



ACTAS DE LA
TERCERA
JORNADA DE
ESTUDIANTES
DE
ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA

Noelia Billi (comp.)

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

Cursos 2019 y 2020

RAGIF EDICIONES

ACTAS DE LA TERCERA
JORNADA DE ESTUDIANTES
DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Noelia Billi (comp.)

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Billi, Noelia

Actas de la tercera jornada de estudiantes de Antropología Filosófica / Noelia Billi ;
compilación de Noelia Billi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF
Ediciones, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48998-7-3

1. Antropología Filosófica. I. Título.

CDD 107

Índice

Presentación	
Noelia Billi	5
Sobre la insuficiencia explicativa y pragmática del sensualismo contemplativo feuerbachiano	
Borja Villanueva	7
La libertad de los límites	
M. Paz Lamas	18
De la temporalidad en el <i>ego</i> a la temporalidad en el <i>Dasein</i> : un análisis del tiempo en Husserl y Heidegger	
Camila F. Pérez Rizzo	28
Las condiciones del saber: de Kant a Foucault	
Juan Sobral	39
Similitudes en torno a los conceptos de literatura en Maurice Blanchot y enunciado en Michel Foucault. El espacio donde habita el lenguaje es un espacio de existencia autónoma	
Damiana Raquel Madarieta	49
La angustia frente al Otro. La incitación de un movimiento constante	
Chiara Gonzalez	59
El monje, la poetisa, los rituales y la acedia	
Mauro Daniel Naccarato	65

Un Nuevo Giro. Reformulaciones a partir de una aproximación polifónica al examen de la tecnología en la filosofía de Martin Heidegger

Marina Melantoni..... 75

La existencia en el espacio virtualizado: una interpretación desde los manifiestos *Cyborg* y *Zombie*

Emmanuel Carlos Balducci..... 83

Presentación

La tercera jornada de estudiantes de Antropología Filosófica tuvo lugar el 20 de mayo de 2022. Los expositores fueron alumnos que cursaron y aprobaron la materia en 2019 y 2020. La organización estuvo a cargo del equipo docente de la cátedra, integrado por Adrián Bertorello, Julián Ferreyra, Alejandra Furfaro, Mariano Gaudio, Mario Gomez, Luciano Mascaró y quien escribe.

Esta fue una jornada especial: por primera vez, fue en modalidad virtual, una forma de reunirse que la pandemia de COVID hizo popular. Hoy, parece un tiempo lejano aquel en el que nos encontramos de repente aislados y forzados a enseñar y aprender por vías poco exploradas en la vida universitaria. En muchos sentidos, la experiencia de aquella primera cursada virtual (la de 2020) encuentra aquí una de sus posibles extensiones. Como parte de la experiencia de aquel ejercicio docente y estudiantil que desafió el distanciamiento social para encontrarnos de diferentes maneras, estas actas dan cumplimiento a la promesa que en gran medida sostiene la estructura práctica y anímica de la universidad pública: estaremos en las aulas (virtuales o físicas) practicando la filosofía que nos gusta y por la que apostamos, porque la elegimos como modo de vida. En tanto tal, construimos formas de hacerla posible y deseable no independientemente de las circunstancias sino asumiendo cada vez lo que el presente nos fuerza a pensar.

Para terminar esta presentación, no puedo dejar de detenerme en una preocupación que nos atraviesa a quienes trabajamos en el sistema educativo argentino. El candidato a presidente más votado en las elecciones primarias de Argentina reanima con insistencia los discursos contrareformistas que pretenden una universidad elitista, reservada a los sectores económicamente exitosos de la sociedad, purgada de cualquier traza de justicia social. Que este tipo de enfoques sobre la educación y la producción de conocimiento no sea nuevo no significa que sepamos del todo cómo hacerle frente, cómo adoptar una posición reivindicativa que exceda la legítima defensa de los derechos de todos los habitantes de este país a una educación pública, gratuita y de calidad. Si no podemos conformarnos con una defensa, es porque quienes habitamos las escuelas y las universidades argentinas sabemos que son instituciones políticas que entran prácticamente a toda la sociedad, instituciones reinventadas cada día a distancia de la

salvación individual y donde la imaginación colectiva crea nuevas prácticas e ideas, da voces y cuerpos, y nos incorpora a una batalla cotidiana contra las formas en que precarización, colonialismo y machismo se alían para mantenernos quietxs y en silencio.

Noelia Billi

Primavera de 2023

Sobre la insuficiencia explicativa y pragmática del sensualismo contemplativo feuerbachiano

Borja Villanueva

Introducción

El presente trabajo busca presentar, a partir de la lectura de diversos escritos de Friedrich Engels (1820-1895) y Karl Marx (1818-1883), tanto las limitaciones de la filosofía de Ludwig Feuerbach (1804-1872) como la relevancia que esta tuvo para la elaboración del materialismo histórico. En primer lugar, se busca contextualizar la obra de Feuerbach e introducir el aspecto central de su concepción antropológica, esto es, el materialismo sensualista o contemplativo en oposición al idealismo hegeliano. En segundo lugar, pasar revista de la recepción y crítica por parte de los fundadores del materialismo histórico. Finalmente, un comentario sobre las *Thesen über Feuerbach* [1845(1888)]¹ elaboradas por el propio Marx. Para ello me centraré sobre todo en dos textos, a saber, un ensayo temprano de Feuerbach llamado *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*² [1830] y una escrito tardío de Engels llamado *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*³ [1888].

La obra de Feuerbach es difícil de conceptualizar de modo homogéneo, por dos motivos. En primer lugar, nunca intentó desarrollar un sistema filosófico, más bien su obra posee un carácter fragmentario, aforístico, sentencioso, antisistemático⁴. En segundo lugar, su obra parece adoptar hacia finales de la década del treinta un giro radical con respecto a sus ensayos tempranos, el cual lo lleva a alejarse definitivamente

¹ MARX, K. (2006) "Tesis sobre Feuerbach". En MARX, K. *La Ideología Alemana* (Trad. Wenceslao Roces). Madrid: AKAL.

² FEUERBACH, L. (1993) *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. (Trad. José Luis García Rúa). Madrid: Alianza.

³ ENGELS, F. (2006) "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En ENGELS, F. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

⁴ SCHMIDT, A. (1975) *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, pp. 65-67.

del idealismo hegeliano, y desarrollar una postura propia original, a saber, el materialismo sensualista, según es denominado por la bibliografía crítica en español⁵. Si bien este supuesto giro es discutido por diversos autores, según los cuales en realidad Feuerbach nunca adscribió realmente al hegelianismo, sino que más bien el concepto central de su obra madura, el materialismo sensualista, ya aparecía esbozado desde los comienzos y que por tanto es impreciso marcar un giro entre diversos períodos⁶, lo cierto es que el impacto de Feuerbach en el ámbito intelectual alemán fue extraordinario. Así Engels escribe hacia finales de la década del ochenta con motivo de introducción a una biografía de Feuerbach, que su obra más relevante, *La Esencia del cristianismo* de 1841, revolucionó por completo el ámbito filosófico.

Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. el entusiasmo fue general [...] al punto que todos nos convertimos en feuerbachianos.⁷

A pesar de su estilo ampuloso, este libro de Feuerbach, quien años antes había pertenecido al grupo universitario llamado “jóvenes hegelianos”, también llamados *neohegelianos*, que se oponían a la interpretaciones conservadoras de la obra de Hegel, permitió que sus propias ideas se popularizaran más allá de la casta intelectual y sirvieran a diversas interpretaciones políticas. Con respecto a los grupos de seguidores formados una vez muerto el maestro, es destacable traer a colación la interpretación de Engels, según la cual:

[...] tomada en conjunto, [la filosofía de Hegel] dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas partidarias; y en la Alemania teórica de aquel entonces, había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política.⁸

Según el mismo autor, es posible afirmar que, mientras el método dialéctico hegeliano se encuentra en la *Wissenschaft der Logik* [1812-16] y el sistema en *Die Grundlinien der Philosophie des Recht* [1820], las interpretaciones de Hegel difieren diametralmente en cuanto hagan hincapié en una o en la otra obra. El modo en que sea interpretado el apotegma del prefacio de su *Filosofía del Derecho*, a saber, “lo que es racional es real, y

⁵ CABADA CASTRO, M. (1975) *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 10-12

⁶ SCHMIDT, A. *op. cit.*, pp. 22-24

⁷ ENGELS, F. *op. cit.*, p. 17

⁸ *Ibid.*, p. 15

lo que es real es racional”⁹, será determinante para la orientación política de la exégesis. En primer lugar, las interpretaciones “por derecha” sostienen que la serie de eventos históricos de aquella filosofía de la historia había culminado y que el Estado y la sociedad prusianos de la filosofía del derecho eran la culminación de aquella dialéctica hegeliana. En segundo lugar, los neohegelianos, en cambio, entendían que aquel sistema no es más que un momento particular de la historia, y que, en cambio, lo importante es hacer hincapié en el método dialéctico¹⁰.

Los fines últimos de este último grupo, según ellos mismos, es trastocar los cimientos ideológicos de la sociedad, a partir sobre todo del desarrollo de una crítica de la religión, develando sus presupuestos subyacentes, lo cual permitiría que se tome conciencia con respecto a las injusticias del Estado prusiano. Esta clase de posturas en contra de la dirección estatal de la intelectualidad les valió a este grupo, entre quienes se encontraban Bruno Bauer, Max Stirner, David Strauss y el mismo Feuerbach, la exclusión del sistema académico universitario.

Materialismo sensualista

En *La Esencia del Cristianismo* de 1841, su obra cúlmine, Feuerbach, alejado definitivamente del hegelianismo, presenta ideas que ya habían aparecido originalmente en trabajos de la década previa, por ejemplo, en un ensayo publicado bajo seudónimo en 1830 llamado *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. En aquel texto Feuerbach emula con prosa poética y literaria el flujo de conciencia, para plantear las derivas filosóficas que se siguen de los postulados de la religión. Así, algunos de los interrogantes son, por ejemplo, si la existencia del hombre a partir de su propia corporalidad implica espacialidad, ¿de qué manera se puede dar una existencia ultraterrena que no conciba el espacio como determinación de la existencia? ¿Qué tipo de existencia se pretende justificar? O también, la intuición, la contemplación, la cual supone la percepción de lo singular y una relación diádica entre la propia conciencia y una exterioridad. Finalmente, ¿qué tipo de intuición tendrá el hombre en esa vida ultraterrena? ¿La contemplación de las estrellas, la bóveda celeste?

⁹ Hegel, G.W. (1999) *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (Trad. Juan Luis Vermal). Barcelona: EDHASA, p.59

¹⁰ *Ibid.*, pp. 15-20

Feuerbach desarrolla una larga lista de ejemplos y lugares metafóricos para fundamentar sus argumentaciones, no sin ser por momentos contradictorio, trillado o vulgar, lo cual no quita que contenga reflexiones valiosas y fructíferas que sirvieran como disparador para la reflexión ulterior sobre la vida religiosa y otras temáticas, por ejemplo, la dimensión moral que implica la inexistencia divina, la proto idea del eterno retorno y el abismo del sinsentido existencial, todas cuestiones que serán retomadas en la siguientes décadas, por ejemplo, en el concepto de angustia kierkegaardiano o en la genealogía de la moral nietzscheana. En aquel escrito es esbozado por primera vez los principios de su materialismo sensualista, y sus corolarios.

El hombre individual inscribe su temporalidad, singularidad y contingencia en el marco de la historia del género humano, el cual es el recuerdo colectivo, que se retroalimenta a partir de sus propias creaciones. El arte, el pensamiento, la libertad, la autoconciencia son las manifestaciones no ya del desenvolvimiento de un espíritu absoluto, sino de la historia del hombre mismo. La sensibilidad es la condición de la existencia del individuo, ya que su seguridad como existente radica en la propia sensibilidad. Esta se vuelve su autoconciencia individual. El individuo es tal por su relación con la sensibilidad. Su ser lo tiene en su sensibilidad. La determinación del ser en su particularidad temporal cobra sentido en tanto que el “yo” es un ser sintiente.

La temporalidad del individuo es un concepto central, puesto que la temporalidad sólo existe en tanto instante, como el ahora, en el presente. La particularidad de su sensibilidad es la separación de otros. El individuo determinado siente sólo en el tiempo; su forma de relacionarse con el tiempo es en el modo de la sensibilidad. El tiempo es la capacidad de sentir del individuo. Así como el individuo es necesariamente temporal, también es el individuo es necesariamente espacial. Al individuo le corresponde estar esencialmente separado, existir separado y espacialmente, de modo que, dada nuestra existencia sensible, existimos separados los unos de los otros.¹¹

El modo en que aquella concepción se vincula con su oposición a Hegel se puede leer en una obra posterior del año 1842 llamada *Tesis para la reforma de la filosofía*:

[...] el filósofo debe incorporar al texto de la filosofía aquello que en el hombre no filosofa, que más bien está contra la filosofía, que se opone al

¹¹ Estos dos párrafos buscan reconstruir algunos de los argumentos centrales del ensayo de Feuerbach *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad de 1830*.

pensar abstracto, aquello, por consiguiente, que se ve rebajado en Hegel a simple nota a pie de página. Sólo así se con vierte la filosofía en un poder universal. La filosofía no tiene que comenzar, por tanto, consigo misma, sino con su antítesis, con la no filosofía. Esta esencia nuestra diferente del pensamiento, afilosófica, absolutamente anti escolástica es el principio del sensualismo [...] El pensamiento es el principio de la escuela, del sistema, la intuición el principio de la vida. En la intuición soy yo el determinado por el objeto, en el pensamiento determino yo al objeto: en el pensamiento yo soy yo, en la intuición no-yo. Sólo de la negación del pensamiento, del estar determinado por el objeto, de la pasión, de la fuente de todo placer y necesidad se engendra el verdadero y objetivo pensamiento.¹²

De este modo, vemos cómo el motivo de la prioridad del yo concreto, el yo primordialmente intuitivo, frente al principio abstracto hegeliano permanece a lo largo de la obra de Feuerbach. Por ello, el planteo feuerbachiano busca reivindicar no sólo la existencia concreta del hombre individual, sino cómo el valor de la vida terrena no se da a partir de la consideración de una vida ultraterrena, sino a partir de la trascendencia en la comunidad o en el recuerdo colectivo. Así queda expuesto a su vez cómo modo el materialismo sensualista de Feuerbach, y su obra en general, combina de forma ecléctica elementos de diversas tradiciones filosóficas, y reorienta la discusión filosófica hacia planos obviados por la corriente idealista.

Criticas de Marx y Engels

A pesar de lo pretendidamente contestatario de las denuncias sobre la falsa conciencia implicada por la religión y por aquellas filosofías que detrás del velo racional ocultan un sustrato religioso, según Marx y Engels, las formulaciones de los *neohegelianos* son no sólo reduccionistas en cuanto que obvian las determinaciones históricas, sino que son estériles en cuanto a su falta de interpelación revolucionaria, esto es, que resultan imprecisas o ambivalentes en su función descriptiva, y, por ende, insuficientes en su función pragmática, práctica, política. En este sentido, Marx sostiene que hasta entonces todos los planteos de los neohegelianos habían consistido en derivaciones lineales de

¹² FEUERBACH, L. (1975) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. (Trad. Eduardo Subirats Rüggeberg). Barcelona: Editorial Labor, p. 9.

esa forma de filosófica-teológica de Hegel, y señala así en *La ideología Alemana* de 1845 alemana que:

Toda la crítica filosófica alemana [...] se limita a la crítica de las ideas religiosas. Se parte de la religión real y de la verdadera teología. Se determina de distinto modo en el curso ulterior qué era la conciencia religiosa, la idea religiosa. [...] Poco a poco, toda relación dominante se explica como una relación religiosa y se convierte en culto: el culto del derecho, el culto del Estado, etc.¹³

Sin embargo, Marx, en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 había destacado a Feuerbach entre los otros integrantes de aquel grupo:

Feuerbach es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud seria, crítica, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. [...] La gran hazaña de Feuerbach es [en primer lugar] La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano. [En segundo lugar] La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría'. En cuanto contrapuso a la negación de la negación que afirma ser lo positivo absoluto lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo.¹⁴

Según Marx, Feuerbach, con su elaboración del materialismo sensualista es el primero que prueba que el idealismo hegeliano resulta igual de condenable que la religión. A su vez, Feuerbach puede ser sí considerado como el fundador de un materialismo genuino, al establecer como fundamental la relación de los hombres con los hombres y no con la idea absoluta, ni como productos de aquella y que propone considerar como lo primero al hombre real y concreto. Mientras que para Hegel la realidad material es la alienación de la idea absoluta, en cambio para Feuerbach la realidad material es independiente y tiene existencia propia, esto es, la naturaleza sin la cual la razón carecería de sustancia

¹³ MARX, K. (2006) *La Ideología Alemana* (Trad. Wenceslao Roces) Madrid: AKAL, p. 14

¹⁴ MARX, K. (1993) *Manuscritos*. En *Grandes Obras del Pensamiento*, tomo 12, Barcelona: Altaya, p. 195

está fundada en sí misma. Así, según la visión de Marx y Engels en *La ideología alemana*, Feuerbach comprende que:

La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, o la realidad es impuesta por la idea, no es otra que la expresión, en términos racionales de la doctrina teológica, según la cual la naturaleza es creada por Dios, o el ser material es creado por un ser inmaterial, es decir, abstracto.¹⁵

De este modo, Feuerbach, a los ojos de los fundadores del materialismo histórico, ha hecho una aporte relevante. Mientras para Hegel, la realidad material es la alienación de la idea absoluta, en cambio para Feuerbach la realidad material es independiente y tiene existencia propia. La realidad material es la naturaleza sin la cual la razón carecería de sustancia y está fundada en sí misma. Sin embargo, pesar de que Feuerbach pudo diferenciarse tanto de Hegel como de los jóvenes hegelianos, ni estos ni Feuerbach han superado a Hegel, ya que ninguno ha podido contraponer a éste un propio desarrollo filosófico auténtico:

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, eran todos, en la medida que se mantenían dentro del terreno filosófico, retoños de la filosofía hegeliana. [...] Strauss sólo cultiva ya una especie de amena literatura filosófica e histórico-eclesiástica; Bauer sólo aportó algo en el campo de la historia de los orígenes del cristianismo; Stirner siguió siendo una curiosidad [...] Feuerbach era el único que tenía importancia como filósofo.¹⁶

Entonces, lo propio de Feuerbach no es tanto un sistema propio, sino la radicalidad con la que defiende una visión materialista en detrimento de cualquier postura teológica especulativa. Según este materialismo feuerbachiano, el hombre, tanto en el orden individual como en el orden específico, debe ser el eje central de todo intento filosófico, de toda metafísica. No alcanza una mera abstracción de éste, ni la hipóstasis de su facultad intelectual, sino que el hombre debe ser considerado, en tanto ser sintiente y ser existente, el fundamento de toda reflexión filosófica. En fin, la crítica de Marx y Engels es que, a pesar de centrarse en el individuo sintiente de carne y hueso, el desarrollo conceptual feuerbachiano sigue siendo demasiado abstracto y deja indeterminadas las coordenadas históricas del hombre. En el próximo apartado veremos a propósito de

¹⁵ Citado en SCHMIDT, A. *op. cit.*, p. 26

¹⁶ ENGELS, *op. cit.*, p. 37

algunas de las Tesis sobre Feuerbach, cuáles resultan según el materialismo histórico ser los puntos más condenables del materialismo sensualista.

Tesis sobre Feuerbach

En la historia suele pasar que un filósofo denuncia a otro por no haber llevado hasta las últimas consecuencias las implicaciones teóricas o prácticas de sus propios conceptos o “descubrimientos”, y de haber falseado así su propio pensamiento, sea ya por falta de claridad conceptual o de consecuencia consigo mismo. Es en este particular sentido hay que leer las observaciones de Marx sobre Feuerbach, como críticas, pero también como reivindicación.

Ahora bien, Marx se propone tomar elementos de la filosofía de Feuerbach como fundamento para su propia filosofía, pero buscando superar el carácter pasivo y abstracto de aquella, lo cual puede ser observado tanto en el capítulo correspondiente a Feuerbach de *La Ideología Alemana* como en las *Tesis sobre Feuerbach* publicadas décadas después como apéndice al texto de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*¹⁷. En estas notas se puede vislumbrar cómo Marx busca alejarse de aquel materialismo contemplativo para proponer uno de carácter histórico.

Según la primer tesis, “la falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo [...]”¹⁸ Es decir, si bien Feuerbach reconoce el elemento material-sensible en la formación de la conciencia del hombre, no reconoce que el hombre a partir de esa relación con lo sensible guiado por sus propios intereses modifica él mismo su propia conciencia y condiciones objetivas. Según la tercera tesis, “la teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado [...]”¹⁹ Esta tesis

¹⁷ “[...] he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice. Se trata de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo”. ENGELS, F. *op. cit.*, p. 8.

¹⁸ Marx, K. (2006) “Tesis sobre Feuerbach”. En MARX, K. *La Ideología Alemana* (Trad. Wenceslao Roces). Madrid: AKAL, p. 499

¹⁹ *Ibid.*, p. 500

coincide con la primera y avizora la falta de coherencia de Feuerbach para con sus descubrimientos: es decir, se le critica el no haber comprendido que el condicionamiento del hombre por su exterioridad es más bien un auto condicionamiento producto de su ser-en-el-mundo.

Según la quinta tesis, “Feuerbach no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación; pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial humana práctica”.²⁰ Si bien la intuición materialista de Feuerbach es acertada, resulta insuficiente, puesto que la sensibilidad es meramente pasiva y contemplativa, y se requiere del intelecto para intervenir en la vida práctica. Si la propuesta de Feuerbach es reducir la existencia humana a las virtudes de la facultad sensitiva, entonces resulta inconsistente, puesto que la vida del hombre no se reduce como vimos, a ser sintiente, sino a ser hacedor de sus propias condiciones de existencia.

Según la sexta tesis, “Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.²¹ Una vez más, para Marx, Feuerbach hace bien en reorientar la perspectiva hacia el individuo concreto, pero deja indeterminado su realidad, es decir, sus historia, política, etc. Según la séptima tesis, “[...] el ‘sentimiento religioso’ es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad”.²² Esto es que, Feuerbach, si bien reconoce el desarrollo de cómo el individuo llega a inventarse una proyección invertida de sí mismo, falla en no incorporar a su análisis la concreta historicidad de su propio análisis, lo que lo termina por convertirlo en una teología más, en tanto que postula lo contingente como necesario.

Según la novena tesis, “Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil”.²³ Esto es, la filosofía sensualista de Feuerbach no es más que una psicología empírica, una descripción empírica del comportamiento del individuo social en un determinado estadio histórico. Según la décima tesis, “el punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del

²⁰ *Ibid.*, p. 500

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social”²⁴. Marx contrapone aquí el materialismo feuerbachiano con el propio, de carácter histórico, que no restringirá como aquel su análisis a la sociedad civil en su estado actual, sino que buscará explicar el devenir o el movimiento histórico de la humanidad.

Según la undécima tesis, “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”²⁵. Esta última es quizá la frase de Marx más citada, puesto que condensa un carácter central de su vida intelectual, a saber, la de intervenir en el debate público e incidir en el futuro de la sociedad. Sin embargo, esa es solo una parte del sentido que Marx busca. Más bien, la crítica a Feuerbach no es tanto que éste no estuviera o no comprometido con la actividad política, sino que tal como son presentados sus desarrollos conceptuales, la filosofía de Feuerbach no implica ninguna clave que permite pensar una superación al estado actual de cosas, ya que queda sujeta a la indeterminación del hombre abstracto.

BIBLIOGRAFÍA

CABADA CASTRO, M. (1975) *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

----- (2004). “Kant y Feuerbach: dos centenarios relacionados”. En *Revista Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI.

ENGELS, F. (2006) “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

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

----- (1975) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. (Trad. Eduardo Subirats Rüggeberg). Barcelona: Editorial Labor.

----- (1993) *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. (Trad. José Luis García Rúa). Madrid: Alianza Editorial.

----- (2009) *La esencia del cristianismo*. (Trad. José Luis Iglesias). Trotta:Madrid.

HEGEL, G. W. (1999) *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (Trad. Juan Luis Vermal). Barcelona: EDHASA.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 501.

MARX, K. (1971) *La sagrada familia*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

----- (1993) *Manuscritos*. En *Grandes Obras del Pensamiento*, tomo 12, Barcelona: Altaya.

----- (2006a) *La Ideología Alemana* (Trad. Wenceslao Roces) Madrid: AKAL.

----- (2006b) “Tesis sobre Feuerbach”. En MARX, K. *La Ideología Alemana* (Trad. Wenceslao Roces). Madrid: AKAL

----- (2008) *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona: Antropos.

SCHMIDT, A. (1975) *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.

----- (1976) *El concepto de naturaleza en Marx*. (Trad. Ferrari de Prieto, J y Prieto, E.). Madrid: Siglo XXI.

La libertad de los límites

M. Paz Lamas

Introducción

La libertad y los límites parecen conceptos opuestos, difíciles de pensar en estrecha relación ya que se suele pensar la libertad como ausencia de oposiciones, obligaciones y responsabilidades. Pero, siguiendo al filósofo alemán Fichte (1762 – 1814), entendemos que la libertad se relaciona con la capacidad de accionar conforme a la voluntad, a pesar de y/o a partir de los límites. La especie humana nace incompleta y necesita la colaboración de otros para sobrevivir, tal como desarrolla en *El Fundamento del Derecho Natural* (1796).

En el siguiente trabajo se desarrollan dos dimensiones en las que consiste la dependencia y como se entienden con la libertad. Por un lado, a nivel de sí mismo es libre toda persona que actúa y es consciente de sí. Los límites con los que se encuentra el Yo son la condición de posibilidad que tiene de ser consciente del actuar espontáneo. Gracias a la acción recíproca con el No-Yo, segundo principio del sistema fichteano, el Yo se encuentra obstáculos que se le oponen. Para superarlos, puede planificar su actividad efectiva, y demostrar que la acción es libre.

Por otro, a nivel comunitario. Los seres humanos viven en sociedad, están relacionados, y establecen reglas, normas y leyes. Estas pueden perjudicar el desarrollo de la libertad, o pueden fomentarla, acompañarla y garantizarla. Ser libres no significa una total escisión del resto de los seres libres de la especie. Negar la libertad al momento de vincularse degrada la misma.

También se explora que relación hay entre esta concepción y la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo* (1796-98) donde Fichte sostiene que hay un proceso gradual de la razón desde el dogmatismo al idealismo. Vinculado con la educación y culturización que cada miembro de la especie recibe para convertirse en un ser racional.

Para ver cómo, a través de cierto atar la libertad, se intuye. A partir del Yo encarnado que se asigna una esfera de libertad, encausa un fin y delimita su acción, se adquiere la conciencia de su libertad.

Desarrollo

La filosofía idealista de Fichte se produce en cada uno, pensando en sí mismo y observando el despliegue del pensar. Al ser una actividad, no se puede transmitir de manera esquemática. La tarea de la filosofía es responder cuál es el fundamento de la experiencia. También explicar cómo se presenta la libertad, tanto en la práctica como en las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad.

La filosofía, leemos en la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, al poder preguntar por el fundamento, suspende el carácter de lo dado. Por eso, está fuera de la experiencia. Fichte distingue dos representaciones, unas son contingentes y otras están acompañadas por el sentimiento de necesidad. Existen dos respuestas posibles que conforman sistemas filosóficos opuestos e inconmensurables entre sí.

Una es el dogmatismo que fundamenta las representaciones en la cosa en sí, que no puede conocerse porque excede la conciencia. Aquí el sujeto es pasivo y receptor de las representaciones. La otra es el idealismo cuyo fundamento es el Yo en sí, que se conoce por su autoactividad. Postula al sujeto de manera activa, espontánea y, por esto, es un sistema de la libertad.

En el plano teórico ambos sistemas son consecuentes. Pero, al ponderar las implicancias prácticas de cada uno, se encuentra que el dogmatismo se niega la libertad. Una consecuencia de esto puede ser el ocultamiento de las relaciones sociales, voluntarias, recíprocas y necesarias que la humanidad, al ser confiada a sí misma, estrecha para conservarse.

Al nacer, un individuo de la especie, siguiendo *El Fundamento del Derecho Natural*, necesita la ayuda voluntaria de otros. Sin esta, no podría sobrevivir ya que no nace con instinto que guíe en la supervivencia. Depende necesaria e involuntariamente de alguien para sobrevivir, ese alguien decide libremente si ayudar o no. Es vulnerable porque la naturaleza retira su mano apenas arroja al recién nacido fuera del vientre; y también

porque necesita de los lazos solidarios de cuidado. “Gracias a este hecho se demuestra que el hombre como tal ni es un pupilo de la naturaleza ni debe serlo.”¹

Es interesante señalar que, si bien en el texto Fichte habla a partir del nacimiento y, podría entenderse que plantea que en el vientre actúa la naturaleza, no obstante, habla de la voluntad de quienes reciben al neonato. Entonces, podría decirse que, incluso antes de nacer, se depende del querer de quien gesta. Sin ese acto volitivo y, por tanto, libre, no se puede llegar a existir. La existencia humana es producto del actuar libre.

Esto permite pensar que la organización social debe acompañar y contener la voluntad de sus integrantes. Es probable que, si negara la libertad de actuar conforme al querer, se obligaría a cualquier persona con capacidad de gestar a hacerse responsable, contra su voluntad, de la tarea que conlleva ayudar a otro a sobrevivir.

A) Nivel de sí

Como se dijo, el individuo llega al mundo totalmente desamparado y debe llegar a ser lo que es. Esto se puede vincular con el desarrollo gradual de la conciencia y de la razón que señala Fichte en la *Nova Methodo*. El acceso a la comprensión de la realidad conlleva una actividad que se desarrolla en tres niveles.

El primer nivel lo conforma un dogmatismo fuerte, donde no hay conciencia de las leyes del pensar, pero hay leyes teóricas de la razón presentes. Según esto la conciencia es algo que va adquiriéndose.

En el segundo nivel el dogmatismo es consciente y hay reflexión sobre sí mismo. Gracias a esto se “es consciente de sí a través de las reglas generales de la experiencia.”² También hay conceptos, entendidos como cosas en sí, esto es, como exteriores al Yo que las produce. En este segundo nivel se desconoce cómo son producidos los conceptos y las representaciones. Se reconoce que es posible una reflexión sobre sí, pero no se entiende esta reflexión como libre y productora de la conciencia. La reflexión sería deudora de las cosas que piensa y de cómo las piensa.

¹ FICHTE, J., (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, §6, p.168

² FICHTE, J., (1987) *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas y M. Ramos, Valencia: Natán, p. 11.

El tercer y último nivel es el idealismo, donde la conciencia se representa los conceptos y representaciones “como un actuar del que se representa según determinadas reglas.”³ Y se comprende que sin el Yo no habría posibilidad de conocer, ni de representar, ni de reflexionar. El Yo en sí es la condición de posibilidad de toda experiencia.

Durante los primeros años de vida el contacto que se tiene con la realidad es dogmático. Luego, se puede dar cuenta que el pensar es producto de la actividad del Yo y elegir el sistema de la libertad. Cabe también la posibilidad de quedarse en el dogmatismo, y adquirir conocimiento de ciertas leyes del pensar y de la reflexión. Al idealista, la creencia en las cosas le permite construir su propia concepción, ya que explica los límites reales. Pero la creencia en las cosas está fundada en la capacidad productora del Yo y no en las cosas mismas.

El idealismo postula un fundamento en la conciencia y no por fuera de ella. Esto conforma un sistema inmanente, basado en la conciencia de la libertad, que descansa en “la creencia en sí mismo o en su autonomía... en el interés de la razón.”⁴ La tarea del idealismo es explicar por qué y en qué consiste el primer principio absolutamente incondicionado, esto es la libertad originaria, que se autoproduce a sí misma y debe ser pensada como actividad pura o *Thathandlung*.

El Yo puede ser algo solo si está en relación recíproca con el mundo. Así aparecen Yo y No-yo. La conciencia finita se encuentra limitada y determinada por algo que ella no produce sino en la forma de oposición. El sistema idealista parte de la actividad del Yo que se pone a sí mismo y también pone un mundo. Así puede encontrar la libertad y la espontaneidad. El No-Yo es un segundo principio fundamental ya que limita la actividad del Yo en sí y permite la intuición de esta. Gracias a la relación recíproca con el límite que le proporciona el No-yo, el Yo se intuye.

En el sistema de Fichte, los límites son la condición que permite intuir la libertad de la acción de un sujeto finito. Solo al superar un obstáculo se puede intuir el actuar libre. ¿Cómo superar algo que limita si no es por la capacidad de proponerse un fin y llevarlo a cabo? Comprender la libertad, entonces, requiere de una actividad que supere la tendencia con la que se nace y se podría mantener toda la vida. Sumado al hecho de

³ *Ibid.*, 3., p. 11.

⁴ *Ibid.*, 3., p. 7.

entender que, si bien el fundamento es una actividad libre no implica negar los límites, en este sentido, libertad no es sinónimo de ilimitado.

B) Nivel comunitario

Para que un individuo finito sea racional, siguiendo *El Fundamento del Derecho Natural*, necesita la influencia de seres racionales, no sobrevive sin cooperación. Llegar a ser racional y ponerse como tal, implica una exhortación al actuar libre. “La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres.”⁵ Omitiendo el androcentrismo,⁶ vemos la necesidad de poner a otros seres racionales como existentes por fuera de sí mismo como causa de dicha exhortación.⁷ La cultura se transmite para poder sortear límites con los que el individuo se encuentra al no contar con instinto animal. Gracias a otros seres finitos y racionales se desarrolla la autoconciencia.

La importancia del otro no es solo en los primeros años, sino que toda la vida les humanas necesitan de la influencia y ser entendidos como seres racionales por otros. Fichte sostiene que hay acción recíproca e intervienen necesariamente entre sí, en un sentido no como cosas sino como sujetos. Esto potencia la voluntad de cada sujeto. No se nace persona, sino que se va convirtiendo en tal, conforme a las influencias de seres racionales que culturizan y educan. Por tanto, así como se aprende a caminar, se aprende a ser racional. La comunidad tiene un rol vital en la formación y en la creación de personas libres. “La comunidad necesaria de seres libres... es condición de posibilidad de la autoconciencia.”⁸

C) Pasar a la acción

⁵ FICHTE, J., (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, §6, p. 134.

⁶ Simone De Beauvoir (1949) dice “No se nace mujer, se llega a serlo” y deja en evidencia que la educación que reciben las personas asignadas con el sexo femenino, difiere de la que reciben los asignados con el masculino. Ya que ser mujer es satisfacer todas aquellas reglas basadas en la heterosexualidad, la reproducción y el cuidado. Poco tiene que ver con un horizonte universal y racional, que tiene la educación de los hombres. Si bien hoy por hoy, al parecer, independientemente del sexo asignado al nacer, las personas tienen la capacidad de ser racionales, sin embargo, diría que hay expresiones de género que tienen más límites, estructurales o institucionales, a superar que otros por, justamente, ese sexo asignado. Creo que no omití el androcentrismo finalmente.

⁷ Se puede entender la tarea de Fichte de este modo ya que en sus textos invita a pensar por sí mismo, él es consecuente con este planteo y lo ejemplifica. Él, un ser racional, entiende que fuera de sí hay otros seres racionales que pueden pensar por sí mismos y los exhorta a que lo hagan. Y cualquier ser racional podría encontrar en Fichte la causa de una exhortación.

⁸ *Ibid.*, p.160

Pensar para Fichte admite una doble posibilidad. Por un lado, pensarse a sí mismo, donde hay una equiparación entre pensante y pensado, coincide lo ponente y lo puesto. Y por otro, pensar el objeto, el contenido de la conciencia, implica una proyección hacia afuera. En ambas, el Yo fundamenta la actividad. Esto permite la autoconciencia fundante de la conciencia, adquirida por el ponerse.

La actividad tiene un doble sentido, pero es una y la misma. Fichte distingue actividad ideal y actividad real. Estas se suponen entre sí, son condicionadas y recíprocas. La actividad ideal es el pensamiento sobre la realidad. Es la conciencia del actuar real, donde la actividad se reproduce y se autoafirma. La actividad real es el actuar en sentido práctico, el encontrarse con las cosas, el limitarse, el interactuar. Implica el conocimiento práctico de los límites. Además, es en esta donde ocurre el pasaje de lo indeterminado a lo determinado. Y, tras recortar las posibles acciones para efectuar una acción determinada, se produce el ser que es intuible. El Yo es identidad de ambas actividades.

“Yo actúo libremente, esbozo espontáneamente un concepto de mi acción.”⁹. Al proponerse un fin, este va a autoafectarse. El Yo Real esboza el concepto de fin que quiere alcanzar para que guíe la actividad real. “En la conciencia reside, por tanto, el fundamento de que la libertad pueda pensarse.”¹⁰ La conciencia puede pensar la libertad que se expresa en la capacidad práctica. Esto es, proponerse fines y ejecutarlos a través del tránsito con espontaneidad. Esta conciencia del pasaje de un estado a otro no la posee la naturaleza, por tanto, no es libre. La naturaleza solo sigue leyes, no necesita comprenderse para generar un pasaje de un estado a otro; el ser humano sí.

El Yo es sujeto y objeto al mismo tiempo, por tener conciencia es una inteligencia que se autodetermina. La actividad real reproduce y deviene objeto de la actividad ideal. “El objeto inmediato de la inteligencia o actividad ideal es el actuar del Yo”¹¹. El actuar real se intuye de manera inmediata. La actividad ideal es un estado del Yo, y es determinable por la actividad real que la detiene en su intuir indeterminable. Hay identidad del yo que es sujeto y objeto. Gracias a la intuición intelectual se conoce el Yo en reposo y el Yo en un estado opuesto.

⁹ *Ibid.*, p. 33

¹⁰ *Ibid.*, p.33

¹¹ *Ibid.*, p. 34

Sin un objetivo que ancle la libertad del Yo a una tarea que debe o quiere realizar, sin una actividad que lo determine: ¿cómo podría saber que la puede realizar y generar el traspaso de la idea a la práctica? Por esto, hay un atar de la libertad.

En la elección hay libertad que se conecta, vincula, ata y detiene; hay una acción determinada fundada en un acto libre. Se detiene por el hecho que encuentra una resistencia, y esto vuelve intuible a la libertad. La actividad modifica, y orienta hacia algo. La misma libertad, que es una autoafectación, se ve afectada por algo exterior a la misma.

El obstáculo permite que el Yo se afecte a sí mismo y se vea en el actuar. Al encontrar límites logra entenderse. La limitación posibilita la devolución de la actividad. El paso de la idea a la realidad muestra la efectividad, lo que da ser al Yo. Dice Fichte:

Que la persona es libre significa que, mediante el proyecto de un concepto de fin, deviene sin más causa de un objeto que corresponde justo a ese concepto; ella deviene causa pura y simplemente por su voluntad como tal: pues proyectar un concepto de fin se llama querer.¹²

Para actuar, la persona se atribuye una esfera de libertad, esta es parte del mundo intuitivo. Al proyectarlo fuera, se vuelve real. La esfera es determinada, ya que el producir tiene sus límites. El cuerpo material que conforma a la persona no se elige, aparece como dado. Pero es puesto como el ámbito de todas las posibles acciones libres. La libertad se realiza a través del cuerpo, en la esfera de pertenencia exclusiva. El cuerpo puede ser determinado y articulado en pos de un propósito, y se puede modificar por libertad.

El sujeto es libre porque antes de realizar una acción, puede ver el resultado en la idea. Puede calcular medios para concebir el fin. También debe ser responsable de aquello. Si el actuar es consciente por la libertad, podemos discernir qué acciones son más favorecedoras que otras. No está tampoco atado al querer, porque se puede querer algo y sin embargo no actuar en consecuencia. Y ser la causa de ese no actuar.

La libertad es la capacidad de transformar, superar, ser consciente de los obstáculos y ejercer una actividad que impacte no solo en el mundo sino también sobre otros. Porque

¹² FICHTE, J., (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, §6, p. 149.

la persona puede pasar de la idea a la realidad efectiva. Esto tampoco convierte al Yo en un ser omnipotente, sino en una persona racional finita, cuya conciencia tiene límites y está en necesaria relación recíproca con la otredad.

Conclusión

Querer algo significa que hay una incompletud que busca satisfacerse. Esto habilita actuar libremente y, por tanto, al ser del Yo y al vínculo del Yo con otro. En principio, sin tener conciencia de ello. Ya que Fichte sostiene que en un primer momento se es dogmático, porque las necesidades que posee un individuo apenas nace, no las puede satisfacer por sí mismo. Solo puede comprender, a través de sus primeras vivencias, que hay algo por fuera de sí que opera y ordena la experiencia.

Conforme crece y se desarrolla, va adquiriendo su autoconciencia y con ella, la capacidad para concretar sus propias demandas. Pero nunca deja de relacionarse con los otros, tampoco deja de recibir la influencia del mundo. Entonces, puede tender a pensar que las cosas existen por sí mismas y le determinan de manera estricta. También puede encontrarse con insatisfacción frente a lo que ocurre alrededor, y querer “un mundo distinto y mejor que el ofrecido ante mis ojos físicos.”¹³ Preguntarse por la transformación del mundo, se puede llegar al idealismo.

Por la vía dogmática no podría actuar de manera consciente para transformar el mundo. En cambio, la vía idealista hace ver que las acciones están sujetas al propio Yo que elige actuar de determinada manera, superando los límites con los que se encuentra. Hay una actividad consciente que ordena y pone el mundo de la manera en que lo pone. Y que esa actividad puede transformar ese mundo, ya que no hay nada por fuera del Yo lo determine.

La actividad que transforma es la que se hace de manera consciente, se puede pensar que hay otra manera de actuar –inconsciente– que no admite el grado reflexivo de la primera. Podríamos desenvolvemos en el mundo a través de cadenas de acciones que nos lleven a reproducir las cosas tal y como son. Sin asumir la responsabilidad que cabe al actuar. De ese modo entregaríamos la certeza a la cosa en sí. Pero soy libre porque

¹³ FICHTE, J., (2011) *El destino del hombre*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca: Sígueme, Libro III. p. 138.

puedo llevar a cabo acciones determinadas y elegidas, a pesar de la conciencia de la finitud, de la muerte y los límites, podemos proyectarnos a futuro.

No se puede establecer cuál es el fin que deben concretar las personas, más que unirse al todo que representa la especie, propagar la cultura y comprometerse con el actuar libre que funde un Estado de iguales. Porque la naturaleza nos arroja a la existencia de manera incompleta. Y si ella no determina los fines, que tendría la capacidad de hacerlo, cualquier fin que se le quiera imponer al individuo, en nombre de una cosa en sí, no tendría la capacidad de justificarse como el fin necesariamente humano. Por ser impuesto a la fuerza y coartar la libertad, atentaría contra la naturaleza misma. Aquí cabe preguntar ¿por qué tienen lugar ciertas maneras de vincularse que atentan contra la libertad? Quizás la respuesta sea: bajo el dominio de la cosa en sí, el orden social va a generar más trabas al desarrollo de la libertad, que posibilidades para que esta se encause.

Fichte piensa la libertad como instancia superadora de la individualidad, donde se es libre si toda la especie lo es. No es posible la libertad de un individuo a costa de otros. Si eso sucede ninguno sería libre, ni el que somete completamente a uno, ni el que es sometido. Ser seres limitados nos vuelve seres únicos, y diversos.

Podría ser la pregunta ¿para qué ser conscientes si no podemos ser libres? la que promueva una instancia transformadora. Si soy consciente de las miserias que atormentan, del malestar en el que muchos pueblos viven ¿por qué no podría hacer nada? De hecho, en la actualidad hay discursos que exaltan al sujeto en términos individualistas y competitivos, donde la comunidad solo aparece como un obstáculo de los intereses privados. Donde el otro es una amenaza, pero ¿cuántas veces la intervención de otro nos devolvió la racionalidad? Y, ¿a quién favorece esa idea del otro como amenaza?

Acciones infinitas son las diversas posibilidades que se abren ante el sujeto, para ejercer su actividad en el mundo, dentro de un marco limitado. La diferencia que hay entre acciones infinitas, pero no ilimitadas sería como decir: un artista frente a un bastidor puede hacer lo que quiera, se abre ante sí una cantidad infinita de expresiones posibles. Está limitado por ese marco que el propio bastidor le otorga, por el propio lienzo. Incluso en los materiales que puede usar, dado que, si bien hay una gran variedad de

elementos, son limitados. Pero de nuevo, la posibilidad de combinarlos, y utilizarlos para accionar es tendiente al infinito. Le cabe a su libertad elegir qué pieza desplegar y de qué manera.

Ahora bien, podría quejarse por tener solo un bastidor, podría rezongar por el tamaño de este. Podría decir que ese bastidor “en blanco” lo intimida. Y por miedo a errar, no querer ni siquiera mirarlo de frente. Podría quejarse incluso por cómo se deteriora con el tiempo, y por como el blanco se ensucia, entonces empeñarse con que es imposible mantenerlo limpio y puro. Y así seguir, es una manera de actuar.

O bien, podría dedicarse a dejar su impronta en esa oportunidad que tiene de expresarse. Ejecutar un tránsito de acción, no infalible, pero que demuestre que es libre de pintar y volver a pintar según considere. Incluso dentro de los límites en los que se encuentra, puede accionar de manera libre, auténtica y creativamente. Respondiendo a su querer, proyectando las transformaciones necesarias al bastidor, pero sobre todo a sí mismo mientras actúa sobre su interior y sobre el exterior. Sacando provecho de la técnica que aprendió, heredó y/o le enseñaron. Y ver cómo posibilitar puentes hacia aquel futuro que se proyecta, siempre mejor. Quizás haya en esta segunda manera, infinitas posibilidades más que en la primera.

BIBLIOGRAFÍA

FICHTE, J. (1987) *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas y M. Ramos, Valencia: Natán.

FICHTE, J. (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

FICHTE, J. (2011) *El destino del hombre*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca: Sígueme.

LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. (2020) *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones / México D.F.: UNAM.

De la temporalidad en el *ego* a la temporalidad en el *Dasein*: un análisis del tiempo en Husserl y Heidegger

Camila F. Pérez Rizzo

El tiempo y la unidad de la conciencia en Husserl

Husserl realiza un análisis fenomenológico del *ego*, el cual lo lleva, a partir de la adopción de la *epokhé* como método de análisis, a la búsqueda de un principio apodíctico de la conciencia siendo éste el tiempo. Se trata de un fundamento de la conciencia, que sea invariable y otorgue a ella su unidad; hablamos de un flujo originario¹ que será éste principio apodíctico, que ocupa el lugar del tiempo en la conciencia. A continuación, desarrollaremos y profundizaremos estas ideas para lograr una mayor comprensión sobre la teoría husserliana.

Partamos primero de algunos conceptos señalados en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Que el tiempo en la conciencia se da como algo unitario es ineludible, dado que en cualquier instante podríamos nosotros detenernos a analizar que en el momento presente podemos evocar alguna vivencia pasada (como recuerdo) o pensar algo referente al futuro (como expectativa) y llevaríamos esto a cabo enlazado en un mismo momento presente. La conciencia es *presente-de*, tanto de pasado, de futuro, como de presente. Ahora bien, lo que queremos indagar aquí no es solamente cómo las vivencias de tiempo se dan en la conciencia de manera unitaria, sino por qué el tiempo es aquello que por sí mismo le da unidad a la conciencia.

En este sentido, es interesante el tratamiento que da Husserl a la idea del tiempo como flujo originario en el Apéndice VI de *Lecciones*. Allí nos dice que el tiempo comprendido de esta forma, no es una fase o duración temporal determinada. Por el contrario, hablamos de una entidad sin duración, sin persistencia, sin variabilidad ni carácter contingente². Si bien todo tiene una durabilidad, sea ésta finita o infinita, más allá de que todo se constituya como alguna fase temporal y siempre haya una remisión

¹ Cfr. HUSSERL, E. (2002), *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, Madrid: Trotta, pp. 135-136.

² Cfr. *Idem*.

hacia algo anterior, tiene que haber algo que aún si las referencias a la anterioridad fueran infinitas, haga posible esa referencia en el marco de la conciencia. Esto es el *flujo originario*. Que todo pensamiento de la conciencia, toda sedimentación de vivencias y habitualidades, todas las *cogitationes*, se den situadas en un momento presente, en una remisión al presente mismo, al pasado o a la expectativa futura, así como que todo concepto se establezca como una unidad de toda una serie de vivencias – por ejemplo, que el árbol que viene a mi conciencia cuando alguien me dice la palabra árbol sea una unidad y no todos los árboles que he visto en mi vida -, muestra que hay un flujo originario de la conciencia que da la posibilidad de que esto suceda. Tiene que haber algo que originariamente haga posible este funcionamiento temporal de la conciencia, un fluir original que funcione como génesis en ella y de ella. Bajo esta concepción, Husserl, en *Meditaciones Cartesianas*, nombra al tiempo como génesis pasiva, que antecede y abarca toda actividad del ego y su conciencia, que es condición de posibilidad del desenvolvimiento de vivencias determinadas y de una historia determinada del yo.

Husserl avanza un poco más en lo que está imbricado en el flujo originario. Se aplica a esto una simultaneidad originaria de la conciencia interna, en la que los protomomentos son fuentes de las continuas producciones de la conciencia³. Los protomomentos son protoimpresiones, momentos de origen que constituyen el ahora y hacen que el ahora sea siempre el mismo. La forma de modificación es siempre la misma: todo protomomento produce un mismo momento de pasado. Es decir, aunque varíe el contenido, la mecánica de la modificación que acabamos de mencionar permanece; a esto Husserl llama la “forma”⁴ que constituye el protocampo de la conciencia interna del tiempo. Esto es lo que permite la retención de las vivencias y, como consecuencia, la *unidad* de las mismas dado que éstas no meramente pasan, sino que algo de ellas queda retenido en la conciencia, transmutando a recuerdo. Por la retención se logra incorporar en la conciencia la fase actual y es posible dirigirse al porvenir, o volver a lo que precede. Más aún, por esta retención que implica el flujo originario de la conciencia, es

³ Cfr. HUSSERL, E. (2002), *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, Madrid: Trotta, p. 138.

⁴ *Idem*.

posible la reflexión⁵, es decir, es lo que le da al yo la posibilidad originaria de reflexionar sobre sí mismo o sobre cualquier objeto de su intencionalidad.

Asimismo, por la dinámica de retención es posible la unidad - por ejemplo, en un concepto. Volvamos al caso del árbol: debido a la retención del primer árbol que vi en mi vida, el segundo, el tercero y así sucesivamente, puede en mi conciencia formarse una imagen mental unificada de aquello a lo que, luego, llamaremos árbol. Pero si no hubiera una retención de esas imágenes, o mismo de las definiciones que escuché a lo largo de mi vida de aquello que es un árbol, no habría ninguna posibilidad de síntesis de nada en nuestra conciencia. La constitución de un objeto de la conciencia es posible por la *retención*. El tiempo como flujo originario hace la unidad de la vivencia. Las vivencias no flotan desperdigadas e inconexas por el *ego*; están ordenadas, tienen una unidad. Ello está probado en su sentido más básico con el mero hecho de detenernos un momento a pensar en un objeto determinado y comprobar que no advienen, en ese ejercicio mental, de manera desordenada y caótica todas las vivencias que hemos tenido de ese objeto.

La temporalidad en Heidegger: el advenir, el sido y el presente

En Heidegger, veremos que el advenir, el sido y el presente se ubican como fenómenos de la temporalidad original, como éxtasis de la misma. Ésta se “temporaliza originalmente desde el advenir”⁶, es decir, éste es el primer fenómeno de la temporalidad original.

Para comprender el advenir, debemos establecer su vínculo con el poder-ser del *Dasein*. Que el *Dasein* pueda, desde un punto de vista existencial, tomar la posibilidad de ser que implica el ser-ahí, solamente puede acontecer en tanto el *Dasein* puede advenir a sí, aunque manteniendo su posibilidad. El carácter advenidero que abre *nuevas posibilidades* siempre está presente en el *Dasein*; “[el *Dasein*] es advenidero en su ser en general”⁷.

⁵ Cfr. HUSSERL, E. (2002), *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, Madrid: Trotta, pp. 139 y 141.

⁶ HEIDEGGER, M. (1962), *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 358.

⁷ *Ibid.*, p. 353.

El *Dasein* siendo, ya era, por lo que constantemente es sido; de igual manera, solo puede ser sido mientras es. Pero para ser sido, el *Dasein* tiene que ser advenidero, dado que para haberse tomado una posibilidad y que ella pase al carácter de haber sido, debe haber un nuevo advenir posible. Asimismo, el advenir siendo que luego será sido, es lo que constituye el presente. De esta manera queda probado el estatus primero del advenir como fenómeno de la temporalidad original, es decir, que “el advenir tiene una primacía dentro de una unidad extática de la temporalidad original y propia”⁸. En el advenir, al *Dasein* le va su poder ser, logrando a partir de allí ir siendo, emitiendo el presente y ser sido, ir retroviniendo.

Para avanzar un poco más en la comprensión de cómo se temporacía la temporalidad original, creemos pertinente retomar algunas cuestiones sobre el § 68 de *Ser y tiempo*. Allí se desarrolla la constitución temporal concreta del ser del *Dasein*.

En primer lugar, el comprender es definido como aquel que abre la posibilidad del *Dasein*, dado que al comprender el *Dasein* entiende dónde es con él mismo; comprende su posibilidad existencial. La temporalidad del comprender es el advenir. Como hemos explicado más arriba, el carácter advenidero es el que abre la posibilidad próxima del *Dasein*. Concebido de esta manera, si en el comprender el *Dasein* comprende su poder ser, es claro que éste debe tener su base en aquello advenidero. El comprender es existir en el poder ser proyectado, de una u otra manera⁹. En segundo lugar, la temporalidad del encontrarse que compone al *Dasein*, está en el sido y los estados de ánimo que se temporacían en él. En el sido, en lo que precede la actualidad del *Dasein* pero que de alguna manera también la compone, el ser ahí puede hallarse, encontrarse; el estado de ánimo representa el modo en el que el *Dasein* se encuentra¹⁰. Luego, el presente es el elemento constitutivo de la caída, es decir, de la “caída en el estado de perdido”¹¹. Allí el ser ahí se enreda en él mismo, en tanto que el presente siempre ofrece algo nuevo que impide al *Dasein* retornar sobre sí; es en la finitud del *Dasein* donde se funda el hecho de que el presente siempre tiene algo nuevo que ofrecer, es aquella la que impide que uno pueda haberlo visto todo. Por último, el habla –articulación del comprender, del

⁸ *Ibid.*, p. 357.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 364.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 369.

¹¹ *Ibid.*, p. 377.

encontrarse y de la caída¹²– se funda en la unidad extática de la temporalidad (del advenir, del sido y del presente), donde se ve el origen de la significación.

Lo notable es que en el tratamiento de todos los casos en los que se refiere a la temporalidad en el § 68, Heidegger señala que, ya sea el comprender, el encontrarse, la caída o el habla, no se temporarían si no fueran temporales. Podemos observar esto en algunas citas de dicho parágrafo: “El comprender es primariamente advenidero [...]. Pero no se temporaría si no fuese temporal”¹³; “los estados de ánimo, bajo el punto de vista de lo que significan existencialmente y de la manera de significarlo, no son posibles sino sobre la base de la temporalidad”¹⁴; “el origen de este «surgir de» del presente [...] es la temporalidad misma original, propia”¹⁵; “El habla [...] se funda en la unidad extática de la temporalidad”¹⁶. Tal aclaración vuelve visible la determinación original del tiempo hacia el ser del *Dasein*.

Asimismo, es demostrado allí el *carácter unitario de la temporalidad* en la forma en la que ésta se temporaría, a saber, no como éxtasis que devienen como momentos que transcurren unos detrás de otros, sino como “advenir presentante que va siendo sido”¹⁷. Dicho de otra manera, en el ser ahí se dan simultáneamente los éxtasis en que se temporaría la temporalidad original.

El Dasein y la cura: la centralidad del tiempo en el ser del ser-ahí

En el §69 de *Ser y tiempo*, Heidegger da un paso más y explicita el lugar de la temporalidad extática en la cura, es decir, en el ser del *Dasein*. El autor nos habla de un *estado de iluminado*¹⁸, o sea, un estado de claridad del *Dasein*, que es posible por su fundamento unitario: por la cura, por su ser.

Pero Heidegger señala que “la *temporalidad* extática es lo que ilumina el «ahí» originalmente” [cursivas nuestras]¹⁹. La temporalidad es condición de posibilidad para

¹² Cfr. *idem*.

¹³ HEIDEGGER, M. (1962), *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 365.

¹⁴ *Ibid.*, p. 369.

¹⁵ *Ibid.*, p. 377.

¹⁶ *Ibid.*, p. 378.

¹⁷ *Ibid.*, p. 379

¹⁸ Cfr. *idem*.

¹⁹ *Idem*.

la apertura de toda unidad de las estructuras existenciales del ser-ahí. Es debido a la temporalidad que funda la unidad, que el *Dasein* tiene claridad sobre sí mismo, constituyendo así el estado de iluminado. Pero, fundamentalmente, la temporalidad hace al “estado de abierto”, es decir, de la cura. En este sentido, la temporalidad es constitutiva del *Dasein*; aquella es la que le da sentido al ser-ahí, la que posibilita que éste sea. La radicalidad del planteo heideggeriano es que temporalidad en el *Dasein* es sinónimo de ser.

El sentido temporal del conformarse, el retener y el presentarse respecto de los entes son centrales para entender lo que trataremos luego sobre la idea de mundo. En el conformarse Heidegger se refiere al manejo de un útil²⁰, es decir, en lo a la mano cuyo sentido el *Dasein* ya ha descubierto. Este conformarse se temporiza en el estar a la expectativa, dado que al estar expectante el ser ahí proyecta comprendiendo. El conformarse va unido al retener de lo que el *Dasein* ya se ha conformado, habiendo así una familiaridad con dicho ente. El presentarse también se temporiza en el estar a la expectativa, pero como un sorprenderse. Allí, el *Dasein* se da con un ente que ve como inapropiado para algo, pasando a descubrir nuevamente sentido; el presentar abre el horizonte de posibilidades. La unidad temporal del conformarse, el retener y el presentarse se da en el presente, el estar a la expectativa y el sido, por la cual el *Dasein* se conforma con lo ya descubierto en un presentar, lo retiene obteniendo una familiaridad y se mantiene a la expectativa en nuevos presentarse donde sigue “curándose de”. De tal forma, queda expuesto que el *Dasein* trasciende a los entes tematizados, haciendo esta trascendencia que el *Dasein* no sea un ente más, sino quien descubre sentido y tiene un mundo. Al *Dasein* le es abierto un mundo, un posible plexo de significados, fundado en la temporalidad y el lugar que ésta ocupa en la tematización (en el conformarse, el retener y el presentarse).

El sentido ontológico del ser del ser ahí es la temporalidad, que hace posible el *estado de abierto del ahí*²¹. La unidad de sentido, del conjunto de significados posibles que abre el mundo, se funda en la temporalidad extática-horizontal - la horizontalidad que corresponde a cada éxtasis es en el por mor de sí en el éxtasis del advenir; en el ante qué o a qué, según sea estado de yecto o de abandono, respectivamente, en el sido; en el

²⁰ HEIDEGGER, M. (1962) *Ser y tiempo*, México: Fondo de cultura económica, p. 382.

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 394.

para, en el presente²². La idea de horizonte se vuelve central para comprender la temporalidad, en tanto que, al haber un horizonte de posibilidades, el *Dasein* puede descubrir sentido, lo ha descubierto y lo sigue descubriendo.

La recepción de Husserl en Heidegger

Tanto para Husserl como para Heidegger, la temporalidad es la piedra angular de sus respectivas obras filosóficas. En el primer caso, hemos visto que el tiempo se ubica como flujo originario, es decir, como un principio fundamental de la conciencia y la posibilidad de conocimiento del yo. En el pensamiento heideggeriano, la temporalidad también es condición para conocer: la descripción que dimos del conformarse, del retener y el conformarse, en los que el hombre tiene relación con los entes, tienen su condición de posibilidad en la unidad extática-horizontal de la temporalidad.

La unidad de sentido se funda de la misma forma que la establecida por Husserl sobre la unidad de las vivencias en la conciencia; es la temporalidad la que ordena y fundamenta a ambas. Como dijimos más arriba, Husserl encuentra en el tiempo el motivo de la existencia de la armonía entre las vivencias que sedimentan en nuestro yo, entendiendo que, si no hubiese un principio que la garantice, no podríamos siquiera establecer algún tipo de entendimiento sobre los entes, ni mucho menos crear un sistema conceptual. Para figurarse una imagen mental que remita a una mesa, es necesario que en la conciencia unifique todas las vivencias que ha obtenido respecto de la misma, a lo largo de su vida. Desde nuestro punto de vista, en el conformarse y en el retener del que habla Heidegger, radica esta misma dinámica de fundamentación temporal. En el primer caso, por estar a la expectativa el *Dasein* proyecta y comprende al ente; en el segundo, retiene lo comprendido en el sido, generando una familiaridad con el ente. El presentarse, por el cual el ser-ahí se sorprende y descubre nuevamente sentido, es argumentado por la horizontalidad. Allí también se hace presente una continuidad con Husserl, en tanto es quien en *Meditaciones Cartesianas* señala la existencia de un horizonte de vivencias, que permite seguir conociendo nuevos entes o más aspectos de aquellos con los que ya nos hemos vinculado.

²² Cfr. *ibid.*, p. 395.

De todas maneras, hemos encontrado distinciones entre las dos teorías, en relación a lo que Heidegger denomina como primer fenómeno de la temporalidad original. Como dijimos en el segundo apartado, el autor ubica aquella en el *advenir*, dado que el carácter advenidero es el que le abre al *Dasein* posibilidades de descubrimiento de sentido. En cambio, en Husserl la centralidad de la temporalidad está en el presente, dado que allí es donde accedo al pasado (recuerdo), al futuro (expectativa) y al presente (atención) – el tiempo es un presente-de, es decir que en tal momento es cuando se enlazan las vivencias.

Vemos en Heidegger una asignación de un estatus posterior al presente – también al sido -, porque éste es producto del advenir. Para que el *Dasein* sea, debe tener abiertas posibilidades; como las posibilidades se ubican en el advenir, éste adquiere total centralidad y permite un presente en el que el *Dasein* toma posibilidades, así como un pasado en el que las ha tomado, habiendo en ambos casos un nuevo horizonte posible. Creemos que Heidegger ha avanzado en una búsqueda en la que encuentra el fenómeno de la temporalidad original que hace posible el descubrimiento de sentido y la relación del ser humano con los entes. Para que en el presente se de una unidad de vivencias, primero debo haber atravesado las mismas (lo mismo tuvo que haber sucedido para haberlas retenido); para haber atravesado aquellas vivencias, es el advenir la condición de posibilidad. Al poner el advenir por encima del presente, Heidegger coloca al horizonte de posibilidades como primer fenómeno de la temporalidad original; es la apertura de posibilidades la que caracteriza al advenir.

Pero si el advenir es puesto como centralidad de la temporalidad original, es fundamentalmente porque la posibilidad es lo que abre el mundo del *Dasein*. En la noción de mundo de Heidegger, encontramos un epicentro del carácter antropológico filosófico de *Ser y tiempo*, cuyo vínculo con la unidad extática-temporal es más que estrecho. Por la relevancia de esta temática, continuaremos su desarrollo en el apartado posterior, junto con una nueva comparación con la teoría gnoseológica de Husserl.

El Dasein, la cura y el mundo

La unidad de la temporalidad está fundada en el horizonte, cuyo vínculo con la posibilidad hemos explicitado más arriba. Asimismo, la unidad temporal, entendida

como unidad horizontal-extática de la temporalidad, constituye el sentido *ontológico*, del ser del *Dasein*. El estatus de la posibilidad es de absoluta relevancia en la teoría heideggeriana, de tal manera que el poder-ser propio de la vida humana, ocupa un lugar más alto que cualquier realidad existente²³. Ese poder-ser es la unidad horizontal-extática de la temporalidad, que abre al *Dasein* un horizonte de posibilidades.

En la apertura del horizonte de posibilidades, es inherente al *Dasein* la apertura de un mundo. El mundo abierto, entendido como plexo de significados posibles, constituye el descubrimiento de sentido que le es propio únicamente al ser-ahí. Allí, es donde el *Dasein* entabla una relación con otros entes, haciendo de estos útiles al darles a ellos un significado, es decir, el descubrimiento de los entes presupone un mundo²⁴. Pero la presuposición del mundo está fundada por la temporalidad.

El estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del *Dasein*, la que lo distingue de cualquier otro ente; el mundo y el *Dasein* no son entidades que puedan concebirse separadas ni juntas porque no son algo distinto entre sí²⁵. Solo el *Dasein* tiene mundo porque solo él puede descubrir sentido, de tal manera que podemos decir que en tanto nota distintiva y en cuanto que el estar-en-el-mundo es un *a priori* necesario en la estructura del *Dasein*, éste constituye una temática central como análisis antropológico-filosófico del hombre. Naturalmente, si la unidad horizontal-extática de la temporalidad es aquella inherente a la apertura del mundo del ser-ahí, se haya fundamentalmente imbricada de la misma manera en dicho estudio

Conclusiones

Dado que ya hemos explicado, en uno de los apartados precedentes, las similitudes entre Husserl y Heidegger, queremos cerrar el presente trabajo refiriéndonos a algunas diferencias más, que constituyen la radicalización del pensamiento heideggeriano.

En este sentido, el señalamiento sobre el carácter antropológico-filosófico de la obra de Heidegger, no puede pasar desapercibido en un abordaje comparativo con Husserl. El

²³ Cfr. BERTORELLO, A. (2011) "La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl" en *Tópicos del seminario. Revista de Semiótica*, N° 26 Julio-Diciembre, p. 100.

²⁴ Cfr. HEIDEGGER, M. (1962), *Ser y tiempo*, México: Fondo de cultura económica, p. 102.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 65.

segundo ha establecido una teoría gnoseológica como estudio de la conciencia, que no ha ahondado en un abordaje antropológico-filosófico, a saber, de cómo la temporalidad no es constitutiva únicamente de la conciencia sino fundamentalmente del ser humano en su totalidad – y de la conciencia como correlato de aquello. En el primer párrafo de *Lecciones*, Husserl explica que es necesario un análisis del “tiempo inmanente del curso de la *conciencia*” [cursivas nuestras]²⁶. Luego, en el segundo párrafo del libro explica que el sentido de la pregunta fenomenológica por el origen del tiempo *apunta a la teoría del conocimiento*, es decir, al origen de los conceptos constitutivos de la experiencia²⁷. En la obra de Heidegger, el tiempo no se limita a ser el principio apodíctico de la conciencia; yendo más allá, es la condición de posibilidad de la existencia, del *Dasein*.

Por otro lado, en *Meditaciones Cartesianas* hay un tratamiento del mundo circundante – perteneciente al *ego* y existente para él – para la que la estructura apriorística universal será el tiempo. No obstante, el mundo circundante conocido y su horizonte de objetos desconocidos en el que el yo pone el ser, es nombrado por Husserl como una “duradera *propiedad* mía [las cursivas son nuestras]”²⁸. La utilización de la palabra propiedad, denota una diferencia con Heidegger, puesto que el mundo en tanto inseparable del *Dasein*, no puede concebirse como una propiedad.

Heidegger, instituyó un despliegue en que la pregunta por el ser que devino en la analítica del ser-ahí, ha encontrado una respuesta en la unidad-extática horizontal de la temporalidad. A esto es a lo que nos hemos referido con el planteamiento de que la teoría heideggeriana implica una radicalización respecto de Husserl. Heidegger no se circunscribe al análisis de la conciencia del hombre, sino a su ser, a su condición de posibilidad. Desde nuestra perspectiva, lo que difiere del abordaje entre ambos sistemas filosóficos son las preguntas iniciales: por el principio apodíctico que rige al *ego cogito* o, como consecuencia de la pregunta por el ser, por una analítica del *Dasein* que encuentre su fundamento *no solo* en tanto yo pensante, sino centralmente respecto de lo originario de su existencia en general.

²⁶ HUSSERL, E. (2002), *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, Madrid: Trotta, p. 26.

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

²⁸ HUSSERL, E. (1996), *Meditaciones Cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 123.

BIBLIOGRAFÍA

BERTORELLO, A. (2011) “La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl” en *Tópicos del seminario. Revista de Semiótica*, N° 26 Julio-Diciembre, pp. 93-110.

HEIDEGGER, M. (1962) *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.

HUSSERL, E. (1996) *Meditaciones Cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica.

HUSSERL, E. (2002) *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, Madrid: Trotta.

Las condiciones del saber: de Kant a Foucault

Juan Sobral

El siguiente trabajo se propone como una exposición comparativa entre las propuestas kantianas y foucaultianas en tanto versan sobre la posibilidad, legitimidad y valor de una antropología filosófica. En el primer caso de modo afirmativo con la teorización kantiana acerca del *canon* de la razón pura en el marco de la *Crítica de la razón pura*¹ (1781/1787) y su continuación en el *Tratado de Lógica* (1800); en el segundo de modo negativo o crítico como parte de la arqueología foucaultiana en tanto aborda en el marco de *Las palabras y las cosas* (1966), su emblemática obra temprana, la caracterización de la *episteme* moderna que alumbra la noción de hombre como invención histórica.

El objetivo principal de esta empresa es abogar por una concepción filosófica como la foucaultiana, que se plantee como un cuestionamiento de las condiciones de posibilidad del pensamiento de nuestro presente en busca de las aberturas que dicha toma de conciencia, en términos de una arqueología, puede abrir hacia nuevos modos de pensamiento. Sin embargo, también es de nuestro interés clarificar los desarrollos teóricos de ambos autores, tomando como estímulo la lectura que hace Foucault del texto kantiano “¿Qué es la ilustración?” en su artículo homónimo. Intentaremos esbozar ciertas bases sobre las cuales trazar un puente común entre ambos autores, así como enriquecer nuestras herramientas para poder comprender la lectura que hizo un pensador de tal envergadura en el s. XX sobre un texto que se esgrime como abanderado de una cierta actitud de cuño moderno y que sin embargo hoy, quizás por lo que tiene de “posmoderno”, puede ser reactualizado con sentido.

Con estos fines, en primer lugar, llevaremos a cabo un recorrido de la caracterización de la noción de *canon* de la razón pura, que nos permita comprender el arribo a la postulación de la pregunta propiamente antropológica como conexión entre los dos textos que competen a este análisis. Allí también expondremos la argumentación que habilita a Kant a postular la validez de dicho *canon* entendido como el fundamento de la

¹ De aquí en adelante: *KrV*.

proyección positiva y de corte moral que la razón dispone sobre toda experiencia posible.

En segundo lugar, abordaremos la propuesta arqueológica de *Las palabras y las cosas*, señalando puntos en común de dicha metodología y búsqueda filosófica con la del canon kantiano. Haremos mención también a algunas caracterizaciones de la modernidad como *episteme* (diferenciada de la *episteme* clásica) y de la noción de hombre como invención moderna atravesada por dualidades paradójicas y constitutivas.

Finalmente, a modo de conclusión, apostaremos por una profundización en el vínculo entre estos autores, reconociendo en el pensamiento de Foucault una cierta “respuesta” de carácter poshumanista (quizás “*übermenschiana*”) a la interrogación kantiana por la posibilidad de una matriz positiva de la razón y por la definición de una esencia de lo humano, y dando cuenta de la fertilidad que puede ofrecer el filósofo francés como lector de Kant.

El canon y la pregunta por el hombre

En el capítulo segundo de la doctrina trascendental del método de la *KrV* titulado “el canon de la razón pura”, Kant parte de la búsqueda de una posible utilidad práctica en la filosofía de la razón pura que pueda ser planteada en términos positivos y no meramente en términos negativos como fueron previamente dadas las limitaciones al uso especulativo como una disposición correctiva del conocimiento. Se tiene el presentimiento de que debe haber algo más en el intento de la razón de sobrepasar los límites de la experiencia que deber contentarse con la negativa al conocimiento por fuera de estos, y a la estipulación de Ideas únicamente regulativas pero que no constituyen objetos en sí mismas. En este sentido, Kant aborda la posibilidad de conocimientos positivos en el uso práctico de la razón, acuñando el término de “Canon” para referir al “conjunto de los principios *a priori* del uso correcto de ciertas facultades de conocimiento en general”² aplicable a dicho uso. En otras palabras, se trata de indagar acerca del fin último y más ambicioso de la razón al cual se subordinan todos los demás como medios, a pesar de que ese fin se alcance o no. Las preguntas últimas que aborda la razón por si hay voluntad libre, Dios, o la inmortalidad del alma, se

² KANT, I. (2014). *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, p. 813.

convertirán en “*lo que hay que hacer* si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro”³.

Dejando de lado la problemática de la libertad trascendental humana, en tanto al uso práctico de la razón le es indiferente que aquella libertad contradiga a la ley de la naturaleza, se ocupa de las dos cuestiones problemáticas que sí conciernen al interés práctico de la razón pura y respecto de las cuales debe ser posible un canon del uso de la misma: “¿Hay un Dios?” y “¿Hay vida futura?”. Serán estas las únicas dos cuestiones que atañen a la definición del *canon* en lo que será la fundamentación de leyes morales y de un mundo moral con realidad objetiva.

A modo de síntesis, Kant dice que los intereses de la razón tanto práctica como teórica se pueden resumir en las tres preguntas fundamentales: “¿Qué puedo saber?” “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué puedo [o me es lícito] esperar?” siendo la primera netamente teórica, la segunda netamente práctica y la tercera práctica y teórica a la vez. El plano especulativo (asociado a la primera pregunta) ha resultado infructífero y la segunda pregunta queda reservada para la moral, al carecer de un planteo trascendental que resulte pertinente para la crítica. Por tanto, nos interesará particularmente la tercera pregunta vinculada a *la espera* que se dirige a la felicidad. Si la búsqueda práctica de esa felicidad como satisfacción de las inclinaciones puede ser denominada ley pragmática o regla de la sagacidad, cuando aquella búsqueda apunta *al merecimiento de ser feliz* nos encontraremos frente a la ley moral. Esta última al abstraerse de todo condicionamiento empírico podrá basarse en ideas de la razón y ser conocida *a priori*. De este modo, se pueden plantear leyes morales como operantes de modo absoluto, universal (considerando la libertad de un ente racional en general) y necesario. Estas obran como principios de *la posibilidad de la experiencia*, constituyendo aquellas acciones que pueden formar parte de la historia de la humanidad en tanto producen una cierta unidad sistemática moral. En tanto mandatos de la razón, *deben poder* acontecer. En tanto principios de la razón moldeadores de una experiencia posible, estos principios tienen realidad objetiva. El mundo moral, o mundo abstraído en conformidad con las leyes morales, es una mera idea, pero una idea práctica que “puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible.”⁴ En este sentido, tiene realidad objetiva, en tanto objeto de

³ *Ibid.*, p. 817.

⁴ *Ibid.*, p. 823.

la razón práctica, en un vínculo que podríamos considerar “formal” respecto al mundo sensible.

Así se logra responder a la segunda pregunta crítica: “haz aquello por lo cual te tornes digno de ser feliz”. Pero para responder a la tercera pregunta deberá evaluarse si los principios morales alientan la esperanza con objeto de la felicidad (¿Puedo esperar ser feliz si me hago digno?). Ahora bien, si tiene sentido teórico que esperemos la felicidad cuando nos adecuamos a los principios morales que la razón exige, tratándose de una suerte de auto-bienaventuranza o felicidad autoinducida por la razón que demanda y abre el campo de su recompensa, no queda del todo determinada su realización. En cambio, esta recae en la condición de que “cada cual haga lo que debe” como si hubiese una voluntad suprema que abarcase a todos los albedríos particulares. Para lograr esta conexión entre esperanza y dignidad, que supere la mera individualidad de la obligatoriedad moral, no alcanza con ningún fundamento que se establezca por fuerza de la naturaleza. Será necesaria la suposición de una *razón suprema* que se halle a la base de esa misma naturaleza y la idea de esa inteligencia de voluntad moralmente perfecta se llamará *ideal del bien supremo*. Este ideal será el único fundamento para el mundo moral que conecte esperanza con dignidad. Al mismo tiempo, en tanto intentemos representarnos como partícipes de dicho mundo, y no podamos lograrlo a partir del mundo de los fenómenos provenientes de los sentidos (teniendo en cuenta la amplitud que abarca la felicidad como recompensa y el grado superlativo de méritos que debería corresponderle), tendremos que suponer dicho mundo como futuro para nosotros. De esta manera, Kant concluye que Dios y la vida futura aparecen como presuposiciones necesariamente inseparables del mandato moral que la razón nos impone. Sólo a partir de una cierta “causalidad eficiente” que garantice para el comportamiento acorde a las leyes morales un resultado acorde, al menos en una vida futura pueden obrar estas ideas morales como verdaderos motores del obrar humano. La Teología, el método y la razón se reúnen nuevamente, sin cuestionamiento alguno.

De este modo, deberá representarse al mundo como surgido de esta idea suprema para que concuerde con el uso moral de la razón; la unidad sistemática de los fines conlleva una unidad sistemática de la naturaleza, ya que toda investigación de la misma se verá orientada en dirección al sistema de los fines al modo de una “físico-teología”. Así, nos conducimos también a la teología trascendental y a las demás elevaciones trascendentales de nuestro conocimiento en tanto el mejor uso de nuestro entendimiento

no puede ser otro que aquel conforme a los elevados fines de la moralidad. Por lo tanto, hemos sorprendentemente retomado y respondido también la primera pregunta crítica al vincular el saber humano de modo estrecho a los principios morales que offician de *canon* para la razón pura en su sentido práctico. De las tres preguntas críticas estipuladas en el parágrafo A805/B833 de la *KrV*, pareciera ser la última la que nos habilita fundamentalmente a vislumbrar la posibilidad de un *canon* de la razón pura en su uso práctico, y los fines últimos que la acompañan, invitándonos a subsumir bajo esta las primeras dos.

Ahora bien, en su tratado de Lógica ocurre un notable viraje en el pasaje de las tres preguntas fundamentales que aparecen en el *canon* de la *KrV* hacia la introducción de una cuarta –que en el fondo respondería a las anteriores–, siendo esta última la pregunta antropológica por antonomasia: “¿Qué es el hombre?”. Dado que en ambos textos se coincide en el señalamiento de que toda la filosofía y el conocimiento humano están predeterminados a obrar según los fines últimos de la razón, en subordinación a ellos, siendo la filosofía la que estudia el vínculo entre los conocimientos y dichos fines, podemos entender que en ambos casos la problemática de esta cualidad práctica subyacente a todo fenómeno nos conduce a la pregunta por el hombre. Sin embargo, nos sorprende la formulación de dicha pregunta antropológica en tanto pareciera implicar un viraje desde la perspectiva trascendental que caracteriza al trabajo crítico (que atendía de manera negativa a los límites de la razón humana), en pos de una mirada positiva, empírica y objetivante. En palabras de otros autores de la tradición fenomenológica, podríamos decir que nos olvidamos de la condición práctica en la que somos arrojados al mundo y somos en el mundo (que de alguna manera en el *canon* sí estaba planteada) en pos de una consideración teórica y objetivante que toma distancia de las cosas mismas bajo la forma gramatical de la tercera personal.

Kant nos dice que la filosofía crítica, en definitiva, debe poder “determinar: 1° las fuentes del saber humano. 2° Los límites del uso posible y útil de toda ciencia. 3° Por último los límites de la razón.”⁵ Sólo en este sentido se hace comprensible que debamos abordar al hombre como elemento que acompaña al conocimiento tanto como fuente como en tanto constituyente del mismo, y tiene sentido que las tres preguntas puedan en última instancia resumirse y fundarse en la pregunta antropológica. Sin embargo, la búsqueda de una respuesta positiva acerca del hombre pareciera abandonar la actitud

⁵ KANT, I. (1938). *Tratado de Lógica*, Buenos Aires: Araujo, p. 19.

trascendental que, siguiendo al autor, debiera hacerse patente en nuestro particular acercamiento a dicha esencia. ¿No es posible incluso pensar la misma pregunta por el hombre como la apertura de un campo del saber intrínsecamente “moralizado”? En la medida en que resulta una extensión de la argumentación afirmativa acerca de un *canon* de la razón pura como generador de un filtro moral para todo saber, ¿Podríamos acaso excluir al saber sobre el hombre de este fenómeno?

Un rostro de arena: el sueño antropológico

En el prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault plantea el objetivo y metodología de su libro relatándonos a modo de anécdota su lectura de un texto de Borges donde aparecen ironizadas las clasificaciones científicas con criterios arbitrarios. Su reacción, “la risa que sacude, al lector, todo lo familiar al pensamiento”⁶, se presenta como un momento de eureka para el autor. Hacemos esta mención para notar que quizás no sea tan ingenua la referencia al modo en que el humor (opuesto a la seriedad y al ascetismo) resulta un motorizador de ideas. La risa alumbra a la filosofía un camino ajeno a los fines de la razón. Así, surge un interrogante fundamental: ¿Sobre qué base podemos determinar que una clasificación se haya establecido con certeza en el marco de un conocimiento “serio”? ¿Con qué criterio producimos identidades, diferencias, analogías? En definitiva, “¿Cuál es esta coherencia –que de inmediato sabemos no determinada por un encadenamiento a priori y necesario, y no impuesta por contenidos inmediatamente sensibles?”⁷ Se trata de un criterio valorativo previo que se puede denominar *orden*: un suelo positivo sobre el que luchan las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que exige. Con tan sólo aprehender de algún modo este orden, encontraríamos que todas las disputas epistemológicas que se libran en su tierra son en cierto modo vanas, frutos locales del suelo que las vio nacer. Pero este abordaje, en tanto “estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías”⁸ será el análisis de una “arqueología” (focalizada en esta ocasión en las ciencias humanas) el que abordará los distintos períodos históricos distinguiendo entre una época clásica y una moderna. A cada una de ellas le corresponde una matriz particular denominada *episteme*, que comprenderá tanto

⁶ FOUCAULT, M. (2017). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 9.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

sus condiciones de posibilidad en forma de “*a priori* históricos” como los modelos de positividad en que aparecen las ideas de dicho período.

Ahora bien, ¿Acaso no cumplía un rol similar la disposición moral del hombre sobre la experiencia posible, en tanto todo fin teórico acaba subsumiéndose a los fines últimos y prácticos de la razón? Tanto Kant como Foucault parecen advertir la relevancia de una matriz positiva dentro del ámbito del conocimiento como indispensable. Para el primero, por esa obsesión de apresar positivamente las dotes de la razón, arriba a la postulación de un campo moral exigido por la razón. Para el segundo en un tono similar pero tomando el punto de partida inverso –no partiendo de un sujeto trascendental sino de un conjunto de saberes constituidos–, encontramos que debe haber una cierta concepción valorativa de orden que oficie de condición de posibilidad de los saberes de un período en tanto organizadores, clasificadores e identificadores de contenido.

Ahora bien, para Foucault hay un giro fundamental en la historia con la invención del hombre en el s. XVIII. Previamente se trataba de una noción que no era contemplada con las características que le atribuimos actualmente. Es una noción histórica que nace en la misma cuna que la disciplina antropológica que la estudia. Ambas se entrelazan como una serpiente que no puede evitar morderse la cola. A su vez, señalará que esto es únicamente posible como parte de una analítica de la finitud (con pretensiones de metafísica y sacada a luz en el s. XIX) que es erigida en un cierto rechazo de la posibilidad de una metafísica de la infinitud como pudo ser la de la representación en el período clásico. Sin este movimiento no hubiera sido posible el humanismo moderno.

Como contestando a la cuarta pregunta kantiana, Foucault responde que el hombre no es más que una noción histórica, una invención moderna que opera como un duplicado empírico-trascendental en tanto “es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento”⁹. Por esta designación se trata de referir a la paradoja que constituye al hombre como un ser entre los demás, abordable por el conocimiento representacional y la conciencia en general, y que sin embargo es simultáneamente elevado como condición de posibilidad de todo conocimiento. En este sentido y vinculándolo a su exclusiva pertenencia a la *episteme* moderna, Foucault se refiere al hombre como “*a priori* histórico” que sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento. Bajo esta perspectiva, el hombre oficia de eje en una estructura “cuadrilátera” que se encuentra atravesada por una relación perpetua entre el cogito y lo

⁹ *Ibid.*, p. 322.

impensado, por un retiro y retorno en relación al origen, la duplicación de lo empírico y lo trascendental, y el enlace de sus positividades (el lenguaje, la vida y el trabajo) con la finitud.

En el siguiente fragmento, a nuestro entender, Foucault sintetiza la esencia de la *episteme* moderna:

la posibilidad de instaurar al hombre en un saber, la simple aparición de esta nueva figura en el campo de la *episteme*, implicaron un imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior; poco importa que esté amonedado bajo las formas de una moral, de una política, de un humanismo, de un deber de tomar por su cuenta el destino occidental o de la pura y simple conciencia de cumplir una tarea de funcionario en la historia; lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona.¹⁰

En este sentido, la arqueología quizás da cuenta también de cómo en un planteo como el kantiano (aquel que inauguró la concepción de un sujeto que se da su propia ley) la razón no puede nunca dejar de ser la medida de las cosas, es su propia regla, y cuando se postula sobre lo que le es extraño acaba por reapropiárselo. En tanto todo pensamiento también es acción, el conocimiento del hombre está siempre ligado a la ética o a la política, y esto desencadena el modo en que el pensamiento moderno “avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él.”¹¹ Pensamos aquí en los procesos de conquista, la evangelización, pero también el ideal ilustrado de iluminación universal y los humanismos y transhumanismos que se derivan de aquel y que podemos así remitir en cierta medida a la *episteme* moderna. Nos resulta muy potente en este sentido la referencia a los ideales ilustrados y críticos de la filosofía kanteana en la siguiente afirmación de Foucault:

Y he aquí que en este pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología. (...) Para despertar al pensamiento de un sueño tal (...) no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el ‘cuadrilátero’ antropológico.¹²

¹⁰ *Ibid.*, p.340.

¹¹ *Ibid.*, p. 341.

¹² *Ibid.*, p. 354.

Por otra parte, Foucault advierte que el hombre se encuentra definido o sumergido en tres positivities: la Vida, el Trabajo y Lenguaje. Desde el punto de vista de las ciencias humanas, el hombre tiene la posibilidad de ser comprendido a partir de tres modelos constitutivos que toman prestados los dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje. Sobre la superficie del primero aparece como un ser que tiene *funciones* e interacciona con su medio mediante estímulos, evolucionando y adaptándose, teniendo la posibilidad de encontrar *normas* medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones; sobre la del segundo aparece como un ser con necesidades y deseos por satisfacer de modo opuesto a otros hombres, encontrándose por tanto en una situación de *conflicto* que intenta saldar, aunque contradictoriamente, mediante *reglas* que acarrear limitaciones y nuevos conflictos; sobre la tercera aparece como un ser cuya conducta quiere decir algo, incluyendo mecanismos involuntarios y fracasos, como formas de *significación* que tienen su anverso en la posibilidad de dejar tras de sí un conjunto coherente y un *sistema* de signos. Todos estos conceptos pueden entremezclarse en la medida en que son recuperados en el volumen común de las ciencias humanas, valiendo en cada una de las regiones que comprende. Así, se caracterizan de manera general entre los distintos estudios del hombre a la psicología en términos de funciones y normas, a la sociología en términos de reglas y conflictos, y al estudio de la literatura y los mitos en términos de un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos. Sin embargo, entre estos tres casos se hablará de distintas metodologías en función del modelo fundamental en cuestión, pudiendo aquellas a su vez intercambiarse entre las disciplinas. En virtud de dichos entrecruzamientos se comprenden las discusiones metodológicas que surgen en la contemporaneidad, en tanto hacen patente este entrecruzamiento de los modelos constitutivos.

Finalmente, a partir de estos tres modelos es que para Foucault puede fundamentalmente rastrearse toda la historia de las ciencias humanas en su devenir desde el siglo XIX. Estos no son “simples conceptos empíricos de una generalidad bastante grande; son más bien aquello a partir de lo cual el hombre puede ofrecerse a un saber posible.”¹³ Por lo tanto, se muestran como las tres positivities alumbradas por la arqueología en tanto dibujan la matriz que hace posible la *episteme* moderna y las configuraciones de saber que ésta funda. Diremos a partir de esto, que el planteo foucaultiano abre el pensamiento hacia estas notas, dimensiones o esferas constitutivas

¹³ *Ibid.*, p. 375.

que hacen posible no sólo los saberes más o menos científicos que proliferan en la época moderna sino también que hacen posible al hombre. Como si en vez de responder la cuarta pregunta kantiana, el problema (y la propuesta que se intenta dar) fuera más bien encontrar las preguntas que hacen posible la llegada a esa pregunta que durante tanto tiempo se ha tomado como algo dado.

Conclusión

A modo de cierre, hemos de señalar que pudimos encontrar algunos puntos de contacto metodológico entre ambos autores, tendiendo un puente entre la moral en el *canon* de la razón pura y la noción de *orden* o *episteme* en la arqueología del saber; al mismo tiempo que se separan en sus pretensiones acerca de una antropología filosófica: para Kant se presenta como un abordaje válido y necesario develado a partir de sus indagaciones críticas, mientras que para Foucault se presenta como eje de las matrices de pensamiento que nos determinan en la actualidad y que debemos desarticular bajo un punto de vista posthumano (más allá de lo humano, o bien que no lo considera como fin ni fundamento) que revele sus paradojas, sus objetivos inalcanzables, su relatividad histórica, y aquellos elementos oscuros que parecieran querer escaparse de sus garrotes hacia nuevos suelos donde crezcan nuevas ideas. Por lo tanto, consideramos estas clarificaciones como útiles herramientas para el futuro desarrollo de un estudio de la lectura foucaultiana del filósofo alemán como nuevos modos de reapropiación de los saberes surgidos en la época moderna en la medida en que nos resultan fértiles y vigentes.

BIBLIOGRAFÍA

FOUCAULT, M. (2017) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

KANT, I. (2014) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.

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

Similitudes en torno a los conceptos de literatura en Maurice Blanchot y enunciado en Michel Foucault. El espacio donde habita el lenguaje es un espacio de existencia autónoma

Damiana Raquel Madarieta

Introducción

El espacio donde habita el lenguaje es, entre otras cosas, autónomo; y lo identificamos con los conceptos de enunciado en Michel Foucault y de literatura en Maurice Blanchot. Acerca del aspecto antropológico de esta ponencia, intentaremos dejar a la vista que, por la autonomía del espacio del lenguaje, éste se resiste a ser apropiado por el ser humano. Es decir, que una vez que ha sido la palabra arrojada al mundo, cobra vuelo por sí misma por el resto de su existencia. Dicho de otro modo, el lenguaje no explica nada del ser humano, no habla de él, ni de nadie; se presta a ser utilizado para la comunicación, expresión, etc., pero no puede evitar, insignia de su propio ser, ser él mismo y legislarse a sí mismo. No puede evitar convertirse en un espacio autónomo.

Foucault ofrece de un modo sistemático un esquema de cómo funcionaría ese espacio lingüístico. Blanchot sin ser tan sistemático nos va a detallar las herramientas para entender cómo funciona ese espacio del lenguaje. Más bien nos acercará a comprender los límites a los que el lenguaje nos arroja, y los abismos en donde nos hace habitar.

Escena 1: sale el ser humano. Se sube el telón. Entra el lenguaje

El lenguaje ha sido crucial en la definición antropológica del hombre como facultad propia que lo distingue del resto de las especie¹ y le posibilita expresarse y comunicarse con los otros, haciendo posible su constitución social. Aunque, como afirma Blanchot:

¹ “Cuando estudiamos el lenguaje humano, nos acercamos a lo que algunos podrían llamar la «esencia humana», las cualidades distintivas del entendimiento, por lo que sabemos hasta ahora son específicas del hombre e inseparables de cualquier fase crítica de la existencia humana, personal o social” (CHOMSKY, N. (1992). *El lenguaje y el entendimiento*. Madrid: Planeta de Agostini, p. 171)

“El lenguaje sería el principio por excelencia de la comunicación en el caso de que fuésemos exclusivamente seres lógicos”².

También se ha afirmado que el lenguaje es lo que posibilita que vivamos en una cultura. Y a pesar de que el maestro Levi-Strauss es el mismo que afirma: “La lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce”³, en su *Antropología estructural*, cuando indaga en la relación entre la lingüística y la antropología, toma el siguiente enfoque:

estos descubrimientos beneficiarán a una ciencia a la vez muy antigua y muy nueva, una *antropología* entendida en el sentido más amplio del término, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano.⁴

De esta forma, aunque sabemos que es un autor que podría afirmar junto a nuestra tesis cierta autonomía del lenguaje, cuando avanza en sus estudios antropológicos, pone todos sus esfuerzos teóricos en alumbrar el conocimiento sobre el ser humano. Es ejemplar este posicionamiento epistémico-antropológico; es la perspectiva epistemológica heredada de la modernidad: el sujeto humano como centro de sus propias reflexiones. La consideración del *enunciado* en Foucault y de *literatura* en Blanchot, desplazan en ese sentido prioritario, al ser humano como objeto epistemológico y colocan en su lugar al lenguaje. Aun así, no podemos perder de vista que quienes nos preguntamos por el lugar del lenguaje seguimos siendo nosotros⁵. Y que esta relación entre lenguaje y ser humano, como dos caras de una misma moneda, es lo que salvaguarda las objeciones de tipo trascendentales que se le pueden hacer al tratamiento del lenguaje como espacio autónomo. De todas formas, veremos que este movimiento del objeto epistemológico habilita nuevas formas de comprender el mundo, independizando nuevos espacios

² BLANCHOT, M. (2004). *De Kafka a Kafka*. D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 101.

³ LEVI-STRAUSS, C. (1970). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba, p. 366.

⁴ LEVI-STRAUSS, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós, p. 120.

⁵ Quisiera considerar el hecho de escribir con lenguaje inclusivo. Todas las formas inclusivas presentes en el trabajo están pensadas para hacer modificaciones en el género de: el pronombre y el adjetivo que presuponga un género determinado; como a los sustantivos que lo porten. Por ejemplo, “Ser humano” no presenta modificaciones porque su género masculino responde al, en este caso, sustantivo *ser*. Al contrario, “muches” lo modificamos porque presupone el género masculino sin contener en la misma oración un sustantivo masculino al que modificar.

epistémicos que no requieren del control humano constante para existir, y posibilitando el planteamiento de nuevas concepciones antropológicas.

¿De qué nos sirve analizar los espacios de autonomía del lenguaje? Esta reflexión nos advierte que, el dominio que creíamos disponer y controlar, en realidad no sólo no lo controlamos, sino que, probablemente nos controle a nosotros; o nos enfrente a algo que no somos, o a algo que no podemos, o a un lugar que no habitamos. Desplazar el foco epistemológico de la importancia *del lenguaje para el ser humano* a la *importancia del lenguaje en sí mismo*, nos puede revelar algo de nosotros por contraste. Es decir, si lo identificamos como un espacio autónomo, diferente del mundo que habitamos, quizás podamos saber algo más de lo que no somos, para acercarnos a saber algo más de lo que sí somos.

Una respuesta especular con vida

*–Pero ¡ay! ¡Si no me doy prisa voy a tener que volverme por el espejo
antes de haber podido ver cómo es el resto de esta casa! ¡Vayamos
primero a ver el jardín!*

Alicia a través del espejo. Lewis Carroll

Intentamos comprender el ámbito del lenguaje analizando la producción escrita que ha quedado sobre el papel, u observando la película que se sigue reproduciendo. Eso que nos devuelven los signos en la hoja escrita, o las palabras y gestos en la pantalla, no parecen ser sólo las respuestas estáticas de una producción humana. De ninguna forma son palabras que quedan escritas para siempre, quietas e inmóviles, de sentido unívoco. Son palabras que exceden sus espacios, buscan nuevos horizontes que las alumbren. Para Foucault son modos de existir, y para Blanchot espacios de existencia.

El enunciado para Foucault es una categoría que representa una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos⁶. Es decir, que el enunciado es un *modo de existir*. Pero de qué forma es que existe, qué hace para existir, qué regula esa forma de

⁶ FOUCAULT, M. (2002). *La Arqueología del Saber*. C.F.: Siglo XXI.

existencia y dónde habita. Estas pistas nos irán delineando la autonomía del *enunciado*, la cual nos llevará a comprender la del lenguaje.

Foucault enumera las características que tiene un enunciado con relación a aquello que enuncia: no enuncia siempre lo mismo, tiene la característica de ser *irrepetible*; no es posible remitirse a él siempre en un mismo y determinado sentido, es *único*; no necesita de un referente para determinarse como verdadero o falso, el enunciado está más allá de su valor veritativo, simplemente *es*. El enunciado es una posibilidad de ser: pueden aparecer tales objetos y ser asignadas tales relaciones. Pero él no se define por tener tal o cual relación con aquello que enuncia, sino por la posibilidad de que éstas sucedan. Para que el enunciado sea, no es más relevante aquello que va a enunciar; sino su ser posible. Hay acá un primer modo de existencia, en el cual es su propia característica de *ser* lo que lo define. El autor lo expresa diciendo que la relación con su referencial, en oposición a la presencia o ausencia de un correlato, no está constituido por cosas concretas, sino por leyes de posibilidades, reglas de existencia⁷. Es decir, que su forma de existir como enunciado está, primero, determinada por su posibilidad de ser, y, segundo, por las formas que van a tomar esas posibilidades, en relación con el referente que tenga.

Podemos pensar que estas primeras caracterizaciones son comparables a la forma de existencia que más conocemos, la humana. La vida humana *es*, es *única e irrepetible* ella misma y cada uno de sus instantes. La pregunta metafísica que podemos hacerle a la existencia humana es la misma que podemos hacerle al modo de existencia del enunciado: ¿a qué contingencias se enfrentan estas existencias que las hacen ser de esta manera determinada? La pregunta deja planteada la grieta en la que se puede trabajar. Sin abocarnos de lleno a su respuesta podemos proponer: el lenguaje (de)pende de las mismas leyes contingentes de las que (de)pende la vida humana: el tiempo y el espacio. Cuando observamos que esas leyes interactúan con su *ser*, de la misma forma que interactúan con nosotros, es que advertimos la autonomía que tiene éste con respecto al ser humano. El espacio lingüístico se vuelve tan poco posible de ser controlado, que quedamos emparentados en una forma contingente de existencia. Decimos que el lenguaje es autónomo en el sentido de que el ser humano no lo controla, de la misma forma que no puede controlar la contingencia de su vida misma. Por otra parte, también

⁷ *Idem.*

podemos reflexionar sobre la faceta productora que tiene el ser humano con respecto al lenguaje: algún tipo de control tenemos sobre él si nos encargamos de producirlo constantemente. Sin embargo, cuando decimos que es autónomo, lo hacemos en función de que una vez que lo hemos utilizado, hemos arrojado en el tiempo y en el espacio una especie de ser, *un modo de existir*, algo que tiene cuerpo de alguna forma, y que existirá ya no gobernado por la vida humana que lo produjo sino por las leyes contingentes temporales y espaciales que lo afectan.

¿De qué (de)pende, si ya no depende de nosotros, el que el lenguaje sea y siga siendo? Al parecer, ya está solo, y en otro lado.

Evaluemos el espacio literario en Maurice Blanchot. En su ensayo *La voz narrativa* el autor utiliza la imagen de un círculo para referirse a un espacio que comparte *la vida*, o “lo que es”, y *el relato*, o “lo que se dice”. En este círculo queda contenida una relación onto-lingüística que se rompe cuando se produce alguna “falla” en la *voz* que construye el lado *relato* del círculo. Esa *voz* “se trata, según dicen, del autor que habla, de un «yo» autoritario y complaciente arraigado aún en la vida y que irrumpe sin recato”⁸. Pero es esa misma *voz*, cara fundamental del círculo, la que constituye la verdad de ese círculo. Indica Blanchot: “esa impresión de que alguien habla “por detrás” pertenece sin duda a la singularidad narrativa y a la verdad del círculo: como si el círculo tuviera su centro fuera del círculo”⁹. Lo que nos deja planteando el autor, es que los velos que tapan tal relación dual, cuando dejan entrever sus misterios, nos desdibujan los límites donde termina la vida y empieza la ficción; y donde termina la ficción y empieza la vida. Porque decimos que *el círculo tiene su centro fuera de él*, es que queda salvaguardada la posibilidad de que el lenguaje vuele hacia una metafísica trascendental; está ligado al ser humano como la piola de un barrilete a la mano de un niño. Pero qué pasaría si pensamos en el otro costado del círculo al que podríamos denominar *el relato*, *el costado lingüístico*, *lo que se dice*. ¿Qué pasaría si fuera el relato mismo el que pone, a través de “ciertas torpezas”, en evidencia la ficcionalidad que él mismo constituye en el círculo, abriéndolo? ¿Sería capaz el lenguaje, de “ser torpe” poniendo en evidencia a la vida?

⁸ BLANCHOT, M. (2004). *De Kafka a Kafka*. D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 224.

⁹ *Ibid.*, p. 225.

Pero Blanchot afirma que: “la voz narrativa es neutra”¹⁰. Si esto es así, si la *voz narrativa* ya no le pertenece al autor que la produce, y si tampoco podemos identificarla con los personajes ficcionales, es decir, si la *voz narrativa* queda pendiendo de estos dos costados del círculo, es en ese sentido que podemos decir que existe por sí misma.

Espectros

Lo más difícil es cercarla, conocer su límite allí donde se enlaza con la penumbra al borde de sí misma. Escogerla entre tantas otras, apartarla de la luz que toda sombra respira sigilosa, peligrosamente. Empezar entonces a vestirla como distraído, sin moverse demasiado, sin asustarla o disolverla: operación inicial donde la nada se agazapa en cada gesto.

“Vestir una sombra”, Último Round (II). J. Cortázar.

En la primera parte del trabajo, dado el carácter estructural y sistemático en que Foucault trata los caracteres del *enunciado*, hemos concluido que la autonomía del lenguaje depende de las mismas leyes contingentes que afectan al ser humano.

En la segunda parte, trabajamos *la voz narrativa* en Blanchot, concluyendo que la neutralidad de la *voz narrativa* es ese espacio lingüístico autónomo.

Ambos trabajos comparten una misma preocupación, aunque tienen sus diferencias; hablar de ellas aquí excedería los propósitos de la presente ponencia. Si bien el carácter epistémico de la obra de Foucault se da de una forma muy organizada, descriptiva y analítica, su lectura puede verse algo enrarecida, al menos en el capítulo que trabajamos, por no presentar explícita o abiertamente la implicación que tiene el ser humano en lo que respecta al modo de existir del *enunciado*. Resulta llamativo que pueda hablar del lenguaje a partir del lenguaje mismo.

Por otro lado, la obra de Blanchot, no ofrece de forma ordenada y analítica el tratamiento del concepto de *la voz narrativa*. Su ensayo adquiere todas las características de este género de escritura, lo cual, quizás, dificulta el esclarecimiento de

¹⁰ *Ibid.*, p. 237.

los conceptos que intenta desarrollar. Pero, una vez releído su trabajo, lo que se vuelve más perceptible en la lectura, es la interrelación que existe entre el ámbito de la vida del ser humano y el ámbito del lenguaje, instaurando la noción de la *voz narrativa* como una espacialidad autónoma que se desprende de ambos ámbitos. Su perspectiva nos termina de aclarar, entre otras cosas, el lugar en donde ese modo de existir del enunciado nos ensombrece como seres humanos.

G!et1htrhn4dfh2vnzx¹¹

En lo alto, dos puertas. Nadie en la primera habitación, nadie en la segunda. La puerta del salón, y entonces el puñal en la mano, la luz de los ventanales, el alto respaldo de un sillón de terciopelo verde, la cabeza del hombre en el sillón leyendo una novela.

“Continuidad de los parques”. Final del juego. J. Cortázar. 1964

Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.

“El jardín de los senderos que se bifurcan”. Ficciones. Borges. 1941

Algunas preguntas nos quedaron sin contestar en lo que va del desarrollo que hemos llevado a cabo hasta aquí. Es preciso aclarar que no sólo no podremos contestarlas a todas o en su completitud, sino que tampoco es el propósito que en este trabajo nos establecimos. Las preguntas que giran alrededor del misterioso mundo que nos hemos dispuesto a pensar, a saber, *la autonomía del lenguaje*, no encontrarán, felizmente, nunca una respuesta que las agote. Posiblemente ese “sin fondo”, esa profunda imagen especular que nos devuelven nuestras palabras sea lo que no podemos comprender: el tiempo que no podemos asir, los lugares que no podemos habitar; fantasmas de las mismas incontrolables palabras que se nos escapan. Así y todo, Foucault y Blanchot son dos autores que atravesaron esta expedición ofreciendo propuestas, de cierto modo, diferentes: Foucault, en los elementos que constituyen al *enunciado* y son atravesados, como concluimos, por las leyes de contingencia espacio-temporales; Blanchot, en la

¹¹ El título carece de sentido de forma adrede.

literatura, como la respuesta a la pregunta sobre la capacidad del lenguaje de penetrar en la vida; reverso lingüístico capaz de hablar por sí mismo.

En la extensión del presente trabajo se vuelve imposible hacer un tratamiento de todos los elementos que marca Foucault como constituyentes de la *función enunciativa*. Hemos elegido aquel en el que mejor queda representada la transversalidad de las leyes espacio temporales: la *existencia material* del enunciado. El autor intenta problematizar el sustrato material que lo caracteriza, que ya había en un principio aclarado no era una unidad estructural del lenguaje, sino que era una *función*; con lo cual se vuelve problemática la identificación de la *función enunciativa*, ¿Cómo localizar una función? ¿Qué rasgos nos permiten ubicarla y estudiarla? Se pregunta Foucault: “¿Cuál es, pues, ese régimen de materialidad repetible que caracteriza al enunciado?”¹². Y concluye que la materialidad del enunciado obedece al orden de lo *institucional*, más que al espacio-temporal. Podríamos pensar que esto contradice nuestra tesis sobre las leyes contingentes que afectan al *enunciado*. Pero lo que Foucault está queriendo decir aquí es que “no es una materialidad sensible, [...] cuadrículada por el mismo sistema de puntos de referencia espacio-temporal que el espacio perceptivo”¹³, por lo tanto no queda desacreditada nuestra tesis de considerar a la función enunciativa atravesada por el espacio y por el tiempo; sino que lo hace, pero de una forma diferente a la que nosotros somos capaces de percibir. Este orden institucional al que hace referencia lo ejemplifica con lo que sucede con un libro. Este objeto contiene múltiples enunciados dentro, de los cuales sus identidades van variando según las mismas sujeciones espacio-temporales a las que el libro como institución y, a la vez, las instituciones que gobiernan al libro, van variando. Para ofrecer ejemplos que ilustren lo que el autor está pensando podemos mencionar: los prólogos que anteceden a las obras, los formatos de impresión de los textos, las modalidades de citar, las diferentes antologías que se hacen sobre un mismo autor, etc. Los intereses literarios de una época, las estéticas de lectura, las regiones del mundo en donde el libro es impreso, el contexto histórico social en donde se edita, y un sinnúmero de situaciones. Todas estas aristas institucionales varían según el tiempo y el espacio en que se suceden, moldeando y (re)identificando al enunciado. Finalmente, agrega Foucault:

¹² FOUCAULT, M. (2002). *La Arqueología del Saber*. C.F.: Siglo XXI, p. 171.

¹³ *Idem*.

la identidad de un enunciado está sometido a un segundo conjunto de condiciones y de límites: los que le son impuestos por el conjunto de los demás enunciados en medio de los cuales figura, por el dominio en el que se lo puede utilizar o aplicar, por el papel o las funciones que ha de desempeñar.¹⁴

Sin extendernos sobre esta segunda sujeción identitaria diremos brevemente que su propia capacidad de ser repetido, de ser reutilizado, por ejemplo, permite que se lo use en contextos de escritura diferentes, haciendo distintas interpretaciones de sus sentidos, combinándose con contextos de enunciados nuevos y diferentes a los que lo acompañaron en su aparición; todos ejemplos que lo (re)identifican; producto de leyes espacio temporales que él, ni nadie, gobierna.

Por otra parte, Blanchot en su otro ensayo titulado *Investigaciones sobre el lenguaje*, repasa tres diferentes concepciones del lenguaje, lo cual da cuenta de que la relación que, como seres humanos, hemos tenido con éste, viene de antaño problematizada. Reflexiona el autor sobre la complejidad de estos pensamientos: “la misma crisis de hace veinticinco siglos alcanza a los fundamentos del pensamiento; el espíritu humano toma conciencia de una incertidumbre esencial de la que intenta por última vez salir sin comprometer su sentido”¹⁵. Así se aproxima a una idea del lenguaje como *límite*, especie de lapso borroso en medio de las palabras y lo que en realidad somos. Puede parecer pesimista la postura del autor en no dar aún con el elixir lingüístico que le permita al ser humano utilizarlo para decir verdades, para expresar sentimientos, simplemente para poder describir la realidad. Pero Blanchot aproxima un salvavidas en esta relación nebulosa: *la literatura*. Aunque al costo de perder un espacio de autonomía. No controlar lo que, como seres humanos, nos permite expresarnos verdaderamente, que habla mejor de lo que en realidad somos. Acerca de la literatura como espacio donde el lenguaje puede ser él mismo, concluye Blanchot:

[la literatura] sólo lo consigue (en el caso de que esto sea posible) destruyéndolo [al lenguaje] o despreciando sus reglas, cuando lo que en realidad desea la literatura es devolverlo a lo que cree que es su verdadero destino, el comunicar el silencio por medio de las palabras y expresar la

¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵ BLANCHOT, M. (1977). *Falsos Pasos*. Valencia: Pre-textos, p. 97.

libertad a través de las reglas, evocándose a sí mismo como destruido por las circunstancias que lo hacen ser lo que es.¹⁶

Lo lingüístico está apresado a la especie humana; que ya le ha dado (y le sigue intentado dar) sus funciones específicas, nacidas de sus propios intereses. La *literatura*, como la *voz narrativa*, y el *enunciado* son los haces de luz que se filtran en el bloque de las palabras cotidianas; perspectivas lingüísticas que escapan a la prisión de las reglas y cantan oracularmente las verdades silenciosas de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCHOT, M. (2004). *De Kafka a Kafka*. D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BLANCHOT, M. (1977). *Falsos Pasos*. Valencia: Pre-textos.

CHOMSKY, N. (1992). *El lenguaje y el entendimiento*. Madrid: Planeta de Agostini.

FOUCAULT, M. (2002). *La Arqueología del Saber*. C.F.: Siglo XXI.

LEVI-STRAUSS, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós S.A.

LEVI-STRAUSS, C. (1970). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba.

¹⁶ BLANCHOT, M. (1977). *Falsos Pasos*. Valencia: Pre-textos, p. 102.

La angustia frente al Otro. La incitación de un movimiento constante

Chiara Gonzalez

Introducción

El presente trabajo pretende hacer una descripción de los conceptos de angustia y ambigüedad tratados por Blanchot en “Sobre la angustia en el lenguaje” (1977) y un desarrollo del Otro a partir de los capítulos V, VI y VII de *La conversación infinita* (1969), para mostrar como la angustia, que en el fondo se genera por la relación insondable que se da con el Otro, afecta el lenguaje.

La angustia y la ambigüedad en el lenguaje.

Blanchot comienza “Sobre la angustia en el lenguaje” (1977) señalando la contradicción en la que cae el escritor al afirmar “estoy solo”, siendo que se le atribuye al lenguaje la finalidad de comunicarnos con el Otro, haciendo posible un acercamiento, por el contrario, esta afirmación marca un alejamiento, sume al locutor en la miseria, una miseria que debe ser expresada. La convicción dicta que al no exteriorizar esta tristeza el sufrimiento simplemente se vería intensificado, la sensación de soledad acabaría agravada. El escritor debe escribir, no se puede encontrar solo sin expresarlo, ya que es el Otro quien le proporciona un sentido a la desesperación que siente, transformando la escritura en una necesidad frente a la soledad. En el encuentro con el prójimo la miseria que buscamos significar se descubre como angustia, se presenta vacua, todo aquello sobre lo que se podría escribir y lo que se quiere decir se ve reducido a nada, la totalidad de las cosas se torna insignificante.

La angustia se manifiesta en la escritura por medio de la dualidad: por un lado, deja al escritor sin nada para decir, y por el otro, le proporciona un arsenal de palabras grandiosas que le da autoridad sobre el lenguaje, es así como lo impulsa activamente a la escritura al volverla necesaria, se acentúa y profundiza en dicho acto. Para poder salir de este ciclo infinito que conlleva el estar angustiados, el arte se presenta como

respuesta al hacer posible la producción de una obra desinteresada, desligada de toda finalidad y propósito, que como creación supera a su autor, quien se ve esperanzado y atraído a la angustia que le permite la invención de una obra de tal magnitud, más solo puede permanecer en este estado dejando de lado cualquier elemento que mitigue la desdicha. Así el arte acarrea un porvenir desgraciado, la vida del artista queda a entera disposición de la obra. Finalmente, el escritor, en sus ansias de escapar el dilema que se le presenta, frente a una solución que resulta contraproducente, se aboca a la elaboración de textos a los que destripa de significado, volviéndolos ininteligibles, o abandonando también cualquier idea de un posible lector que se encuentre con la obra.

Empero, dichas vías que se presentan como soluciones radicales pueden acabar por ser perjudiciales, a razón de que la pérdida de significado que se le exige en los casos al texto resulta ser una posibilidad que se haya en cualquier tipo de texto. De esta manera se introduce la ambigüedad, que refiere a la capacidad que tienen todos los escritos de hallarse constantemente tanto en el ámbito del sentido, como en el de no-sentido, albergando ambas posibilidades simultáneamente. La estructura del lenguaje empuja hacia la determinación, nos obliga a elegir una facción de la dicotomía, que ante semejante situación se ve reducida a la finalidad que le imponemos al mismo lenguaje. En última instancia no importa verdaderamente la intención de quitar el sentido del texto porque no dudamos de que aquello que se está leyendo tenga sentido. Dentro de la ambigüedad en la que recaen los intentos de escapar de la angustia, ésta acaba siendo reencontrada en la forma de un enigma. Ante la búsqueda de un sentido que necesariamente se presupone, el enigma representa el ocultamiento de dicha significación. La ambigüedad es donde se revela la angustia, impone la creencia de que hay algo que se esconde detrás del sentimiento, un sentido que entra en juego en el momento en que uno es capaz de reconocerlo en su ausencia sin tener acceso a lo que subyace. La ambigüedad se vuelve esperanzadora, crea la sensación de que hay un significado secreto detrás del tormento, pero esta esperanza se ve inmediatamente coartada por el hecho de que no hay verdaderamente nada que revelar y no hay intención por parte de la angustia de revelarse a sí misma, así se abre en una multiplicidad de sentidos y una verdad inalcanzable.

El escritor angustiado entonces fue despojado de los medios que precisa para relacionarse con sus pares, al mismo tiempo que su angustia no lo deja estar solo. El suplicio no le permite ser expresado, se niega a ser comunicado de forma directa con el

exterior, mientras su exteriorización se agota en la simple afirmación de su existencia – “estoy solo”, “estoy angustiado”–. Se escribe por la necesidad de manifestar la angustia, no obstante, el único modo de lograrlo es entregándose a ella por completo, accediendo a quedar despojado de temática.

La articulación estructurada del lenguaje y su escritura mecánica y automática representan una complejidad frente a la necesidad de expresar la angustia, hay un esfuerzo consciente por parte del escritor para distanciarse de este aspecto maquinal. Buscar salirse del hábito y los espacios comunes de la palabra, modificar su sentido para que en lugar de entrometerse entre el sujeto y la angustia le permita ajustarla para que diga lo que el escritor quiere, ya sea volviéndola a un significado arcaico o resignificándola por completo. La angustia permite el adueñarse de la palabra, moldearla y liberarla tratando de hacer que se adecue a lo que se pretende decir, aunque en última instancia hay una imposibilidad de abarcar el sentimiento en su totalidad.

El Otro

Varios años antes de exponer la angustia, Blanchot expresa en los apartados V, VI y VII de *La conversación infinita* (1969) el concepto de la Otredad. Es importante considerar que el autor se encuentra fuertemente influenciado por la filosofía de Levinas y su valoración del Otro, fundamentalmente planteado desde un punto de vista ético y tomando la manera en la que el lenguaje participa de esta relación ética de la que, para Blanchot particularmente, la escritura también forma parte.

Para introducir la alteridad parte entonces del miedo como lo relacionado con el espanto que representa el afuera, dicho miedo marca la relación de angustia que se tiene con lo desconocido, siendo la única manera en la que podemos tener en primera instancia algún presentimiento de lo ajeno a partir del cual es posible cualquier clase de acercamiento. En el encuentro con el Prójimo me veo desbordado, se produce una distancia que no disminuye y se mantiene idéntica a lo largo de toda la relación. Hay un deseo por este Otro que no puede ser satisfecho en donde se vuelve trascendental.

El Otro se me presenta a través de lo que Levinas denomina como “rostro”, sin ninguna resistencia, una figura que se encuentra en el constante movimiento de volverse hacia

mí, según Blanchot, constituyéndose como un enigma. Pero me habla, se expresa, y me permite hablar a la vez que se propone como Próximo, es en el lenguaje que entro en relación con él, creando un espacio de comunicación asimétrico donde es imposible una reciprocidad ya que los términos que alegamos para comunicarnos siguen siendo distintos para ambas partes. No es capaz de escapar a la exterioridad radical, pues internamente no se logra un denominador común entre la alteridad y el Yo. Aun así, en tanto se encuentra presente en el habla es capaz de clarificar por medios ajenos hasta cierto punto lo que pretende decir, posibilidad que no se da en la escritura, pero, aun así, la lengua nunca expresa simplemente lo dicho. El lenguaje es posible gracias a la extrañeza, en la que no se tiene nada en común con el Otro, siempre se habla desde una distancia que no se puede sondear, invocándolo en su lejanía, donde permanece como un misterio.

En el habla se pone al descubierto la presencia del Próximo como lo infinitamente ajeno, en el cara a cara que conlleva se tiene acceso al hombre en su extrañeza absoluta, en su desigualdad irreductible que impide la reciprocidad. El encontrarse frente al Otro es verse directamente con la lejanía en la que se halla y si bien propicia una comunicación, no se disminuye la separación. Es posible gracias a esto que se desarrolle la ambigüedad, la probabilidad de un habla sin comunicación, que ya no aspira al entendimiento dado que el próximo siempre permanece como lo extraño. Sin embargo, en la extrañeza el habla sigue siendo la única mediación con el Otro que me remite al hombre. Relación que puede perpetuarse de un modo instrumental u objetivo, al considerar al Próximo como un objeto, o por el contrario reconociendo su libertad y dignidad permitiendo reconocer simultáneamente el Yo como sujeto libre.

Es importante señalar que la relación con el Otro que se da en el lenguaje no se presenta únicamente en el ámbito del habla. Como Ullrich Haase y William Large (2001) recalcan, una de las diferencias entre Levinas y Blanchot se da en el espacio que le otorga el segundo a la escritura en relación con el habla, sacándolo de la concepción de la escritura como mero instrumento que permite archivar información. Para Blanchot en el lenguaje se niega la cosa con la finalidad de poder volverla algo que pueda ser comunicado, donde pasa a ser una idea, pero en la escritura hay una ausencia, tanto de la idea como de la cosa. En la escritura el lenguaje no funciona de manera instrumental, es confrontado con el afuera, ante la ausencia de la marca de los interlocutores. Escritor

y lector se encuentran en una relación de extrañeza análoga a la que se produce en el habla, pero que se da de manera impersonal.

El cambio en el lenguaje

En base a los conceptos explicados no pretendo forzar una conexión entre términos que llevan años y temática de diferencia, pero sí creo que se pueden pensar juntos en una correlación cuyas consecuencias pueden resultar interesantes.

Considero que la angustia en su necesidad de escribir no puede desligarse de la necesidad de conectar con el Próximo, la cual se presenta en la tensión entre la intención que le imponemos al lenguaje como medio de comunicación y su incapacidad de acercarnos a la alteridad. En la forma escrita del lenguaje se vuelven más explícitas las ansias de ser interpretado por esta otredad que nos supera ampliamente, porque representa el espacio donde se puede establecer algún tipo de comprensión que no hay en el habla. Esto ocurre por la falta del Próximo cara a cara, la ausencia de rostro no le permite explicarse por medios externos al lenguaje hablado, pero, sin salir de la relación de extrañeza, es posible una interiorización de lo escrito que no figura como posibilidad en el habla por la intervención directa del Otro.

Blanchot explica como la angustia le propone al escritor angustiado una forma de tomar control sobre el lenguaje, en cierto punto embelesando sus palabras y dándole nuevas formas de expresarse y de transmutar este lenguaje que en su ambigüedad no es capaz de reducir la distancia con el Otro. La pretensión no es solo adecuar las palabras a lo que se siente, sino hacerlas comprensibles para el interlocutor, que en el fondo no puede ser borrado de lo que se escribe ¿Por qué querría febrilmente el hombre angustiado escribir, expresarse, develar el enigma que se presenta tanto en la angustia como en todas sus relaciones con otros sujetos, si en su interior no tuviera la intención de alcanzar a los demás y abrirse de la soledad? La intención que le imponemos al lenguaje es propia de la relación que se da con el Próximo y los cambios a los que sucumbe la palabra bajo la mano del escritor angustiado son un intento de acortar la distancia infinita que se representa en dicha relación. Hasta cierto punto se podría afirmar que el escritor angustiado es a quien la lejanía infinita del Otro se le vuelve aplastante, sobrepasa la angustia que se produce en la aparición del rostro y la arrastra hacia los

momentos donde no se encuentra con nadie, más que consigo mismo. No hay aceptación en la relación insondable que se establece con el Próximo.

Bajo el concepto de Otro la angustia y la ambigüedad no son algo de lo que se pueda salir, no hay un punto en el cambio del lenguaje bajo en cual podamos coartar el abismo para llegar al otro lado. No se plantea de manera teleológica como un proceso por el cual el lenguaje avanza hasta alcanzar un estado particular donde cumple su cometido. De hecho, Bartoloni (2010) desarrolla el proceso del fin de la historia en Blanchot como el momento en que las formas del lenguaje representadas en la literatura -como muestra del horror de la existencia privada del mundo- y el habla -como muerte de la existencia- van a alcanzar la finalidad de la historia. Un fin donde el hombre vuelve al lugar común de la naturaleza hasta la indeterminación donde desaparece la distinción objeto-sujeto en favor de alcanzar lo neutro. Sin embargo, el desarrollo de la ambigüedad del lenguaje en la angustia provocada por la otredad, no desaparece en lo neutro como en la relación del objeto, sino que se perpetua en él, por eso creo que a pesar del proceso teleológico de la ambigüedad el lenguaje puede seguir mutando infinitamente con las falsas esperanzas de llegar a alcanzar su finalidad impuesta.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLONI, P. (2010). "Blanchot and Ambiguity." *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, vol. 12.4, n° 7.

BLANCHOT, M. (1977). *Falsos pasos*, Valencia: Pre-textos.

BLANCHOT, M. (1969). *La conversación infinita*, Madrid: Arena.

HAASE, U. y LARGE, W. (2001). *Maurice Blanchot. Routledge Critical Thinkers: essential guides for literary studies*, London: Routledge.

CRITCHLEY, S. (2005). "II y a—holding Levinas's hand to Blanchot's fire". En BAILEY GILL, Carolyn (ed.). *Maurice Blanchot. The demand of writing*, London: Routledge.

El monje, la poetisa, los rituales y la acedia

Mauro Daniel Naccarato

El monje y la acedia

Agamben, en su ensayo “El demonio meridiano”, expone una fenomenología muy precisa sobre lo que es la acedia: una mezcla de sentimientos que describe como tristeza y desesperación que ataca a los monjes en sus habitaciones o sus “celdas” cuando llega el mediodía. Agamben se centra, sobre todo, en la descripción que hace Juan Casiano de este “demonio” en *Instituciones*.

En *The Encyclopedia of Christian Literature*, encontramos que Juan Casiano (alrededor del 360 d. C.-435 d. C.) nació en Galia o Escitia en el imperio romano y fue un monje perteneciente al movimiento cenobítico. Esta tradición toma impulso en el imperio romano de la mano del emperador Constantino como medio para revitalizar el espíritu moral de Roma luego de las guerras con los godos, y la corrupción pública. Los monjes representarían así la pureza del espíritu cristiano. Siguiendo el análisis de Chadwick, Casiano habría participado de estas guerras en su juventud, razón por la cual habría decidido huir de la sociedad y encontrar un ideal más permanente. Su larga trayectoria monástica lo llevó a trabajar en distintos monasterios a lo largo del Imperio Romano. Llegó a ser el referente número dos de la iglesia latina, solo antecedido por San Agustín.

De acuerdo con Chadwick, Casiano escribió *Instituciones* durante su estadía en Galia, donde le fue solicitado un cuerpo de reglas y regulaciones prácticas para los nuevos monasterios, y una guía sobre los objetivos espirituales e interiores para los monjes que iniciaban su vida en los cenobios. Estas instituciones tenían la finalidad de iniciar a los monjes en la vida ascética, pero sin llegar al extremo aislamiento y austeridad al que llegaban los monjes eremitas del desierto. Si bien Casiano tuvo una larga estadía (aproximadamente 14 años) en el desierto egipcio junto a los monjes eremitas, pasó el resto de su vida en un cenobio. No obstante, se reconocía a sí mismo como un principiante del ascetismo.

Entonces, las descripciones y testimonios sobre la acidia¹ que expone Casiano en *Instituciones* refieren, por un lado, a su propia experiencia en los monasterios del desierto, donde podemos suponer que habría vivido por sí mismo el ataque de este “demonio”, y por otro, a la voz de otros monjes y santos. La finalidad de estos testimonios es la de dar reglas para su superación.

La fenomenología de la acidia que describe Casiano se puede resumir en los siguientes elementos: fastidio de la celda, desprecio por los monjes del propio monasterio, incapacidad de realizar cualquier actividad, ineptitud para las tareas del espíritu, deseos de huir a otro monasterio, creencia en la inutilidad propia y para con los demás, pensamientos sobre la muerte propia, hambre, confusión, vacío². Este “azote peor que la peste”, como lo llama Agamben, pensado como un demonio, nos permite entender varias características de los sentimientos que produce y los medios de su superación: el demonio posee a la víctima, produciendo “una muerte en el alma” y convirtiéndola en otra persona; la posesión es maligna, en tanto pervierte la moral del bien; de esto podemos concluir que, como toda posesión demoníaca, puede exorcizarse por medio de un rito.

Como señala Chadwick, Casiano propone el trabajo como cura de la acidia, pero desligado de su rol comunitario o productivo, y solo como medio para mantener el alma y el cuerpo ocupados. Podemos ilustrar esta idea con un pasaje referido al abad Pablo, un monje del desierto:

Y cuando su cueva se había llenado con el trabajo de un año entero, cada año quemaba con fuego aquello en lo que había trabajado tan diligentemente: probando así que sin trabajo manual un monje no puede detenerse en un lugar ni elevarse a las alturas de la perfección: de modo que, aunque la necesidad de comida no requería que se hiciera esto, sin embargo, lo hizo simplemente para purificar su corazón y fortalecer sus pensamientos y persistir en su celda, y obtener una victoria sobre la acidia y ahuyentarla.³

¹ Lllamaré “acidia” a la acedia cuando me refiera a la descripción que realiza Casiano, que consiste en una mezcla de acedia y tristeza, en línea con la de San Gregorio.

² CASSIAN, J. (1894). “The Twelve Books of John Cassian on the Institutes of the Coenobia, and the Remedies for the Eight Principal Faults” [Instituciones] (Trad. C.S. Gibson), en Philip Schaff (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series* (Vol. 11, pp. 3758-4103). Christian Literature Publishing Co., p. 3817.

³ *Ibid.*, p. 3823 (Trad. propia).

No obstante, según Agamben, los padres de la Iglesia no caracterizan a la acedia en relación con la pereza, sino a la tristeza y la desesperación. “acidia es precisamente el vertiginoso y asustado retraerse (*recessus*) frente al empeño de las estaciones del hombre ante Dios”⁴. Esta descripción hace énfasis en la ineptitud para las tareas del espíritu que observamos en Casiano, y que prometen el acercamiento a Dios. Agamben sostiene que este fenómeno sigue estando vigente y es tomado por la literatura moderna de Baudelaire o Gautier, entre otros. Por eso, propone una interpretación psicoanalítica del fenómeno que le permite evadir el aspecto histórico y apelar a su aspecto universal. Dios, bajo esta interpretación, es el objeto de deseo inalcanzable del monje. Pero lo que le impide alcanzarlo es la falta de la vía para llegar a ese objeto, que se presenta como inasible. De ahí surgiría la desesperación, según Agamben, de no poder huir de lo que no se puede alcanzar⁵. Esto llevaría a la inamovilidad del acedioso, y la consecuente melancolía.

Lo que me interesa resaltar de la tesis de Agamben y el tratamiento de la acedia de Casiano es que este fenómeno surge cuando hay un mito o una ilusión que se pone como meta. En este sentido, la acedia se asemeja a un rasgo del perfeccionista. De acuerdo con De Rosa et al., el perfeccionista es excesivamente crítico para con sus tareas, por lo que termina saboteándose a sí mismo, ya que cree que lo que haga nunca será suficiente para alcanzar sus objetivos. Así, la crítica está centrada en la propia visión de sí mismo, y no de los demás. La propia meta autoimpuesta del perfeccionista es tan irreal como la del perfeccionismo exigido a los monjes en su ascetismo para alcanzar el contacto con Dios. En línea con esta idea, es interesante notar que las *Conferencias* de Casiano, escritas durante su estadía en el desierto, están en parte diseñadas para desalentar a los lectores de convertirse en eremitas⁶. Como los monjes del desierto, al haberse sometido a las reglas de la vida ascética más extrema, no tiene un superior a quien obedecer, excepto a Dios, estas figuras mencionadas por Casiano constituirían una imagen ilusoria para que los recién llegados se reconocieran incapaces de imitarlos y obedecieran a los ancianos.

⁴ AGAMBEN, G. (2006). *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pretextos, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ CHADWICK, O. (1950). *John Cassian: a Study in Primitive Monasticism*. Cambridge University Press, p. 53.

Entonces, por un lado, Casiano enseña con los ejemplos de los eremitas la práctica de perfeccionamiento en el acceso a la divinidad; pero, por otro lado, describe un destino tan difícil de alcanzar que desalienta seguir los pasos de esos monjes. El trabajo absurdo del Abad Pablo serviría de quehacer concreto, sin mito, que puede realizarse y acabarse sin ser evaluado en términos de perfección. En este sentido, supone un desinterés en la tarea que libera al desdichado monje de sus finalidades inalcanzables. Entonces ¿Qué relación hay entre este ideal inalcanzable del contacto con Dios del monje y el fenómeno de la acedia?

Para responder a esta pregunta, propongo una interpretación de un trabajo de la poetisa argentina Alejandra Pizarnik, para luego buscar los puntos de contacto entre ambas figuras y lograr desmitificar al demonio meridiano.

La poetisa

*no me entregues
tristísima medianoche,
al impuro mediodía blanco
Alejandra Pizarnik⁷*

El poema que comienza este apartado pertenece al libro *Los trabajos y las noches*, publicado en 1965, de la poetisa argentina Alejandra Pizarnik (1936-1972). Este libro de poemas se escribe durante su estadía en Francia. Allí se encontraban las grandes figuras de la literatura argentina y latinoamericana, como Julio Cortázar y Octavio Paz. De acuerdo con Piña y Venti, el viaje había sido posible porque los tíos de Pizarnik le habían permitido hospedarse en su casa como un favor familiar. Sin embargo, la residencia se encontraba a 7 kilómetros de París, por lo que Pizarnik debió tomar varios trabajos para poder mudarse sola y más cerca de la ciudad, donde se desarrollaba la vida artística e intelectual que la había movido a cruzar el Atlántico. De estos trabajos, logró quedarse con el de correctora de la revista *Cuadernos*, que detestaba. No obstante, trabajar le resultaba una carga frente a su deseo de dedicarse solo a la literatura. Cuando se edita *Los trabajos y las noches*, ya había logrado consagrarse con su última

⁷ PIZARNIK, A. (2012) *Poesía completa*. Barcelona: Lumen, p. 186.

publicación, *Árbol de Diana*, pero aun así necesitaba un trabajo “mundano” para comer y pagar el alquiler de su habitación de hotel. Durante el tiempo de escritura del libro que nos ocupa, se agudizan sus pensamientos suicidas y su soledad⁸.

Se suele considerar que las tres partes en las que se divide *Los trabajos y las noches* tratan sobre temas amorosos (la primera), sobre la infancia y la ingenuidad (la segunda), y variados (la tercera)⁹. Encuentro sobre todo en esta tercera parte, difícil de categorizar, el fenómeno de la acedia y su relación con el mundo productivo. Aparece en varios de los poemas de esta parte la distinción entre el día y la noche y una tensión tematizada entre ellos. En el poema que inicia este apartado, se representa la división entre la medianoche, como el ámbito de productividad de la artista, y el mediodía como el de los trabajos “impuros” (traducciones y correcciones), realizados para “ganarse la vida”. Siente que la noche quiere entregarla a ese mediodía impuro, que al monje le traía las imágenes de otros cenobios, de personas alegres, de la utilidad práctica de otros quehaceres distintos a los del asceta. Su práctica de medianoche quiere liberarla de la pesada tarea de buscar el poema fundamental que se le escapa al querer escribirlo, ese poema que representa la ilusión de una práctica que promete lo que nunca podrá cumplir. “...tú haces de mi vida / esta ceremonia demasiado pura”¹⁰, escribe en “Poema”, de la primera parte, que por su título parece apelar más al poema fundamental antes que a la persona amada.

Lo sagrado de la escritura que está en la búsqueda del poema fundamental contrasta con la necesidad de romper con esa estructura ceremonial en la figura de la muerte: “La muerte siempre al lado. / Escucho su decir. / Solo me oigo”¹¹. Así como la acedia era considerada un pecado mortal, que hace que algo muera en el alma, la dialéctica de Pizarnik con su práctica la lleva a renegar de la misma y buscar renacer en otra que no es la poetisa, pero que sigue siendo ella misma, en un desdoblamiento de sí misma. Como dice Casiano: “Al final se convence de que no podrá estar bien mientras no haya abandonado su celda y de que, si se quedara en ella, encontraría allí la muerte”¹². El monje teme a la muerte, pero también la desea como figura de fuga.

⁸ VENTI, P. y PIÑA, C. (2021). *Alejandra Pizarnik. Biografía de un mito*. Barcelona: Lumen, p. 145.

⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ PIZARNIK, A. (2012). *Poesía completa*. Barcelona: Lumen, p.155.

¹¹ *Ibid.* p.188.

¹² CASSIANI, s.f. tal como se citó en AGAMBEN, G. (2006). *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pre-textos. p. 26.

El encierro y la soledad a los que se exponen tanto la poetisa como el monje son señales de que ambos siguen buscando su objeto de deseo (el poema fundamental y Dios respectivamente), pero lo saben inalcanzable, en línea con la interpretación freudiana de Agamben. En ambos desdichados, el trabajo es un escape para poder soportar la vía que los llevaría a sus objetos sagrados. Sin embargo, “que el acidioso se retraiga de su fin divino no significa, de hecho, que logre olvidarlo o que cese en realidad de desearlo”¹³. La poetisa expresa esta idea con la “sed” que encontramos en “Encuentro”, de la primera parte, y en el poema “Cuarto solo” como una ausencia que se la bebe a sí misma, en una figura paradójica que bien podría describir la búsqueda del monje acidioso de satisfacer su deseo de espiritualidad. Las paredes del cuarto solo, de la celda de su actividad artística le revelan figuras de la presencia, como sucedía en la *evagatio mentis* del monje. Pero la figura de la pared revela algo más importante: su contexto de escritura es la clave para desmitificar su búsqueda, y hallar que no hay nada más allá del cuarto solo que las paredes; es ahí donde debe buscar, en lo concreto, y no en lo sagrado de la búsqueda del poema fundamental.

El sufrimiento de la poetisa y del monje se expresa en la figura de la ausencia de algo intangible que les fue prometido, pero que implica una práctica ardua de ascetismo y trabajo intelectual. No pueden irse, pero tampoco pueden quedarse; se trata de una “fuga horrorizada ante lo que no puede eludirse de ninguna manera”¹⁴. La única diferencia entre ambas figuras es que la poetisa se niega a abandonarse a la inacción del demonio de la acedia (aunque la posesión ya fue realizada); no obstante, los dos están heridos de muerte, siendo la muerte la figura del renacimiento de sí mismos. Ambos quieren cruzar el umbral del mediodía, es decir, abandonar su práctica, pero no se atreven. Por eso, el monje se queda “inerte, como vaciado”¹⁵, y de ahí la confusión que suele darse de atribuir a la acedia la mera pereza.

Pero ¿Quién podría ser poseído por este demonio? En principio, solo quien creyera que su trabajo o actividad está asociado a una meta de perfección y estuviera dispuesto a alcanzarla. De esa manera, alcanzaría, tarde o temprano, el estado de inmovilidad y desesperación propio de la acedia. Propongo, entonces, descentrar el fenómeno y

¹³ AGAMBEN, G. (2006). *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pretextos, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

atacarlo como si fuera una condición global posible, no solo de monjes y poetisas, sino de toda práctica del ámbito del pensamiento.

Los juegos y los rituales

En *Profanaciones*, Agamben utiliza el concepto de profanación para referirse a la transformación de una actividad considerada como sagrada en otra que se considera negligente con respecto a la primera. La actividad religiosa (*religio*) produce una separación entre dos ámbitos: el de los dioses y el de lo humano, y la función de los ritos es la de mantener esa separación intacta y no, como suele pensarse, la de buscar la unión entre ambas. Esto se vuelve claro bajo la práctica del sacrificio, en el cual la víctima o el objeto que se quiere ofrendar a los dioses pasa del ámbito profano al de lo sagrado, y su “uso” religioso se convierte en un conjunto de normas que hay que seguir de manera estricta. La violación de estas normas es definida por Agamben como negligencia, “...una actitud libre y distraída —esto es, desligada de la *religio* y sus normas— frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido”¹⁶. En suma, profanar es una forma especial de negligencia, en la que el objeto es extraído del ámbito sagrado y devuelto al ámbito humano.

Propongo pensar que, tanto la poetisa como el monje acidioso, se encuentran sumidos en los juegos respectivos a sus campos de saber. Siguiendo una tesis de Benveniste, Agamben sostiene que el juego “...deja caer el mito, y conserva el ritual”¹⁷. Así es como, por ejemplo, los infantes toman las prácticas adultas y las transforman en juegos sacándolas de la esfera de su realidad, profanándolas. Por lo tanto, la actividad profanadora no siempre se relaciona con el ámbito religioso, sino que puede tratarse también del paso de cualquier ámbito “serio” o práctica social instituida, como el trabajo, a otra que la neutraliza. En el caso del monje, este continúa con su vida ascética, pero pierde la creencia en el rol espiritual que le promete. Sabe que no alcanzará nada si se queda allí, pero tampoco puede irse. Así, el acidioso profana la práctica de los monjes del desierto, dejando el ritual intacto, pero sin el mito. Pero ¿por qué se quedaría si ya no cree en su práctica?

¹⁶ AGAMBEN, G. (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, p. 99.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

Según Bourdieu, para entender una práctica como la religiosa, la artística o la filosófica, relacionadas a los ámbitos del saber, es necesario desvelar tres supuestos que toda persona que la practica acepta. En primer lugar, “la ocupación de una posición en el espacio social y la trayectoria particular que conduce a ella, entre las que se encuentra”, que orienta la elección del objeto a estudiar; en segundo lugar, “la *dóxa* propia de cada uno de los diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico, etcétera)”; en tercer lugar, “los presupuestos constitutivos de la *dóxa* genéricamente asociada con la *scholé*, con el ocio, que es la condición de la existencia de todos los campos del saber”¹⁸. De estos supuestos, me interesa hacer hincapié en los dos últimos para responder a la pregunta que nos hicimos: la *dóxa* y la *scholé*.

La *dóxa* hace referencia a un conjunto de creencias fundamentales pertenecientes a un determinado campo de saber que se aceptan inconscientemente cuando “decidimos” entrar en el juego. Es decir, el sentido del juego concebido como cierto “espíritu” de cada práctica no es deliberado cuando apostamos por él. De esta forma, comprometerse con la vida religiosa o artística es entendido como una mística vocación. La pertenencia a un campo supone una creencia que Bourdieu llama *illusio*. “La *illusio* es lo contrario de la ataraxia: se refiere al hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego”¹⁹. Gracias a esta creencia, nos tomamos en serio el interés y el valor del juego en el que ingresemos. No obstante, la *dóxa* prohíbe que se cuestionen los principios de la creencia, ya que esto pondría en peligro la existencia misma del campo en cuestión²⁰. Pero ¿Qué tienen en común la *dóxa* de la práctica del monje y de la poetisa como para permitir el surgimiento de la acedia?

El elemento en común que encuentro es la *scholé* que, de acuerdo con Bourdieu, comparten las prácticas del conocimiento, que es el tiempo no productivo de la forma institucional “escuela”: “la situación escolástica (de la que el orden escolar representa la forma institucionalizada) es un lugar y un momento de ingravidez social en el que, desafiando la alternativa común entre jugar (*paízein*) y estar serio (*spouddzein*), se puede «jugar en serio»²¹. De acuerdo con Larrosa, este tiempo toma su forma de la antigua *scholé* griega, que consiste en la división del tiempo productivo, perteneciente a

¹⁸ BOURDIEU, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama, p. 24.

¹⁹ BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. J. D. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México D.F.: Grijalbo, p. 80.

²⁰ BOURDIEU, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama, p. 136.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

los ciudadanos trabajadores y esclavos, y el tiempo liberado de la necesidad productiva, perteneciente a la aristocracia. Así podemos ver que la matriz escolar-universitaria tiene un carácter de privilegio en sus orígenes.

Como mostré en el caso de Pizarnik, la división tajante entre lo puro y lo impuro como la división entre el ámbito productivo del adentro de su práctica artística y del afuera, como el de los otros que no comparten ese tiempo de ocio, es constitutiva de la práctica misma de la poetisa, que ella desea, de alguna manera profanar sin éxito. En este sentido, las prácticas intelectuales propias del arte y la religión mitifican el tiempo libre de la *scholé* y producen la separación propia de la *religio*. La separación se manifiesta en los ejemplos tratados como un inalcanzable que genera acedia. El tiempo mitificado de acuerdo con las pretensiones y promesas que conllevan implícitamente estas prácticas conduce a sus practicantes a justificar su pertenencia a estos ámbitos socialmente instituidos a partir de la posesión de una mística “vocación” que tiende hacia lo más puro del pensamiento.

Entonces, sostengo que la acedia es el resultado de caer en la cuenta del carácter lúdico de la práctica ritual en la que se está sumergido. El monje, al percatarse de que su meta es inalcanzable, cae en la cuenta del juego. Puede seguir creyendo en Dios, pero perdió la fe en su práctica ascética que promete el contacto con la divinidad. Su mundo se divide entre la ficción y la realidad social de su juego, por lo que el acidioso perdió la creencia en las supuestas gratificaciones que produce su actividad hermenéutica, violando los preceptos de la *dóxa* de su campo que le impiden hacer este movimiento. Solo le queda gratificarse en su tristeza y su desesperación, ya que no quiere formar parte del mundo del trabajo, de un mundo que no se base en el modelo escolástico y el tiempo de la *scholé*. En este sentido, la desesperación que le produce la acedia no es simplemente la consecuencia del retraerse del fin de su práctica, manteniendo el deseo intacto por conseguir su objeto de deseo, sino sobre todo el resultado de perder la *illusio*, es decir, la fe en el juego, y no querer pagar las consecuencias de ello. Y es por esta razón que el monje no se iría del cenobio, y que la poetisa no cesaría de buscar el poema fundamental. Ambos se encuentran en el umbral que consiste en seguir siendo parte del juego o la práctica de su campo, pero haber perdido las creencias propias de la *doxa* que se asocian a él. La búsqueda de la perfección de este objeto inalcanzable sería la condición de posibilidad de que la *illusio* tambalee y se produzca la desesperación propia de la acedia. De allí el carácter mortal y tan terrible que los padres de la Iglesia le

atribuían a este mal, ya que el acidioso niega en su sentimiento la razón de ser de toda una práctica social cimentada sobre el poder de la institución católica, y con una función social de gran importancia para el poder político. No obstante, la acedia como condición psicosocial conlleva que todo acidioso ha realizado una profanación y puede, por ello, indagar qué mito ha roto y qué juego ha liberado.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2006). *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pre-textos.

BOURDIEU, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc J. D. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México D.F.: Grijalbo.

CASSIAN, John (1894). “The Twelve Books of John Cassian on the Institutes of the Coenobia, and the Remedies for the Eight Principal Faults” (Trad. C.S. Gibson), en SCHAFF, Philip (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 11, pp. 3758-4103. Christian Literature Publishing Co. <https://ar1lib.org/book/16766252/970cae>.

CHADWICK, Owen (1950). *John Cassian: a Study in Primitive Monasticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

DE ROSA, Lorena et al. (2012). “Perfeccionismo y Autocrítica: Consideraciones clínicas”. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*. Vol. XXI, N° 3, pp. 209-221.

LARROSA, Jorge (2019). *Esperando no se sabe qué. Sobre el oficio de profesor*, Buenos Aires: Noveduc.

PIZARNIK, Alejandra (2012). *Poesía completa*. Barcelona: Lumen.

SMITH III, James D. y KURIAN, George Thomas (2010) “John Cassian”, en *The Encyclopedia of Christian Literature*, Vol. 1, Lanham: Scarecrow Press.

VENTI, Patricia y PIÑA, Cristina (2021). *Alejandra Pizarnik. Biografía de un mito*. Barcelona: Lumen.

Un Nuevo Giro. Reformulaciones a partir de una aproximación polifónica al examen de la tecnología en la filosofía de Martin Heidegger

Marina Melantoni

Introducción

Para comienzos de la década del treinta, ya han pasado algunos años desde la publicación de *Ser y Tiempo* y deberán transcurrir casi dos décadas más para que *La pregunta por la técnica* vea la luz. Pero es durante esta revolucionada época que las ideas de Martin Heidegger sufren una metamorfosis sustancial, un giro que lo aparta de la metafísica. Más tarde, el filósofo mirará en derredor para descubrir un paisaje de posguerra atómica en que las grandes redes técnicas lo inciten a reivindicar indirectamente un modelo artesanal y a rechazar -temeroso, quizás- el monumental avance industrial. De esos objetos técnicos que “nos desafían con su constante perfeccionamiento” somos dependientes, sostiene Heidegger, a riesgo de terminar incluso sirviéndonos¹.

Es fundamental, por ende, examinar a conciencia el fenómeno del desarrollo tecnológico porque, como afirma Peter Paul Verbeek, éste pone en juego, ni más ni menos, lo que significa ser humanxs.²

In-der-Welt-Somos

Toda pregunta, afirma Heidegger, se dirige *a alguien más*. La pregunta por el ser no es la excepción. Pero, ¿quién es aquel ente al que interrogamos? Nos interrogamos a nosotrxs mismxs, lxs *Dasein*. A cada unx “le va” (“*es geht*”) su propio ser y se manifiesta desde un principio como ser-en-el-mundo, *habitándolo* -léase, estableciendo una relación significativa con el entorno, permitiendo su influencia.³ Al punto que sería

¹ HEIDEGGER, M. (2002) *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal, p. 6.

² VERBEEK, P. P. y KIRAN, A. H. (2010) *Trusting Our Selves to Technology*, publicado online el 24 de septiembre de 2010 en Springerlink.com, p. 409.

³ HEIDEGGER, M. (1997) *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 94.

impensable siquiera *construir* nada sin antes haber habitado nuestros alrededores, como destaca, en relación con esto, el antropólogo Tim Ingold.⁴ Si bien el *Dasein* es original e inicialmente en el mundo, lo es como el Uno (*das man*): nadie en particular, en el modo de la impropiedad, inauténtico⁵, la mayor parte del tiempo -sin que sea algo necesariamente negativo, sostiene un poco convincente Heidegger-. Lo cierto es que, del abanico de posibilidades -"poder-ser" del *Dasein*-, no todas se desplegarán. Nuestra mismísima existencia se verá moldeada en términos de lo que podamos *volvemos* y nuestras actividades diferirán en relación con nuestras tecnologías, "no porque actuemos diferente en un mundo ya percibido", como explica Verbeek, "sino porque *al mismo mundo lo percibimos diferente*"⁶. Esto invita entonces a cuestionar: ¿y si la pregunta por el ser, bajo apariencia de pluralidad, se la está haciendo cada *Dasein solamente* a sí mismx? ¿No obtendrá así una respuesta sesgada respecto de su habitar el mundo y su vincularse con los objetos técnicos? Pensemos en estos últimos: los útiles, interrelacionados, son dueños de una estructura remisional indetectable a simple vista. Entes paradigmáticos del mundo circundante, los artefactos delatan, tal vez por esta razón, su estructura. Cada *Zeug* remite a otros, componiendo una red -el *Welt*- que confluye en el polo antropológico: el *Dasein* que proyecta, configurador de sentido. Para descubrir el ser de un útil no hay sino que utilizarlo, asegura Heidegger, pero, ¿y si el sentido configurado es hegemónico? ¿Si el mundo no es más que el de *la mayoría*? ¿Si el uso está limitado a nivel de las diferencias en la corporalidad de cada *Dasein*? Se podrá replicar que las múltiples trayectorias posibles del sentido del objeto técnico muestran lógicas tanto hegemónicas como disidentes. Quedará abierto discutir cuáles realmente priman, cuáles se imponen y proliferan.

El mundo ha quedado constituido como un existenciario en que nos identificamos con el útil con que estamos relacionándonos y la tarea de que nos estamos ocupando. "El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa", explica Heidegger⁷, mas podríamos responderle: a menos que el mundo esté *contra mí* y, por ejemplo, mi discapacidad, directamente como un obstáculo. Pues lo cierto es que cada *Dasein* es diferente y es difícil estar *absorto* cuando los objetos técnicos proveen escasa transparencia en el uso.

⁴ INGOLD, T. (2000) "Making Culture and Weaving the World", en *Matter, Materiality and Modern World*, Londres: P. M. Graves-Brown, trad. Andrés Laguens (2009), p. 161.

⁵ HEIDEGGER, M. (1997) *Ser y Tiempo*, p. 62.

⁶ VERBEEK, P. P. y KIRAN, A. H. (2010), p. 418.

⁷ HEIDEGGER, M., (1997) *Ser y Tiempo*, p. 70.

Si bien podría objetarse que el mundo, como estructura posibilitante (en sentido heideggeriano), no puede mostrarse como obstáculo -por tratarse de una estructura formal, justamente-, lo que sí puede aparecer como tal son los entes posibilitados por éste. Pero es en dicho sentido que considero importante pensar el concepto de *Welt*, aunque presentado de modo retórico o poético (lo que, en realidad, no se aleja demasiado del espíritu del autor), porque mi intención es defender la idea de que hay tantos mundos como personas vivenciándolo.

Invisible pero opaco: la utilización no tematizada

Marco Vitruvio Polión fue un arquitecto, ingeniero y tratadista que vivió en el siglo I a.C. y trabajó para el emperador Julio César. En su famoso *Sobre la Arquitectura* examinó las proporciones del cuerpo humano con el objeto de establecer un modelo de referencia *armónico, bello y simétrico* para los criterios arquitectónicos. Siglos más tarde, el maestro renacentista Leonardo da Vinci llamaría *Hombre de Vitruvio* a su famosa ilustración de un hombre con los brazos y piernas extendidos en dos posiciones - dentro de un cuadrado y un círculo-, para estipular las reglas de las proporciones del cuerpo. Pero, ¿del cuerpo *de quién*?

Es indiscutible que, como afirma Langdon Winner, “la historia de la arquitectura, el urbanismo y las obras públicas contiene un gran número de ejemplos de planes físicos con propósitos políticos implícitos o explícitos”⁸. El caso del arquitecto Charles Édouard Jeanneret-Gris –más conocido como Le Corbusier– representa un notable ejemplo de esto. A pesar de haber fluctuado bastante en sus inclinaciones políticas, en la década del ‘20 cofundó y contribuyó con artículos sobre urbanismo a revistas fascistas, mientras que en paralelo escribía, en pro del antisemitismo nazi, muchas de las llamadas “editoriales de odio”. El arquitecto se volvió popular a raíz de su definición de vivienda como *machine à habiter*, acentuando no sólo el aspecto funcional sino lo *vivable* de la misma, desde una perspectiva metafísica. A su vez, creó el *Modulor*, sistema basado en las proporciones humanas (en concreto, del masculino francés contemporáneo), para establecer una relación directa entre las medidas de los edificios y la gente (*i.e.*, masculina francesa contemporánea).

⁸ WINNER, L. (1983) “Do Artifacts Have Politics?” en *The Social Shaping of Technology*, Philadelphia: Open University Press, Ed. D. MacKenzie, trad. Mario Francisco Villa, p. 2.

La breve digresión previa apunta a denunciar que actitudes como las de Vitruvio, Leonardo o Le Corbusier son representativas de la misma postura de tipo discriminativo (explícita o no) que podríamos adjudicarle a Heidegger cuando describe la relación del *Dasein* con el mundo y los artefactos. En efecto, con éstos estamos tan profundamente familiarizadxs que tal cercanía encubre a veces incluso lo más importante de dicha relación⁹ y, aún más, éstos sólo pasan a ser identificados cuando ciertas experiencias de uso se ven impedidas o dificultadas de algún modo a partir de lo que Heidegger denomina “formas deficientes de la ocupación” (*apremiosidad, llamatividad y rebeldía*), que constituyen limitaciones que, irónicamente, nos permiten vislumbrar - aunque sea de modo parcial- la estructura del mundo, explicitando sus redes constitutivas. De esta manera, cuando hablamos de la *transparencia* de un artefacto, nos referimos a que no llama nuestra atención. Ésta, en cambio, se encuentra puesta por completo en la tarea que realizamos. Así, el útil, como red de núcleos significativos que se vinculan de manera inicialmente pragmática, se *retira* o *sustrae*, en palabras de Heidegger.¹⁰ Notemos que el útil, además, pertenece al término medio: un usuario genérico (el ya mencionado *Dasein* como Uno), provocando sesgos, como vimos.

Quizás Heidegger escaparía a esta crítica por medio de la indicación de que una experiencia de la obstaculización o descompostura generalizada de todo lo intramundano (por ejemplo, en el caso de una discapacidad) sigue abarcada dentro de las estructuras de ser-en-el-mundo que desarrolló; es decir, su esquema también podría dar cuenta de estos casos. Pero, lo que sí es innegable, es que Heidegger no tematizó en su obra la adaptación a nuestras prácticas ni los aspectos políticos de los artefactos con su carga ideológica, simbólica o ética. Y menos aún reflexionó sobre el hecho de que, como explica el sociólogo Bruno Latour, los mismísimos objetos técnicos son inflexibles y por eso también pueden sus mecanismos resultar culpables de incurrir en prejuicios al imponer prescripciones (expectativas de rol en su propio *script*) dentro de una dimensión moral y ética. “El objeto no refleja lo social”, afirma Latour. “Hace más. Transcribe y muestra los intereses contradictorios de la gente y las cosas”.¹¹

⁹ IDHE, D. (2005) “Relaciones Humano-Máquina”, en *Revista CTS*, nº 5, vol. 2, p. 3.

¹⁰ HEIDEGGER, M. (1997) *Ser y Tiempo*, p. 81.

¹¹ LATOUR, B. (1992) “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts” en *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Ed. Wiebe E. Bijker y John Law, Cambridge, Massachusetts: Prensa MIT, p. 153.

Interpelando a Heidegger

Don Ihde, fundador de la denominada Post Fenomenología, ha estudiado de cerca casos concretos de configuración mutua entre humanxs y artefactos, y se ha preguntado cómo es que en la obra de Heidegger han podido coexistir tan valiosos cuestionamientos a la técnica y a la vez el apoyo al uso tecnológico en campos de concentración nazis y en el desarrollo armamentístico de la guerra, cuando es innegable que la técnica toda es *provocadora* de algún tipo de *reunión*, positiva o negativa. Por ello es que Ihde acusa de arbitraria la distinción heideggeriana entre tecnologías “buenas” y “malas” basada meramente en una nostalgia no asumida que enarbola un modelo artesanal no explicitado. Todas las tecnologías son *desocultantes* -de la verdad- en un sentido u otro y generan un *reunir*, sostiene Ihde, quien en *Desromantizar a Heidegger* mantiene que la tesis romántica impregna la mencionada escisión, anteponiendo ciega y prejuiciosamente (especialmente en *Ser y Tiempo*), “las [tecnologías] que expresan relaciones corporales, directas, perceptuales, con el ambiente”¹², *dejando ser* a la naturaleza. Sin embargo, tal vez una ausencia más grave en el enfoque de Heidegger es la del análisis del desarrollo de la experticia en el manejo, a través de habitualidades. Como señala Tim Ingold, éstas no son propiedades de nuestro cuerpo individual aislado, sino de un gran sistema de relaciones producto de nuestra presencia en un ambiente ricamente estructurado, un *campo de fuerzas*. Y ser habilidosxs no es solamente aplicar presión mecánicamente, sino que implica cuidado, juicio y destreza, involucrando una participación perceptual atenta con los objetos, que son, sin ir más lejos, “aquello que [unx] mira y siente mientras trabaja”.¹³ No obstante, curiosamente, podemos coincidir con Heidegger respecto de que “en todas partes estamos encadenados a la técnica” sin posibilidades de libertad, y sería muy peligroso considerarla neutral.¹⁴ Justamente por este motivo es vital observar que, si en las relaciones de incorporación los artefactos son absorbidos por el vivenciar *propio* del mundo¹⁵, se vuelve imperativo pensar en las distintas maneras en que esto se da según las diferentes corporalidades, con sus

¹² IDHE, D. (2010) “Desromantizar a Heidegger”, en *Heidegger’s technologies*, Nueva York: Fordham University Press, p. 4.

¹³ INGOLD, T. (2000) “Making Culture and Weaving the World”, en *Matter, Materiality and Modern World*, Londres: P. M. Graves-Brown, trad. Andrés Laguens (2009), p. 13.

¹⁴ HEIDEGGER, M. (1994). “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, trad. Eustaquio Barjau, p. 1.

¹⁵ DE PREESTER, H. (2010) *Technology and the Body: The (Im)Possibilities of Re-embodiment*, publicado online el 26 de septiembre de 2010 por Springer Science+Business Media, p. 10.

limitaciones a la hora de adquirir ciertas habilidades, tal cual sucede -como se adelantó- en casos de discapacidad.

Problema Esqueletal

Del modelo rural que parecería haber defendido Heidegger -por sobre el industrializado- son las personas discapacitadas las que más afuera quedarían. ¿Podemos clasificar de *fascista* la insolvencia o falta de interés del autor a la hora de reparar en las restricciones (versus las facilitaciones) de la tecnología en tal sentido? Considero que sí, que su perspectiva (como la de tantxs otrxs filósofxs) y su postura metafísica hablan solamente de *su* experiencia personal, sin detenerse a reflexionar verdadera y profundamente respecto de la ajena.

Sostener que *las experiencias de obstaculización del ser en el mundo, sin importar cuan profundas o generalizadas, siguen siendo modos de ser en el mundo y que, por tanto, Heidegger no las olvida, sino que, simplemente, no las tematiza explícitamente*, es una picardía. Acción y omisión (no tematizar) involucran ambas responsabilidad y su exigencia es, por lo menos en parte, lo que motiva el presente trabajo. Justamente, su objetivo no es mostrar cómo entra en crisis la noción de ser-en-el-mundo al analizar la experiencia de la discapacidad, sino mostrar que se trata de una noción desarrollada por alguien no discapacitado.

Tal vez, como sostiene Edgar Morin (1966),

el problema no es cómo volver [...] a un estado preindustrial, sino preguntarnos en qué circunstancias la relación del hombre con el ciclo productivo [lo] subordina al sistema y, a la inversa, cómo deberíamos elaborar una nueva imagen del hombre en relación con el sistema que lo condiciona.

Pudiendo ser, dicho condicionante, una mejora, algo altamente positivo para muchxs. Heidegger había repudiado, asimismo, el fenómeno -propio de la ciencia moderna- que llamó *Gestell* (emplazamiento, soporte, armazón o esqueleto): la homogeneización de todos los modos de *desocultamiento* en uno solo: el *provocador* -calculador, solicitante, en que la técnica es representada como un mero instrumento, lo que nos mantiene pendientes de la voluntad de poseerla, pasando de largo ante su esencia y

arriesgándonos a caer en una forma única de interpretar el mundo.¹⁶ Por lo que podríamos preguntar: ¿consideraría el filósofo tecnologías *provocadoras*, por nombrar sólo unas pocas, al OCR (reconocimiento óptico de caracteres), al Texto-a-Voz, a la *silla-subescaleras*, a un audífono? ¿Y a las máquinas diseñadas para fabricarlos? ¿Las vería como ejerciendo violencia contra la naturaleza -más de la que puede llegar a ejercer, por ejemplo, un par de anteojos-, a pesar de que su existencia amplíe las *posibilidades* de uso y, por ende, extienda los límites del mundo de un *Dasein* discapacitado? Los matices románticos de la nostálgica fusión entre arte y tecnología en la filosofía heideggeriana son palmarios, sostiene Don Ihde, pero también hay implícita una visión conservadora de la vida germánica –aquella que mejor cumpliría esta preservación– también romántica y no admitida abiertamente¹⁷. Sin embargo, siguiendo a Jorge Alemán, debemos conceder que, “si bien en Heidegger pueden encontrarse huellas de la metafísica [...] de la tradición, lo que le otorga una coloración fascista a su pensamiento, a la vez siempre hay una ambivalencia”, dado que presenta también un extrañamiento y una imposibilidad: “hay algo inapropiable en la estructura del ser, [...] una fractura de la que no podemos reponernos nunca”¹⁸. Podríamos sugerir: aquella encargada de mantener viva la indagación. Mas, ¿sometiéndonos a la fría lógica de las maquinarias o repensando la tecnología en favor de que logre servirnos mejor?¹⁹ Que dicha pregunta dé pie, quizás, un nuevo *Kehre*, un nuevo giro, porque el futuro de nuestra civilización depende de responderla sin dejar de lado ni olvidar jamás que la verdadera importancia de la antropología filosófica radica, justamente, en su potencial para brindarnos información acerca de quiénes somos pero, tal vez con mayor relevancia todavía, acerca de quiénes son lxs otrxs junto a nosotrxs.

BIBLIOGRAFIA

ALEMÁN, Jorge (2018) en Espinosa, L., Greco, B., Penchazsadeh, A. P., Ruiz del Ferrier, M. A. y Sferco, S. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires: UBU.

¹⁶ HEIDEGGER, M. (1994). “La pregunta por la técnica”, p. 18.

¹⁷ IDHE, D. (2010) “Desromantizar a Heidegger”, p. 6.

¹⁸ ALEMÁN, J. (2018) en Espinosa, L., Greco, B., Penchazsadeh, A. P., Ruiz del Ferrier, M. A. y Sferco, S. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires: UBU Ediciones, p. 156.

¹⁹ FEENBERG, A. (2012) *Transformar la tecnología*, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, trad. Claudio Alfaraz et al, p. 13.

DE PREESTER, Helena (2010) *Technology and the Body: The (Im)Possibilities of Re-embodiment*, publicado online el 26 de septiembre de 2010 por Springer Science+Business Media.

FEENBERG, Andrew (2012) *Transformar la Tecnología*, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

HEIDEGGER, Martin (1994). “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, Martin (1997) *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martin (2002) *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

IDHE, Don (2005) “Relaciones Humano-Máquina”, en *Revista CTS*, nº 5, vol. 2.

IDHE, Don (2010) *Heidegger's technologies*, Nueva York: Fordham University Press.

INGOLD, Tim (2000) “Making Culture and Weaving the World”, en *Matter, Materiality and Modern World*, Londres: P. M. Graves-Brown.

LATOUR, Bruno (1992) “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts” en Wiebe E. Bijker y John Law (Ed.) *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge: MIT.

MORIN, Edgar (1966), *El espíritu del tiempo: ensayo sobre la cultura de masas*, Madrid: Taurus.

VERBEEK, Peter Paul & KIRAN, A. H. (2010) *Trusting Our Selves to Technology*, publicado online el 24 de septiembre de 2010 en Springerlink.com.

WINNER, Langdon (1983) “Do Artifacts Have Politics?” en D. MacKenzie (Ed.) *The Social Shaping of Technology*, Philadelphia: Open University Press.

La existencia en el espacio virtualizado: una interpretación desde los manifiestos *Cyborg* y *Zombie*

Emmanuel Carlos Balducci

Este trabajo surge desde la incógnita que suponen nuestros hábitats. Consideramos que puede desplazarse la pregunta de “¿qué es lo humano?” por un cómo o un dónde. Otra motivación ha sido el supuesto de que lo humano puede ubicarse (develarse) especialmente allí donde no se encuentra. Esta segunda fórmula nos arrojó directamente a la pregunta por el espacio virtual, y por la constitución de lo humano en ese “ahí”. Lo virtual se presenta como una figura contradictoria: siendo una creación completamente humana, refleja cierta “impersonalidad” o cierta “otredad” respecto a la humanidad.

Desde estas consideraciones, tanto el *Manifiesto para Cyborgs*¹ como el *Manifiesto Zombie*² pueden resultar herramientas muy oportunas para encaminar alguna interpretación de este fenómeno. La metáfora *Cyborg*, por un lado, nos permitirá abordar a lo “humano” desde su hibridación con las máquinas, en tanto el acceso a la virtualidad está mediatizado por diversos aparatos. Por otro lado, con la(s) figura(s) *Zombie(s)* tematizaremos la ausencia de lo “humano” en la actualidad, no entendiéndola como una ausencia empírica, sino como la zombificación de lo que alguna vez fue la humanidad.

Dado que nuestra reflexión es espacial, en la primera sección explicitaremos dos supuestos sobre la espacialidad en general y sobre el espacio virtual en particular: el primero es el carácter evolutivo de las espacialidades, y el segundo la comprensión del espacio como *habitar*. En la segunda sección desarrollaremos una interpretación del devenir *Cyborg* en la Era Digital, poniendo especial énfasis en la idea de *anfibia* como una forma de hibridación. En la tercera sección, dada la complejidad y multivocidad de lo *Zombie*, describiremos algunos zombies de la Era Digital,

¹ HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia: Cátedra.

² EMBRY, K. y LAURO, S. J. (2008). “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”, *Boundary*, vol. n°2, pp. 85-108.

entendiéndolos como diferentes formas que el *des-habitar* puede adquirir. Finalmente, sopesaremos las tensiones y contradicciones entre *Cyborgs* y *Zombies*, para concluir que ambos modelos no se excluyen mutuamente, y que el panorama de la Era Digital permite concebir al mundo post-humano como una convivencia de *Cyborgs* y *Zombies*.

Supuestos generales sobre la espacialidad

El espacio virtual es una forma de espacialidad. Sin hacer un tratamiento exhaustivo, consideraremos dos rasgos claves de la misma para este trabajo: el primero es su carácter evolutivo, y el segundo su comprensión como *habitar*. Veremos cómo la virtualidad inaugura un panorama novedoso para ambos rasgos.

Por carácter evolutivo de la espacialidad entendemos los saltos cualitativos de la misma, por medio de los cuales las diversas especies sensibles conciben el espacio de manera distinta. Desde este supuesto, pretendemos caracterizar al circuito funcional que se establece con la incorporación del espacio virtual a la existencia, como una forma cualitativamente distinta y novedosa propia del modo de ser *cyborg*.

Como segundo rasgo característico, contemplaremos la comprensión del espacio como *hábitat*, según la cual éste no es una mera “forma pura de la sensibilidad”, a la manera kantiana, sino que es aquello *en* lo cual se da la existencia, en tanto que es donde vivimos, experimentamos e interactuamos³. Lo habitacional nos permitirá, por un lado, explicitar las peculiaridades que adquiere el *espacio cyborg*, y por el otro será nuestro fundamento para trabajar a la figura del *zombie*, la cual constituirá la anulación del *hábitat*.

Trabajaremos con una idea más bien general del espacio virtual, entendiendo que no se corresponde con una unidad fija, sino con una pluralidad de formas, modalidades y plataformas (redes sociales, videojuegos, buscadores, etc.). Aunque los parámetros generales con los que determinamos la espacialidad no sean exhaustivos y estén abiertos a problematizaciones, creemos que son suficientes para el análisis pretendido. En el siguiente apartado explicitaremos más claramente qué es el espacio virtual en su

³ Véase TOSELLO, M. (2012). “La experiencia de habitar en Espacios Virtuales Interactivos”, http://papers.cumincad.org/data/works/att/sigradi2012_122.content.pdf., quien retoma este concepto desde Heidegger y Merleau-Ponty.

convivencia directa con el *cyborg*, por fuera de la cual creemos que su caracterización sería no sólo problemática sino, probablemente, irrealizable.

Cyborgs virtuales: acoplamientos de organismo y máquina

La pertinencia de la metáfora *cyborg* para una descripción de la existencia como la que buscamos es, a primera vista, evidente. Ahora bien, consideramos que una tematización adecuada tiene que ser explicitada de manera precisa: hay un abismo que separa el acoplamiento entre la máquina de coser y la costurera hasta el acoplamiento de organismo-computadora que está en la base del fenómeno que queremos interpretar. Aunque creemos que Haraway posibilita una gran variedad de *cyborgs*, centraremos nuestro enfoque en una caracterización de estos que contemple el acoplamiento de los organismos humanos con dispositivos de acceso a la virtualidad.

Introduciremos un concepto que, creemos, puede ser muy preciso para una interpretación *cyborg* de la existencia en la Era Digital⁴: la existencia *anfibia*. Utilizamos esta palabra para darle un sentido más fuerte a la hibridación propuesta en el manifiesto. La existencia anfibia sería una forma radical del híbrido, un modo de ser en el cual el mundo del organismo y el mundo de la máquina pueden diferenciarse analíticamente, pero donde el *cyborg* cohabita ambos mundos simultáneamente. Esta existencia anfibia es, en cierto sentido, puramente *cyborg*, ya que sólo desde la idea de acoplamiento puede entenderse una existencia que habite, simultáneamente, dos espacialidades distintas.

De esta manera, la anfibia se constituye por el acoplamiento entre el espacio virtual y el espacio físico. El primero es el dominio de la máquina, y el segundo es el dominio del organismo. Sin embargo, no creemos que pueda pensarse en un espacio puramente virtual (esto es, una selva virgen de la virtualidad), ni que podamos retrotraernos a un mundo que ya no incluya al espacio virtual. Como dice Haraway: “Las [máquinas] nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes”⁵. Interpretamos que la tecnologización de la vida cotidiana nos arroja a la existencia *cyborg* sin preguntarnos, como si progresivamente no empezaran a quedarnos muchas

⁴ Con esta expresión nos referimos al período histórico que estamos viviendo actualmente, caracterizado, por una fuerte tecnologización digital de la vida cotidiana.

⁵ HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia: Cátedra, p. 258.

más opciones de *vida social* que mediante nuestro acoplamiento a dispositivos: “«Nosotras» no escogimos ser *cyborgs*”⁶.

Desde este punto de vista, la cotidianización de la virtualidad como un espacio nuevo de la praxis humana puede verse como un salto cualitativo de la espacialidad, el cual ya no puede ser

tematizado bajo categorías previas al salto mismo. Esto no posiciona necesariamente a le *cyborg* en un escalón superior en la escala de la naturaleza, sino que le presenta como constituyente de un mundo totalmente distinto al que pudiera habitarse previamente: por un lado, el organismo sigue habitando el espacio físico que conoció la especie humana durante gran parte de su historia; pero al mismo tiempo la máquina tiene un espacio autónomo y específicamente digital, el cual también es habitado por le *cyborg*, quien actualmente tiene la disponibilidad de interactuar con entidades compuestas de manera informática.

Un rasgo importante tanto en el tratamiento de Haraway como en el tema que abordamos es el rol que adquieren las *interfaces* en el acoplamiento. La *interfaz* constituye el medio, límite o frontera entre el organismo y la máquina; algo que, por ejemplo para Tosello⁷, posibilita la interacción entre el sujeto y el espacio virtual. Nos parece que el mito *cyborg* nos ahorra tener que apelar a una subjetividad que interactúa con una máquina: antes bien, la interfaz puede aparecer como la línea difusa e indeterminable, que establece el punto impreciso de acoplamiento. No hay una línea que señale dónde termina la máquina y empieza el organismo, “*mente, cuerpo y herramienta se encuentran en términos muy íntimos*”⁸. La interfaz es también la forma en que se nos presentan los espacios virtuales, en tanto traducen las codificaciones en las formas visibles a las que intuitivamente nos acostumbramos⁹: de esta manera constituye al espacio virtual, sin que haya un límite preciso donde termine ella y empiece él.

Luego de este desarrollo podemos concluir que el mundo de la Era Digital está virtualizado, y que este fenómeno genera un nuevo tipo de corporalidad *cyborg* en la

⁶ *Ibid.*, p. 302.

⁷ TOSELLO, M. (2012). “La experiencia de habitar en Espacios Virtuales Interactivos”, http://papers.cumincad.org/data/works/att/sigradi2012_122.content.pdf.

⁸ HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia: Cátedra, p. 282.

⁹ En este punto es que empiezan las consideraciones heurísticas y cognitivas que tienen presentes los diseñadores de espacios virtuales. Véase TOSELLO, M. (2012).

cual la interfaz cumple un rol fundamental. Desde aquí podemos entender que el *estrés* por la “*ruptura de comunicaciones*” del que habla Haraway¹⁰ puede entenderse como una interdependencia simbiótica entre las partes componentes del *cyborg*.

Para finalizar nuestra interpretación, desarrollaremos brevemente la idea de que en el *Manifiesto* hay dos grandes tipos de *cyborg*. El primero estaría asociado a la tecnología como dispositivo de control, y el segundo a la resistencia que pueden proporcionar las identidades *cyborg*. Desde nuestro punto de vista, ambas representan dos actitudes distintas de habitabilidad del mundo virtualizado.

Haraway habla de las *informáticas de la dominación* como el conjunto de dinámicas del poder que caracterizarán lo que aquí hemos denominado Era Digital. En el *Manifiesto*, el énfasis está en puesto en las transiciones que se dan en el marco de un nuevo paradigma científico, el cual incorpora al *código* como elemento fundamental: esto está respaldado tanto por el paradigma de la genética (que considera a los componentes bióticos desde la codificación de las estructuras de ADN) y del desarrollo de las tecnologías de la información (que se basan en los códigos informáticos procesados por las computadoras). Vemos claramente lo *cyborg* de este paradigma, en tanto las *informáticas de dominación* tecnologizan y codifican a los cuerpos y a la naturaleza, volviendo al mundo un “circuito integrado” donde las distinciones entre organismo y máquinas se vuelven obsoletas. Al mismo tiempo, las relaciones sociales se “*reajustan*”¹¹ en funcionalidad con el circuito, de manera tal que se abre un nuevo campo de políticas de dominación.

Este punto respalda nuestra hipótesis de que la estructura del mundo virtualizado es cualitativamente diferente al mundo humano (siempre que entendamos al *cyborg* como post humano): “esas ciencias y esas tecnologías indican transformaciones fundamentales del mundo para nosotros”¹². Consideraremos que, en este mundo nuevo, las políticas de dominación pueden adquirir nuevas formas, mediadas por las redes informáticas y las interfaces. En este sentido, consideramos que hay en el texto tres “*informáticas de la dominación*” que podemos identificar en nuestra cotidianeidad actual: a) dispositivos informáticos particulares como instrumentos obligatorios de

¹⁰ *Ibid.*, p. 278.

¹¹ *Ibid.*, p. 275.

¹² *Ibid.*, p. 281.

interacción social¹³; b) “invisibilidad de los diferentes grupos sociales entre ellos, unidos a los mecanismos psicológicos de creencia en enemigos abstractos”¹⁴; c) analfabetismo informático¹⁵.

Estos tres mecanismos responden a la lógica que determina la espacialidad virtualizada: el primero nos da cuenta del acoplamiento obligatorio con la interfaz, que se encarna en el dispositivo de uso necesario para las dinámicas sociales. Esto respalda nuestra lectura de que en la Era Digital el humano es progresivamente reemplazado por el *cyborg*: la conectividad generalizada refuerza lo que más arriba denominamos existencia anfibia, generando (en base a la integridad de cuerpo, mente y herramienta) una necesidad psico-física del dispositivo, parte del *cyborg* que somos. El segundo mecanismo sirve para interpretar la habitabilidad de un espacio concebido como propio. Es como si alrededor nuestro se fuera construyendo una casa de fantasía integrada con todo aquello que deseamos. Así es como se produce una alienación que nos acuna en la satisfacción de los deseos que la misma dinámica genera, en una configuración (o programación) de las corporalidades.

Por último, el analfabetismo informático establece la frontera de la nacionalidad *cyborg*. Determina una cierta otredad eternamente migrante, en tanto que se ubica en un espacio del que no puede apropiarse, al que no pertenece. Representa el espécimen vivo de una cultura pre-*cyborg*, que habita una porción del espacio que habitamos nosotros, pero que no tiene cabida en la otra, en su imposibilidad de realizar adecuadamente el acoplamiento.

Para finalizar este apartado, hablaremos del *cyborg* como instancia liberadora. Dada nuestra consideración de que lo *cyborg* es una condición impuesta por el desarrollo tecnológico, interpretamos al *mito cyborg* como un llamado de Haraway a asumir esta identidad de manera consciente y responsable. No se propone que nos volvamos *cyborgs*: ya lo somos de hecho, y la cuestión es comprender las redes generadas para practicar la resistencia a la informática de la dominación. Para la autora, la rebelión no

¹³ “Formas altamente tecnológicas de la vida personal y pública del capitalismo burgués”, *ibid.*, 293

¹⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵ “La única manera de definir a la informática de la dominación es como una intensificación masiva de la inseguridad y un empobrecimiento cultural con un fallo común de la subsistencia de las redes para los más vulnerables” (*Ibid.*, p. 295, las cursivas son nuestras). Las dificultades de acceso materiales a los dispositivos de interfaz (celulares, computadoras) y las dificultades de comprensión informática podrían ser formas concretas de “empobrecimiento cultural”, que derivarían en “analfabetismo informático”.

pasaría por la desconexión con la máquina, con volver a los esencialismos pre-cibernéticos; hay que asumir las posibilidades de nuestros acoplamientos, amigarnos con los artefactos y los placeres que pueden producir.

Podemos vislumbrar entonces algo así como una “identidad” *cyborg*, que se opondría al principio de unidad propio de la perspectiva moderna del sujeto: las identidades son “permanentemente parciales”¹⁶, y abren el plexo de posibilidades de las múltiples asociaciones que puedan establecerse. De esta manera, hay un componente ético-epistemológico que recae sobre la responsabilidad de estudiar los mecanismos de la dominación informática, así como de imaginar nuestras posibilidades. En relación con nuestro tema principal, podemos concluir que este llamado a asumir lo *cyborg* en vez de rechazarlo puede entenderse como una invitación a *ocupar* el espacio virtual, a construir en él una casa sin paredes y abierta a las visitas, así como también a colectivizar el uso de las tecnologías.

Zombi(i)/es caminantes en las praderas virtuales

En este apartado desarrollaremos algunas figuras de muertos vivientes que pondremos en diálogo con lo que hasta aquí hemos expuesto. Si presentamos al *cyborg* como el modo de la habitabilidad en la Era Digital, presentaremos, siguiendo la terminología de Platzeck y Terrano (2016)¹⁷, al zombie como descomposición de aquella: leeremos al *Manifiesto Zombie* desde su dialéctica negativa, viendo que este monstruo no difumina la dicotomía sujeto/objeto, sino que la anula. A la vez, tomaremos el carácter simultáneamente vivo y muerto del *zombi(i)/e* para negativizar la habitabilidad, en tanto se aparece como una criatura simultáneamente presente y ausente en el espacio. Tanto la complejidad inherente a esta figura, como la complejidad de las des-habitabilidades posibles, nos llevarán no a considerar una presentación eminentemente *zombi(i)/e*, sino a tomarlo como un espectro¹⁸. En este sentido, interpretaremos lo “Manifiesto” del mismo como *manifestación* de lo *zombii/e* en tanto modo espectral de la condición no-humana.

¹⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹⁷ PLATZECK, J. y TERRANO, A. (2016). “Zombies y Cyborgs: la potencia del cuerpo descompuesto”, *Otra Travesía*, vol. n° 22, 235-253. Los autores identifican al *cyborg* como “cuerpo compuesto” y al *zombie* como “cuerpo descompuesto”.

¹⁸ En el sentido de “variedad de frecuencia”.

Cambiaremos el orden de la exposición de Lauro y Embry (2008), ya que queremos reflejar cierta cronología en nuestro desarrollo. Primero trataremos al *zombie-cyborg*: esta figura puede entenderse como pre-identidad *cyborg*, ya que se constituiría como un acoplamiento “arresponsable”¹⁹ entre organismo y máquina, esto es, como un meta-híbrido entre *cyborg* y *zombie*. En segundo lugar presentaremos un *zombi* similar a la rebelión de esclavos, como figura post *cyborg*. Tomaremos como eje de estas deshabitabilidades la noción de *mutilación*, la cual entendemos como la destrucción de un órgano vital que “mata” al *cyborg* y lo zombifica.

Nuestra primera figura, el *zombie-cyborg*, híbrido entre en el *zombie* cinematográfico y el *cyborg*, está caracterizada por una mutilación eminentemente espacial: sobre-habita la virtualidad, la espacialidad de la máquina, en desmedro de la espacialidad del organismo; es la versión cyber punk del *zombie* como “capitalista autómeta”²⁰. Por supuesto que esta figura es totalmente metafórica, en el sentido señalado por las autoras: “El zombie puede ser también un estado metafórico declarado para uno mismo o impuesto sobre otra persona”²¹. Sin embargo, podemos seguir el hilo de la metáfora y ver qué tan adecuada puede ser.

Este *zombie* está dado por la informática de la dominación *a.* del apartado anterior: la obligatoria accesibilidad al espacio virtual (conexión casi constante a una red de internet, por ejemplo) deriva en un estar pendiente constante *a.*, por ejemplo, las redes sociales. La dinámica de consumo de Instagram o Facebook se estructura para que el consumidor no se satisfaga en ningún momento, de forma tal que el “scrolleo”²² se retroalimenta a sí mismo; podemos ver esto como una clara manifestación del *zombie*: “En tanto máquina consumidora desprovista de consciencia, el *zombie* cinematográfico aterriza porque es un reflejo de la sociedad mercantil moderna, propulsada nada más que por *su necesidad de consumir perpetuamente*”²³.

¹⁹ Usamos “arresponsable” en vez de “irresponsable” porque entendemos que la irresponsabilidad se da sobre el horizonte de la responsabilidad; la “arresponsabilidad”, en cambio, es la ausencia de tal horizonte.

²⁰ EMBRY, K. y LAURO, S. J. (2008). “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”, *Boundary*, vol. n°2, p. 87.

²¹ *Idem.*

²² Esta palabra es una incorporación del inglés “scroll, scrolling”: entre sus significados está “desplazar”, y se refiere a la acción de desplazar la pantalla para ver más contenido. Facebook e Instagram cuentan actualmente con sistemas que cargan más contenido a medida que se scrollea: así, nunca deja de haber contenido disponible en el Inicio.

²³ *Ibid.*, p. 99. Las cursivas son nuestras.

Otro rasgo señalado en el texto como propio de los *zombies* es la ilusión del sí mismo, rescatada de Adorno y Horkheimer: “nuestra individualidad zombie se apoya en la ilusión del sí mismo [...]. La separación ilusoria entre sujeto y objeto [...] mantiene feliz al campamento de los zombies”²⁴. Si en el capitalismo “tanto sujeto y objeto se vuelven categorías anuladas porque el fetiche de la mercancía anima a los objetos, y la cosificación objetualiza al trabajador”²⁵, vale igual preguntarnos si este rasgo también puede leerse en la dinámica de las redes sociales, las cuales se fundamentan en la construcción, por parte de los usuarios, de una biografía digital: generamos un *avatar* que vive por nosotros (o por medio del cual vivimos) en el espacio virtual y lo habita(mos). Sin embargo, lo *cyborg* disuelve la dicotomía sujeto/objeto en la hibridación. Podemos sostener que este fenómeno constituiría un *simulacro de sí mismo*, una copia sin original que construye al avatar, del cual tampoco se puede determinar hasta dónde es sujeto o es objeto. El *zombie-cyborg* se resiste, en este punto, a volverse completamente *zombie*.

Como metáfora del consumismo, el *zombie* cinematográfico *infecta* el “espacio público”²⁶. En nuestra metáfora cyber-punk, el *zombie-cyborg* infecta el espacio virtual. Esta oposición puede entenderse desde la inmovilidad que debe asumir el organismo para que la máquina se retroalimente: el cuerpo se limita a la interfaz, manteniéndose en una posición fija durante períodos prolongados de tiempo. La invasión del *zombie-cyborg* nunca podría ser estruendosa, ni ocupará los espacios públicos: se daría exclusivamente en el flujo silencioso de los dígitos. Su opuesto habitacional es el analfabeto informático: mientras que uno es incapaz de habitar el espacio virtual, el otro es incapaz de habitar el espacio físico.

Hemos llevado lejos esta metáfora para dar un pantallazo de las similitudes y diferencias de ambos muertos-vivientes. Pese a todo, el *zombie-cyborg* no es literalmente un *zombie*, sino un *pseudo-zombie*, que es similar en ciertos rasgos externos, pero que no representa adecuadamente la superposición de vida y muerte. Podríamos interpretar que la resistencia a volverse plenamente *zombie* está dada por la hibridación misma: el *cyborg* se acopla al *zombie* y se desmonta casi sin inconvenientes.

²⁴ *Ibid.*, p. 92.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

Antes de seguir, vale aclarar que no consideramos que todo *cyborg* a-responsible tenga esta forma. Analizamos una función metafórica de la expresión *zombie* que refleja un determinado modo que los *cyborgs* pueden adquirir, especialmente bajo usos excesivos de las interfaces. Tampoco creemos que tenga que estimarse esta forma como negativa: el acoplamiento con el *zombie* puede ser también una práctica placentera.

Proponemos como segunda figura a un *zombi* más cercano a la imagen de la “rebelión de esclavos”, constantemente presente en el *Manifiesto*. La idea está sugerida por un artículo de Darío Sandrone, quien dice: “Si los seres humanos nos hemos convertido en *cyborgs*, la ausencia de electricidad nos despoja de la condición humana. Nos podemos convertir en otra cosa, en algo medio vivo y medio muerto: en un zombie, tal vez”²⁷.

El *zombi* es post-*cyborg*, lo entendemos como el producto de la mutilación violenta de la máquina. En este caso, el desacoplamiento no es gratuito: como hemos dicho, la virtualización supone una modificación del circuito funcional; al sernos mutilada nuestra interfaz con el espacio virtual, es lógico que estamos tan desorientados como si nos hubieran cegado los ojos. Haraway considera que la “ruptura de comunicaciones”, como dijimos más arriba, se patologiza como estrés. Pero el estrés es, en cierto sentido, una reacción más comprensible si pensamos en pequeños disfuncionamientos de las interfaces (computadoras lentas, conexiones a internet inestables, etc.). A lo que nos referimos aquí es a una ruptura de comunicaciones mucho más fuerte.

Continúa Sandoval: “Esta tesis no sólo tiene un alcance individual: nuestra sociedad también ha devenido *cyborg*. La ausencia de electricidad sugiere el caos, lo que significa que hemos diseñado y construido un orden social que está enchufado”²⁸. Hablamos, por tanto, de una mutilación que podría afectar al circuito entero, a la desaparición repentina y absoluta del espacio virtual como hábitat. El fenómeno puede darse en diversas magnitudes: un corte de luz en un barrio generará caos, pero un corte de luz nacional (o mundial, ¿por qué no?) causaría un gran caos.

Este *zombi* es más adecuado al *Manifiesto*: por un lado, es un muerto-vivo, si entendemos a la mutilación violenta y permanente de la máquina como la muerte de una parte vital de le *cyborg*. Por otro lado, podemos suponer que el comportamiento de estos *zombis* será similar a una horda: se vivirá un momento de profundo desconcierto y

²⁷ SANDRONE, D. (2019) “Apagón y después: Zombies y Cyborgs”, diario *Hoy Día*, 18/6/2019.

²⁸ *Ídem*.

desesperación que conducirá a saqueos y a una ocupación por parte de la masa de muertos-vivos de los espacios públicos (prioritariamente shoppings y supermercados).

Aunque esta sea una imagen bastante especulativa y caótica, la consideramos como una versión plausible de un *zombi post-cyborg*. En oposición, desestimamos a la figura del *zombii*²⁹ como pertinente a este trabajo: presentado como una versión extrema del espectro, como destructor definitivo tanto del individuo como del sujeto, no nos parece que tenga otra forma de entrar en la cronología que establecimos, más que como apareciendo sorpresivamente y devorando a todes les *cyborgs*.

Conclusión

En este trabajo hemos desarrollado una visión general de cómo tanto el mito *cyborg* como la metáfora *zombie* pueden ofrecer un material adecuado para reflexionar sobre la existencia en el mundo virtualizado. Por un lado, lo *cyborg* nos ofrece un modelo ontológico para interpretar una época de fuerte intercomunidad entre máquinas y organismos; por el otro, los *zombies* ofrecen metáforas que nos permitirían interpretar las tensiones que se pueden dar entre las partes componentes del *cyborg*. Nos parece adecuado concluir postulando la posibilidad de concebir una convivencia entre *ser-cyborg* y *ser-zombi/e*, la cual nos permitiría modular y calibrar las tensiones entre nuestras partes integrantes.

BIBLIOGRAFÍA

EMBRY, Karen y LAURO, Sarah Juliet (2008). "A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism", *Boundary*, vol. n°2, 85-108.

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

PLATZECK, José y TERRANO, Andrea (2016). "Zombies y Cyborgs: la potencia del cuerpo descompuesto", *Outra Travessia*, vol. n° 22, 235-253.

²⁹ EMBRY, K. y LAURO, S. J. (2008), pp. 105-108.

SANDRONE, Darío (2019) “Apagón y después: Zombies y Cyborgs”, diario *Hoy Día*, 18/6/2019.

TOSELLO, M. (2012). “La experiencia de habitar en Espacios Virtuales Interactivos”, http://papers.cumincad.org/data/works/att/sigradi2012_122.content.pdf.

ISBN 978-987-48998-7-3



9 | 7 8 9 8 7 4 | 8 9 9 8 7 3