y Pablo de Tarso serán de los últimos judíos ortodoxos antes que la influencia helénica produjera autores como Flavio Josefo o Clemente de Alejandría. Por eso Juan escribe que “existe una voluntad de la carne” (Jn 1, 13), un “deseo de la carne” (I Jn 2, 16), “el Padre resucita a los muertos” (Jn 5, 21) y no a los cuerpos. Pablo escribe que “existe una inteligencia de la carne” (Colosenses 2, 18), “una sabiduría de la carne” (Romanos 8, 6), etc.

“Carne” no es cuerpo y “espíritu” no es alma. Así, dentro del núcleo ético-mítico semítico, la estructura del ser humano es indivisible. Cuando este núcleo se universaliza en el cristianismo, adopta el concepto de “persona”. En el pensamiento islámico también se mantendrá esta estructura unitaria del ser humano.

⁸ La fenomenología como reacción al positivismo, ha pensado durante el siglo XX una nueva concepción sobre el cuerpo más cercana a lo que describiremos a continuación.

Desde dónde construir un humanismo emancipador

Queremos confrontar dos mitos: el mito edípico y el mito adánico, arquetípicos de las culturas que sintetizan. Como vimos, el mito edípico mantiene la siguiente estructura: asesinato – culpa – tragedia. En ningún momento aparece la voluntad humana.⁹ O, si aparece, es para entrar en contradicción con los dioses que marcan el destino. El mundo griego era el mundo de los dioses, de la divinidad. La voluntad era su voluntad y los seres humanos se encontraban prisioneros de los caprichos divinos. Los sofistas no hacen más que patentizar que ya se empezaba a generar la crisis de una nueva concepción de lo humano. Justamente, la aparición de la voluntad genera una crisis en el pensamiento helénico. Pero la dualidad del *kosmos* está en el ser humano. Y así como el *kosmos* mismo le es ajeno, también el cuerpo. Edipo se arranca los ojos de amargura por no poder ver lo evidente. Su destino trágico le es ajeno, aunque tenga consecuencias sobre él.

Por el contrario, en el mito adánico la voluntad es el hecho desencadenante del conflicto. El ser humano (“Macho y hembra los creó”, Gén.1, 27) habita el paraíso. Lo que le está prohibido es comer del árbol del bien y del mal, el árbol del entendimiento. Es decir, elegir, discernir, casi se podría decir “juzgar”, la voluntad. Adán (“ha adam”: el hombre en sentido general) y Eva (la vida) comen del árbol por recomendación de la serpiente que les dice que la manzana estaba prohibida porque de su alimentación se le atribuirían caracteres divinos. En cuanto comen de su fruto, “se les abren los ojos” (Gén.3, 5). Eligen, comen y son castigados. Su castigo es el exilio del paraíso. La expulsión producto del pecado cometido por un error, distinta a la caída trágica del alma/*nous* en la cárcel del cuerpo. Extraña condición la de este ser humano: debe vivir en el exilio pero ganó la voluntad, ganó la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Y en este sentido se acerca a dios.

Si queremos avanzar un paso más podríamos decir que no es la elección entre el bien y el mal desde cualquier contexto, sino desde el lugar de la víctima. Este es el aporte de Marx desde la lectura de Dussel. Pero también lo dice Haraway cuando manifiesta la necesidad de construir desde la otredad.¹⁰ Creemos que la crítica de la subjetividad de la Modernidad puede empezar a desarrollarse desde una perspectiva que esquivé el dualismo (porque superarlo es imposible) y que en vez de posicionar el racionalismo como parte más importante de un compuesto (el

⁹ Haraway plantea que el futuro utópico del *cyborg* es no-edípico. Veremos a continuación, en el párrafo siguiente, que existen narraciones no-edípicas que no hace falta reconstruir para el futuro, sino que siguen funcionando en nuestra cultura desde tiempos remotos.

¹⁰ El *cyborg* es lo-otro.

nous aristotélico), posicione la voluntad (aquello que, desde la perspectiva semítica, nos acerca a la divinidad). Podemos pensar la filosofía del siglo XX, y tal vez la del futuro, como este intento de posicionar la voluntad como eje del ser humano. Desde el lugar del otro y bajo la concepción de la persona (unidad del ser humano) podremos realizar ese discurso emancipador que requería Haraway y desarrollar un humanismo crítico de la subjetividad totalizante del pensamiento de la Modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

CHARPENTIER, Étienne (1993). *Para leer el Antiguo Testamento*, Navarra: Verbo Divino.

DUSSEL, Enrique (2012). *El humanismo semita – El humanismo helénico*, Buenos Aires: Docencia.

HARAWAY, Donna (1995). “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, pp. 251-311.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza.

HUNTINGTON, Samuel (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial*, Buenos Aires: Paidós.

Esta edición digital se publicó en Buenos Aires, en abril de 2019

