



Ho Legon Revista de Filosofía

La revista de los estudiantes de filosofía de la Pontificia Universidad Católica
de Valparaíso

Nº 15 - 2011

Edición Impresa: ISSN 0718-5551
Edición Electrónica: ISSN 0718-9567

Viña del Mar, Febrero 2012

Ho Legon φιλοσοφία

www.holegon.net



Proyecto financiado por el Fondo Confía y el Instituto de Filosofía de la Pontificia
Universidad Católica de Valparaíso



HO LEGON – REVISTA DE FILOSOFÍA

La revista de los estudiantes de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

E-Mail de Contacto:
contacto@holegon.net

Director:

Fernando Arancibia Collao

Vicedirector:

Daniel Vilches Vilches

Consejeros:

Pablo Olivares Dubart

Carlos Vergara Pérez

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

Prof. José Tomás Alvarado

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Ricardo Espinoza

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Héctor García

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Hugo Ochoa

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Cristina Orrego

Universidad de Playa Ancha

Prof. Mauricio Otaiza

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Mauricio Schiavetti

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Ignacio Uribe

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

IMPRESIÓN

Impresos Libra, Juana Ross 35, Valparaíso, Chile

EDITORIAL

4

Ho Legon, la revista de los estudiantes de filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, recoge una tradición en nuestro Instituto, que se remonta a la década de los 90. Nuestra revista se define como una instancia formal de expresión filosófica, de carácter académico, y abierto a la comunidad universitaria, que recoge trabajos versados sobre filosofía, elaborados en base a normas de redacción preestablecidas y con una amplia gama de posibilidades temáticas, siempre ceñidas a lo filosófico.

La edición del año 2011 que acá se presenta, incluyen trabajos elaborados por diversas nacionalidades, algo inédito en una publicación filosófica estudiantil en Chile. En efecto, autores de España y México han enriquecido la diversidad de nuestra publicación, diversidad que alcanza tanto lo temático y lo geográfico. Junto con ello, autores nacionales complementan esta diversidad y al mismo tiempo demuestran que en nuestro país existe una comunidad filosófica que está en constante trabajo. Esta situación, a la vez, revela que la filosofía es algo vivo, que no se queda en una mera erudición sino que es capaz de problematizar y tratar sistemáticamente una serie de problemas y cuestiones siempre presentes y relevantes en la vida del ser humano.

En consonancia con lo anterior, creemos que la escisión que muchas personas, incluso en el medio filosófico, realizan en la distinción teoría/praxis (identificando a la filosofía con un quehacer meramente teórico), no es efectiva, toda vez que el filósofo, con su trabajo, hace un aporte relevante en las diversas discusiones que hoy suscitan el interés generalizado de la ciudadanía. La filosofía, junto con tener mucho que aportar a estos debates, también tiene la misión de ir más allá de los mismos, cuestionándolos y planteando nuevos problemas que, si bien tienen incidencia en ellos, no se detienen en el detalle contextual.

El llamado que hace esta revista es a que el trabajo constante del cual la misma es fruto, continúe, y sea a la vez valorado como un aporte real y necesario al debate siempre presente, cobrando hoy quizás, más fuerza que nunca.

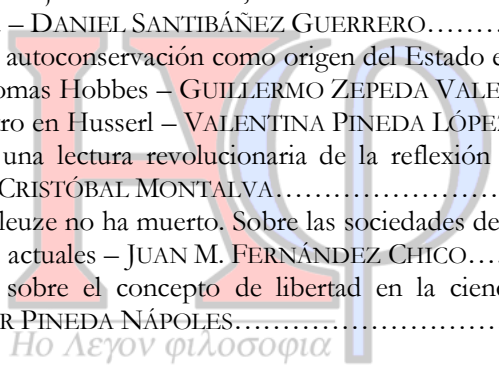
Consejo Editorial

Ho Legon – Revista de Filosofía

INDICE

Editorial	4
Índice	5
Normas de Redacción	6
Zona articular	8
- Pierre Klossowski y Claudio Rodríguez: simulación y foclusión en <i>Alianza y condena</i> - JORGE FERNÁNDEZ GONZALO.....	9
- Universales en el argumento cosmológico – DAISY AGUIRRE S.....	24
- Acerca de una supuesta <i>condena</i> de la filosofía al ateísmo – MATÍAS TAPIA WENDE.....	33
- El concepto de justicia en Platón, comentarios en torno al libro I de la República – DANIEL SANTIBÁÑEZ GUERRERO.....	42
- Principio de autoconservación como origen del Estado en Marsilio de Padua y Thomas Hobbes – GUILLERMO ZEPEDA VALENCIA.....	60
- El yo y lo otro en Husserl – VALENTINA PINEDA LÓPEZ.....	70
- Notas para una lectura revolucionaria de la reflexión determinante hegeliana – CRISTÓBAL MONTALVA.....	78
- Posdata, Deleuze no ha muerto. Sobre las sociedades de control y sus implicancias actuales – JUAN M. FERNÁNDEZ CHICO.....	83
- Reflexiones sobre el concepto de libertad en la ciencia política – JESÚS OMAR PINEDA NÁPOLES.....	93
Entrevista: GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA, Professor of Metaphysics, Oriel College, University of Oxford.....	108
Colaboraron en este número	114

5



NORMAS DE REDACCIÓN

6

1. Los trabajos se enviarán por correo electrónico a la dirección publicar@holegon.net, en tamaño carta, digitados a interlineado simple, sin espacios entre párrafo y párrafo (o sea, después de punto aparte), en formato Word 1997-2003 (*.doc), o bien, en formato de Texto Enriquecido (*.rtf) con notas a pie de página, todo en tipografía Garamond, tamaño 12 para el texto y 10 para las notas. No pudiendo exceder de 21 (veintiún) páginas.
2. El mail de envío llevará como asunto el título del trabajo.
3. Todo trabajo presentado a publicación deberá estar acompañado de un título (en español e inglés), de un resumen en castellano y un *abstract* en inglés con no más de cinco palabras-clave (y *keywords* en inglés), al principio del trabajo, junto con la bibliografía correspondiente (al final del trabajo).
4. El autor deberá identificar la casa de estudios a la cual pertenece, debajo de su nombre.
5. Se recomienda dividir el trabajo en letras romanas (I. II. III. Etc.), y subdividirlo en números arábigos (1. 2. 3. Etc.). Se recomienda realizar una subdivisión de a lo más, tres niveles.
6. La cita de autores, obras, lugares, etc. se hará en una nota a pie de página.
7. La cita de autores se realizará de la siguiente manera: el apellido del autor se colocará en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, el título de la obra, en *cursivas*; después, la cita de el nombre del traductor (si fuere el caso), la editorial, el lugar de edición y el año, entre paréntesis; luego, se indicará, si es el caso, el tomo o volumen de la obra; finalmente, la página (p.) o páginas (pp.), si corresponde.

Por ejemplo:

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, (Trad. A. Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1998), III, pp. 28-30

Si la cita corresponde a un artículo de una revista, se hará de la siguiente forma: el apellido del autor se colocará en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, el título del artículo entre comillas, luego “en” seguido del nombre de la revista en *cursivas*; después, el volumen, seguido del número y el año, según corresponda; finalmente, la página (p.) o páginas (pp.), si corresponde.

Por ejemplo:

ALVARADO, José Tomás, “La evolución del pensamiento de Hilary Putnam” en *Philosophica*, n° 22/23 (1999/2000) p. 222

Si una obra ha sido citada anteriormente, se escribirá: apellido del autor en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, “Op. Cit.” y entre paréntesis el número de la nota en que fue citada por primera vez; finalmente, la o las páginas, según corresponda.

Por ejemplo:

CASSIRER, Ernst, Op. Cit (5) p. 77

8. El destacado se hará con letras *cursivas*, evitando el uso de **negritas**.
9. Los términos griegos serán transliterados según los siguientes criterios:
 - La letra “χ” por “ch”.
 - La letra “υ” por “y”.
 - Las letras “ε” y “η” por “e”.
 - Las letras “ο” y “ω” por “o”.
 - La iota suscrita no se considerará.
 - Los acentos graves y agudos se mantendrán.
 - El acento circunflejo se transliterará por “^”
 - El espíritu áspero se transliterará por “h”, y el espíritu suave no se considerará.
 - La letra “γ” antes de “κ” será transliterada por “n”.

ZONA ARTICULAR

8



Pierre Klossowski y Claudio Rodríguez: simulación y forclusión en *Alianza y condena*

JORGE FERNÁNDEZ GONZALO
Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El presente artículo trata de mostrar las teorías de Pierre Klossowski sobre el fenómeno artístico a través de la obra poética del autor Claudio Rodríguez, más concretamente de su libro *Alianza y condena*. Se destacan los fenómenos de *forclusión* de lenguaje, así como el concepto de simulacro y simulación que teoriza Klossowski y que se ponen en funcionamiento en la obra de Rodríguez.

Palabras clave:

Poesía, simulacro, *Alianza y condena*, forclusión.

Pierre Klossowski (1905-2001) es, sin lugar a dudas, una de las figuras más enigmáticas del siglo XX francés. No se trata tan sólo de un filósofo, pues escribió novelas y relatos, ni tan siquiera de un hombre de letras, ya que dedicó gran parte de su vida a la creación pictórica e incluso hizo sus pinitos en el cine. Su pensamiento surge como una de las aportaciones más vivas del siglo pasado, capaz incluso de influir en algunos de los más importantes pensadores de la posmodernidad como son Deleuze, Blanchot o Foucault, con quienes comparte no fama, pero sí una misma precisión a la hora de acertar en su escritura con la palabra justa, de iluminar una idea y entregárnosla en su más vigoroso golpe de efecto. Klossowski fue un pensador heterogéneo, que escribió sobre el poder, sobre economía, sobre usos y costumbres en materia sexual, sobre la filosofía de Nietzsche, el pensamiento de Sade y muchos otros temas en donde se cruzan las miradas la filosofía academicista y la banalidad más exacerbada. Sin embargo, es en gran medida gracias a Deleuze que pasará a la historia de la filosofía como padre de los *simulacros*: Klossowski supo recuperar de Nietzsche esa crítica a la noción platónica de *copia*: no hay prestigio en el original, no hay supremacía; el simulacro no establece una relación de dependencia con el modelo, genera sus propias copias en un juego infinito de redoblamientos en donde lo real no tiene privilegio (poder) sobre la representación. Allá donde Platón veía desgaste y decadencia, por tanto, Nietzsche y Klossowski verán simulación, juego, retorno espejeante que rompe con la mismidad y que fractura nuestra visión del mundo y su organización metafísica en categorías inmóviles.

Klossowski, tal y como se ha dicho en más de una ocasión, elabora una ontología *pornográfica*: el pensamiento compone, en la densidad de lo real, una figura, un hueco, la *desnudez* de un concepto o una idea que no existía antes. Los pensamientos son cuerpos desnudos sobre el plano de lo real, cavidades y *desnudeces*, por lo que no se trata de nombrar los cuerpos, de separarlos en originales y copias, sino de asistir a su *pantomima*¹, al juego de representaciones y repeticiones que se extiende en las producciones culturales más allá del poder y de las jerarquías establecidas de unas sobre otras. En cierto modo, y he aquí la clave del ideario klossowskiano, nuestro pensamiento elabora figuraciones de lo real, construye cuerpos, simulacros, hasta el punto de que “*todo lo que es pensable es irreal*”², ya que el pensamiento pornográfico del filósofo francés concibe cualquier acto intelectual como una presión, una fuerza (una *voluntad de poder*: Nietzsche resuena en el fondo de sus palabras) que rompe con lo real y hace de nuestro pensamiento el primer simulacro, la primera ficción, la construcción más difícil y compleja que haya elaborado jamás el ser humano. Así vemos cómo las propuestas artísticas del Klossowski pintor, muy próximas a las de un Francis Bacon, ofrecen una similar tendencia a representar los cuerpos, si bien en Bacon el cuerpo se halla desgarrado ante una representación que no llega a completarse, mientras que el filósofo francés concebirá su obra pictórica como un conjunto de escenas irreverentes, de contenido fuertemente sexual, con el que parodiar el uso de los cuerpos y someter la corporalidad a la mirada del otro para que, por el vértigo que supone la copia de una copia (el simulacro de un simulacro), nuestro mundo quede *en suspenso*: el arte sería la suspensión lúdica del principio de realidad³, ya que la realidad *se desrealiza*, el ser deviene simulacro, ficción impostada en un complejo devenir que rompe y recompone esos cuerpos-simulacros-seres que completan la ontología de nuestro autor.

Estas breves notas del pensamiento de Klossowski servirían para echar por tierra buena parte de los debates estériles que la crítica literaria ofrece, casi a diario, sobre la relación entre poesía y realidad, fantasía y ficción, representación y copia. Igualmente, un importante filón de los escritos clásicos sobre la teoría de la mimesis queda aquí resuelto a través de la concepción posmoderna sobre la simulación que nos propone el pensador francés, para quien la representación de cualquier discurso de la ciencia o de la filosofía no se formula en términos muy diferentes a los de una obra de arte. Esto viene a decir, aproximadamente, que las palabras de los discursos cotidianos, de uso habitual (en el mercado, en los telediaris, en los libros de

¹ Cfr. CASTANET, Hervé, *Pierre Klossowski, a pantomima de los espíritus*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

² KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, Madrid, 2004, p. 107.

³ *Ibid.*, 176.

divulgación científica), que llamaremos *discursos de poder*, utilizan un artificio muy similar a cuando Claudio Rodríguez escribe: “Siempre la claridad viene del cielo; / es un don”. Llamaremos a estas últimas formas de lenguaje *palabra poética*, pues es difícil consentir en hablar de ‘discurso poético’ cuando el discurso implica ya una ligadura entre la historia y el lenguaje, entre el poder, su efectividad real, y las manifestaciones de sus hablantes, con sus deseos, sus intereses, sus campos léxicos de encadenamiento, clasificación y taxonomía de lo real. La poesía, por su parte, no hará nada de eso; no es un discurso, sino un *contradiscurso* que no se liga a la historia (Blanchot diría: pertenece a un *espacio-museo imaginario*) ni se compromete con el horizonte de sucesos o con las tensiones de poder de su tiempo. No se le debe escapar al lector en este punto concreto que la poesía *no sirve para nada*, y eso es quizá el mayor revulsivo contra todas las formas de poder que se establecen en nuestra sociedad. Porque el arte es simulacro, sin efectividad alguna, porque no llega a construir una taxonomía válida de lo real, *no tiene poder*, su sola puesta en escena es ya una fórmula tácita de rebeldía, de alerta. El arte, la poesía, no sirven para nada, y si sirvieran ya habríamos detectado sus efectos, ya habrían cambiado el mundo.

No nos desviemos: hemos dado aquí algunas claves sobre la *ontología* (ontología de la “realidad”, ontología del arte) que nos propone Klossowski, y que pasan por una reversión radical del platonismo más recalcitrante que aún hoy hace mella en los estudios literarios y por extensión en la filosofía académica. No somos capaces, hasta donde nos alcanza, de citar aquí algún manual, más o menos prolijo en autores y citas, que recupere las propuestas de Klossowski y que las actualice dentro del campo de crítica *literaria* o de la *ontología poética*. Es esa una tarea pendiente que, desde estas líneas, no podemos más que apuntar, de algún modo, mediante un breve estudio que nos permita entablar un diálogo entre algunos conceptos concretos del pensamiento de Pierre Klossowski y la obra poética de Claudio Rodríguez.

El poeta zamorano Claudio Rodríguez (1934-1999) ha corrido una suerte un tanto distinta en el orden de nuestras letras que el pensador francés en el ámbito filosófico. Su obra recibió una atención inusitada con su primer libro, *Don de la ebriedad*, una de las más influyentes publicaciones de la posguerra española, escrita con no más de diecisiete años, galardonada con el premio Adonáis y de una calidad impecable que no ha envejecido lo más mínimo con el paso de los años. El espaciamiento de sus libros (tan sólo cinco poemarios publicados en vida) ha ido acorde con el desarrollo de su calidad poética, desde el verso impecable de *Conjurados*, la ardua meditación sobre el hombre y la realidad en *Alianza y condena*, el tono optimista de *El vuelo de la celebración* hasta la textura y variedad de imágenes que nos

regala *Casi una leyenda*⁴. Sin embargo, y a pesar de haber creado escuela, recibido algunas de las menciones más señeras de nuestras letras y de ser uno de esos pocos poetas que, por encima de las corrientes y modas literarias, es recibido calurosamente y admirado por todos, el público no ha respondido con igual intensidad a los miramientos de la crítica. Parece que algo se le escapa de este autor que aúna con igual justicia el calor humano de su verso con la meditación contenida sobre los pormenores de la creación poética. Y es que el verso claudiano se mueve equidistante entre la maestría en la ejecución y la ocultación de sus hilos para entregarnos esa palabra final bien calibrada, pero profundamente sentida. ¿Qué ha ocurrido entonces? Quizá el peso del poder, la intermediación de la prensa o la evolución en estilos y tendencias tengan la respuesta. Que su poesía no sea popular no quiere decir tampoco que esté destinada a una elite intelectual o a una minoría que convoca para sí el poder, como se suele afirmar denodadamente al afrontar la dicotomía entre el éxito y el enclaustramiento mediático, sino que, muy probablemente, se deba al partidismo que asola nuestras letras y que se camufla a menudo de diversidad de estilos y pluralidad de escuelas.

Y sin embargo, no debe importarnos demasiado que una tendencia se obceque en negar las demás propuestas poéticas y que éstas queden parcialmente sepultadas: su auténtico golpe de efecto no pasa por la masificación, por hacer del público un mero indicador cuantitativo de sus resultados, pues la verdadera naturaleza de la poesía es la de su ocultación, su tendencia a la minoría (no a la élite) desde donde contrarrestar el poder o sobreponerse a sus intentos de apropiación.

El mismo poeta ha pasado por diferentes fases, desde la metapoésia de los primeros versos a la poesía de tono costumbrista (pero no social) de interesantes impulsos de ensanchamiento arrebatado en *Conjurios*, el cuestionamiento de la realidad y de sus discursos estructuradores en *Alianza y condena* o el intento por celebrar, hasta sus últimas consecuencias, una realidad que es muy distinta a la que construye nuestro lenguaje o las instituciones humanas a través de los últimos libros, de carácter más imaginativo, e incluso visionario, como sucede muy especialmente en *Casi una leyenda*. De todos los poemarios del autor zamorano, sería éste último el punto más próximo a la propuesta de Klossowski: el poeta siente que la vivencia de su propia obra le produce un sentimiento de *extrañeza*, que las palabras no son sino *leyendas* de una vida incumplida, impostada, *simulada*, por decirlo en la terminología del pensador francés, y que las figuras (signos, música, imágenes, símbolos) no

⁴ Los cinco poemarios del autor han sido recopilados por Tusquets en 2001, como se especifica en la bibliografía al final de estas páginas. Seguimos, para los ejemplos aquí citados de los versos claudianos, dicha edición, por lo que tan sólo apuntaremos entre paréntesis el número de página. Es necesario precisar además que, a título póstumo, han aparecido otras dos obras, a las que no haremos referencia directa en estas páginas: *Aventura* (2005) y *Poemas laterales* (2006).

alcanzan a nombrar lo real, sino a crear simulacros que alteran, en último término, nuestra relación con la realidad y con los discursos de poder que la sostiene: ‘casi una leyenda’ significa, en definitivas cuentas, ‘casi un simulacro’. Pero a pesar de todo, no será esta la línea en la que nos detendremos en estas páginas, ni el poemario sobre el que haremos hincapié.

13

Una vez hechas las presentaciones, es preciso pasar a definir los intereses de nuestro análisis. De la confrontación entre el pensamiento de Pierre Klossowski y la poética de Claudio Rodríguez es posible ver surgir una alianza fructífera que pretendemos poner de relieve con nuestro trabajo. Y nunca mejor empleada la palabra *alianza*, que da título al volumen en el que ahora nos interesa recabar. *Alianza y condena* es un libro de contrastes, de balanceos y juegos retóricos que sirven para introducirnos en ese vértigo que se produce entre la verdad y la mentira. Los discursos producen alianzas, uniones fundadas en el poder, que al mismo tiempo condenan al hombre y lo atan a sus instituciones, a sus propias ficciones infundadas. El sujeto está *sujeto* a la identidad, a los simulacros que él mismo codifica, a los parámetros que regulan su comportamiento y sus actividades. Como ha defendido Foucault⁵, autor muy próximo a las texturas de este tercer libro claudiano, el poder se afana en constituir individuos que serán, desde su posicionamiento ontológico, político y estructural dentro de las sociedades de control, el objetivo de su vigilancia. La actividad del poeta, sin embargo, ha de romper con esta codificación y con toda esa falsedad que interpone el poder a la hora de cifrar y configurar los relatos a los que cada sujeto tiene acceso, para lo cual la poesía echará mano a menudo de dispositivos que tienden hacia la *inutilidad*: la música, el regreso a la inocencia y la infancia, el asombro ante la espuma del mar, ante un gorrión o el viento de primavera, como si en las sensaciones y experiencias contemplativas el poeta hallara no tanto un consuelo intimista, sino una fórmula para escapar del poder y evitar así la opresión de sus garras amenazantes:

Ahora necesito más que nunca
mirar al cielo. Ya sin fe y sin nadie,
tras este seco mediodía, alzo
los ojos. Y es la misma verdad que antes
aunque el testigo sea distinto.
(183)

No se trata, insistimos, de concebir el ensimismamiento del poeta como la vía de escape para sus actividades colectivas, de toma de conciencia, sino como un subterfugio anulador del poder y de sus dispositivos de control, hasta el punto de

⁵ FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1996 (3ª reimp.).

que el sujeto (“el testigo”) establece una tensión dinamizadora consigo mismo que revela en gran medida un intento por desentenderse de las tecnologías inmovilistas que aplica el Estado para homogeneizar la subjetividad. En esta misma línea, el poeta dirá unas líneas más abajo: “Vale dinero respirar el aire”, en clara alusión al efecto privativo de las potencias económicas con que el poder estratifica, valora y gestiona la importancia de lo necesario. Sin embargo, lo que el poeta critica es justamente esa apreciación totalizadora, sin vías de escape, que asfixia hasta el punto de regular las actividades más hondamente redentoras del hombre: respirar, sentir, contemplar, etc. La escritura poética recupera, por vía de la negación de su utilidad, aquellos espacios democratizados por el poder, convertidos en tecnologías de desarrollo económico, para restaurar la *sacralidad* perdida (“Todo es sagrado ya y hasta parece / sencillo prosperar en esta tierra” había dicho el autor en *Conjuros*), así como su inocencia y un recogimiento esencial contra las manipulaciones del poder que alienan al hombre, situación que queda perfectamente reflejada en el poema «Ajeno» (184), una de sus composiciones más conocidas de su tercer libro.

Versos muy duros, por tanto, los de *Alianza y condena*, siempre en la balanza entre la crítica y la ausencia de crítica (contemplación, asombro, ensimismamiento, etc.). El propio poeta hablaba de *poemas susurrados* frente a *poetas malditos*⁶. Y sin embargo, no escasean los ejemplos de composiciones en donde la reflexión sobre la contemplación, la andadura vital o los descensos hacia la intimidad y el recogimiento tienen un efecto transgresor, incluso en poemas tan conmovedores como es el de «Espuma», mediante el cual el poeta hace gala de una cumplida reflexión sobre la muerte y la dimensión que encarna el hombre ante tan fatídico acontecimiento:

Ho Legon φιλοσοφία

Espuma

Miro la espuma, su delicadeza,
que es tan distinta a la de la ceniza.
Como quien mira una sonrisa, aquella
por la que da su vida y le es fatiga
y amparo, miro ahora la modesta
espuma. Es el momento bronco y bello
del uso, el roce, el acto de la entrega
creándola. El dolor encarcelado
del mar se salva en fibra tan ligera;
bajo la quilla, frente al dique, donde

⁶ CAÑAS, Dionisio, *Poesía y percepción*, (Francisco Brines, Claudio Rodríguez y José Ángel Valente, Hiperión, Madrid, pp., 100-102.

existe amor surcado, como en tierra
la flor, nace la espuma. Y es en ella
donde rompe la muerte, en su madeja
donde el mar cobra ser como en la cima
de su pasión el hombre es hombre, fuera
de otros negocios: en su leche viva.

A este pretil, brocal de la materia
que es manantial, no desembocadura,
me asomo ahora cuando la marea
sube, y allí naufrago, allí me ahogo
muy silenciosamente, con entera
aceptación, ileso, renovado
en las espumas impercederas.

(159)

Es éste un claro ejemplo de algunas de las analogías más certeras entre los planteamientos de Klossowski y la obra de Claudio Rodríguez. Tal y como insinuaba el escritor francés, el pensamiento crea *cuerpos desnudos*, figuraciones o simulacros que rompen con el equilibrio entre la realidad y nuestros discursos. No se puede decir que el poema claudiano constituya un ejercicio de *irrepresentabilidad*, un esfuerzo por desintegrar las presencias reales, sino el intento medido y calculado por exponer, más allá de los discursos de poder al uso, nuevos paradigmas verbales, nuevos engarces y planteamientos que destituyan el privilegio de los códigos asentados. ¿Qué ver, entonces, en este poema –si es que algo hay que debamos ver–? Quizá esa puesta en escena de la espuma, que entra en comparación con la ceniza, con la que tiende un puente, una línea de contacto que es ya de por sí una fisura en el apretado margen de lo que valoramos como realidad, un canal abierto, una costura desde donde rasgar las vestiduras que tapan nuestro mundo y descubrir allí la insinuación de una experiencia aún desnuda de lenguaje: el núcleo en que la vida (espuma) y la muerte (ceniza) entran en relación casi indiscernible. Otro ejemplo evidente será la analogía entre la espuma y la flor, a mitad del poema. Pero sobre todo destaca el fragmento en que se especifica cuál es el acontecimiento al que asistimos a través del verso claudiano: “Es el momento bronco y bello / del uso, el roce, el acto de la entrega / creándola”. Se trata de un claro ejemplo de simulacro, de esa desnudez que se cumple en las palabras, que desvelan, en carne viva, un acontecimiento para el que no teníamos discursos, es decir, un hueco en el *poder* a través del cual confeccionamos nuestra realidad cotidiana, que, por medio de la contemplación y la búsqueda del instante epifánico, de las veladuras del enigma, permite a la palabra poética contravenir todo lo dicho, decir, literalmente, lo *indecible*, y presentarnos ese cuerpo inenarrable como un *cuerpo desnudo*. El choque de las espumas, su roce con la roca, se produce por

primera vez para nuestros ojos y a través de palabras, figuraciones, márgenes originales y perfiles saturados de significación que estarían *creando* la escena. La realidad ha quedado agujereada, desnuda, en este giro, por esta intromisión de la mirada, de los sentidos, hasta dar con una espiral nunca antes relatada, un bucle de significación que, por no pertenecer al discurso, a ningún relato ya establecido, anda a la deriva, sin clausura (Derrida). Una *pornografía del pensamiento*, habíamos adelantado, en la línea de Klossowski, pero también en cierta concomitancia con el concepto de *mimesis* que ofrecen autores como Auerbach o Ricoeur.

Ahí no acaba todo. Vemos perfectamente cómo el poeta identifica éste momento de epifanía, de contemplación entregada, como lo más consustancial a la experiencia humana, *fuera de sus negocios*, dirá el poeta, en su *leche viva*. Esto es, fuera del poder, de sus relatos, de la espesura de los discursos, en esa leche esencial, símbolo del efecto genesiaco de la leche materna, para un hombre que halla *la esencia* de su nacimiento en la contemplación inusitada de *lo que muere*. De nuevo, es a través de ese efecto intrascendente (la espuma que choca contra el acantilado: no ha pasado nada) que el poema nos permite tomar impulso para definir la poesía como una inutilidad, fuera del circuito de técnicas alienantes de control (fuera de *los negocios*), en el punto en que su utilidad consiste en borrarse él mismo, desaparecer, no imponerse en el mundo, sino dejar tan sólo sus huellas como simulacro de su propia presencia: el poema nunca ha estado verdaderamente ahí.


Una de las pequeñas joyas de la poesía claudiana, en la que querriámos detenernos en estas páginas, es el poema de *Alianza y condena* «Un olor». Como ya advirtiera uno de los críticos de la obra del poeta zamorano, Philip W. Silver, Claudio Rodríguez “nunca publicó, quizás ni siquiera escribió —o más bien nunca terminó— un solo poema que no fuese la perfección misma”⁷, pero «Un olor» roza como pocos esa línea infranqueable de la perfección. Este regalo de la lírica claudiana nos presenta, como podrá verse, un problema de lenguaje en su trastienda, problema que trataremos de abordar desde la perspectiva klossowskiana y su concepto de “forcusión del lenguaje”. Pero no adelantemos acontecimientos. He aquí el poema:

Un olor

¿Qué clara contraseña
me ha abierto a lo escondido? ¿Qué aire viene
y con delicadeza cautelosa
deja en el cuerpo su honda carga y toca

⁷ SILVER, Philip W., ed., «Introducción», en *Rumoroso cauce. Nuevas lecturas sobre Claudio Rodríguez*, Páginas de espuma, Madrid, 2008, p. 26.

con tino vehemente ese secreto
quicio de los sentidos donde tiembla
la nueva acción, la nueva
alianza? Da dicha
y ciencia este suceso. Y da aventura
en medio de hospitales,
de bancos y autobuses a la diaria
rutina. Ya han pasado
los años y aún no puede
pagar todas sus deudas
mi juventud. Pero ahora
este tesoro, este
olor, que es mi verdad,
que es mi alegría y mi arrepentimiento,
me madura y me alza.



Olor a sal, a cuero y a canela,
a lana burda y a pizarra, acaso
algo ácido, transido
de familiaridad y de sorpresa.
¿Qué materia ha cuajado
en la ligera ráfaga que ahora
trae lo perdido y trae
libertad y condena?
Gracias doy a este soplo
que huele a un cuerpo amado y a una tarde
y a una ciudad, a este aire
íntimo de erosión que cala a fondo
y me trabaja silenciosamente
dándome aroma y tufo.
A este olor que es mi vida.
(194-195)

La composición se abre, como será habitual en muchos de los poemas de nuestro autor, con un interrogante, y toda la estructura servirá como soporte para dar cuenta de ese olor inconfesable que indica el título. Descripción arrebatada, por tanto, de lo que *no* puede decirse, ya que se estaría contraponiendo un código, el olor, frente a otro código distinto, el lenguaje, sin relaciones solidarias entre sí, lo que obliga a tensar los vocablos, a establecer puentes, conexiones imposibles, y, en último término, a restituir el poema como *simulacro*: su dimensión verbal acaba por tener un mayor desarrollo, una capacidad de producir realidad mucho mayor que el

olor mismo, el cual queda sepultado entre las capas del material léxico y sustituido por el cuerpo del poema.

El simulacro de las palabras vence, por tanto, a lo representado, lo sustituye, y sin embargo, los términos en que se opera dicha restitución pasan por negar la potencia de relevo del lenguaje poético: no ha pasado nada realmente, el olor no ha sido definido, su cuerpo permanece desnudo aún de palabras porque las palabras que pretendían señalarlo han acabado por borrarse a sí mismas.

Este misterioso olor se representa a modo de *contraseña*, de abertura hacia lo escondido a través de los sentidos, representados aquí mediante la metáfora del *quicio*: puerta entreabierta, a un mismo tiempo ocultando y acercándonos a la verdad, de ahí la estructura paradójica de la composición, que quiere representar pero que anula la potencia de su representación por el simulacro. La experiencia sensorial no acaba de mostrarse completa sin ese acompañamiento de las palabras que van a servir de soporte para el trayecto gnoseológico de descubrimiento de la certeza, a pesar de que no quede certeza, sino incertidumbre, juego, balanceo entre términos. Se ha construido una *nueva alianza*, nos dice el poeta, entre la dicha y la ciencia; una y otra se unen en la medida en que la dicha, que pertenece al arte, al placer sin finalidad, supone un simulacro de la ciencia y de sus discursos de poder, y los subvierten sin llegar a la negación; como en Klossowski, el arte ofrece una mueca irónica, aun en sus desvelos más elevados, una gestualidad transgresora y burlesca que, sin llegar a tocar al modelo, rompe el paradigma de poder que lo privilegiaba.

A pesar del intento por describir concienzudamente la palabra exacta para dar caza a ese olor (la lana burda, el olor a cuero o a canela), la ajustada referencia del olor es imposible y el poema escapa hacia imprecisiones asociativas: un cuerpo, una tarde, una ciudad... *Cuerpos* todos ellos, cabría añadir, que, a modo de *desnudos*, agujerean lo real y nos permiten aparentar la proximidad del olor mediante simulacros verbales, instituir una manera de oler que ya no es la del olfato, la de nuestras limitaciones biológicas, sino la de nuestras expectativas imaginarias. La falsa representación del olor a través de múltiples cuerpos hechos de lenguaje relega el olor al estadio de lo inacotable, estadio que aquí asume el cauteloso nombre, por igualmente indeterminado, de *vida*. El olor y la vida surgen interrelacionados por esa misma imprecisión, se ligan por el destino de la palabra, o más precisamente, de la *ausencia de palabras*. Así, cuanto mayor es la comprensión de esta carencia que azota el lenguaje, de la inadecuación entre la palabra y su referente, más evidente es, paradójicamente, el intento en la obra de Claudio Rodríguez por hallar la palabra exacta: “en toda la obra de este autor, pero de una manera muy marcada desde su tercer libro, existe una obsesión por la precisión semántica. Ello implica la frecuentísima presentación dialéctica de dos términos que, en su enfrentamiento, aquilata el sentido [...]. Estos términos que se oponen pueden ser en verbos,

sustantivos, frases completas, incluso grupos de versos. La colisión de los dos miembros provoca un nítido ajuste significativo”⁸.

La palabra se mueve entre la ambigüedad y la certeza, exige el depurado del verso, la concreción semántica, de manera minuciosa y mediante certeros acercamientos a la palabra exacta. No hay apenas un pulso con lo imaginario, ni símbolos que pretendan acceder a una realidad más elevada, sino que, como afirmara Sobejano en su análisis sobre el poema «Espuma», “no es necesario otorgar ya dimensión suprafísica a la espuma ni a la ceniza, sino sólo conocer que aquella, en el ámbito de imaginación recién abierto, es húmeda, líquida y alzada, y ésta seca, polvorosa y caída”⁹. Nada de símbolos: tan sólo *cuerpos*. Por ello, el olor no se presenta aquí como una sustancia elevada, poéticamente, ante la mirada del autor, a modo de experiencia que retratará una suerte de entrega cósmica, sino que, simplemente, muestra su condición inasequible a los sentidos. La lana, el cuero o la canela no son más que lo que representan, son las presencias reales tal y como nuestra dimensión corporal nos las retratan para la mirada, sin mayor trascendencia y, por ello, mucho más enmascaradas al hombre por el velo de su cotidianidad. La poesía de *Alianza y condena* nos asoma al precipicio de lo indecible, pero no pretende traspasarlo en ningún momento, sino extender el paisaje vacío de lo innominado, el cierre en donde la estructura del lenguaje llega a su límite. «Un olor», por su peculiar diseño, nos enfrenta ante las figuras de lo cotidiano, ante lo sencillo y el sinsentido, que cae ahora bajo una nueva luz más diáfana, más esclarecedora.

Por tanto, Prieto de Paula, así como José Olivio Jiménez¹⁰, se equivocarían en un punto de su reflexión sobre estos versos: según ambos críticos, el poema construye un enjambre de signos para extrapolar, por medio de una relación *dialéctica*, de *ajuste*, un nuevo sentido que se escapa entre los desniveles del lenguaje. Pero no se trata en ningún caso de un diseño dialéctico: la vida no es el tercer miembro en una relación de opuestos, sino su *hueco*, la sombra que no puede ser iluminada por el verbo. Entre las palabras hay un punto ciego, un espacio en blanco que no tiene aún discurso, signo, entidad lingüística; una cavidad entre términos, una huella impronunciable que siempre ha de remitir a algún otro punto de la estructura del lenguaje porque carece de consistencia en sí misma. La palabra *vida* no sería sino el signo para esa ausencia de signos, para ese intersticio impronunciable. Se trata, por

⁸ PRIETO DE PAULA, Ángel Luis, *La llama y la ceniza*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, p. 72 (1ª reimp.).

⁹ SOBEJANO, Gonzalo, “«Espuma», de Claudio Rodríguez”, en *Rumoroso cauce. Nuevas lecturas sobre Claudio Rodríguez*, Páginas de espuma, Madrid, 2008, p. 148.

¹⁰ JIMÉNEZ, José Olivio, “Para una antología esencial de Claudio Rodríguez”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 414, diciembre, p. 105.

tanto, de un efecto de *forclusión*: lo real habita, literalmente, en el espacio hueco de las palabras.

Klossowski hablaba a propósito de Sade de una *forclusión* del lenguaje: el acto es aquello que no puede decirse, es la realidad secreta, indecible, lo que no es lenguaje, y que desde el interior del lenguaje está llamando a sus puertas, pidiendo salir¹¹. Un no-lenguaje dentro del lenguaje, lo que lleva irremisiblemente a una confusión entre el interior y el exterior. De esta forma, el cuerpo estaría *forcluido* en la poesía de Antonin Artaud, la *desobra* dentro de la obra en Maurice Blanchot, el deseo en los intersticios del lenguaje en Freud, Lacan, etc.

El balanceo de palabras en el poema de Claudio Rodríguez presenta una realidad forcluida que el poeta no sabe decir: un olor, una vida... Lo indecible es contraseña para penetrar en lo real, en el misterio de la creación, en su secreto. El olor conforma, por tanto, un no-lenguaje dentro del lenguaje, habitando en sus líneas, sirviendo como hueco entre las palabras y los discursos de poder, entre las experiencias originales que nos concede nuestro lenguaje institucionalizado, si bien Claudio Rodríguez aboga por una experiencia escrita en esa diferencia impalpable entre signos, en ese hueco que media entre la familiaridad y la sorpresa, dicha y ciencia, libertad y condena. El tema de la composición no es, por tanto, el olfato o la percepción de los sentidos, sino la imposibilidad de dar con una palabra, un giro exacto para la realidad inacotable, un compuesto verbal que escape a las redes del utilitarismo taxonómico. Sin embargo, esa imposibilidad es ahora un motivo de *dicha*, una *ciencia* o conocimiento nuevo, que es el del vacío, el del misterio, el de lo secreto, y, en último término, el de la vida. Porque la vida no puede ser dicha, la experiencia inenunciable del olor lleva al poeta hacia un estado de gracia por falta de palabras, una emoción inefable que conecta la insuficiencia de nuestro lenguaje con la realidad más abrumadora, de múltiples simulacros verbales: un cuerpo insustituible, la tarde impronunciable, una ciudad irrepitable, la vida que pasa.

La forclusión del lenguaje, por tanto, actúa aquí como mecanismo compositivo que sirve para establecer una experiencia de lenguaje que lo trascienda, que parta de él, pero que arribe a lo que el lenguaje mismo nos niega. En último término, el lenguaje es aquello que forcluye el silencio, y el silencio representa aquella experiencia en donde la poesía y las palabras callan para que hablen los olores, el cuerpo, la vida. El poema, por tanto, en la medida en que constituye un simulacro que rompe consigo mismo, que enarbola su propia inutilidad como consigna, consiente en escribirse para que, a través de su carencia, su tachadura puesta en escena, salgan a la luz todos los hilos ocultos gracias a los cuales creemos tocar la realidad con nuestro lenguaje y nuestros sentidos:

¹¹ KLOSSOWSKI, Pierre, *Sade mi prójimo: precedido por El filósofo criminal*, Arena Libros, Madrid, 2005, p. 42.

Pero nosotros nunca
tocamos la sutura,
esa costura (a veces un remiendo,
a veces un bordado),
entre nuestros sentidos y las cosas,
esa fina arenilla
que ya no huele dulce sino a sal,
donde el río y mar se desembocan,
un eco en otro eco, los escombros
de un sueño en la cal viva
del sueño aquel por el que yo di un mundo
y lo seguiré dando.
(137)

Otro ejemplo más, para dar fin a nuestra comparativa entre Klossowski y Rodríguez, de *simulacro*: la distancia que nos separa de lo real (costura, remiendo, dirá el poeta), ese hueco insalvable, permite abrir, en sus fisuras, una serie de cuerpos (la fina arenilla, la desembocadura del río, un eco, los escombros de un sueño) que son al mismo tiempo cuerpos desnudos, sin presencia real, es decir, bultos y al mismo tiempo carencias, huecos dentro de ese hueco impalpable de sutura entre los sentidos y las cosas, construcciones a través de las cuales poner en duda, por su similitud, los artificios constructivos de otros discursos institucionalizados y asentados, por convención, como discursos verdaderos. El poema suspende, con esta sutura, nuestra proyección sobre las cosas, y muestra, a través de sus canales, de sus múltiples maneras de copiar la experiencia (un olor que es un cuerpo, que es una casa, que es una tarde) hasta qué punto lo real escapa a todos los discursos y se retuerce entre sus intersticios.

CONCLUSIÓN

No pretendemos hablar, para nuestro estudio, de relación directa entre Pierre Klossowski y Claudio Rodríguez; nada parece indicar que sus lecturas se cruzaran en algún momento del tiempo, aunque parcialmente sean coetáneos y sea muy breve el intervalo que separa las fechas de sus respectivos fallecimientos. Todo lo contrario, pretendemos que de la discrepancia más que evidente entre uno y otro autor sea posible, por un lado, la incorporación a los estudios literarios de las aportaciones de Pierre Klossowski antes de que caigan en el olvido, y por otro, reconducir los estudios sobre la obra poética de Claudio Rodríguez hacia posicionamientos más heterodoxos y fuera de la crítica al uso. Doble misión, por

tanto, que sin apenas proponérselo ha quedado aquí, cuanto menos, fundada, aunque las posibles vías por donde habrían de extenderse sus líneas de fuerza escapan a las dimensiones de nuestro estudio.

Pierre Klossowski se presenta aquí como el maestro del simulacro, mucho antes de que Baudrillard popularizara sus obras sobre la simulación a través de los soportes mediáticos. Klossowski entiende, en la línea de Nietzsche, tal simulacro como una copia que no se somete al modelo, sino que rompe, sin llegar a negarlo, con el paradigma que desprestigiaba a unos y beneficiaba a otros. De tal manera que nuestro lenguaje, nuestro pensamiento y nuestro cuerpo establecen simulacros (*cuerpos desnudos*) de lo real, fórmulas tradicionalmente privilegiadas (los discursos de poder, habría dicho Foucault) que ostentan la prerrogativa de la verdad. Sin embargo, el arte indica, a través de sus múltiples simulaciones paródicas, que no existe privilegio alguno entre la construcción que denominamos realidad y las diferentes versiones que nos muestra el arte. Así, la poesía tendría en concreto esa misión de crear cuerpos (simulacros) allá donde el poder aún no había ahondado: la experiencia de una poesía *susurrada*, como lo es a veces la obra de Claudio Rodríguez, con composiciones de recogimiento y de aparente indefensión y emotividad, resultan ser más disidentes si cabe que las proclamas más encendidas. Los cuerpos que la palabra crea (el roce de la espuma contra la roca, las múltiples perspectivas para perfilar ese olor que se nos escapa) constituyen simulacros que ponen bajo el punto de mira las experiencias cotidianas, los relatos favorecidos por el poder y sus privilegios infundados.

Por ello, en el intento por apuntar a ese umbral no esclarecido por los discursos, poemas como «Un olor» ofrecen para su puesta a punto un rigor extremado a la hora de dar con el giro exacto, la palabra certera, en un juego de balanceos léxicos y sintácticos que van a servir de mecimiento para el susurro de la entreverada emoción poética. Porque en sus líneas, como señala Prieto de Paula¹² la revelación *ha acaecido ya*. El poema se ofrece en pretérito perfecto compuesto: qué clara contraseña me *ha abierto* a lo escondido. El olor sirve de enlace entre la experiencia individual de los sentidos y la experiencia totalizante de la revelación, pero necesita del lenguaje para que este puente pueda trazarse, un lenguaje que, sin embargo, no va a tocar la superficie de las cosas, sino que se va a alzar sobre sus aguas: la palabra no llega a decir nada sobre el olor o la vida, sino que marca el camino, dibuja el perímetro que ha de enlazar lo individual y lo universal de la experiencia reveladora. Esta inoperancia de las palabras, incapaces de tocar, rasantes, el pulso de lo real, constituye aquí lo que Klossowski ha denominado *forclusión del lenguaje*: el acto llama a las puertas del discurso desde su interior, quiere salir, está

¹² PRIETO DE PAULA, Ángel Luis, Op. Cit. (8) p. 182.

recluido por la palabra, así como el cuerpo, el silencio, la dimensión de lo inenarrable, la *vida*, dirá Claudio Rodríguez. El lenguaje no puede apresar lo real, pero abre un vacío en su interior en donde lo real es posible, lo real incomunicable y, por tanto, a medio camino entre sus extremos verbalizables, entre los cuerpos de la familiaridad y la sorpresa, la libertad y la condena, etc. Entre la *alianza* y la *condena*, al fin y al cabo, como reza el título del poemario de nuestro autor, en donde una verdad forcluida habrá de marcar el camino auténtico de la revelación poética.



Universales en el Argumento Cosmológico

DAISY AGUIRRE S.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

En el siguiente trabajo se pretende investigar el tema del Argumento Cosmológico, no a partir de la dependencia causal de los objetos concretos contingentes en relación con un objeto concreto necesario -el cual se identifica con Dios-, sino qué sucede con las entidades abstractas, y en particular, los universales. A través de esta investigación veremos que son dos las grandes problemáticas que surgen y que merecen atención. Por una parte el hecho de qué es lo que se va a entender por una entidad abstracta, problema que hasta ahora no ha encontrado respuesta taxativa; y en segunda instancia, ya habiendo dilucidado de algún modo la primera cuestión, es qué sucede con la dependencia causal de estos objetos en referencia a Dios, ¿necesitan ser dependientes de Dios o pueden tener una existencia totalmente independiente?

Palabras clave: Universales – Dios – objetos abstractos – Argumento Cosmológico

En las discusiones acerca de la existencia de Dios, nos encontramos con variados argumentos para llegar a una respuesta afirmativa de tal discusión; del mismo modo nos enfrentamos a variadas refutaciones al respecto. Dentro de esta gama de argumentos a favor de la existencia de Dios, nos enfocaremos en particular en el argumento cosmológico. Éste pretende justificar la existencia divina a partir de los objetos contingentes que habitan en el mundo. A pesar de que este argumento por sí mismo ya ha planteado ciertas complicaciones y ha abierto una serie de controversias, lo que se quiere revisar en este trabajo no es ya la relación de Dios con los objetos contingentes, sino más bien qué relación existe entre la caracterización de Dios como Causa del mundo y las entidades abstractas, y más precisamente, los universales. La pregunta que se formula es si estas entidades dependen de Dios causalmente o, por ser abstractos y necesarios, no entran en la relación de causalidad a la que se ven sujetos los objetos contingentes. Para poder esbozar una posible solución a esta interrogante, el trabajo se estructurará como sigue: a) La explicación del argumento cosmológico en relación con los objetos contingentes, profundizando en la concepción contemporánea del argumento propuesta por Joshua Rasmussen. b) La caracterización de qué sería una entidad abstracta; y finalmente c) la relación de Dios con los universales en tanto entidades abstractas.

1. Dios y los objetos contingentes

1.1 Argumento cosmológico

El argumento cosmológico, a pesar de haber sido formulado y reformulado en varias ocasiones por diferentes filósofos, parte con el hecho de que existen entes concretos contingentes en el mundo y, a partir de ello, intenta llegar a una primera causa de estos entes en su totalidad y que a su vez sea disjunta de todos ellos, es decir, un ente –concreto- necesario.¹

Una estructuración general de este argumento, puede considerarse del siguiente modo²:

- (1) Hay un ente contingente, C
- (2) C tiene una causa/explicación
- (3) La causa/explicación de C es diferente de C
- (4) La causa/explicación de C o bien es una secuencia de entes contingentes, o bien uno es necesario
- (5) No es adecuada la secuencia de entes contingentes
- (6) La causa/explicación de C incluye un ente necesario
- (7) Hay un ente necesario

Esta formulación va a remitirse a defender o profundizar su defensa en el punto (2), que se conoce como principio causal, y desde Leibniz como principio de razón suficiente³. Este principio remite a la idea de que cualquier cosa existente y contingente en el mundo parece tener una causa al menos, ya que no parece concebible entender algún objeto contingente sin causa. Así, de este modo, es que se hace explícito el principio de razón suficiente en el sentido de que todos los objetos concretos y contingentes del mundo poseen una causa, y por lo tanto también esta causa debe ser diferente del efecto. Dicho de otro modo, las cosas no pueden ser causa de sí mismas.

En este sentido podemos esclarecer la función de este principio de razón suficiente en la estructura del argumento, en tanto que éste da pie a la idea de que la existencia de los objetos contingentes remite necesariamente a una causa, y que esa

¹ Este podría considerarse como el primer paso a seguir dentro de esta argumentación, puesto que lo que se plantea es que haya al menos un Dios; si pudiese existir uno o más y que tenga ciertas propiedades, concierne a una investigación ulterior.

² Cf. REICHENBACH, Bruce, "Cosmological Argument" en Ed Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010: <http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/#1>

³ Cf. LEIBNIZ, *Monadología*, §32

causa debe ser explicada fuera del objeto en sí, y debe aludir a una entidad disjunta del objeto que remitiría a Dios en tanto necesario. Puesto que el paso inicial del argumento cosmológico inicia con la búsqueda de al menos un ente necesario que sea principio causal de todos los objetos contingentes del mundo.

26 1.2 Argumento Cosmológico de J. Rasmussen

En el 2010 Rasmussen⁴ publica un artículo postulando una más refinada postura del argumento cosmológico, “que depende de un principio causal defectible,” y por lo tanto, mucho más aceptable que otras versiones. En primer lugar, podemos decir que para Rasmussen el argumento queda (re)formulado del siguiente modo:

- (1) C es contingente
- (2) C es la suma de todos los estados de cosas contingentes en el mundo
- (3) Todo estado de cosas contingente tiene una causa⁵
- (4) La causa es disjunta del objeto

En primer lugar, debemos entender que la dependencia o relación causal se va a entender aquí entre estados de cosas⁶ y no de objetos, a pesar de que los primeros principios causales, como veremos a continuación, se vean aplicados a objetos.

Rasmussen plantea un primer principio causal expresado del siguiente modo:

$$(C1) \quad \square \forall x ((x \text{ es un objeto concreto contingente}) \rightarrow \diamond (x \text{ es causado}))$$

Luego, reformula este principio para evitar una contra argumentación de parte de una postura que se apoye en la necesidad de origen⁷, teniendo en cuenta que desde este punto de vista todo lo que tiene una causa en este mundo actual, debe tenerla en todo mundo posible donde exista, por lo tanto el segundo principio quedaría así:

⁴ Cf. RASMUSSEN, Joshua, “From States of Affairs to a Necessary Being” *Philosophical Studies* 148 (2010) 183-200.

⁵ Este enunciado se puede entender de la forma: (3') Todo estado de cosas [actual y contingente] posiblemente tiene una causa.

⁶ Parece extraño, para la finalidad del trabajo aquí presentado, que se considere la relación causal con respecto a los estados de cosas, dado que estos pueden considerarse objetos abstractos. Un mayor desarrollo apropiado del tema se verá de forma ulterior.

⁷ Cf. KRIPKE, Saul *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Mass, 1980.

(C2) $\square \forall x ((x \text{ es un objeto concreto contingente}) \rightarrow \diamond (x \text{ es causado}) \vee (\text{un duplicado de } x \text{ es causado}))$

Nuevamente plantea una reformulación del principio, volviéndolo defectible para evitar contraejemplos:

(C2_N) $\square \textit{Normalmente} \forall x ((x \text{ es un objeto concreto contingente}) \rightarrow \diamond (x \text{ es causado}) \vee (\text{un duplicado de } x \text{ es causado}))^8$

Para confrontar la posición de un nihilista mereológico, Rasmussen introduce la idea no ya de un objeto concreto contingente, sino la de una ‘configuración contingente’ que se puede entender como un estado de cosas de una relación de objetos:

(C3) $\square \textit{Normalmente} \forall S ((S \text{ es una configuración contingente}) \rightarrow \diamond (S \text{ es causada}) \vee (\text{un duplicado de } S \text{ es causada}))$

Un problema que podría presentar este principio se basaría en la “arbitrariedad” de esta ‘configuración’, después de todo ¿cómo se forma esta configuración? Sin mayor extensión en esta acotación que podría extenderse en un trabajo ulterior, nos remitiremos al hecho de que el autor enuncia un principio, que según él mismo, es mucho más modesto:

(C4) $\square \textit{Normalmente} \forall S ((S \text{ es un estado contingente de existencia}) \rightarrow \diamond (S \text{ es causada}) \vee (\text{un duplicado de } S \text{ es causada}))$

Rasmussen define un estado contingente de existencia como “un estado de cosas posible de ciertos individuos contingentes, (por ejemplo, el estado de cosas de) los *í*s, que existen”⁹. Rasmussen cierra esta primera parte de su artículo con este principio causal para iniciar un nuevo apartado que trata sobre los estados máximos de existencia¹⁰, donde postulará otras vías posibles de principios causales más

⁸ En el artículo en cuestión Rasmussen después de plantear este principio, introduce un principio llamado ‘Scotus’ basado en las nociones de Duns Scoto, el cual va a rechazar por presentar complicaciones frente a su posición.

⁹ El paréntesis es mío.

¹⁰ Para el caso de este trabajo por no presentar mayor utilidad, se han omitido ciertas consideraciones de Rasmussen frente al argumento de Gale & Pruss y el argumento Kalam. El tema de los estados máximos de existencia tampoco será tratado, dado lo amplio del tema.

‘poderosas’ que este principio, las cuales convergen en un último principio causal que sería:

(C7) $\square \forall T ((T \text{ es un tipo de objeto concreto contingente}) \rightarrow \diamond (\text{El darse del estado de cosas de la existencia exacta de } n \text{ miembros de } T \text{ tiene una explicación causal}))$, donde n es mayor que 0.

28

De esto se desprende el hecho de que habiendo un exacto número de objetos contingentes, el surgimiento de un nuevo objeto contingente no explica los anteriores, o en el ejemplo de Rasmussen, que haya exactamente cincuenta y cinco esmeraldas no se explica por una esmeralda “cincuenta y seis”.

2. ¿Qué es un objeto abstracto?

Hasta ahora se ha hablado de objetos concretos, tanto contingentes como necesarios –en el caso de Dios. Sin embargo no se ha hecho ninguna caracterización pertinente, cayendo hasta cierto punto, en una suposición de presunta asunción de lo que un objeto concreto es. Siendo así, la finalidad de este apartado se centra en dilucidar de algún modo esta escisión entre los objetos concretos y los de carácter abstracto.

Las nociones y criterios para lograr esta división son múltiples a lo largo de la filosofía. Al caracterizar qué sea un objeto concreto por negación a su vez ya podemos definir los objetos abstractos y viceversa. David Lewis en *On the Plurality of Worlds*¹¹ plantea cuatro vías diferentes de entender la no poco discutida división, a partir de la pregunta si es que un mundo sea concreto o abstracto para el autor. Las vías son las siguientes:

- a) ‘The Way of Example’. Según Lewis, casos paradigmáticos de objetos ‘concretos y necesarios’ dictaminarían o vendrían a hacer de referencia para todos los otros casos a los cuales nos enfrentemos. La distinción debería darse de este modo si es que ella misma fuera primitiva y no posible de analizar.
- b) ‘The Way of Conflation’. En este caso para Lewis, la distinción entre estos dos tipos de objetos es la misma distinción que existe entre las cosas individuales y los conjuntos, o entre particulares y universales. Es decir, los objetos concretos caen dentro de todo aquello que es individual y/o particular, mientras que los objetos abstractos son conjuntos o universales.

¹¹ Cf. LEWIS, David, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Basil Blackwell, 1986. Para un análisis de estas vías, véase también: ROSEN, Gideon, "Abstract Objects" en Ed Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001: <http://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects/>

- 29
- c) ‘The Negative Way’. Esta vía de la negación caracteriza los objetos abstractos de dos modos: Son aquellos que, por una parte, no tienen locación espacio-temporal y, por otra, no entran en interacciones causales.
 - d) ‘The Way of Abstraction’. En este caso, los objetos abstractos no son sino abstracciones de los objetos concretos. Y esto para Lewis, daría a entender histórica y epistemológicamente, por qué llamamos de tal forma a los objetos ‘abstractos’.

Para este trabajo en cuestión, la vía que parece adecuarse más a nuestra investigación es la que Lewis plantea como la vía ‘Negativa’ o de la ‘Negación’. A pesar de no ser desarrollada ella misma a cabalidad en el texto de Lewis, es la que más se adecúa y da más claridad a la hora de plantear el argumento cosmológico como lo hemos hecho hasta ahora. Por una parte, los objetos concretos contingentes, fácilmente podemos intuir que pertenecen a una determinada región espacio-temporal, y si bien para el caso de Dios no podemos atribuirle tales características en un estricto sentido, sí podemos decir que Él que entra en interacciones causales como lo hemos visto en el argumento, y por otro lado podemos deducir, como se ha hecho hasta ahora, otra característica de un objeto concreto como es el hecho de que es tal si pertenece a una categoría en la cual hay entes existentes en el tiempo. Por lo tanto, a pesar de no estar exenta de complicaciones -que podrían surgir posteriormente-, para lo que resta del trabajo asumiremos esta distinción de la vía de la negación para esclarecer la relación entre Dios y los objetos abstractos.

3. Dios y los universales (platónicos)

Cómo se relacione Dios con las entidades abstractas, y que en su mayoría podemos caracterizarlos como necesarias, es un problema que aún no está resuelto. Sin embargo, lo que aquí queremos presentar es puntualmente la relación que existe entre Dios y una entidad abstracta precisa: los universales. Con respecto a estos podemos dividirlos en dos tipos: aristotélicos y/o inmanentes, y platónicos y/o trascendentes. Los que nos convocan específicamente aquí son estos últimos. Un universal trascendente es aquel que puede estar instanciado en múltiples casos, pero no requiere estar instanciado para existir. Estos, como hemos ya dicho, son abstractos y por lo tanto no tienen una locación espacio-temporal, a modo de las ‘Ideas Platónicas’.

¿Qué problema existe o puede existir con este tipo de entidades y una posible dependencia divina? Para el defensor de universales trascendentes es claro que ellos no son parte de una relación causal de la creación divina, en su carácter de abstractos al modo como lo veíamos anteriormente en Lewis. Sin embargo, algunos teístas se inclinan a rechazar la existencia de estos entes por este último motivo, no admiten que algo esté más allá de la dependencia divina. Esto se conoce como “*sovereignty-aseity intuition*”¹², entendida como que todo lo que existe en su totalidad, tanto objetos concretos como abstractos, dependen totalmente de Dios, mientras que Él es completamente simple. La cuestión que queda por dilucidar hasta aquí, (a pesar de que puedan existir otras vías al problema) es qué concepción parece más viable: aquella donde las entidades abstractas pueden tener una ‘no-dependencia divina’ como parece suceder en el caso de los universales platónicos, o la posición de aceptar la dependencia de todas las entidades a Dios. Una concepción que pudiese responder a este problema es el nominalismo de conceptos propuesto por Leftow¹³. Este autor plantea un nominalismo de conceptos refinado que a la entidad a la cual pertenecen estos conceptos sería Dios, en el sentido de que lo que conocemos como actualmente como ‘propiedades’ serían conceptos divinos.

A diferencia de las proposiciones, conjuntos, etc. un concepto entendido como ítem mental, no sería ya un objeto abstracto sino un evento. Hasta aquí vemos que no es difícil plantear los anteriores objetos abstractos mencionados como dependientes de algún modo de Dios, es decir, Rasmussen plantea su argumento cosmológico en base a estado de cosas en cierta medida. Pero por otra parte, a pesar de que el nominalismo de Leftow se plantea como una posible solución dado que si las propiedades son más bien conceptos divinos, luego estos tienen dependencia total de Dios, ya que son conceptos que le pertenecen, el nominalismo de conceptos niega y elimina todas las entidades abstractas, ya que como hemos dicho anteriormente, los conceptos serían un tipo de evento y no un objeto abstracto. Después de hacer esta aclaración, aún queda por hacer la siguiente pregunta, ¿es tan viable esta forma de nominalismo frente a la concepción de universales trascendentes, o sigue teniendo esta última un peso mayor que sigue fortaleciendo la idea de que las entidades abstractas, si es que las hay, no serían dependientes de Dios? Por el momento, el tema de la dependencia de parte de los objetos abstractos

¹² BERGMANN, Michael and Jeffrey E. BROWER. 2006. “A Theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity),” *Oxford Studies in Metaphysics* 2: 357-386.

¹³ Cf. LEFTOW, Brian, “God and the Problem of Universals” en D. W. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Volume 2, Oxford: Clarendon Press, (2006).

hacia Dios sigue teniendo algunas dificultades¹⁴, lo que queda por ver si es el nominalismo de Leftow una salida.

Algunas críticas se le han hecho a esta concepción¹⁵ que apunta al problema del bicondicional que se presenta para explicar lo que sería una propiedad. El principio básico del nominalista de conceptos divinos sería como el que sigue:

$$(1) \quad \Box \forall P \Box (P \text{ existe}) \leftrightarrow \exists C ((\text{Dios tiene el concepto } C) \wedge (C \text{ es acerca de } P))$$

Donde ‘P’ remite a propiedades y ‘C’ a conceptos. Sin embargo, lo que quiere hacer el nominalista es suprimir las propiedades. La pregunta que surge es por la prioridad de uno de los lados del bicondicional, generando un problema sistemático como el que sigue. Ténganse el siguiente bicondicional:

$$(2) \quad \forall x ((x \text{ es bello}) \leftrightarrow \exists S (S \text{ siente agrado por } x))$$

El problema que se logra visualizar corresponde a qué lado será prioritario para la interpretación del bicondicional, lo que produce una visión subjetivista de la noción de bello, o por otra parte una mirada objetivista. Esta última se entiende al darle prioridad al lado izquierdo del bicondicional, dado que las respuestas subjetivas –en este caso de parte de Dios-, son respuesta a un hecho objetivo; por otro lado, al darle prioridad al lado derecho el hecho de ser bello remite a un hecho subjetivo.

Para un nominalista como Leftow, al querer omitir o sacar las propiedades, debe apuntar a una noción subjetivista del problema, ya que los conceptos que Dios posee tienen prioridad ontológica respecto a lo que hay en el mundo. La crítica que se hace al respecto es que parece que en el mundo existen muchas propiedades, mientras que una investigación de no poca referencia histórica, ha dado a entender que el concepto que Dios posee es único, lo cual entraría en choque con esta noción subjetivista que debe tomar el nominalista.

Consideraciones Finales

El argumento cosmológico plantea la relación causal entre los entes concretos contingentes del mundo y el objeto concreto necesario por antonomasia que es Dios, lo cual no parece tan dificultoso de conceder, sin embargo con todo ha sido necesario a través de la historia reformularlo una y otra vez. Aún así es una

¹⁴Para este tema véase DAVIDSON, Matthew, "God and Other Necessary Beings", en Ed Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005: <http://plato.stanford.edu/entries/god-necessary-being/#2>

¹⁵ ALVARADO, José T. "Dios y el problema de los Universales", en *Aporía* N°1 (2011): 42-61.

concepción viable para aceptar la existencia de Dios, considerando, por ejemplo, la posición de Rasmussen que procede a formular un principio causal mucho más modesto y defectible que los desarrollados anteriormente. Sin embargo, un problema que sigue latente es el de las entidades abstractas. Como hemos visto, aún hasta ahora no es clara la distinción entre qué sea un objeto concreto y uno abstracto; aunque las consideraciones espacio-temporales y relaciones causales son determinaciones bastante aceptadas. Así, con estas nociones de fondo nos preguntamos si los objetos abstractos deben estar determinados por Dios. Para ciertos teístas esta respuesta es afirmativa para cualquier entidad en el mundo, sin embargo, si se acepta que los objetos abstractos no tienen relaciones causales, muy difícilmente tengan una relación causal con Dios. Para el caso de los universales platónicos la cuestión no varía mucho. Ya se ha visto que esta concepción es bastante plausible para responder al tema de las propiedades, aunque choca con lo que recién decíamos. La postura que podría enfrentar este problema y solucionar quizá la dependencia de las entidades abstractas, al menos para el caso de las propiedades y eliminar universales, era la postura nominalista de Leftow. El problema que presenta, sin embargo, obliga a buscar una posible formulación de ésta, lo cual no la deja de presentar como admisible si se quiere asumir una dependencia total de los objetos existentes con respecto a Dios. Por lo cual dentro de la conclusión de este trabajo, no nos queda más que seguir intentando dar una respuesta a la *sovereignty-aseity intuition*, o simplemente adherirnos a la idea de la existencia de universales, y por consecuencia, que no todas las cosas dependen causalmente de Dios, entendiendo la frase de Duns Scoto: *Si aquello a cuya noción repugna el poder existir por otro, puede existir, lo puede por sí mismo. A la definición de la primera causa eficiente repugna simplemente el poder existir por otro... Luego existe por sí.*¹⁶

¹⁶ SCOTO, Duns (1960) *Tratado del Primer Principio*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis, O. F. M. Traducción basada en la edición de Wadding y Vivès. Madrid. BAC.

Acerca de una supuesta condena de la filosofía al ateísmo

MATÍAS TAPIA WENDE*

Universidad de Chile

Resumen

La presente exposición tiene por objeto revisar la correspondencia que existe entre la filosofía y la religión, tratando de mostrar la presencia de una cierta incompatibilidad entre ellas. Para esto, se llevará a cabo una exposición de la religión desde una perspectiva filosófico-atea, viéndola como una creación humana a partir de una serie de problemáticas que el hombre, por sí solo, creía no poder resolver. Esto se llevará a tal punto, que se analizará qué pasaría con el hombre sin religión, tratando de determinar si es posible hablar de una cierta condena racional de la filosofía al ateísmo.

Palabras clave:

Dios, Ateísmo, Filosofía de la Religión, Metafísica.



“Una 'filosofía cristiana' es un hierro de madera y un malentendido”

(M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*)

I. ¿Filosofía ó Religión?

Parece, a todas luces, ser innegable que la filosofía, como disciplina teórica, se mueve dentro de los márgenes de la razón. Esto puede ser un privilegio, tanto como una condena. Por un lado, el hombre encuentra seguridad en esta facultad que le es exclusiva y que lo lleva a adentrarse más allá de las tierras de la simple fuerza o del llano instinto animal, llegando a alcanzar una capacidad resolutive tanto mayor, sólo con el uso del intelecto. Pero, considerando esto desde otra perspectiva, la razón, en cuanto, decíamos, expresamente humana, tiene que asumir todo lo que la naturaleza del hombre conlleva. Uno de estos elementos propiamente humanos parece ser la finitud, es decir, la razón tiene las mismas restricciones que tiene su ejecutor, sólo pudiendo llegar hasta el punto máximo que el hombre sea capaz de alcanzar; pero, ¿la razón llega hasta donde el hombre desea?

* Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile. Contacto: mtapiawende@gmail.com.

La religión – hablando en este contexto y en lo que resta de esta exposición sobre el cristianismo, particularmente¹ – podría presentarnos una instancia de contraste a la razón, perfectamente válida desde su perspectiva: la fe. Esta fe, como también nos debe ser innegable, parece arrancarse de los fuertes brazos racionales, dejando de lado una serie de limitaciones que el hombre parece salvar mediante este salto de confianza, esta afirmación de creer en algo, más allá de todo raciocinio posible². Lo que esta fe traiga consigo en la espiritualidad humana no puede ser más una suposición, pues nadie podrá aseverar la validez, la fuerza o el impacto de esta creencia, diciendo que tal o cual es más original, más certera o más fuerte. En este sentido, la fe religiosa y la religión misma parecen estar protegidas por un cierto velo impenetrable, por una pared que de un lado resguarda en un cálido ambiente a los creyentes y, del otro lado, castiga con penurias y angustias infinitas a los que aún permanecen en la descreencia.

A simple vista, por lo que ya hemos ido esbozando, la filosofía y la religión parecen no ir juntas. Pero en el transcurso de la historia podemos ser testigos de que algo como esto dista mucho de la realidad. Posterior a la aparición del cristianismo, las mentes más brillantes dentro del quehacer filosófico e, incluso, científico han sido personas fuertemente imbuidas por la fuerza de la religión, tanto en una posición de practicantes como de adherentes. Ellos, entonces, fueron los que hicieron las veces de comulgantes entre la religión y la filosofía, conciliando algo que, hoy en día, nos cuesta mucho dejar en paz.

De un tiempo a esta parte, han aparecido contrapuntos en lo referente, sobre todo, a la religión, pero que muchas veces tocan, de paso, lo concerniente a su relación con el pensar. Desde ateos clandestinos en el siglo XVII, pasando por reconocidos contrarios a la religión, como Meslier, Diderot, d’Holbach, Feuerbach, Marx o Nietzsche³, hasta llegar a contemporáneos como Heidegger, Sartre u Onfray, todos han sido capaces de elaborar métodos para que se “tome conciencia” acerca de la falsedad de la religión y del sitio que debe recuperar la razón, dejando de ser la mera esclava de la fe.

Es tentador decir que todos estos pensadores “disidentes” toman el camino correcto, haciendo una separación entre la filosofía y la religión. Pero esto sería algo

¹ El tratamiento sucesivo de la religión y de la fe en conjunto, en este caso las de tinte cristiano, apunta directamente a su objeto, es decir, a Dios, y no hace referencia a la constitución como institución social de la Iglesia.

² La validez formal de aquello puede ser fuertemente puesta en duda, pero lo que se expresa en el grueso grupo de los creyentes, es precisamente, una inutilidad de la razón a la hora de comprender la fe, al menos cuando es conveniente.

³ Cf. IZQUIERDO, Agustín, *La filosofía contra la religión*, (Madrid, Edaf, 2003); aquí se hace una referencia cronológica al desarrollo del pensamiento ateo desde su origen hasta el fin de la modernidad.

apresurado de aseverar, ya que no parece ser tan clara la manera en que la religión se supondría como algo desechable para el hombre y contrario a la justa razón. Con esta problemática en vista, desarrollaremos lo sucesivo. Formalmente preguntaremos: ¿está la filosofía, como disciplina racional, *condenada*⁴ al ateísmo, a la descreencia y al apego a lo terreno, hallando en esto el sentido original de la vida, y contraponiéndose a la religión y a la fe? La forma de llevar un intento de resolución a cabo, será a través de una muestra de lo que es la religión desde la visión de algunos de los pensadores que ya hemos mencionado, para luego, sacando la religión, ser capaces de ver qué nos queda del hombre, que se esfuerza por vivir según la razón. Aclararemos también, en este último punto, en qué se disuelve la aparente reconciliación entre la fe y la filosofía en los *filósofos creyentes*.

II. La Religión desde la Filosofía

Aristóteles, al comienzo de su *Metafísica*, profirió una frase que hasta hoy es recordada: “Pántes ánthropoi tou̐ eidénaí orégontai phúsei”⁵. Todos los hombres por naturaleza desean saber y, podemos agregar, sin importar qué costos traerá el preguntar que conducirá hacia ese conocimiento. Esta naturaleza que cuestiona ha llevado a la humanidad a verse envuelta, constantemente, en problemáticas que, pesar de haber sido tratadas por centenares de años, aún no encuentran solución: ¿qué es el hombre?, ¿desde dónde viene y hacia dónde va? o ¿cuál es el sentido de la vida si todo acaba, aparentemente, en la muerte? Son unas de las cuantas preguntas que la humanidad entera se ha hecho respecto de sí misma y a las cuales no ha podido dar aún una respuesta universal.

Una especie de contestación que ha sido aceptada por un gran número de personas es, precisamente, la religión. En ella el hombre se siente cobijado, como un hijo por su padre, al sentir que Dios lo creó, que allí está su origen y que algún día, más allá del horizonte, antes oscuro, de la muerte, la salvación lo espera, siempre y cuando haya cumplido correctamente con la penitencia de soportar estoico el calvario de esta vida terrena: en el más allá, en lo divinamente metafísico, el hombre ha puesto su esencia, su origen y su sustento, todo está en Dios, que es infinitamente bueno, misericordioso y piadoso, es decir, aunque yo sea un pecador y mi carne se

⁴ El término “*condena*”, que tiene matices lingüísticos generales referentes a un sentido de aprisionamiento, lo vemos aquí como una cierta areligiosidad filosófica a priori, sin que signifique esto una limitación defectiva. Cf. SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, (traducción de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1947), pp. 22 ss., donde se habla en alusión a la *condena* del hombre a la libertad: el hombre, por su condición, está obligado a ser libertad. Atendiendo a esto, examinaremos si la filosofía, merced a su campo de desarrollo, está ligada de antemano al ateísmo.

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, (traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2007), 980a.

corrompa, tengo la esperanza del perdón y de una vida auténticamente satisfactoria después de la muerte. La angustia “original” que tenía el hombre en referencia a la vida no fue borrada, sino que, más bien, fue calmada a costas de la promesa de un paraíso ulterior. En la Biblia se puede leer a Jesús diciendo: “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que ahora padecéis hambre, porque seréis hartos. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis”⁶. Del que sufre, del que padece, no del rico ni del que goza, del que se abstiene y es pobre, de aquellos es el paraíso que se encuentra luego de la muerte, y de nadie más: el sufrimiento y el dolor están a la base de la redención. Aquí ya tenemos dibujado el bosquejo de la religión: el hombre responde con ella sus preguntas fatales y encuentra la tranquilidad necesaria para sentirse en paz, aunque tenga que negar lo real y ser objeto de dolor para poder ser, en la posteridad, un bienaventurado.

Que la religión sea una respuesta creada por el hombre para dar sentido a su vida no es algo que ahora estemos señalando por primera vez, ya Feuerbach, en *La Esencia del Cristianismo*, sentó las bases para una deconstrucción religiosa que siga este tópico de la artificialidad. Nos dice este pensador alemán: “La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana”⁷, en otras palabras, todo aquello puesto bajo el nombre de Dios *no es más* que características propias de hombre – las más loables, por supuesto – llevadas a un extremo tal que Dios parece ser un hombre, pero no uno cualquiera, sino uno que puede hacer todo lo que el hombre ordinario querría hacer, pero no puede. Este traspaso de la esencia humana a la esencia divina es una objetivación que el hombre lleva a cabo consigo mismo, pero sin dar cuenta de ello, poniendo fuera de sí, en Dios, aquello que le pertenece tan intrínsecamente. A este respecto, leemos de Feuerbach: “La religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera de otro”⁸. Filosóficamente hablando, entonces, parece que la religión, con su centro en Dios, *no es más* que lo que el hombre ha construido para sentirse tranquilo y a salvo de penurias, a cambio de algunos sacrificios.

Esta creación inconsciente de Dios que afirma Feuerbach, es, como hemos ya apuntado, resultado de la angustia humana, que se gesta en la finitud del hombre. Michel Onfray, un autor ateo contemporáneo, dice: “(...) me parece desolador que prefieran (los creyentes) las ficciones tranquilizadoras de los niños a las crueles

⁶ Lc., 6, 20-22.

⁷ FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, (Traducción de Franz Huber, Buenos Aires, Claridad, 2006), p. 27.

⁸ *Ibíd.*

certidumbres de los adultos”⁹. Esto resuena con algo que Feuerbach planteó casi cien años antes: “La religión es la esencia infantil de la humanidad”¹⁰. Ambos pensadores parecen rescatar cosas distintas de una expresión similar, pero sacan en limpio, finalmente, un punto en común. Por un lado, Onfray habla de inconciencia del hombre al preferir el juego de la religión, la calma de la creencia al olvidarse de lo real, de lo que es verdaderamente: la vil certeza de los adultos. Y, por su parte, Feuerbach hace una analogía referente a la forma en la que un niño pone su fundamento fuera de sí, en alguien ajeno que lo soporta en su existencia, como su madre o su nodriza. El elemento que, apuntábamos, ambos rescatan tiene relación con la inconciencia humana en la religión y lo ciegos que se hacen los hombres con la fe, ya sea dejando atrás la cruda realidad o poniendo fuera de sí mismos el fundamento de su existencia.

Siguiendo con Onfray, podemos advertir una sentencia con aires de profecía, que tiene fuertes raíces en Feuerbach. Señala Onfray: “El último de los dioses desaparecerá con el último de los hombres. Y con él, el miedo, el temor, la angustia, esas máquinas de crear divinidades”¹¹. Pero, ¿no es la razón, acaso, una supresora de esas *máquinas de crear divinidades* u Onfray se resigna a la limitación racional y a una cierta reprensión de la humanidad a ser religiosa? Esto lo retomaremos más adelante.

Lentamente nos acercamos a la expresión filosófica que entabla de lleno lo que queremos exponer: la religión como antónima de la filosofía, en tanto ésta como disciplina de la razón. Con el Barón d’Holbach, el gran propagador del ateísmo del siglo XVIII, podemos empezar a delimitar este contraste entre fe y razón. Dice d’Holbach, en *El buen juicio*: “Si Dios es incomprendible para el hombre, parece razonable nunca pensar en ello; pero la religión concluye que no se puede dejar de pensar en ello sin cometer un crimen”¹². Esta expresión de d’Holbach no era algo común para su época y no debió ser muy bienvenida, pero ahora nos parece una crítica perfectamente válida, pues la razón parece haber ganado cierto terreno en nuestros tiempos. Este filósofo francés-alemán llega al extremo de indicar la imposibilidad de pensar en Dios, debiendo dejarlo de lado como un concepto inalcanzable o inexistente: es una salida ateísta que supone sobremano el peso de la prueba en el creyente, quien, si quiere imponer el deber de pensar en Dios, debe demostrar en qué piensa cuando piensa en ese Dios.

⁹ ONFRAY, Michel, *Tratado de ateología*, (Traducción de Luz Freire, Buenos Aires, De la Flor, 2006), p. 27.

¹⁰ FEUERBACH, Ludwig, op. cit. (7), p. 26.

¹¹ ONFRAY, Michel, op. cit. (9), p. 37.

¹² IZQUIERDO, op. cit. (3), p. 96.

Diderot, un autor contemporáneo a d'Holbach y lector asiduo de éste, en su *Adición a los Pensamientos filosóficos*, expresa: “Si la razón es un don del cielo, y si se puede decir lo mismo de la fe, el cielo nos ha hecho dos presentes incompatibles”¹³. Aquí encontramos el primer apronte que toca la médula de lo que tratamos. Esta incompatibilidad entre fe y razón parece no ser considerada al azar, ya que, de hecho, una parece escaparse de la otra. La fe sirve de fundamento para la religión y trata de escudarse en la razón para demostrar a Dios, pero sólo cuando le es conveniente, porque, cuando se demuestra la incongruencia de derivar lo divino a través del intelecto, inmediatamente la religión aseverará que Dios ha de verse con los ojos del corazón, esto es, de la fe, y que no se le debe poner bajo la inquisidora mirada de la razón. Si la incompatibilidad se aplica desde la fe hacia la razón, ¿podríamos hacerlo en el sentido contrario? Se puede hacer si vemos que lo que ha sido demostrado por la razón, no puede ser derribado por la fe. Pero, teniendo esto último en cuenta, en referencia al primer movimiento de la incongruencia, parece que no puede afirmarse que lo asegurado por la fe no pueda ser destruido por la razón.

La filosofía que hemos planteado, en efecto, contradice y desecha la religión por ser una ficción, una mera construcción del hombre por miedo, angustia y desamparo. Esta puede ser vista como una razón válida y cerrada para descartar a la religión, pero aún no queda clara la explicación de por qué la filosofía vino tantas veces aparejada a ésta, habiendo entre ellas una sinergia que dejaba al hombre tranquilo y en paz.

III. Las consecuencias de la eliminación filosófica de la religión

Como vimos con Feuerbach y con Onfray, la genealogía de la religión radicaba en la contestación, meramente infantil e inconsciente del hombre, a las problemáticas existenciales que lo aquejaban. Esta religión, por tanto, genera confort y plena comodidad en la humanidad creyente al verse protegida, agasajada y cobijada por un Dios que, casualmente, le dice todo lo que ella quiere escuchar. Pero, ¿qué pasa con este hombre despreocupado cuando la religión desaparece, víctima de la filosofía? Sobrevienen, como es de esperarse, la incomodidad, el tedio, la angustia y el desamparo. Pero también la razón.

Al leer lo anterior de una manera somera, los elementos que aparecen con la supresión de Dios y de la religión tienen fuertes lazos con lo que el existencialismo sartriano representa. En efecto, en Sartre podemos encontrar bases filosófico-antropológicas sustentadas en la ausencia de religión, que, como veremos, decantan en la serie de sensaciones que hemos ido adelantando. En su ponencia “*E/*

¹³ IZQUIERDO, op. cit. (3), p. 88.

Existencialismo es un Humanismo”, de 1946, se ven condensados todos los puntos que nos servirán de apoyo en lo que queda de esta exposición. Y, aunque la obra que recién señalamos será nuestra fuente constante, haremos una pequeña referencia concerniente a la obra *El Ser y la Nada* para resaltar algo que es menester entender para adentrarse en la visión filosófica general de este autor existencialista.

En *El Ser y la Nada*¹⁴, Sartre hace una diferencia entre dos “categorías” de ser, por un lado, está el *ser en sí* y, por otro, el *ser para sí*. El primero, se destaca por presentarse en las cosas mundanas en general, en un lápiz, en una hoja o en una piedra: todas estas cosas son lo que son y su ser está, en este sentido, completo y terminado: no pueden ser más de lo que ya son, adecuándose al *principio de identidad* ($A = A$). En cambio, en el *ser para sí* se da una existencia distinta; este es el modo de ser exclusivo del hombre como conciencia, *se es lo que se ha de ser*, es decir, la esencia del hombre es, precisamente, no tener una esencia definida, ya que lo esencial, lo natural en el ser humano está siempre *siendo*; sólo aquí, en el hombre, se da el caso de que la existencia precede a la esencia. Esta categorización del hombre como un proyecto, en tanto proyectado a lo que será, hace que, para Sartre, Dios sea incompatible e innecesario con la *condición humana*.

Si el hombre es existencia primero que esencia, si es lo que ha de ser, entonces no puede estar confinado a lo que Dios tenga en mente respecto a lo que el hombre es, entendiendo a Dios como un artesano que crea las cosas del mundo teniendo, antes, en su mente, todo lo que estas cosas serán cuando sean efectivas. Pero, como decíamos, con el hombre no ocurre esto, pues el hombre es *ser para sí*, ha de ser y aún no es lo que será, por tanto, “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”¹⁵. En este contexto, entonces, es que el hombre surge para Sartre como *condenado a ser libre*, pues el hombre, en tanto que su existencia precede a su esencia, es plenamente responsable de sus actos y de su existencia, es decir, es plenamente libre. Ya no hay Dios que diga qué hacer y no hay resguardo en una moral cristiana que le diga al hombre qué es mejor: éste se encuentra sólo con su conciencia, siendo libertad, siendo responsable.

Desde esta extrema responsabilidad, surge la angustia por el compromiso con uno mismo y con todos los hombres, pues un hombre cuando elige pone un parámetro universal de elección y elige como si lo estuviera haciendo por todos los hombres. Junto a esta angustia, sobreviene también el desamparo. Bajo el concepto éste, nos dice Sartre, “queremos decir, *solamente*, que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias”¹⁶, o sea, el hombre se ve solo y desde ahí existe,

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul, op. Cit. (4), pp. 31 ss.

¹⁵ SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo en un humanismo*, (traducción de Victoria Pratti, Buenos Aires, Sur, 1947), p. 22.

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul, op. cit. (15), p 30.

desde su libertad que toma decisiones en medio de la nada. Y, por último, aparece la desesperación, que radica en un “obrar sin esperanzas”¹⁷, es decir, un hacer sin esperar ninguna posibilidad superior atada a la acción y que ayude a ajustar el mundo a la voluntad: la acción se da en la soledad libre del hombre.

Estas son algunas posibles consecuencias de la desaparición de Dios y de la ausencia de la religión: vuelve el vacío, se acrecienta el desamparo y la incomodidad se hace cada vez más insoportable. Pero, ¿es esto igual para el que piensa? Al parecer, no, pues, viendo lo que Sartre expone, no podemos quejarnos diciendo que la razón no está dando respuestas: la razón acaba de entregar una contestación, al menos una, de lo que el hombre *es*, su forma de existencia, su origen y su *destino*. La razón se ha pronunciado al respecto, pero, ¿es eso suficiente?¹⁸

IV. Posibles respuestas y consideraciones

En efecto, conforme a lo expuesto, la filosofía, en tanto disciplina teórica, parece deber separarse del camino de la religión, resguardándose en el ateísmo, pues los alcances de ambas y sus consecuencias no son equiparables: no se piensa cuando se cree, ni se cree cuando se piensa, al menos hablando desde lo genuino de cada actividad¹⁹. Pero, ¿cómo explicar que grandes espíritus hayan sido, al mismo tiempo, filósofos y creyentes? Una posible respuesta a esto la encontramos en palabras del profesor chileno Ramón Menanteau: “Junto a la vocación teórica, hay en el ser humano un impulso indefectible de creer, de asegurarse en la vida, de encontrarse un destino. Y tanto es esto así que un gran filósofo (Descartes) ha debido suprimir el saber para hacerle un lugar a la creencia”²⁰. La razón, como vimos con Sartre, puede

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Feuerbach dice: “(...) la religión siempre precede a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de cada individuo. El hombre coloca su esencia primaria fuera de sí (con la religión), antes de encontrarse en sí mismo (con la filosofía)” (FEUERBACH, Ludwig, op. cit. (7), p. 26). El caso de la suficiencia de la razón parece radicar en el filosofar, pero, como se verá, éste puede generar un cierto escozor insalvable, dando cabida a una salida más cómoda. Respecto a esta cita, es también pertinente señalar que no consideramos en este artículo, como Feuerbach, un supuesto camino ascendente desde la religión hacia la filosofía, lo que sería objeto de otra investigación. Nuestra postura es, más bien, la de una visión de dos esferas separadas en el ser humano, incompatibles entre sí.

¹⁹ Martín Heidegger, en su *Introducción a la Metafísica*, expresa: “Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad” [HEIDEGGER, Martín, *Introducción a la metafísica*, (traducción de Emilio Estiú, Barcelona, 1993), p. 27]. Esta afirmación se da en el marco de la filosofía como contestataria a la pregunta “¿Por qué es el ser y no, más bien la nada?”, cuya respuesta la religión la encuentra en Dios, lo que, a su vez, es una necesidad para la filosofía.

²⁰ MENANTEAU, Ramón, “*Lo que queda de la filosofía*”, ponencia presentada en el Congreso Bicentenario de Filosofía, el día viernes 12 de noviembre, en la Universidad de Chile, Santiago.

dar respuestas, entregar herramientas de autocomprensión al hombre que satisfagan su necesidad natural de saber, pero esto, al parecer, muchas veces no fue ni es suficiente, y el futuro tampoco se ve muy promisorio, pues un dejo amargo, inevitable, por cierto, es el que suelta la razón con sus respuestas, que por muy complejas y completas que sean, no logran llenar el ávido espíritu humano: la razón no puede desbaratar completamente aquellas *máquinas de crear dioses* a las que hacía referencia Onfray.

La teorización explica un sinnúmero de cosas que la humanidad entera acepta como verdaderas y el ejemplo más claro de esto es la confianza generalizada en la ciencia, pero hay un ámbito en el que el hombre se escuda de argumentos y se escapa de la razón: esta área es la creencia. Allí es donde la razón no llega, donde la verdad no alcanza a cubrir, pero donde el ser humano parece, en general, encontrar la mayor comodidad, sin importar cuán fuertes sean las razones para no creer, pues siempre está ese “impulso indefectible” a hacerlo y a dejar de lado lo que no convenga en la esperanza, dando paso a Dios para que modifique, en algo, quizás ilusoriamente, el mundo para poder seguir adelante. La razón, lamentablemente, no deja esto tan fácil.

Quizás la filosofía no sea tierra fértil para la creencia, pero sí lo es para la razón y para aquellos que quieren sembrar en ella semillas de certidumbre, aunque los frutos sean espinosos. Esta *condena filosófica* al ateísmo parece justificarse en la razón y en lo que ella puede o no puede llevar a cabo. Merced a esto, la fe puede hacerse lugar allí donde acabe la razón y eso corre por cuenta electiva del que acepte recibir a la creencia, y es por esto, posiblemente, que los más grandes pensadores de la historia se hicieron parte de la fe, de una u otra manera²¹. Todos aquellos abrieron el cuestionamiento que hemos tratado, al dejar vivir en ellos dos *presentes incompatibles*: por un lado la recta razón, por otro, la anestésica fe.

No es este lugar para exhortaciones o ensalzamientos por uno u otro camino, sólo queda abierta la opción de asentarse en la realidad comprobable que nos presenta la razón o dormimos sobre el suave lecho que tiene tendido para nosotros la fe, allí donde la razón nos suelte de la mano²². ¿Sólo razón o sólo fe? ¿O ambas? Estamos condenados a la libertad.

Disponible en: <http://congresobicentenarioidefilosofia.blogspot.com/> (Consultado el 12 de septiembre de 2011)

²¹ El factor cultural es dejado de lado en esta consideración sobre la razón y la fe en los *filósofos creyentes*, pues el tema tratado, como se ha ido conformando con apoyo en un cierto empuje humano a la creencia se dirige, más bien, a esbozar los efectos particulares que tienen en el sujeto que piensa la finitud de la razón y el brazo largo de la fe. Para conformar una visión de la presión cultural hacia la religión, se puede ver ONFRAY, Michel, op. cit. (9), p. 69: “La creencia en *algo* genera una superstición eficaz que explica que a falta de otra cosa el europeo se entregue a la religión dominante – la de su rey y su nodriza, escribe Descartes – en el país donde nació”.

²² Vid. nota 4.

El concepto de justicia en Platón. Comentarios generales en torno al libro I de la República

DANIEL SANTIBÁÑEZ GUERRERO*
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

Para los estudiosos, la *justicia* constituye el *concepto central* en torno al cual el filósofo griego Platón (428-347 a. C.) hará girar algunas de las teorías más importantes de su pensamiento filosófico, como son sus concepciones del alma, el Bien, el Estado o la educación. Dicho concepto, sin embargo, se sostendrá en gran medida en el trabajo previo de *depuración* que el autor realizará en el libro I de su *República*, constituyéndose así no sólo como un momento capital en el desarrollo del pensamiento político del pensador, sino que representará un paso indispensable en la elaboración de su conocida *Teoría de la Justicia*.

Palabras claves:

Platón - Justicia - Examen - República - Libro I

Introducción

A pesar del esbozo de lamento expresado por I. M. Crombie¹, es una opinión altamente compartida entre los estudiosos del pensamiento de Platón el considerar a *República* como la obra más significativa y trascendental del pensador clásico².

Con sus aproximadamente cuatrocientas páginas (redactadas seguramente en el transcurso de varios años³), *República* no sólo supera juntos en extensión a los *Diálogos*

* Profesor de Estado en Filosofía. Licenciado en Educación en Filosofía. Egresado del programa de Magister en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile.

¹ I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, p. 87.

² "... la obra cumbre del gran filósofo griego... tanto por su extensión como por la profundidad de su alcance doctrinal". J. M. Pabon y M. Fernández, Introducción a *Republica volumen I*, Instituto de Estudios Políticos, p. LXXI.

³ Bastante se ha escrito sobre la cronología de *República* y, a pesar de las dificultades, tres son las principales teorías hasta la fecha: 1) el texto habría tenido *dos ediciones*, una primera cerca del año 390 a. C. (y compuesta básicamente por el *libro I*, las ideas centrales de los libros *II* al *IV*, el inicio del libro *V* y la doctrina de la educación de los libros *VI* y *VII*), y la segunda terminada por el 370, donde se corrige y amplía el contenido inicial; 2) una supuesta *redacción temprana* del libro I como un *texto independiente* (cuyo título original habría sido *Trasimaco*, escrito por el 390), cercano a los *Diálogos socráticos* y unos cuantos años anterior a *Gorgias*; y 3), una composición que habría demorado cerca de 20 años (entre el 390 y 370 aproximadamente), siendo los *libros VIII* y *IX* redactados, probablemente, a continuación del *IV*, y sólo

*Téages, Cármindes, Laques, Entidemo, Protágoras, Gorgias y Menón*⁴, sino además, contiene expresados prácticamente la totalidad de los temas centrales de la reflexión filosófica de su autor: la educación, la teoría de las Ideas, el alma, la decadencia del Estado, la crítica a la poesía, la ciencia, el Bien y, por supuesto, la teoría de la *justicia*.

En este sentido, a pesar de que la amplitud temática presente en los diez libros de la obra permite considerarla efectivamente como “una filosofía completa del hombre y de la vida humana en todos sus aspectos”⁵, ya el título con el cual Trasilo Mendes⁶ la incluiría en la *tetralogía VIII* da a entender claramente su objetivo: “*República, sobre (averca de) la justicia*”⁷.

A partir del *libro II* en adelante, dicho tema recibirá por parte de Platón un examen particularmente minucioso, el cual se inicia en el estudio de las necesidades que dan origen a la polis y permite, con posterioridad, establecer su conocida analogía entre las *partes del alma humana* y las *clases que habitan la ciudad* (paralelo que será fundamental en su análisis del fenómeno de la corrupción y decadencia del Estado).

Todo este estudio, no obstante, descansará en gran medida en el trabajo depurativo previo que el filósofo realizará en torno a este concepto en el primer *libro* de su obra, donde su reflexión se dirige al examen de algunas de las ideas de justicia difundidas en la época, representadas en los personajes de Céfalo (para quien, desde el enfoque de la *moral tradicional*, la justicia consiste en *devolver lo que se debe*), Polemarco (que la entiende como la acción de *beneficiar* a los *amigos* y *perjudicar* a los *enemigos*) y Trasímaco (que defiende la idea del *derecho del más fuerte*). Esta discusión, como podremos observar, guardará relación tanto con la *crisis valórica* que Atenas vivió a

Ho Legon φιλοσοφία

después los libros *V, VI, VII* y *X*. De ser así, una primera entrega conformada por los *libros I, II, III* e inicios del *IV* (iniciada por el año 390 y concluida cerca del 385), habría sido difundida exclusivamente a los miembros de la *Academia*: su filtración en algunos círculos intelectuales habría permitido la aparición de las críticas que, algunos años después, llevarían a Platón a corregir este material pensando en una obra de mayor alcance. Al respecto, *cf.*: C. Eggers Lan, *Introducción a República (Diálogos volumen IV, Gredos)*, pp. 13-17, y J. M. Pabon y M. Fernández, *Introducción a La República* tomo I (Instituto de Estudios Políticos), pp. LXXI-LXXXIII.

⁴ J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, pp. LXXI y sgte.

⁵ A. Gómez Robledo, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, p. 543.

⁶ Trasilo Mendes (siglo I d. C.) es el responsable de una de las primeras y más conocidas clasificaciones de los *Diálogos* de Platón (ya antes, en el siglo I a. C., Aristófanos de Bizancio había ordenado las obras del filósofo griego en cinco trilogías). Apelando a un criterio mitad dramático y mitad filosófico, Trasilo distribuye los 36 textos conservados (entre ellos trece cartas) en nueve tetralogías, mezclando diálogos auténticos, apócrifos y dudosos. A. Gómez Robledo, *Op. cit.*, pp. 65 y sgte.

⁷ Este título sólo estará presente en la ya destacada clasificación de Trasilo: Aristóteles simplemente se refiere a la obra como *Políteia*, mientras que en tres de los cuatro principales *códices* de las obras de Platón (el *Parisinus* 1807, el *Venetus* 185 y el *Malatestianus* o *Caesenas* 28), aparece mencionada como *Políteiai*. J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. CXXIII sgte.

fin del siglo V a. C. y, especialmente, con la discusión *nómos-phýsis* que desde la sofística se instala en el debate jurídico y moral.

I. La tesis de Céfalo: la justicia como *la devolución de lo que se debe*.

44 Céfalo, dueño de casa y primer interlocutor de Sócrates en el libro I de *República*, es lo que se denominaba en Atenas un *meteco*: un extranjero con residencia permanente en la ciudad⁸. Hombre de avanzada edad, ubicado en “*el umbral de la vejez*”⁹, es propietario junto con sus hijos de una importante fábrica de escudos, lo que le permite disfrutar de una muy buena situación económica¹⁰. Es padre de Polemarco, Lisias y Eutidemo (estos últimos, sólo mencionados en el *libro I* pues no interviene en la conversación)¹¹.

Si bien su rol en este *Diálogo* es básicamente *introdutorio*¹², su punto de vista resulta significativo pues simbolizará el enfoque de la *antigua moral empírica*: aquella basada en el *sentido común* y la *experiencia* más que en la reflexión filosófica y racional que, como sabemos, en esta etapa de la historia griega va en asenso¹³. Esta perspectiva se advertirá especialmente en su concepción de la *vejez*, tema que da inicio a su conversación con Sócrates.

Interrogado sobre dicha cuestión, y contraviniendo la opinión común que la identifica como la “*causa de cuantos males que padecen*”¹⁴, Céfalo señalará que la vejez constituye en verdad un *bien*: libera al hombre de la esclavitud de los deseos del cuerpo entregándole paz y tranquilidad a su alma¹⁵. Los males del hombre, de este modo, se originarán verdaderamente en el *tipo de vida* llevado, y no en la llegada de esta etapa final de la vida pues “*si son moderados y tolerantes, también la vejez será una*

⁸ C. Eggers Lan, *Op. cit.*, p. 19. Como se ha especulado, es su amistad con Pericles el hecho que lo habría traído a la ciudad (al igual que otros comerciantes), donde posteriormente establece su residencia definitiva. J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. LXXXV.

⁹ Platón, *República* 329 a (Gredos).

¹⁰ J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, pp. LXXXV y sgte.

¹¹ Lisias y Eutidemo son, al momento de esta conversación, muy jóvenes. El primero de ellos adquirirá fama como escritor de discursos fúnebres (labor por la cual es mencionado en el *Fedro* de Platón). Sobre Eutidemo, no es mayor la información que se tiene: sólo se sabe con certeza que no es el personaje que figurará en el *Diálogo* homónimo de Platón. J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. LXXXVI.

¹² O. Velásquez, *POLITELA, un estudio sobre la República de Platón*, nota número 1, p. 71.

¹³ “*Platón, en Céfalo, ha querido fijar la moral empírica y formal, una moral de hechos, de datos exteriores, fuera de la especulación filosófica*”. M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 189.

¹⁴ Platón, *Op. cit.* 329 b. Entiéndase por “males” (en un sentido muy general) no sólo las limitaciones físicas y motrices, sino también la imposibilidad de disfrutar de los placeres vinculados a la comida, la fiesta o el sexo.

¹⁵ Platón, *Op. cit.* 329 c y sgte.

*molestia mesurada; en caso contrario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resultarían difíciles a quien así sea*¹⁶.

Si bien estas palabras despiertan admiración en Sócrates, el filósofo hace ver a Céfalo que, quizás, es debido a su riqueza que él puede sobrellevar las dificultades de la vejez, y no por su carácter y tipo de vida llevada¹⁷. Frente a ello, el anciano afirmará entonces que, dada la cercanía de la muerte, es en la vejez que los hombres tienden a examinar su conducta y reflexionar sobre las injusticias por ellos cometidas¹⁸, por lo tanto, el beneficio último del dinero sólo puede aprovecharlo el *hombre sensato e inteligente*: solo él quien puede (sirviéndose de las riquezas) no mentir, engañar, adeudar un sacrificio a un dios o dinero a un hombre y, en definitiva, dejar este mundo sin cometer injusticias, tranquilo y sin temores¹⁹.

A pesar de la simplicidad filosófica de todo este razonamiento (basado, como hemos destacado ya, más en el *sentido común* que en una reflexión sistemática), la perspectiva de Céfalo permite destacar algunas ideas especialmente interesantes, vinculadas tanto con el apego por el rito religioso y el cumplimiento del contrato y la ley escrita (actitudes que caracterizarán especialmente la moralidad del hombre antiguo).

Dentro de estos conceptos, el respeto por la *religión tradicional* será coincidente con la actitud histórica mostrada por el hombre griego en su vida, cuyas creencias religiosas determinaban no sólo su actuar en privado (mediante la práctica del *culto familiar*²⁰), sino que además orienta su comportamiento público y político a través de las numerosas ceremonias de la polis y en su concepción de la ley como originada en la voluntad de los dioses²¹.

Producida por numerosos factores (dentro los cuales es posible situar en parte la influencia de los sofistas), en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. C. esta convicción religiosa se encuentra en crisis: se duda de la existencia de los dioses y (como explicará Sciacca) frente a la incertidumbre generalizada, la práctica del culto exterior se intensifica con mayor fuerza²², siendo el apego de Céfalo por el rito una ejemplificación exacta de este comportamiento y de esta sentir.

¹⁶ Platón, *Op. cit.* 329 d. En adelante, los pasajes citados de *República* corresponderán específicamente a versión al español realizada por Instituto de Estudios Políticos. La mención de cualquier otra traducción será debidamente señalada.

¹⁷ Platón, *Op. cit.* 329 e.

¹⁸ Platón, *Op. cit.* 330 e y 331 a.

¹⁹ Platón, *Op. cit.* 331 b.

²⁰ Cfr. F. Coulanges, *La ciudad antigua*, pp.96-101.

²¹ La permanencia de la ley, en este sentido, se veía reflejada especialmente en su no derogación: era posible crear nuevas leyes, pero las antiguas (interpretadas como de origen divino) se conservaban intactas aun entrando en contradicción con las nuevas. F. Coulanges, *Op. cit.*, p. 177.

²² M. Sciacca, *Op. cit.*, n. 18, p. 189.

En segundo lugar, si la máxima utilidad del dinero consiste en saldar las deudas con los dioses y los hombres, permitiéndole así obtener tranquilizar su conciencia, la concepción ética de Céfalo parecería sino como *utilitarista*, por lo menos como un claro antecedente de esta idea²³: las faltas que los hombres puedan cometer (ya sea contra los dioses o contra otros hombres), así, equivaldrían entonces a *deudas no pagadas*, bastando para la obtención de su tranquilidad saldar dicha deuda dando, en el caso de los *dioses*, su respectivo *sacrificio* y en el caso de los *hombres*, sus *bienes* o *riquezas* adeudadas²⁴.

Por último, como nuevamente Sciacca hace notar, al hacer depender el *comportamiento moral* casi por completo del *carácter* del hombre, Céfalo estaría implícitamente defendiendo la noción de una moralidad fundada en cierta *disposición* o *predisposición innata*, que el autor italiano describe específicamente como “*una tendencia natural vinculada a condiciones que se podrían denominar ambientales*”²⁵. Dicho idea, no obstante, construiría un simple bosquejo ya que, como el mismo Sciacca reconoce, la teoría ética de Céfalo “*no es una doctrina moral, sino más bien un conjunto de consideraciones extraídas de un sentido común muy pedestre, aunque acompañado de sentimientos de honestidad y desinterés*”²⁶.

Si resulta claro (por lo menos a ojos del propio Sócrates) que la mirada tradicionalista de Céfalo supone concebir la *justicia* como básicamente una *práctica*: una que consiste en *conducirse con la verdad*, *pagar las deudas* y *devolver* lo que cada uno ha *recibido*. Tal es la conclusión que podemos colegir a partir del siguiente texto:

*“Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe?”*²⁷.

Ho Legon φιλοσοφία

La justicia, de esta manera, aparecería en un primer momento definida a partir de las acciones que, de acuerdo con la opinión de Céfalo, mejor daría cuenta de su *naturaleza*. Entendida así, la consistiría esencialmente en la realización de *actos exteriores legales*²⁸, es decir, *acordes* con las normas morales y las leyes de la ciudad.

En este punto, la objeción de Sócrates se concentrará en hacer notar que las acciones descritas por Céfalo como “justas” pueden realizarse “injustamente”, como ocurriría en el caso de devolver las armas prestadas a alguien que haya perdido la

²³ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 189.

²⁴ M. Sciacca, *Ídem*.

²⁵ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 187.

²⁶ M. Sciacca, *Ídem*.

²⁷ Platón, *Op. cit.* 331 c.

²⁸ M. Sciacca, *Ídem*.

razón²⁹. No bastaría, por lo tanto, con señalar qué actos exteriores son justos o injustos, pues lo primero y más importante es lograr identificar *quienes* son verdaderamente *justos* y quines simplemente no³⁰. Desde el punto de vista metafísico, por lo tanto, sería un procedimiento *precario* el definir un concepto a partir de una acción exterior, cuestión ya discutida por Platón anteriormente en algunos de los llamados *Diálogos socráticos*³¹.

Siguiendo esta idea, la opinión de Gómez Robledo será que la crítica socrática a la definición de Céfalo tiene como propósito, precisamente, destacar la necesidad de *supereditar* las *acciones humanas* a una *norma superior*, y no a cualidades personales entendidas como innatas tales como la *mesura* o la *inteligencia*³². Este punto, especialmente importante dentro de los principios del pensamiento platónico, quedará sin embargo momentáneamente pospuesto: Céfalo se excusa con apuro de no por continuar la plática en vista de las obligaciones religiosas que debe cumplir, nombrando así como “*heredero en la argumentación*” a su hijo Polemarco y, por lo tanto, retirándose de la escena³³.

La salida de Céfalo ha sido interpretada de distintas maneras por la crítica filosófica posterior, esgrimiendo argumentos que van desde la idea que la avanzada vejez no permitiría sostener un largo y fatigoso análisis (como lo considera Cicerón), hasta la simple intención del personaje de no involucrarse en discusiones que, por la densidad que adquieren, lo agotarían innecesariamente³⁴. Al respecto, Sciacca interpretará dicha dimisión a partir del *sentido común* sobre el cual descansan los supuestos de Céfalo, los cuales finalmente no pueden ser *desarropados* por el razonamiento filosófico de Sócrates: “*El sentido común es invencible, puesto que todavía no es filosofía; Sócrates puede tener razón contra la sofística, que es una filosofía, pero no sobre el sentido común de Céfalo*”³⁵. Por ello, Sócrates y Céfalo constituirían personajes ubicados en *dos planos distintos*, desde los cuales cada uno analiza la cuestión de la justicia: Céfalo, que lo haría desde la *esfera tradicionalista* del *sentido común*, y Sócrates que lo haría desde el *emergente racionalismo* de la *filosofía*³⁶.

II. La Tesis de Polemarco: la justicia como *el beneficio de a amigos y perjuicio a enemigos*.

²⁹ Platón, *Ídem*.

³⁰ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 189.

³¹ *Cfr. Hippias mayor* 287e, donde Sócrates hace ver a Hippias el error de comprender la belleza solo a partir de la identificación de una “*mujer bella*”.

³² A. Gómez Robledo, *Op. cit.*, p. 546.

³³ Platón, *Op. cit.* 331 d.

³⁴ M. Sciacca, *Op. cit.*, n. 19, p. 190.

³⁵ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 190.

³⁶ M. Sciacca, *Ídem*.

Como señalamos, Polemarco es el hijo mayor de Céfalo y continuador de éste en la discusión con Sócrates sobre la justicia. Las escasas referencias conservadas permiten suponer que habría sido un hombre con cierto nivel cultural, posiblemente aprendiz de filósofo o sofista (la presencia de Trasímaco en su hogar así lo ha permitido suponer), y, presumiblemente, habría muerto ejecutado durante el régimen de los *Treinta tiranos*³⁷.

Oyente al igual que sus hermanos en la primera discusión sobre la justicia, Polemarco intenta responder a las replicas que Sócrates ha presentado al punto de vista de su padre citando las conocidas palabras del poeta Simónides de Ceos (556-468 a.C.), para quien *“es justo devolver a cada uno lo que se le debe”*³⁸. Reformulando estas palabras, Polemarco opta por dar una *interpretación* al sentido original del pensamiento del poeta, definiendo la justicia así en los siguientes términos:

SOC: *Entonces otra cosa es los que quiere decir Simónides, según parece, con eso de que lo justo es devolver lo que se debe.*

POL: *Otra cosa, por Zeus – exclamó –, él piensa que los amigos deben obrar bien con sus amigos, nunca mal... creo que lo que se debe al enemigo es lo que corresponde al enemigo: algún mal”*³⁹.

De acuerdo con esto, a los *amigos* habría que restituirles lo que a ellos corresponde (esto es, un *bien*), mientras que a los *enemigos*, en cambio, lo que ellos merecen (vale decir, un *mal*). Así, dicho en palabras de Sciacca, la tesis moral de Polemarco es posible de sintetizar a través del siguiente axioma de comportamiento: *“haz el bien a quien te hace el bien; haz el mal a quien te hace el mal”*⁴⁰.

En virtud de ello, la tesis de Polemarco resultaría cercana a la de su padre en el sentido de también pertenecer a una postura empírico-utilitarista que, además, a juicio de Gómez Robledo recoge algunos elementos de la moral de la *reciprocidad* expresada en la práctica del *“ojo por ojo”*, especialmente presente en los códigos morales y judiciales de algunos pueblos y religiones del medio oriente y Asia⁴¹. La diferencia entre la visión del hijo y la de su padre, sin embargo, se encontraría en que para el primero esta *moral tradicional* aparecería revestida de *ilustre filósofo*: consiste en

³⁷ J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. LXXXVI.

³⁸ Platón, *Op. cit.* 331 e. Un sentido similar respecto a la justicia sería posible encontrar en el trabajo de dos de los poetas moralistas más importantes de la tradición griega: Píndaro y Esquilo. Ello demostraría el estrecho vínculo entre la antigua moral y la primera generación de los grandes poetas clásicos. J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, nota número 1, p. 11.

³⁹ Platón, *Op. cit.* 331 a y sgte.

⁴⁰ M. Sciacca, *Idem*.

⁴¹ A. Gómez Robledo, *Op. cit.*, p 546.

una posición más *racionalizada*, cuestión que por ejemplo se reflejaría en su acción de *interpretar* las palabras de Simónides y no simplemente reproducirlas, hecho que permitiría desarrollar un análisis filosófico de mayor profundidad que en caso de la tesis de Céfalo⁴².

El punto de partida de Sócrates en su examen de la interpretación de Polemarco será, en este punto, a partir de un principio ya característico en él: si la justicia implica una forma de *conocimiento*, debe ser entonces un *arte* y, por ende, debe tener una *utilidad* específica⁴³.

Frente a esta interrogante, la primera respuesta de Polemarco es que la utilidad de la justicia se presenta especialmente en los tiempos de guerra: permite que podamos combatir en conjunto *con nuestros aliados contra los enemigos*⁴⁴. “¿Qué sucede en tiempos de paz?”, preguntará Sócrates. Polemarco, contestará que durante la paz, la justicia prestará utilidad en lo concerniente a las *asociaciones* y los *contratos*⁴⁵. De ser así, Sócrates hace ver que sólo en aquellos momentos en que el dinero se deposita y acumula (y no se utiliza) la justicia deparará una utilidad⁴⁶: como cada arte presta su utilidad, perfectamente se podría prescindir de la utilidad de la justicia recurriendo a ella solamente cuando las demás artes no nos sean provechosas (hecho que se opondría al sentido natural de la justicia y, en definitiva, al de cualquier arte y actividad consistente en una *conocimiento*)⁴⁷.

La segunda arista en la crítica socrática se concentrará en *cómo* determinar quienes son amigos y quienes enemigos. Al respecto, el criterio de Polemarco será nuevamente práctico: lo natural es sentir *aprecio* y considerar *amigos* a los que se consideran *buenos*, y *odiar* a los que *aparecen como malos*⁴⁸. De ser así, por lo menos dos importantes dificultades se generarían: primero, si bien los buenos son justos e incapaces de hacer un mal, el hombre suele equivocarse en la identificación buenos y malos, por lo tanto habrá momentos en que al obrar con justicia (esto es, *castigar al enemigo*) en verdad se podría estar obrando con injusticia (es decir, castigar al que en verdad es amigo⁴⁹); en segundo lugar, al perjudicar al enemigo a través de un mal, a ese enemigo se le estará haciendo peor y se le alejará de su *excelencia humana* (que para Sócrates es, precisamente, la justicia), por ende, resulta absolutamente imposible que

⁴² M. Sciacca, *Ídem*.

⁴³ Platón, *Op. cit.* 332 d.

⁴⁴ Platón, *Op. cit.* 332 e.

⁴⁵ Platón, *Ídem*.

⁴⁶ Platón, *Op. cit.* 333 c y sgte.

⁴⁷ Platón, *Op. cit.* 333 d y sgte.

⁴⁸ Platón, *Op. cit.* 334 c.

⁴⁹ Platón, *Op. cit.* 334 c-d.

un *hombre verdaderamente justo* pueda perjudicar a otro través de la justicia, ya se trate de amigos o enemigos, en ningún caso podrá ser justo causar un mal⁵⁰.

En interesante hacer notar que, en su enfoque sobre la justicia, Polemarco entrega una explicación sobre un *principio de conducta* a partir de *acciones justas específicas*: Sócrates en cambio, pretende establecer una definición de justicia a partir de aquel elemento común presente en todos los hombres y acciones justas⁵¹. La tesis de Polemarco de la manera por él expuesta y reducida a la acción de beneficiar a amigos y perjudicar a enemigos, se convierte en una regla que finalmente carece de *fundamento moral*⁵², a diferencia del razonamiento de Sócrates, el cual se sostiene en la creencia de que la *justicia* (como toda arte) *es útil*: es este principio el que lo lleva a considerar que el *hombre justo* también es útil y, por ello, su acción de alguna forma contribuye al bienestar general de la sociedad⁵³.

Este concepto, ya presente en varios de los *Diálogos* anteriores a *República*, se complementará además con otro principio característico del socratismo: la convicción de que el *hombre justo no puede cometer injusticia*⁵⁴. Al asumirlo, Sócrates lo hace desde la seguridad que basta el *conocimiento de lo justo* para actuar justamente: el que actúa con injusticia lo hace en último término por *ignorancia*, bien porque no conoce la justicia, o porque interpreta como justo lo que verdaderamente es injusto⁵⁵. En ambos casos, se trataría de una suerte de *error intelectual*, pues como se sostiene en *Protágoras* ningún hombre se dirige voluntariamente hacia el mal ya que podría causarle un perjuicio a sí mismo, volviéndose necesarias por lo tanto la *enseñanza* y la *corrección*, más que el castigo y la condena⁵⁶.

Finalmente, si la injusticia involucra un mal que aleja de la excelencia del alma, su *daño* se producirá tanto para *el que lo recibe* como para *quien lo comente*, apareciendo incluso como más perjudicial en el caso de este último: “... *la maldad del alma es lo más feo, porque supera a los demás males por el daño desmesurado y el asombroso mal que causa... lo*

⁵⁰ Platón, *Op. cit.* 335 d y sgte.

⁵¹ I. M. Crombie, *Op. cit.*, p. 91.

⁵² M. Sciacca, *Idem*. Esta falta de sustento (principalmente *teórico*), se advertiría en el hecho de que, al realizar su análisis sobre la justicia, Polemarco no separe el orden del *ser* con el orden del *parecer*, pretendiendo constituir una regla moral universal de comportamiento sin tener un criterio certero para distinguir *lo que es de lo que no es*. J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, n. 1, p. 16.

⁵³ I. M. Crombie, *Op. cit.*, p. 91. Ya en *Gorgias* 476 d - 477 b se había señalado que todo lo moralmente elogiado debe, en virtud de su condición, resultar en alguna medida beneficioso.

⁵⁴ A. Gómez Robledo, *Op. cit.*, p 546 y sgte.

⁵⁵ “Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y los dolores. *Que eso son los bienes y los males*”. Platón, *Protágoras* 357 e.

⁵⁶ “... *hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son los males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse hacia lo que cree que son los males, en lugar de ir hacia los bienes*”. Platón, *Protágoras* 354 d. Respecto al castigo, *cf.* *Apología de Sócrates*, 25 e y sgte.

que produce el mayor daño es el mayor mal que existe”⁵⁷. De ahí el conocido pensamiento socrático (también expuesto en numerosos *Diálogos*) de que es preferible *recibir un mal* en vez de *cometerlo*.

La argumentación desplegada por Sócrates, de esta manera, dará cuenta de lo que los investigadores han denominado tradicionalmente como su *intelectualismo ético*: enfoque que, en el contexto de la discusión de este primer libro de *República*, termina por imponerse al *empirismo moral* representado por Polemarco⁵⁸. Superado, por lo tanto, el nivel del *dato empírico* y la *opinión*, la aparición de Trasímaco permitirá abordar el tema de la justicia no desde la perspectiva *religiosa* o *empírico-utilitarista*, sino que ahora desde la nueva sabiduría que con fuerza emergía en la Atenas de la época: la *sofística*.

III. La Tesis de Trasímaco: la justicia como la *voluntad del más fuerte*.

Trasímaco de Calcedonia fue un importante sofista de *segunda generación* en la Atenas del siglo V, conocido especialmente como orador y maestro de retórica⁵⁹. A pesar de su fama, no son muchos los datos que se conserva en la actualidad: Aristófanes se burla de él en *Los banqueteadotes* del 427 a.C., hecho que permite calcular una fecha de nacimiento aproximada (pero incierta) al año 460/65 a.C.⁶⁰. De carácter impetuoso según las referencias de Aristóteles⁶¹, ejerció formalmente como un sofista cobrando por sus enseñanzas durante algunos años en Atenas⁶² y, según un testimonio poco fidedigno, habría muerto ahorcado⁶³.

Se le atribuyen numerosas obras, entre las cuales destacan *Gran arte*, *Temas para la oratoria*, *Preponderancias*, *Discursos para excitar la piedad*, *Política patria*, *Paignion*, *Retórica*, etc. (en varias de estas, sin embargo, su autoría es puesta en duda⁶⁴). De estas, el único fragmento importante conservado corresponde *Discurso sobre el gobierno de Atenas*, el cual constituye el único documento significativo (además del *libro I* de *República*) para tener referencias sobre el pensamiento del sofista⁶⁵. La cierta incompatibilidad presente entre las ideas de este discurso y los dichos del sofista en

⁵⁷ Platón, *Gorgias* 477 e.

⁵⁸ M. Sciacca, *Ídem*.

⁵⁹ A. Melero, *Sofistas, testimonios y fragmentos*, p. 267.

⁶⁰ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* vol. III (*Siglo V, Ilustración*), p. 286. Se le supone, en este sentido, un poco mayor que Gorgias (de quien se dice fue oponente). G. Fraile, *Op. cit.*, p. 233.

⁶¹ J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. LXXXVII.

⁶² Platón, *República*, 337 d.

⁶³ J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. LXXXVIII.

⁶⁴ J. M. Pabon y M. Fernández, *Op. cit.*, p. LXXXVII.

⁶⁵ W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, p. 288.

el *libro I*, han permitido cuestionar la autenticidad histórica de las ideas defendidas en el personaje retratado por Platón⁶⁶.

Al margen de este hecho, es claro para los estudiosos que Trasímaco representa una idea política propia de la época en Atenas: el *derecho natural*⁶⁷. Sciacca sintetiza este punto destacando como en la oposición entre *norma* (nómos) y *naturalaleza* (phýsis), entre el *derecho natural* y el *derecho positivo*, la tendencia de la sofística es a optar por esta última⁶⁸. Sobre este tópico se entendería la afinidad general de opiniones que, por ejemplo, que existiría entre Trasímaco, Hipias, Calicles y Polo (dentro de las cuales, sin embargo, también se suscitan importantes diferencias)⁶⁹. Así, parece acertado concluir (junto con Sciacca) que la finalidad de Platón es contrastar las ideas de Sócrates conocido y especialmente representativo dentro de su época⁷⁰.

La intervención de Trasímaco se caracterizará desde un principio por la agresividad de éste con Sócrates: interrumpe la última parte de la conversación con Polemarco (donde ya se había descartado que la justicia consistiera en beneficiar a amigos y perjudicar a los enemigos), increpando al filósofo por lo artificioso de la discusión y por su tendencia a preguntar pero no responder⁷¹ (escena que, por lo demás, es muy similar a la aparición de Calicles en *Gorgias*, donde el dicho personaje también descalifica a Sócrates tratándolo como un *orador demagogo*⁷²).

Frente a la insistencia de Sócrates y los demás personajes presentes (y previo pago por la lección que a continuación impartirá) Trasímaco expone su punto de vista respecto a la justicia de manera segura y tajante:

“Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”⁷³.

Su razonamiento es el siguiente: hay distintos tipos de gobiernos (democracia, tiranía, aristocracia, etc.), y como en todos ellos el Estado es quien tiene el poder e implanta leyes según su conveniencia, lo justo será entonces lo que *conviene* al que

⁶⁶ Cfr. W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, pp. 287-289.

⁶⁷ Cfr. especialmente W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, cap. IV, pp. 64-138.

⁶⁸ M. Sciacca, *Op. cit.*, nota número 25, p. 195.

⁶⁹ M. Sciacca, *Ídem, ibidem*. Al no constituir un movimiento unitario, la uniformidad de opinión en torno a la *phýsis* generó en los sofistas opiniones marcadamente opuestas: un claro ejemplo de este punto puede constituirlo la idea del *derecho natural del más fuerte*, expuesta por Trasímaco y Calicles, versus la concepción de la *igualdad natural entre los hombres*, defendida por Antifonte, Alcídamente y Licofrón. Al respecto, cfr. W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, p. XX.

⁷⁰ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 183.

⁷¹ Platón, *Op. cit.*, 336 b-e. La agresividad del sofista como característica de su trato con Sócrates, esta presente a lo largo de gran parte de la discusión: cfr. 336 e, 338 d, 340 d, 341 a-c, 343 a, 348 c, etc.

⁷² Platón, *Gorgias*, 482 e; 497 c, 485 d y sgte.

⁷³ Platón, *República*, 338 c.

tiene el poder y la fuerza⁷⁴ (hecho que, en definitiva, es confirmado por el mismo orden de la naturaleza⁷⁵).

Sócrates (que acepta que lo justo pueda ser algo *conveniente*, en el sentido de ser *útil* por constituir un *arte*), no asentirá que dicha conveniencia deba corresponder al más fuerte⁷⁶: los gobernantes cometen errores al establecer las leyes, por lo cual, dan origen a leyes correctamente implantadas (que serán de su conveniencia) y otras de manera incorrecta (que evidentemente no les convendrán)⁷⁷. Como una vez promulgada la ley debe en todos los casos ser obedecida, podría resultar como *justa* una acción *inconveniente* para el gobernante o viceversa⁷⁸; sin embargo, la réplica de Trasímaco nuevamente pondrá en evidencia su sentido práctico de la actividad política: ningún gobernante se equivoca saber lo que el conviene porque, en virtud de su *experiencia*, lo propio del gobernante es establecer lo mejor para sí mismo⁷⁹.

Frente a la rigidez de este “realismo político”, Sócrates optará entonces por abordar la discusión desde otro rumbo: las artes buscan lo que conviene a su objeto (prevaleciendo sobre él mismo), motivo por el cual, si la justicia es una arte, ésta examina lo que conviene al *más débil* y no al más fuerte; así, el *verdadero gobernante* será aquel que emplea su conocimiento en vistas de lo que conviene al gobernado, y no para beneficio propio⁸⁰.

Después de un ácido comentario, Trasímaco acepta que el gobernador busque el bienestar del gobernado, pero aclara que ello se debe en verdad a que el fuerte utiliza al más débil para su propia conveniencia (tal como los pastores cuidan atentamente del rebaño, pero, con el claro objetivo de beneficiarse de él)⁸¹. En todo sentido el injusto tiene y disfruta más que el justo (contratos, asuntos del Estado, etc.), obteniendo mayores beneficios y siendo, por ende, más feliz: lo justo (reiterará el sofista) es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto consiste en obtener lo que conviene a sí mismo⁸².

Contrario a esta conclusión, Sócrates nuevamente da otra dirección a la discusión: los que gobiernan reciben una remuneración por sus servicios, pues es una

⁷⁴ Platón, *Op. cit.*, 338 d y sgte.

⁷⁵ Trasímaco, así, sería el portavoz y uno de los primeros exponentes del denominado “*realismo político*” (del cual Nicolás Maquiavelo será su más importante representante en la modernidad). Su postura, no obstante, constituirá a juicio de Velázquez una posición extrema, llevada hasta sus últimas consecuencias. O. Velázquez, *Op. cit.*, n. 4, p. 73.

⁷⁶ Platón, *Op. cit.*, 339 b.

⁷⁷ Platón, *Op. cit.*, 339 c y sgte.

⁷⁸ Platón, *Op. cit.*, 339 d.

⁷⁹ Platón, *Op. cit.*, 341 a.

⁸⁰ Platón, *Op. cit.*, 342 c-d y 343 a.

⁸¹ Platón, *Op. cit.*, 343 c.

⁸² Platón, *Op. cit.*, 343 c-344 d.

labor que nadie realiza voluntariamente⁸³; y si se toma en cuenta que quien realiza un arte recibe su salario por el beneficio del objeto de su arte, el beneficio que obtiene el gobernador depende del beneficio de los gobernados y no del propio (sino, los gobernantes ejecutarían su arte de manera voluntaria para enriquecerse)⁸⁴. No es adecuado, por lo tanto, suponer que la justicia consista en el beneficio de los más fuertes⁸⁵.

Aceptado este principio, Sócrates se propone determinar *qué tipo de vida es mejor*: si la del hombre justo o la del hombre injusto. Trasímaco asegurará que la injusticia es más provechosa por cuanto permitir obtener bienes y riquezas: calificando a la justicia como *ingenua candidez* y a la injusticia como *buen sentido*⁸⁶, sostendrá que el injusto es *inteligente* y *bueno* porque practica la injusticia, la cual representa la verdadera *sabiduría* y *excelencia*⁸⁷.

En este punto, Sócrates nuevamente hará uso de su *intelectualismo* y su *mayéutica*: el justo naturalmente quiere superar al injusto, mientras que el injusto pretende superar simultáneamente tanto al justo y como al injusto⁸⁸. Trasímaco acepta esta observación, reafirmando que el injusto es sabio y bueno y el justo ignorante y malo⁸⁹. Sócrates, entonces, deduce que si el que conoce su arte es sabio, y el sabio es bueno, es propio del bueno querer aventajar solamente a su contrario: sólo el ignorante será quien espera superar a su contrario y a su similar. De ser así, hay que reconocer que el justo parece ser el sabio y bueno, y el injusto el ignorante y el malo⁹⁰.

La molestia de Trasímaco aumenta, aceptando de mala manera el razonamiento al punto de llegar a enrojecerse⁹¹. A pesar de ello, el análisis de Sócrates continúa: siguiendo el concepto anterior, la *mayor fuerza* corresponderá verdaderamente a la justicia y no a la injusticia, por cuanto la primera es *sabiduría* y *excelencia*, mientras que la segunda es simplemente *ignorancia*⁹². Aunque se obtenga el poder con injusticia, se requiere de la justicia para poderlo conservar, pues sólo la justicia genera paz y

⁸³ Platón, *Op. cit.*, 345 e.

⁸⁴ Platón, *Op. cit.*, 346 b - 347 e. Los que aceptan gobernar es por el pago del sueldo, los honores, por evitar un castigo o bien, impedir ser gobernados por sujetos mediocres: así, el profesor Velásquez afirma que es una suerte de principio en la ciudad ideal el que los mejores estén poco dispuestos a ocupar cargos de gobierno. O. Velásquez, *Op. cit.*, n. 2, p. 74.

⁸⁵ Platón, *Op. cit.*, 347 e.

⁸⁶ Platón, *Op. cit.*, 348 d.

⁸⁷ Platón, *Op. cit.*, 349 a.

⁸⁸ Platón, *Op. cit.*, 349 c.

⁸⁹ Platón, *Op. cit.*, 349 d y sgte.

⁹⁰ Platón, *Op. cit.*, 350 b y sgte.

⁹¹ Platón, *Op. cit.*, 350 d.

⁹² Platón, *Op. cit.*, 351 a.

armonía (a diferencia de la injusticia, que produce discordias y disputas)⁹³. Tanto al interior del Estado como en el sujeto, la injusticia impide obrar colectivamente y suscita enemistades⁹⁴.

Trasímaco, visiblemente disgustado, se da por vencido: se limitará simplemente a asentir lo que Sócrates diga de ahora en adelante, y esto el filósofo lo aprovechará para comentar un tercer y último punto: determinar si el justo es más feliz que el injusto.

Es claro que hay una excelencia para cada cosa y que cada cosa tiene una función que le es natural, siendo aquella la función que cumple de manera más apropiada⁹⁵. El alma humana también tendrá funciones que le son propias, como son el prestar atención, gobernar, deliberar, y especialmente el vivir bien (que es, de hecho, su función principal)⁹⁶. Así, de ser efectivo que la *excelencia* de cada cosa aquello que permite *cumplir satisfactoriamente su función*, entonces la *justicia* será la *excelencia del alma humana*: hace posible al justo vivir bien y ser feliz, a diferencia del injusto que vivirá mal y será desdichado⁹⁷. La justicia, de esta manera, es la forma de vida más provechosa: sin embargo, al no disponer con certeza (como el mismo Sócrates advierte) de una definición exacta sobre la justicia, esta indagación deberá retomarse más adelante⁹⁸.

Como podemos observar, la tesis de Trasímaco sobre el derecho del más fuerte contiene expresados por lo menos en cuatro enunciados que (siguiendo a los estudiosos⁹⁹) podríamos sintetizar en los siguientes términos: a) lo *justo* es lo que *conviene al más fuerte* (tiene el poder y utiliza a los débiles); b) el injusto *vive mejor* y es *más inteligente* (en tanto la injusticia es *excelencia* y sabiduría); c) la injusticia tiene *mayor fuerza* y es más ventajosa (porque permite obtener riquezas y bienes); y, finalmente, d) el *hombre injusto es más feliz*. El desarrollo de estas ideas, en su formulación general, guardará una estrecha relación con algunas de las opiniones expresadas por ideas expresadas por Calicles¹⁰⁰ en el *Gorgias* de Platón, donde

⁹³ Platón, *Op. cit.*, 351 b-d.

⁹⁴ Platón, *Op. cit.*, 352 a.

⁹⁵ Platón, *Op. cit.*, 353 b.

⁹⁶ Platón, *Op. cit.*, 353 d.

⁹⁷ Platón, *Op. cit.*, 353 b- 354 a.

⁹⁸ Platón, *Op. cit.*, 345 c.

⁹⁹ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 184 y sgte.

¹⁰⁰ Existen opiniones divididas sobre la existencia histórica de este personaje que, contrario a la imagen popular, en realidad no era sofista. La única referencia se encuentra en el *Gorgias* de Platón, pues ningún otro autor lo menciona en texto alguno. La caracterización detallada que Platón hace de él, señalando su personalidad, asignándole un demo (Atenas), y mencionando a algunos amigos suyos (Demo, Lisandro, Andrón, Nausíclides), ha permitido especular y establecer dos hipótesis: o era una suerte de máscara para un personaje muy conocido, como Alcibíades o Critias; o bien fue un joven aristócrata con talentos,

doctrina del derecho del más fuerte aparecerá sustentada en la conocida separación entre *naturaleza* y *ley*: “En efecto, por *naturaleza* es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo sufrir injusticia; pero por *ley* es más feo cometerla”¹⁰¹.

De acuerdo con su interpretación, los más débiles establecerían las leyes expresamente para atemorizar a los hombres más fuertes: como lo natural es que existan hombres superiores a otros y que, producto de ello, el fuerte domine al débil, la ley establecida por los hombres (en su mayoría débiles) contrastará así con una *fuerza* y *orden* que es *natural*, limitando y conteniendo a estos hombres que son (en definitiva) los mejores¹⁰². La moralidad convencional por lo tanto (como lo sintetiza Crombie) finalmente es un “*convencionalismo inmoral*” que, además, es *antinatural*¹⁰³.

Seguindo esta idea, Trasímaco también considerará que la justicia es una *conducta moral convencional*: elaborada para contener desarrollo de los dotados naturalmente con una mayor fuerza. Así, lo *justo* será lo que determinan aquellos dotados naturalmente para mandar, esto, en una doctrina que a juicio de Sciacca se sostendrá en dos grandes principios: a) todo el bien al cual el hombre puede aspirar se reduce a riquezas y dinero; b) es posible llegar a una ley universal a partir de algunos casos particulares¹⁰⁴.

De esta manera, de acuerdo con el razonamiento de Trasímaco, la disposición natural del hombre lo llevaría a buscar aquellas cosas que le sean más provechosas en lo inmediato, y por ello el dinero y las riquezas aparecen con los bienes a conseguir¹⁰⁵. En su enfoque, por lo tanto, no estaría presente el énfasis que Calicles pone en los valores vitales puros plasmados en un tipo humano capaz de eliminar las barreras del convencionalismo que limitan sus instintos, sino consiste esencialmente en un *utilitarismo subjetivo* (un criterio del “*puro provecho individual*”), el cual a diferencia de Calicles no necesariamente supone en la tiranía la encarnación del modelo político ideal¹⁰⁶.

Finalmente, tanto los principios detallados por Sciacca, como las consecuencias morales y políticas que de ella se siguen, el razonamiento de Trasímaco se sostiene fundamentalmente en elementos *particulares* y *concretos* a partir de los cuales establece una regla general: no supera (como los estudiosos advierten) el terreno del *dato*

interesado por la política, cuya vida habría terminado poco después del fin de la Guerra del Peloponeso. J. Calonge, traducción de *Gorgias*, n. 1, p. 23; W. K. C., Guthrie, *Op. cit.*, n. 93, p. 109.

¹⁰¹ Platón, *Gorgias*, 483 b.

¹⁰² Platón, *Op. cit.*, 483 c-e. Calicles, tanto en 488 a y d, es explícito en este punto: los más fuertes para él son los mejores, pues se caracterizan por ser decididos y de buen juicio (491 d).

¹⁰³ I. M. Crombie, *Op. cit.*, p. 93; W. K. C., Guthrie, *Op. cit.*, p. 112.

¹⁰⁴ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 199.

¹⁰⁵ M. Sciacca, *Op. cit.*, p. 203.

¹⁰⁶ A. Gómez Robledo, *Op. cit.*, pp. 548 y sgte.

empírico y la *utilidad individual*¹⁰⁷ (a diferencia de Sócrates que, si bien parte de lo particular, intenta derivar de ello un concepto universalmente válido que supere cualquier forma contingente y materialista del bien, lo justo y lo útil)¹⁰⁸. Así, la ubicación de Trásímaco dentro de la sofística de su época presentaría una *doble condición*: por una parte, la estaría *superando* al distanciarse del individualismo extremo que caracteriza, por ejemplo, a sofistas como Protágoras o Gorgias; pero, por otro lado, la estaría *salvaguardando* al mantener la idea del derecho natural por sobre el convencionalismo y, además, al sostener su enfoque desde una perspectiva *utilitarista e individual*¹⁰⁹.

CONCLUSIONES

Si bien el contenido filosóficamente más importante de la Teoría de la justicia de Platón se encontrará desde el libro II de *República* en adelante, la importancia del libro I en el desarrollo de su proyecto político (asentado principalmente en su noción de justicia) nos parece demasiado trascendente como para, simplemente, mencionarla en el contexto de su pensamiento general.

En este sentido, quizás el principal aporte de este primer libro a la concepción política de Platón guarde relación con el *trabajo de depuración* que, en torno a la idea de justicia, a través del diálogo entre Sócrates y sus interlocutores es posible observar.

Dicha depuración resultaría indispensable para el filósofo griego porque, dada la crisis valórica por la cual atraviesa la Atenas de su época, el concepto de justicia se encontrará marcado por *diversas interpretaciones* que (desde la moral tradicional, la llamada *“ilustración griega”* o los conceptos desarrollados por la sofística) relativizan su significado y limitan cualquier consideración del mismo en términos universales.

Cada uno de los personajes presentes en este primer libro, de esta manera, vienen a representar las diversas concepciones desde las cuales se enfoca el tema de la justicia y que, precisamente, ameritan el trabajo depurativo mencionado en Platón.

Así, la *moral tradicional* de inspiración divina (encarnada en la figura del anciano Céfalo), decae notablemente en el transcurso de la segunda mitad del siglo V a. C.: las prácticas rituales y religiosas pierden notablemente su presencia y, al mismo tiempo, la creencia en los dioses disminuye de forma casi abrupta. Ciertamente es que la creencia y el rito permanecen en los hombres mayores (ejemplificados justamente en Céfalo o en el mismo Sócrates), sin embargo, es la nueva generación la que no muestra mayor interés por estas prácticas y, en cambio, si deseos fervientes de

¹⁰⁷ Sciacca, *Ídem*.

¹⁰⁸ Sciacca, *Op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁹ Sciacca, *Op. cit.*, p. 194 y sgte.

adquirir la *ciencia política* que les permita figuración y posicionamiento económico y social.

Por otra parte, la situación intermedia e indefinida que experimenta la nueva generación (ubicada indeciblemente entre la moral tradicional y el nuevo *humanismo* monopolizado en un primer momento por los sofistas) nos parece perfectamente plasmada en el personaje de Polemarco (hijo mayor de Céfalo). Interesado por la política práctica y los hechos de la contingencia, pero sin distanciarse demasiado de la tradición al recordar e interpretar, por ejemplo, las ideas del poeta Simónides, Polemarco estaría intentando revitalizar las antiguas normas de la vieja moral tradicional, refundiéndolas con los nuevos conceptos entregados por la sofística, el humanismo y la filosofía, pero siempre en un sentido de acción práctica y concreta que sirva de guía para el comportamiento del hombre.

La nueva sabiduría desarrollada por los sofistas, basada principalmente en el sentido práctico y “realista”, tendrá por último en la figura de Trasímaco su representante, quizás, más enérgico en un supuesto que marca la discusión intelectual de la época: el derecho natural del más fuerte. Las consecuencias de dicho enfoque, no obstante, traerán consecuencias éticas y políticas alarmantes para Platón: si la justicia depende de la fuerza física, ésta se vuelve *utilitarista, subjetiva, relativista, hedonista y egoísta*.

Llegados a este punto, sin embargo, el distanciamiento de Platón con estas doctrinas tradicionales de su contexto histórico también lo llevará (bajo nuestro punto de vista) a distanciarse del enfoque del mismo *Sócrates histórico*¹¹⁰, quien a partir de lo expresado en *Critón*, *Entifrón* y algunos de los *Diálogos socráticos* compuestos por Jenofonte, pareciera asociar la idea de *justicia* a la *ley escrita* (considerada como divina por los griegos y, por lo tanto, sagrada e inmodificable).

Para Platón, en cambio, el relativismo que padece la ley escrita (sumado a su falta de optimismo en la naturaleza humana) le impediría recurrir a ella como un pilar confiable para la edificación de su concepto de justicia: a diferencia del *intelectualismo ético* sostenido por su maestro, al parecer no sería suficiente conocer el bien para seguirlo automáticamente pues el hombre aparece esencialmente compuesto por una dicotomía entre su *cuerpo* y su *alma*, la cual lo lleva, por una parte, a buscar la

¹¹⁰ No es este el lugar indicado para explayarnos sobre la “*cuestión socrática*” y las dificultades del estudio histórico de la vida y el pensamiento de Sócrates, problema en torno al cual toneladas de textos, suposiciones y discusiones se han generado. Nos permitiremos recordar simplemente que a la sabida agrafia de Sócrates, las distintas imágenes de él presentadas por las consideradas principales fuentes históricas (Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles), y a la falta de rigor histórico en las descripciones de personajes propia de la época (donde la actual noción de *biografía* aun no se había desarrollado), se suman además las discrepancias entre los mismos investigadores que, con distintos criterios, abordan esta investigación. Al respecto, *cf.* W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, pp. 313-360.

satisfacción sensible inmediata pero, por otra, lo impulsa a intentar elevarse hacia principios superiores y trascendentes.

La justicia, de esta manera, se presentaría en último término como la posibilidad de superar esta separación fundamental: en tanto es excelencia del alma, la justicia (vinculada ahora con la *sabiduría*) será aquella cualidad capaz de generar *armonía* tanto al interior del sujeto como en el Estado. Así, la relación entre *justicia* y *alma* (destacada, entre numerosos especialistas por Jaeger y Guthrie) se convierte en imprescindible para la conformación del *Estado platónico*: aquel cuyo funcionamiento armónico y virtuoso de sus diversas partes permite que, tanto al interior de cada hombre como de la ciudad en su totalidad, la conducta se oriente a partir de la *sabiduría*, el *valor*, la *templanza* y, por sobretodo, de la verdadera *justicia*.



Principio de autoconservación como origen del Estado en Marsilio de Padua y Thomas Hobbes

GUILLERMO ZEPEDA VALENCIA *

Universidad de Valparaíso

Resumen:

Diversas ideas se han sugerido para sostener la forma por la cual el hombre llega a constituir un Estado, algunas incluso en su intento de explicar la fundación de una comunidad civil sostienen la intervención de la divinidad en la realización del esquema estatal. De dichas ideas solo algunas han podido ser consideradas por la tradición como aquellas en las cuales es pertinente sostener algo más sobre el Estado mismo. Ahondando en las propuestas de Marsilio de Padua y de Thomas Hobbes nos percatamos que ambos autores otorgan un papel preponderante al *principio de autoconservación* en el origen de la comunidad civil. En el caso del primero, dicho principio se relaciona directamente con la experiencia, el arte (técnica) y la razón, cuya interacción con el deseo de autoconservarse es lo que en definitiva instituye la *civitas* marsiliana. En lo que respecta al autor del *Leviatán*, la autopreservación opera de una forma parcialmente diferente al cómo se aplica en el caso de Marsilio. Hobbes considera el aseguramiento del bienestar del individuo como producto de la razón, la cual actúa como guía y preceptora de los impulsos naturales del hombre, fomentando así el desarrollo de un orden cívico que permita la pervivencia de los sujetos en un escenario en el cual se sostenga el respeto a la autoridad estatal.

En nuestro trabajo profundizaremos en la fundamentación teórica que sugirió a estos autores incorporar en su análisis el estudio de las necesidades e impulsos que condicionan el actuar humano, además señalaremos los efectos y desarrollos que tiene dicho análisis en la configuración particular que tiene cada autor del gobierno civil.

Palabras claves:

Estado, autoconservación, razón, *civitas*, bienestar.

Introducción

A lo largo de la historia de la filosofía diversos autores se han empeñado en dilucidar el origen y naturaleza del Estado, sus esfuerzos han sido mediados por diversas fuentes que comprometen incluso a sistemas y razonamientos que abarcan

* Alumno tesista de pregrado. Alumno ayudante de Filosofía moderna.

ideas globales respecto de la realidad, es así que encontramos muchas veces a la teoría sobre el Estado sumergida en esquemas y elaboraciones que arrastran consigo conceptos e intereses de diversa índole. La preocupación por saber en qué consiste y de qué manera puede ser mejor administrado el gobierno civil es una inquietud que atraviesa siglos de reflexión filosófica. Derivado de estos esfuerzos por comprender y someter a juicio los elementos que construyen una realidad política es que se han forjado innumerables ideas que dan consistencia al lenguaje que hoy utilizamos para especular sobre la sociedad y la política en general. En lo referente al origen, formación e institución de un Estado, las propuestas que se han esgrimido muchas veces surgen a raíz de las impresiones y exigencias que emergen del contexto histórico en el cual se desenvuelven los autores, en otras palabras, las ideas que sugieren los distintos pensadores que abordaron el tema de la conformación del Estado son sostenidas con la intención de elaborar un marco definido de nociones que estipulen la coherencia y explicación de los sucesos que en su entorno se desarrollan. A su vez, los planteamientos expuestos por cada uno constituyen una síntesis intelectual que responde a la formación e influencias absorbidas en su educación que resaltan principalmente al momento de fundamentar sus ideas. Por lo tanto, el estudio y la recepción de las hipótesis construidas con el objetivo de explicar la naturaleza de un Estado tienen que comprender tanto las circunstancias como también las bases intelectuales desde donde apuntan los intereses de cada autor.

Los aportes que en general se han efectuado con la intención de explicar la conformación de un gobierno civil poseen la cualidad de sostener en sus esquemas premisas e ideas que clarifican de alguna manera los elementos que subyacen en la mayoría de nuestras acciones, es por esto último que podemos comprender cómo el estudio de la naturaleza humana ha proporcionado nociones que permiten justificar la existencia del aparato estatal. Junto con aquellos argumentos que revelan los apetitos, necesidades e impulsos que someten el patrón de acción de los individuos, se busca además encontrar el tipo de interacción que se produciría entre los sujetos si es que efectivamente las ideas planteadas respecto de nuestro comportamiento fueran ciertas.

Entre las diversas explicaciones que se han propuesto para develar el cómo y el por qué de la existencia del Estado hay dos que resultan particularmente atractivas ya que ambas se constituyeron en el marco de intensas batallas políticas e intelectuales en que muchas veces el intento de promover una explicación adecuada sobre las circunstancias traía consigo el desprecio y desvalorización de los aportes, o bien, en caso contrario; dichas contribuciones eran respetadas y valoradas como sistemas serios y contundentes adscritos indiscutiblemente a una visión determinada de los sucesos. En lo referente a las dos obras que nos llaman la atención deseamos hablar de los aportes hechos por el italiano Marsilio de Padua y el inglés Thomas

Hobbes quienes mediante sus ideas intentaron aclarar el panorama que en su tiempo estaban viviendo sus respectivas sociedades. En el caso del primero, cabe recordar que sus aportaciones las realizó en el contexto de la polémica entre el Emperador germánico, Luis De Baviera y el papa Juan XXII, quienes sostuvieron un conflicto político provocado por la negativa del papa de coronar formalmente a Luis como Emperador de Roma. Por su parte, el autor del *Leviatán* sostuvo sus ideas mientras Inglaterra comenzaba a cimentar el camino de la guerra civil que más adelante provocaría estragos en el orden social del país. Pues bien, tanto Marsilio como Hobbes procedieron a elaborar sus hipótesis guiados ambos por intereses que precisarían la valoración y forma particular con la cual llevarían a cabo sus esquemas, sin embargo, a pesar de la originalidad de cada autor, ambos tendrían un *factor igualitario* en sus propuestas que al margen de todo análisis podría eliminar la separación drástica que se puede hacer en virtud de la historia y contexto intelectual en que dichos autores se desarrollaron.

I. Marsilio de Padua

El paduano sumergido en un mundo medieval y categorizado aún por -la ya en retirada- escolástica, dirige sus esfuerzos por dar un nuevo giro en la comprensión que se tiene de los asuntos temporales, los cuales en los tiempos de la baja Edad Media ya se verían un poco más independizados de los espirituales. Estos últimos promovidos por el clero y desarrollados en el ámbito político a partir de su doctrina de la *plenitudo potestatis* cuya tesis principal sostenía que la suma y totalidad de todo el poder gubernamental se concentraba en la persona del papa y que cualquier forma de gobierno que se diera en un nivel inferior (reino, principado) había sido explícitamente conferida por el papa o bien implícitamente aprobada por éste¹. Cansado de la injerencia por parte de la Iglesia en los asuntos públicos y agregando además las trágicas repercusiones que traía consigo tal interferencia en su Italia natal, Marsilio decide examinar el origen de aquella situación pronunciándose a través de su obra titulada el *Defensor Pacis* (1324)² que definida a grandes rasgos es un manifiesto que incluye en sus premisas ataques contra la jerarquía eclesiástica y argumentos que intentan resolver de forma solvente el origen y cualidades del Estado. Entre las ideas expuestas por Marsilio, se halla una caracterización del ser humano que incluye en sus manifestaciones algunas reflexiones propias del aristotelismo, sin embargo, sus nociones poseen en gran medida una originalidad

¹ Cf. ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. (Trad. Rosa Vilaró, Editorial Ariel, Barcelona, 1999) p. 31

² Hay traducción en español: *El defensor de la paz*, traducción y prólogo de Luis Martínez Gómez, Madrid, Ed. Tecnos, 1989.

inusitada en el pensamiento medieval que en ese entonces hablaba sobre política y antropología desde el punto de vista teológico. Destacando este análisis que hace el paduano acerca de la naturaleza humana es donde podemos hallar la conexión entre sus planteamientos con los del filósofo inglés, ya que la raíz de la investigación sobre el origen de la sociedad civil que hace Hobbes (al igual que Marsilio) se basa fundamentalmente en los principios que logra revelar mediante su examen acerca de cómo se comporta el ser humano y cuáles son las consecuencias de dicho comportamiento en relación a su entorno.

Entre las conclusiones que ambos autores obtienen respecto de la relación que hay entre la naturaleza humana y el origen del Estado, los dos coinciden en resaltar que existe una ligazón entre la *debilidad* e *inseguridad* propia del hombre y la posterior conformación de una sociedad civil. Ambos comprenden que aquella circunstancia en la que el hombre vive sin una organización que le proporcione tranquilidad y una vida suficiente, estará determinada en gran medida -en lo que a las acciones de los hombres se refiere-, por un axioma implícito en su comportamiento, el cual hemos resaltado como el de *autoconservación*, el que conjugado con las diversas facultades y descubrimientos hechos por el hombre en virtud de salvaguardar su supervivencia acaban por idear los elementos que dan forma a una sociedad civil. Por consiguiente, tanto para el paduano como para Hobbes la razón de ser del Estado sería eliminar las condiciones *pre-civiles* que amenazan con disminuir las posibilidades de sobrevivir en el mundo. Para mayor detalle de cómo ambos autores llegaron a sostener dicha apreciación es conveniente presentar en primera instancia los aportes efectuados por el italiano para posteriormente dar paso a la caracterización que propone Hobbes en relación al tema de la *autopreservación*.

En el caso de Marsilio su teoría se basa fundamentalmente en la idea de que la *civitas* está compuesta por partes y que estas últimas se corresponden con el tipo de servicios que entregan los individuos en función de las necesidades que se generan en la comunidad. La teoría marsiliana no solo cuenta con un esquema organizativo del Estado sino que además con una justificación *histórico-genética* del comienzo de las comunidades *prepolíticas*, las cuales anteceden temporalmente al surgimiento de la comunidad civil (*civitas*). Entre aquellas que nombra en la lista de asociaciones *prepolíticas* se hallan la mayoría de las propuestas por Aristóteles en su *Política*³. Ahora bien, en cuanto a la *civitas* identificada por el paduano como la comunidad perfecta y culminación además de la serie histórica de las asociaciones *pre-civiles*, él, no sugiere una explicación del origen de ella en virtud de la tendencia natural del hombre por reunirse en comunidades sino que mas bien alude a una relación que se sostiene

³ Cf. DE PADUA, Marsilio, *El defensor de la paz*, (Trad. Luis Martínez, Editorial Tecnos, Madrid, 1989) pp. 12-14

entre la *experiencia*, el *arte* y la *razón*.⁴ La dependencia que se genera entre los tres factores anteriormente señalados tiene su relevancia por el hecho de que Marsilio se aparta de la fuente aristotélica y se acerca más, a una de origen realista con cierta influencia ciceroniana⁵. El resultado de su nuevo enfoque, obtiene como conclusión la idea de que a pesar del instinto gregario del hombre cuya esencia es impulsar a los individuos a reunirse en una asociación simple no logra dicha tendencia constituir formalmente un Estado.

Para poder Marsilio explicar el fundamento de las comunidades civiles incorpora en su argumentación dos nociones bien diferenciadas emanadas originalmente desde Aristóteles, estas son: el simple *vivir* y el *vivir bien* las cuales servirían como criterio operativo para discernir los elementos necesarios para construir una sociedad política. En lo que respecta al *bene vivere*, esta idea -a pesar de ser parte de la tradición-, constituye en el paduano un factor esencial en la originalidad de sus aportes ya que, mediante una interpretación actualizada del concepto y agregando además un realismo moderado en su asimilación crean un soporte conceptual a su propuesta de un Estado organizado por partes. La aparición del *bene vivere* en el esquema marsiliano respondería a la complejidad que fueron insinuando las comunidades *prepolíticas*, cuyas necesidades fueron incrementándose en virtud del modo de vida que aquellas iban desarrollando. Para ilustrar mayormente las ideas planteadas líneas atrás es que es conveniente leer lo que el mismo Marsilio nos indica:

“Crecidas éstas [comunidades prepolíticas] con el tiempo, creció la experiencia de los hombres, se inventaron las artes y las reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre si las partes componentes de las comunidades. Finalmente, lo necesario para *vivir* y *bien vivir* descubierto por la razón y experiencia de los hombres, llegó a plenitud y se constituyó la *comunidad perfecta* llamada *ciudad*”.⁶

Tal como lo señala la cita precedente, el surgimiento de la *civitas* está vinculado al perfeccionamiento de la experiencia y a la manifestación de la racionalidad guiada con el fin práctico de proporcionar a los hombres las

⁴ Cf. BERTELLONI, Francisco, “Marsilio de Padua y la filosofía política medieval”, en Giannina Burlando y Francisco Bertelloni (Comps.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Filosofía medieval*. Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 247.

⁵ Cf. CICERO, Marcus Tullius, *De Officiis*, I, 4. [En línea] Disponible en Internet en la dirección: http://www.constitution.org/rom/de_officiis.htm

⁶ DE PADUA, Marsilio, *Op. Cit* (3) p. 14. Las cursivas son mías.

herramientas y servicios que permitan obtener tranquilidad y un buen pasar por la vida. Pues bien, ¿qué llevo al hombre -según Marsilio-, a buscar lo necesario para *vivir* y además no tan solo para vivir como lo hace otro ser vivo sino que, a *vivir bien* y de manera suficiente? ¿Acaso los medios naturales no le proporcionaban los materiales adecuados para sostenerse del modo que se le antojara? A estas preguntas es que podemos responder refiriéndonos a la conexión *metodológica* que hay entre Hobbes y Marsilio en virtud de sus esquemas a partir del *principio de autopreservación*. Los dos autores señalan que el hombre antes de formar parte de una sociedad civil vivía *inseguro* y rodeado de peligros que lo acechaban desde la naturaleza misma como también aquellos que se provocaban por origen de sus acciones; para mayor claridad en relación a lo anterior es que preferimos resaltar lo que el mismo Marsilio nos dice a través de sus propias palabras:

“Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe continuamente algo de su substancia; y, además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos [...] necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos.”⁷

La situación manifestada por el paduano en su texto y particularmente esa necesidad por elaborar *artes* e instrumentos que ayudarán al hombre a conservar su existencia estaba estrechamente relacionada con la búsqueda del *bene vivere* que a la luz de los avances y roces en las comunidades *prepolíticas* podían éstas estorbar en el camino a la obtención del ansiado objetivo (*el bien vivir*). La teoría de las partes del Estado en el paduano indica que éstas surgen efectivamente de aquellas *artes* que el hombre establece con el objeto de eliminar los obstáculos con los cuales se encuentra en su búsqueda del *bien vivir*, en otras palabras, cada *arte* se correspondería con un segmento de la *civitas* constituyendo de esta forma y tal como lo indica el profesor Bertelloni: “una suerte de respuesta de la razón ante las deficiencias naturales”⁸. Pues bien, admitida ya por Marsilio la naturaleza débil del ser humano es que procede el mismo a incorporar en su argumentación una noción que según él es un “principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos”⁹ el cual señala que: “todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña”¹⁰. Por lo tanto,

⁷ DE PADUA, Marsilio, Op. Cit (3) p. 16

⁸ BERTELLONI, Francisco, Op. Cit (4) p.249

⁹ DE PADUA, Marsilio, Op. Cit (3) p. 15

¹⁰ DE PADUA, Marsilio, Op. Cit (3) p. 15

la *autoconservación* en el filósofo medieval queda consignada como aquel elemento *operativo* que sirve como impulso natural para la posterior configuración de un Estado, transformándose de esta forma Marsilio en uno de los precursores de la opinión típicamente moderna que indica que cada hombre tiene las facultades (razón y experiencia) necesarias para poder distinguir en virtud de su seguridad la corrección o no de las acciones que se lleven a cabo en el orden público en vistas de la seguridad de los ciudadanos¹¹.

Aclarado el punto de vista del italiano y, en virtud de la claridad conceptual entre ambas propuestas, es válido recordar que la distancia histórica que hay entre Marsilio y Hobbes se ajusta precisamente al cambio de perspectiva que trajo consigo la irrupción del nuevo enfoque experimental en las ciencias como también, la revolución en el pensamiento mediante el giro provocado por el Humanismo y la Reforma protestante; que luego de un proceso acucioso de absorción llegaron a configurar un nuevo esquema de sociedad cuya esencia distaba en gran medida de la Europa medieval presentada a los ojos del paduano. Es así, por lo tanto, que encontramos en la reflexión hobbesiana elementos e ideas que forman parte de un mundo conceptual propiamente *moderno* que logra constituir un escenario intelectual dominado por categorías que surgen de la más compleja racionalidad, otorgando de esa forma un espíritu más independiente y realista para enfrentar los retos que se supone presentaba la situación política del hombre en aquel entonces. No obstante, como hemos anunciado líneas atrás, a pesar de la radical modernidad de Hobbes éste se compromete en su teoría con un elemento que ya figura en el pensamiento del italiano, componente que se determina en ambos casos por su valor *activo* en la explicación del origen de la sociedad civil y que en nuestro trabajo hemos denominado *principio de autoconservación*.

II. Thomas Hobbes

Para abordar el modo por el cual Hobbes llega a formular dicha noción es pertinente articular en primera instancia el marco teórico en el que se sostiene el *principio* antes señalado el que se acomoda como una *premisa operativa* dentro del programa hobbesiano. Su teoría en general está condicionada por la dicotomía¹² establecida entre *dos* situaciones, cuyas circunstancias producen que los individuos en virtud de su naturaleza estén obligados a sobrellevar. El primero de aquellos

¹¹ Cf. BLACK, Antony, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, (Trad. Fabián Chueca, Editorial Cambridge University Press, Cambridge, 1996) p. 248

¹² Cf. BOBBIO, Norberto y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, (Trad. Editorial Fondo de Cultura Económica, Bogota, 1997) p. 53

escenarios está caracterizado, según Hobbes como “aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre”¹³, situación que según el mismo autor, debería denominarse: *estado de naturaleza*. Por otra parte, el segundo escenario dentro de la composición hobbesiana es aquel *estado* que se sostiene sobre la base de un orden autoritario que ligado a un proceso artificial de producción da origen a lo que se denomina *sociedad civil* (Estado). En resumen, el esquema propuesto por el autor del *Leviatán* nos proporciona una contraposición que tiene como elementos excluyentes al *estado de naturaleza* y al *estado civil*; siendo este último el que literalmente entiende Hobbes como la sociedad política (*civitas* en el caso de Marsilio).

Para sostener que en el caso del autor del *Leviatán* el *principio de autoconservación* se manifiesta como un elemento *operativo* en su teoría, es útil considerar las condiciones en las cuales se desenvuelve el hombre en un *estado prepolítico*, consideración por lo demás, ya anticipada por el italiano, quien manifestaba entre sus ideas la caracterización de un *hombre débil e inseguro* cuya naturaleza le era insuficiente para proporcionarse protección y tranquilidad. Siguiendo con el inglés, éste, argumentando en base a una *antropología pesimista* que apela fundamentalmente a una cierta tendencia del hombre a no contener en sí cualidades sociales que logren fundamentar a largo plazo asociaciones de orden complejo es que llega a determinar que el escenario *prepolítico* en el cual se desenvuelve el *hombre natural* condiciona a que este último viva constantemente en el *miedo e inseguridad* respecto de las eventuales desgracias que podría ocasionar su convivencia con los otros individuos; referido a esto mismo es que podemos encontrar en su texto *De Cive* algunas palabras textuales que nos clarifican su apreciación: “Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían”¹⁴. Como vemos, el implacable *miedo* que acecha al hombre en su *estado de naturaleza* obliga a éste a permanecer en una condición de autodefensa que con el tiempo va originando la necesidad de escapar a tal escenario. La solución a dicha premura es hallada, según Hobbes, al momento en que el hombre logra hacer trabajar juntas a las *pasiones* y a la *razón*, tal como él mismo nos indica en su *Leviatán*:

“Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra [...] aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

¹³ HOBBS, Thomas, *Leviatán*, (Trad. Antonio Escotado, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007), I, p. 129

¹⁴ HOBBS, Thomas, *De Cive*, (Trad. Carlos Mellizo, Editorial Alianza, Madrid, 2010) p. 57

Las *pasiones* que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la *razón* sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo”¹⁵

La *paz* mencionada en la cita está directamente relacionada con la que se obtiene luego de llevar a cabo el establecimiento de un Estado, en cuyo núcleo habría de constituirse la autoridad que proporcione el orden y distribución de la justicia en las reyertas provocadas por los individuos. Para dar forma definitiva a un *estado pacífico* que procure salvaguardar los intereses y seguridad de los individuos, Hobbes, aporta la suposición de que dichos artículos de la razón sugeridos para el acuerdo entre los hombres, son elementos que contienen en si una obligatoriedad implícita, la cual, a juicio nuestro; se basa fundamentalmente en el *principio de autoconservación*. A lo que podemos agregar: que dicho axioma se hace presente en el hombre cada vez que éste apela a su propia razón con el objeto de juzgar sobre las acciones a llevarse a cabo en el *estado de naturaleza*. La presencia de este *principio* en Hobbes queda estipulada en forma de Ley de naturaleza cuyo contenido es, sin lugar a dudas, el de la *autopreservación*, pues a este respecto podemos citar incluso al mismo autor: “Una LEY DE NATURALEZA [...] es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla”¹⁶. El objetivo principal de la citada ley es proporcionar en el actuar del hombre un ordenamiento tal, que éste al momento de ejecutar cualquier acción anteponga su bienestar y seguridad. Entre aquellas acciones que puede ejecutar el hombre para poder proporcionarse la tranquilidad necesaria para su desarrollo, está la de crear un artificio (*Leviatán*) que elimine en parte los peligros que lo acechan constantemente en su *estado natural*. En definitiva, la *autopreservación* se presenta en el esquema hobbesiano como la causa primordial del surgimiento efectivo de las comunidades civiles. Para mayor detalle de esta conclusión es que citamos al mismo Hobbes:

“La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en republicas es cuidar de su *propia preservación* y conseguir una *vida mas*

¹⁵ HOBBS, Thomas, Op. Cit (13) p.132. Las cursivas son mías.

¹⁶ HOBBS, Thomas, Op. Cit (13) p. 132

dichosa; esto es arrancarse de esa miserable situación de guerra [...] cuando no hay un poder visible que los mantenga en el temor”¹⁷

Como hemos visto, en la articulación que hace Hobbes sobre el Estado el tema de la *autopreservación* se inserta como aquel *elemento operativo* que impulsa al hombre a establecer mecanismos que logren suministrar las herramientas con las cuales pueda forjarse una sociedad basada en el acuerdo y respeto a la autoridad.

III. Conclusión

Para finalizar, el nexo establecido entre Marsilio y Hobbes responde no solo al elemento que -a nuestro parecer-, ambos juzgan como origen del Estado y que en la exposición hemos establecido como concordante, sino que además a ellos los asemeja su *anticlericalismo* y su mutuo afán por independizar de forma radical los ámbitos de la política con los de la religión, supeditando la esfera religiosa al espacio circunscrito por los elementos civiles; teoría que por lo demás se basa en proponer un origen humano de la *autoridad* y no divino como se pretendía desde la perspectiva de la Iglesia¹⁸. Las coincidencias no solo se remiten a los aspectos teóricos de sus propuestas sino que además, ambos autores estuvieron involucrados de forma práctica en movimientos políticos que comprometieron su colaboración. En el caso del paduano, sus aportes fueron efectivos en la corte del Emperador Luis de Baviera y su lucha contra la pretensión de la Iglesia católica de nombrar arbitrariamente a otro rey como regente del Imperio¹⁹, por su parte, el inglés comprometió sus ideas a favor del bando monárquico en el contexto de la guerra civil inglesa, propiciada por el conflicto entre los grupos que defendían al parlamento y otros que procuraban salvaguardar los intereses de la monarquía. Finalmente, el valor operativo que tiene el *principio* que hemos señalado en la exposición no solo abarca el tema del origen del Estado sino que trasciende a los diversos trazos que componen las bases teóricas de la *comunidad civil*, tomando en consideración el tipo de entendimiento que tienen ambos autores respecto de las nociones elementales de una teoría estatal, por decirlo de otra manera: a partir del estudio enfocado en resolver cómo un autor logra explicar las intenciones que subyacen al origen de una sociedad civil es posible orientarse en una mejor comprensión respecto de los elementos teóricos que conforman su esquema acerca de las características de un Estado.

¹⁷ HOBBS, Thomas, Op. Cit (13) p. 163. Las cursivas son mías.

¹⁸ Cf. SABINE, George, *Historia de la teoría política*, (Trad. Vicente Herrero, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990) p. 350

¹⁹ Cf. ETTORE, Albertoni, *Historia de las doctrinas políticas en Italia*, (Trad. José Fernández, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1986) p. 69

El yo y lo otro en Husserl

VALENTINA PINEDA LÓPEZ
Universidad Alberto Hurtado

Resumen:

Este estudio se propone revisar la noción de intersubjetividad, a partir, de la última obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Para ello se revisarán algunos de los conceptos principales expuestos por su autor Edmund Husserl, para finalmente, revisar como desde la subjetividad se llega a la intersubjetividad, noción que marcará un hito, pues abrió a la filosofía hacia nuevas líneas de investigación

Palabras claves:

Fenomenología – intersubjetividad – epojé - otredad.

“El idealismo de Husserl quiere de veras salvar el mundo y su sentido. Y no es posible que tenga sentido para nadie un mundo que se limite a ser el ámbito infinito de mi soledad personal”¹

La presente investigación se propone indagar en el concepto de lo otro que se manifiesta en la fenomenología husserliana, especialmente, en su última obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (De aquí en adelante *La crisis*). Pero antes de ingresar directamente a lo otro, revisaremos el marco en que se inserta, para finalmente presentar algunas críticas posteriores.

I. Fenomenología trascendental y *epojé*

La crisis es la última obra de Husserl, por ello sintetiza y aclara temas en los que viene trabajando desde el comienzo de su reflexión filosófica. Lo que se ha llamado fenomenología es un método que rompe con toda la filosofía anterior, muchos han planteado que su gran virtud es mostrar un nuevo modo de hacer filosofía, uno que, dice Waldenfels, no debe ser entendido como aplicable a las cosas mismas, sino que es “un camino que nos abre acceso a las cosas”²

¹ Xirau, Joaquín, *La filosofía de Husserl: Una introducción a la fenomenología*. (Editorial Losada, Buenos Aires, 1941), p. 199

² Waldenfels, Barnhard, *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*, (Trad. Joan-Cartes Mèlich, Paidós, Barcelona, 1997) p.35

Ahora bien, ¿cómo se abre un camino de acceso a la cosa? Lo primero que demuestra Husserl es que el conocimiento a través del polo objetivo - tradicionalmente asociado a las ciencias- no es el conocimiento primario acerca de las cosas, sino que es uno más de los distintos tipos de conocimiento derivado de un conocimiento anterior: “no interesa si son ciencias auténticas o aparentes, con sus conocimientos del mundo como él es “en sí” en la “verdad objetiva””³ El polo primario de acceso a las cosas se encuentra en la subjetividad, es decir, como las cosas se nos presentan en el mundo de la vida. De modo que el autor es capaz de colocar en el centro de atención elementos ignorados tradicionalmente por la filosofía.

El mundo de la vida es considerado el suelo donde se desarrolla la vida mundana, donde se da la subjetividad, este que debe ser investigado desde su “desatendida relatividad y, según todos los modos esencialmente pertinentes a la relatividad”⁴. Es decir, considerando que desde la subjetividad se observa con perspectiva, y lo que se observa se atiene al tiempo y al cambio. Las consecuencias de poner en el foco de atención la subjetividad plantea, como ya se mencionó, que las ciencias y su conocimiento objetivo es dejado de lado, el “ser en sí” pierde validez⁵, puesto que cuando estamos en el mundo natural y observamos una cosa singular esta no aparece jamás “en sí”, sino que aparece desde distintas perspectivas, desde los distintos sentidos, etc. y, sin embargo, percibimos la cosa como la misma cosa, de modo que, a pesar de obtener distintas formas de darse de una cosa, yo veo de la cosa más de lo que “veo”, esto porque presupongo partes. Por ejemplo, si voy por un parque y frente a mí veo un banco para sentarse, entonces, presupongo que tiene patas traseras, aunque no las vea por la perspectiva en que me encuentro, también presupongo su profundidad aunque esté a una distancia que no me permita verla; pero por mucho que me acerqué al banco, que lo rodee y lo vea de todas las perspectivas que se me ocurran, jamás tendré acceso al banco en-sí, ese atemporal, aespacial. Lo que veo del banco es su superficie y de ésta veo distintas posibilidades dependiendo del lugar, de la luz, entre otros. Así, al ver este banco y cualquier cosa singular “se me presenta la superficie en una síntesis continua, cada una es conscientemente un modo de presentarse de ella”⁶.

³ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Trad. Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos, Aires 2008) p.197

⁴ Husserl, Edmund, Op. Cit. p.197

⁵ Esto no debe entenderse como la pérdida del interés en las ciencias, ni en sus resultados. Husserl valida los avances de la ciencia, pero muestra que este es un conocimiento derivado. Entender el mundo en base al polo objetivo, olvidando el subjetivo, ha conllevado consecuencias que han desencadenado en crisis.

⁶ Husserl, Edmund, Op. Cit. p.198

Husserl postula que usualmente estamos insertos en el mundo natural y que miramos el mundo desde una postura ingenua. Nosotros no nos relacionamos usualmente juzgando al mundo, sino que lo hacemos relacionándonos con él de forma cotidiana con la certeza de que existe continuamente y que está repleto de cosas, de las cuales nosotros somos un tipo de cosa especial. Nuestra relación con el mundo no es la de cuestionar como estas cosas se nos aparecen, sino relacionarnos de modo práctico con ellas, de modo que al ir al parque y ver un banco, probablemente me sentaré en él inmediatamente, sin la necesidad de revisar si efectivamente tiene patas traseras o un soporte que pueda sostenerme. Mi experiencia anterior con bancos me ha predispuerto a que puedo sentarme en ellos y que su estructura soportará mi peso, de hecho, probablemente no piense esto mientras me sienta en el banco, sino que sencillamente, me sentaré. Pero si insertos en este mundo de la vida, viviéndolo no lo vemos, ¿cómo podemos acceder filosóficamente al polo de la subjetividad? Mediante la *epoché*, este es uno de los primeros pasos hacia la filosofía trascendental y consiste en un cambio en la mirada. La *epoché* es un tema sumamente complejo en la propuesta husserliana sobre la que han escrito diversos autores, no es un tema que pretenda agotar aquí, muy al contrario, lo presentaré muy brevemente en el marco de mi investigación.

La *epoché* plantea que para acceder de manera trascendental al mundo es necesario primero poner en paréntesis todas las creencias habituales que tengo respecto al mundo, es decir, es una conversión radical de la actitud cotidiana. La *epoché* vuelve al mundo un fenómeno trascendental, “mediante la *epoché* me he privado de esa base, me halló *por encima* del mundo”⁷.

La *epoché* implicará la suspensión del interés sobre el mundo por parte del investigador, se llama al filósofo un observador desinteresado respecto al mundo cotidiano, pero dentro de éste. Por otro lado, también es suspendida la tesis del mundo, es decir, aquella que lo configura como un mundo unificador, constante y compuesto de cosas.

II. Intersubjetividad: Lo otro

Aunque Husserl no dedica extensos capítulos respecto al tema de la intersubjetividad, el hecho de tratarla implicó un cambio en la postura vigente hasta la época y abrió líneas de investigación para otros filósofos, como Levinas quien a partir de las lecturas de Husserl, termina planteando su propia filosofía donde el Otro cobra mayor importancia. El autor plantea que al encontrarnos con el otro no lo hacemos dentro ni fuera del mundo y en palabras de Waldenfels sobre Levinas:

⁷ Husserl, Edmund , Op. Cit. p.193

“Lo que se nos enfrenta, materializado en el rostro *humano (visage)*, no es ningún fenómeno entre otro, sino <<Epifanía>> del Otro”⁸.

Husserl plantea que en la vida cotidiana constantemente nos encontramos con otros cuerpos a los cuales atribuimos una conciencia igual que la nuestra, suponemos que piensan y sienten como nosotros. Yo me concibo viviendo con otros, no aislado. Pero a los otros no sólo los observamos, también nos relacionamos con ellos, de algún modo compartimos un mundo en común con ellos y al relacionarnos partimos de la base de una existencia de un mundo en común para todos. Esto no implica que creamos que es posible tener acceso a las conciencias de los otros, al contrario, ellos tienen su forma de ver el mundo y el mundo se les presenta bajo ciertos aspectos y perspectivas, la existencia de un suelo común es lo que nos permite entendernos y vincularnos de modo cotidiano. Ahora bien, este suelo implica que nunca tenemos acceso a la cosa en-sí, pues en el mundo concebido como un horizonte, cada uno ve la(s) cosa(s) desde diferentes perspectivas; si decimos que “vemos” la “misma cosa” es porque poseemos el suelo en común, pero lo único, en concreto, que podemos ver son estos aspectos de la cosa, pero nunca accedemos a la cosa en-sí.

Concebirnos viviendo con otros, permite que nos vinculemos en comunidad, pues “cada uno se ‘sabe’ viviendo en el horizonte de sus coetáneos, con quienes cada uno se halla”⁹. La comunidad también se torna un elemento de corrección, me permite corregir mis nociones respecto al mundo, que implicará la validez del conocimiento. El contraste de mis experiencias con las de los otros me permite establecer criterios de corrección.

Pero, cuando aplicamos la *epoché* debemos poner en cuestión todas nuestras creencias previas sobre el mundo, una vez hecho esto podemos observar el mundo de manera trascendental, pero este poner entre paréntesis del mundo tiene implicancias y una de las más importantes es la consideración del otro frente al yo. Tenemos certeza de nuestro yo, ya Descartes planteó una primera aproximación en sus meditaciones cartesianas, donde se demuestra que al suprimir todas las creencias, puedo negar todo respecto al mundo, excepto que estoy pensando, es decir la aparición del ego, porque soy yo el que piensa. Husserl seguirá esta línea cartesiana hasta este punto, pues critica a Descartes el siguiente paso en su reflexión que es concebir al yo pensando en *res cogitans*¹⁰.

⁸ Waldenfels, Barnhard, Op. Cit. p. 76

⁹ Husserl, Edmund, Op. Cit. p. 205

¹⁰Husserl no concibe al ego como cosa, de hecho, pone en evidencia que la tendencia a cosificar es parte de la actitud natural. Rescata el planteo de Descartes pues evidencia lo subjetivo, sin embargo, denominar al ego *res cogitans* implica una falta de radicalidad, no ver lo primario, sino caer en prejuicios epocales.

Al realizar la *epojé* nuevamente estamos ante un yo pensando, tenemos acceso a una subjetividad, nuestro ego trascendental, todo lo demás queda puesto en cuestión, de modo que aceptar al otro como un igual sin más implicaría seguir conservando prejuicios de la actitud natural: “En la medida en que Husserl no da simplemente por supuesto la existencia de los otros sino que muestra cómo se presentan en la experiencia ajena, descubre una extrañeza (*Fremdheit*) que como <<accesibilidad de los originariamente inaccesible (*Zugänglichkeit des original Unzuganglichen*) (Hua I, 144) pone en su sitio las demandas propias del yo”¹¹. El modo de averiguar esta relación que se establece es poner en cuestión a eso otro a lo que no tengo acceso, esto sin duda es rupturista. Con el método husserliano de lo que no tengo herramientas para establecer que el otro es un ego igual que yo, pues a lo único que tengo acceso de este otro es a aspectos de su cuerpo. Frente a otro en el mundo, el aspecto que se me presenta es un cuerpo orgánico al cual yo le atribuyo conciencia, pero a la cual no tengo acceso, de modo que la pregunta que surge desde este cambio de mirada es, ¿cómo se sostiene la creencia de que lo otro posee conciencia igual que yo?, ¿cuáles son las razones que me inducen a creer que el otro es un ego como yo si a lo único que tengo acceso de él es a su cuerpo orgánico a modo de aspectos? La cuestión radica en que en la mirada cotidiana, yo por analogía extiendo mi tipo de conciencia al otro cuerpo, por como se parece a mí, por como actúa, por como habla y nos vinculamos, yo le atribuyo a lo otro una conciencia como la mía, esto es lo obvio. La actitud trascendental devela que esta obviedad debe ser analizada, porque tenemos una creencia y realizamos una extensión por analogía vital que necesita entenderse, pues mi acceso es al cuerpo del otro. La certeza de subjetividad y conciencia la tengo sólo del yo, no del otro. El método que propone Husserl está focalizado en la subjetividad de un ego, de modo que sólo a partir del ego debo descubrir como se constituye al otro como otro ego, como un alter ego, “sólo a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y operaciones trascendentales, se puede exhibir la intersubjetividad trascendental, en la que se constituye, por parte del sistema de los polos-yo, el “mundo para todos” y para cada sujeto *como* mundo para todos”¹². Partiendo desde mi yo veo cuerpos que se asemejan al mío, éstos no se presentan estáticos, sino en movimiento y con afectos: tristes, alegres o indiferentes. En tal caso, el cuerpo funciona como un índice, pues, revela más de lo que muestra, en ese cuerpo orgánico que actúa y se mueve como yo, trasciende su conciencia, una que es como la mía, pero que no es extensión de la mía, sino que es otra: “El cuerpo del prójimo es el índice de la existencia de una psique que le otorga una conciencia análoga a la mía (...) En mi experiencia personal hallo

¹¹ Waldenfels, Barnhard, Op. Cit. p. 38

¹² Husserl, Edmund, Op. Cit. p. 226

ante mi no-yos en la forma de otro yo”¹³. Joaquín Xirau plantea que al percibir el cuerpo del otro, lo percibo perteneciendo a un yo, uno otro. Este otro yo se encuentra en un allá, respecto a mi yo que esta aquí: “Aquel cuerpo presente allá y aun cualquiera de sus aspectos superficiales es el cuerpo mismo del prójimo”¹⁴.

Con este otro yo interactúo, me relaciono. El concepto del otro es fundamental en Husserl dado que “todo se complica en cuanto pensamos que la subjetividad sólo es lo que ella es en la intersubjetividad”¹⁵. Porque como se señalaba en el epígrafe de esta investigación, no nos encontramos aislados en el mundo, sino que estamos constantemente con otros, estando concientes de la pertenencia a una comunidad. Sin embargo, Husserl siempre se centrará en el yo explicando al otro, como sintetiza Xirau: “Podemos hablar, por tanto, con pleno derecho, de la percepción del prójimo e, inmediatamente, de la percepción del mundo objetivo, aunque una y otra se desarrollen exclusivamente en el interior de mi esfera inmanente”¹⁶. Explico al otro desde mi yo, veo su cuerpo como índice de conciencia, una similar a la mía y, además, concibo que para ese otro yo también existe un aquí y una perspectiva del mundo propia.

La relación que se establece con un prójimo no es idéntica a la que se establece con las cosas, dado que la relación entre yos es una relación que se da entre dos intimidades “entre dos centros de referencia intencional”¹⁷. Mi intencionalidad, a la que tengo acceso directo y a la del otro, que sólo se me aparece de manera indicial a través del cuerpo y sus movimientos, reacciones y acciones. Pero la relación entre un yo y otro yo, un tú, sólo puede darse en un mundo en común para los yos, pues si cada uno poseyera su propio mundo, no podríamos relacionarnos como una comunidad, así “el mundo es siempre el mismo para todos ya sea porque remite al trasfondo pre-egológico o porque las experiencias sobre esta base pueden corregirse recíprocamente a fin de sintetizarse en una unidad armónica”¹⁸. En la misma línea de pensamiento, Szilasi destaca que: “Para cada uno, su *Lebenswelt* es el mundo objetivo (*objektive*); el mundo del otro es trascendente de modo secundario. El mundo objetivo (*objektive*) mío propio sólo puede obtener validez general sobre la base del acuerdo general, es decir, de la intersubjetividad”¹⁹. Remarcando la necesidad de estar insertos en el mundo, nos entrega validez en el conocimiento a través de la

¹³ Xirau, Joaquín, Op. Cit. p. 202

¹⁴ Xirau, Joaquín, Op. Cit. p. 211

¹⁵ Husserl, Edmund, Op. Cit. p. 213

¹⁶ Husserl, Edmund, Op. Cit. p. 212

¹⁷ Xirau, Joaquín, Op. Cit. p. 212

¹⁸ Walton Roberto, Husserl, *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, (Editorial Almagesto, Buenos Aires), p. 96

¹⁹ Szilasi, Wilhelm, *Introducción de la fenomenología de Husserl*, (Trad. Ricardo Maliandi, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1959) p.129

corrección, pero al mismo tiempo, el mundo se vuelve válido en la medida de que la subjetividad aislada del otro carece de sentido, puesto que no vivimos solos: “Mi ego no puede, por sí solo, lograr el mundo propio común”²⁰.

III. A modo de conclusión

De modo que como apreciamos, Husserl se hace cargo de un tema, poniendo en el centro de la filosofía temas relegados por ésta, sin embargo, la inclusión del otro como tema de reflexión esta desde la perspectiva de que el otro es constituido desde el yo, porque es al yo a lo que tengo acceso, pero me parece que en este punto es donde ha recibido más crítica, es decir, en esa visión del otro visto sólo desde la mirada del yo, pero lo cierto es que es coherente con su obra. Sin embargo, es necesario dar un paso más allá. Aún en *epojé* no estamos aislados, pues, la supresión es acerca de las creencias del mundo, pero el método no pretende salir del mundo y éste se encuentra poblado de yos que se encuentran en constante interacción. De modo que si la interacción es constante, la constitución de los yos implica la necesidad de explicar la complejidad de la interacción constante y cambiante, no sólo la formación del otro a partir del yo, en cuanto yo también soy otro para otros yo, de modo, que la relación es más bien recíproca entre el yo y otro. Más si consideramos que desde el nacimiento me encuentro inserto en una comunidad y es el otro el que me permite constituirme, porque es el otro quien me enseña ese mundo en común. Por ello algunos plantean que el otro es un espejo del yo, en el sentido de que me refleja y a través de este me constituyo, pero solo puedo hacerlo porque hay otro o visiones extremas que consideran al otro un extranjero imposible de conocer, soy incapaz de entrar en conexión con el otro lo cual culmina en una angustia existencial. Incluso en esta visión extremista está claro que la comunidad es importante, el vacío y la angustia se dan frente al descubrimiento de la imposibilidad de conectarme, de relacionarme con el otro, de modo que el otro se vuelve un asunto necesario en la configuración de mi yo. Así lo que sucede entre el otro y el yo es una relación que proporciona la constitución de mi yo y del otro, me parece que en literatura abundan ejemplos como “La Casa de Asterión” de Borges. Asterión el minotauro es un monstruo, pero es un monstruo ¿por su aspecto físico o por su aislamiento?, su condición de no-yo esta vinculada a su soledad, es la metáfora del monstruo tal como el caso de Segismundo. Al inicio de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, Segismundo es presentado como una bestia, sólo su encuentro con una comunidad le dará la oportunidad de construirse como un yo-humano. Por el lado contrario, El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha es una novela de

²⁰ Szilasi, Wilhelm, Op. Cit. p. 139

la construcción de yos, la novela es pura relación del yo-tú, el diálogo, la interacción y conversación entre Don Quijote y Sancho, ambos son lo que son en la medida de estar vinculándose, acompañándose, su compañía y la libertad son lo que les da sentido.

Husserl abre un camino de investigación que fue fructífero, no sólo en la filosofía sino también en literatura, pero inclusive Husserl afirma que la subjetividad es en la intersubjetividad. En este sentido, creo que su explicación es insuficiente desde el yo, en vez de estudiar al yo y lo otro, me parece que es necesario centrarse en el yo con el otro.



Notas para una lectura revolucionaria de la reflexión determinante hegeliana

CRISTÓBAL MONTALVA
Universidad de Chile

Resumen:

Se busca en este trabajo buscar en la lógica de la esencia de Hegel un camino para refundar un pensar revolucionario. Hoy cuando parece que ha llegado el fin de toda historia. En específico desde aprehender la posición básica y crítica que todos tenemos ante el capitalismo como orden espontáneo y luego traspasar al primer atisbo de crítica al aprehender al capital como dispositivo, se alcanza la posición de reflexión determinante como inicio para un pensar revolucionario. Esta posición nos exige volvernos hacia nosotros mismos. Todo pensar crítico comienza por dejar atrás toda exterioridad para centrarse en las determinaciones de la identidad, en las determinaciones-de-reflexión como única vía posible para la transformación.

Palabras Claves:

Orden Espontáneo, Dispositivo, Reflexión Determinante, Determinaciones-de-reflexión, Hegel

I.

Nuestro sentido común, nuestra apuesta más propia en verdad no es puesta del tipo apuesta. Ella es en verdad impuesta. El signo inequívoco de nuestros tiempos es la resignación ante el mercado, ante el capital. O para decirlo del modo más preciso es nuestro mentado *sistema*. Pero este signo, el sistema, es inequívoco en sentido fuerte: en el sentido de presentarse como toda la irrehuible e incuestionable y hasta impensable realidad. Todo sentido común es totalizante. Pero no todo sentido común es totalitario. El punto es que el sistema se nos presenta como totalitarismo, como autoritarismo, como imposición. Lo paradójico del sistema es que se nos presenta como esencia del ser que nos envuelve, pero en tanto esencia impensable se nos presenta como esencia superficial, como apariencia. Por eso en el transitar de comprender a este el signo, al sistema, de esencia a apariencia pasamos de la resignación a la mera consigna que denuncia y sólo denuncia de un modo algo idiota como situado desde otra esencia igual de superficial, igual de impensable, denuncia, sostengo, el carácter de apariencia del sistema. Sin embargo, esta denuncia es sólo eso con-signa, palabra ligada, obligada al mismo sistema, único signo. Quedamos atrapados en un ir y venir de comprender al sistema como la esencia y luego como mera apariencia. Sin embargo, el sistema se mueve, se sigue moviendo, sigue

viviendo y quizá incluso fortalecido por la mera apariencia del único antagonismo que dice oponérsele sólo impotentemente. El sistema es mera esencia: ciega y oscura potencia que recoge para sí toda voz, toda consigna que se alza contra ella, se nutre de ella. Pareciese que Fukuyama no estaba del todo equivocado pregonando el fin de la historia. La consigna no es más que como una sala de cine del sistema. Salimos y entramos a ella pisando el firme suelo, el firme soler ser del sistema.

79

II.

Hasta aquí pareciese que nuestro cotidiano vivir y sentir, nuestro ser, se reduce a este antagonismo o al menos aparente antagonismo entre el sistema y nosotros. Digo aparente porque parece creo que es más cercano a nuestra experiencia, sobre todo la nuestra, la chilena, que lo que hay es sólo es el monismo del sistema. Todo antagonismo brilla aquí entre nosotros como gotas de agua en el desierto. Nos movemos en el ámbito hasta aquí de reflejos, de superficies: esencia toda superficial, apariencia toda hipersuperficial. Superficie mienta acá la total ausencia de actividad. Es reflejo en el sentido de no ser reflejo de nada, de surgido así como así. Hayek nombra a esto orden espontáneo. Espontaneidad que aborta el nacimiento de toda actividad, que establece la impensabilidad ontológica del mercado, de nuestro mentado sistema. ¿Es insalvable entonces esta dualidad? La salida de este trance es superar esa impensabilidad. Superarla pensando, reflexionando. Pero no una reflexión como un discurrir sobre, sino que en sentido hegeliano: tocarnos, flexionarnos sobre nosotros mismos. Nos tomaremos de la mano de Hegel, de su lógica, para andar el camino que hemos iniciado. La dura espontaneidad del sistema nos parece en su toda inmediatez impensable. Pero no así nuestra con-signa contra el sistema. Hay un exceso en esta con-signa, hay un exceso a su inmediatez, a la inmediatez del signo. ¿Qué hay en estas con-signa, en el fervor de las declaraciones públicas? Hay lo que Hegel llamo una reflexión ponente (*setzende Reflexion*), esto es, el percibirnos como que hemos sido nosotros los que hemos puesto el sistema. Notemos que con este paso el sistema se quiebra en su apariencia de esencia, se nos presenta mediatizados, pero nosotros hacia nosotros, hacia nuestra actividad asentamos una relación inmediata. Es el voluntarismo que abunda en nuestro cotidiano despliegue de declaraciones públicas en que fundamos y desfundamos el sistema. Es creer que el sistema está en nuestras manos ponerlo como deponerlo. Como imagino que para todos está claro este poner y deponer sólo tiene lugar en la palabra. La desilusión de esta reflexión, nos lleva a percatarnos de que la actividad no sólo está del lado de nosotros, sino que a la vez del lado del sistema. Arribamos pues a la reflexión externa (*äussere Reflexion*): a la dualidad de dos actividades siempre en algún punto inconmensurablemente enfrentadas, siempre en

algún punto mutuamente inmediadas. Esta inmediatez, esta impensabilidad es a lo que se arroja Foucault siguiendo a Heidegger. En la reflexión externa nos experimentamos como actividad, pero enfrentada a un otro, a un sujeto gran o no, pero que se nos da, se nos otorga. Es importante que tengamos presente que el Foucault de la biopolítica no escapa a esto. El ser externamente se nos da hoy a nosotros, a nosotros pasivos en este darse, como el dispositivo o estructura-de-emplazamiento (*das Gestell*), como dispositivo tecnológico (*dispositif technologique*). Nos cabe aquí resistir o subvertir el sistema. Como el mismo Foucault señala aquí subvertir es más bien no subvertirnos, sino que subvertir nuestra posición en relación al sistema, desplazarlos de lugar en relación a ese dispositivo, en relación al emplazamiento. Aunque nos produzca una emoción todo distinta leer a Hayek que a Foucault, sin embargo, notemos que políticamente están mucho más cerca de lo que pudiese parecernos. Alcanzando la reflexión externa hemos ganado actividad en todo el ámbito del ser, pero se nos levanta una dualidad sostenida en la inmediatez, en la irrelación entre nosotros y nuestro sistema. La reflexión permanecerá externa si nosotros tenemos como única relación un vínculo del tipo de deseo hacia el sistema, como deseo hacia una trascendente cosa en sí. El paso es experimentar ese deseo, esa inmediatez restante, como tensión, esto es, experimentar ese deseo como actividad: esa actividad tiene el carácter de estar ya referidos, de ser ya respectivos a eso que hasta ahí se aparecía como externo. Alcanzamos pues la reflexión determinante (*bestimmende Reflexion*). El sentido propio en Hegel de la reflexión determinante es el recoger todo el ser, la dualidad que hasta aquí nos ha acompañado en una totalidad. Ese es el sentido del ser determinante esta reflexión. La reflexión determinante es un volvernos sobre nuestra actividad de poner el sistema. El enigma, el secreto de la tensión entre nosotros y el sistema hasta donde nos condujo la reflexión externa es que esta tensión es constitutiva de nosotros como del sistema. La reflexión determinante es el comprendernos que nos determinamos, que nos ponemos a nosotros mismos poniendo otro de sí: nuestro sistema. Pero siendo lo puesto, a la vez y no obstante, nosotros mismos en esa reflexión. Nosotros en verdad somos reflexión plena, respectividad de nosotros mismos hacia nosotros mismos. La cosa, el asunto, no está en nuestras manos, pero sí está en nosotros mismos. El ser relación a nosotros mismos, el ser plena reflexión, el ser respectividad es todo el ser. La reflexión determinante nos abre a que tocarnos es todo lo que siempre está en juego en todo. Se trata de lo que asoma como lo espontáneo, en lo que luego alcanzamos como externo, se trata en todo de ser en relación a nosotros mismos. Nosotros nos determinamos como sistema, como el sistema. Si penetramos en este determinarnos nos encontramos que siempre nos configuramos epocalmente como una figura de ser (el sistema u otra). Esto es, que nos conformamos, que llegamos a darnos una identidad. La identidad es un resultado, tiene el carácter de una

determinación, esto es, de una inmovilidad, pero de una inmovilidad mediada, de una movilidad inmovilizada. Alcanzando la identidad hemos alcanzado las determinaciones-de-reflexión (*Reflexionsbestimmtheiten*). ¿Qué está en juego en este ámbito de la identidad? ¿Qué está en juego en este traspaso, inversión de la reflexión determinante a las determinaciones-de-reflexión? La frase dura de escuchar y sopesar no es que nos determinemos como sistema, sino que el que nos identifiquemos como el sistema. El identificarnos nos compromete con lo más íntimo de nosotros mismos. La identidad son los compromisos, las respectividades que vamos tomando en el constituirnos. Este fuerte carácter respectivo hace que estemos en igual grado de estrecha relación con el compromiso que asumimos, como con lo que se opone a ese compromiso. Esto es, el compromiso lo tomamos con lo que nos identificamos, pero y a la vez con la diferencia de esto con lo que nos identificamos, nos comprometemos dicho lógicamente con una contradicción, con un ámbito, con un mundo. Esto es, en la identidad lo que importa es la lógica, la economía, que asumimos como lugar más propio de nuestro desenvolvernó. El proletariado tiene como su medio lógico la economía del burgués-proletariado. No se trata de que la transformación social tenga que ver con que el proletariado alcance una conciencia en que deje de ser reflejo del burgués. No. De lo que se trata es de que el proletariado abandone el ámbito en que prevalece la economía burgués-proletariado. De lo que se trata es que el proletariado abandone su identidad de tal. He aquí el carácter de reflexión de estas determinaciones-de-reflexión: nuestra identidad queda determinada por lo determinamos como enfrentado a nosotros. Solemos entender que dice mucho de nosotros lo que dejamos de hacer, lo que no vemos. Hay algo más duro de asumir que el que nos identifiquemos como sistema. Y es que el sistema nos deja por su carácter atrapados en ese identificarnos como sistema. Aquí el identificarnos como sistema se manifiesta en todo su poder. El carácter reificado, externo, exterior del sistema es tal como hemos ido haciendo ver que es señal no de lo muy comprometidos que estamos en tomarlo como nuestra identidad, sino que de señal de lo mucho que cada uno ha comprometido de sí, de lo profundo en que nos hemos traicionado a nosotros mismos. Pareciese que nuestra alternativa se limitase a transarnos o volvernos locos. Entonces nuestra primera tarea será colocarnos más allá de esta alternativa. El sistema ha llegado a ser nuestra identidad porque cada uno de nosotros ha transado, ha renunciado a que siempre somos nosotros mismos los que le damos el carácter a nuestro mentado sistema. Tocarnos nos muestra que en el prevalecer del sistema hemos renunciado a lo social como nuestra identidad más propia. Somos nosotros los que en lo más íntimo de nosotros renunciamos a lo social. Somos nosotros los que le damos el poder al sistema despojándonos de lo social. En este trance estamos hoy atrapados.

III.

Como pueblo chileno nuestra condición es aún más triste. Atendamos a esta particularidad: ¿Cómo surge *el sistema* cuando emerge a gritos en nuestros diálogos y reflexiones? Pero, ¿y cómo surge ante todo cuando emerge sin emerger, cuando permanece silencioso en el trasfondo, cuando oscuro grita aún más fuerte? El asunto es que escuchemos el modo en qué surge: no pensar el contenido impensado que late en él, el asunto es que dejemos deliberadamente surgir su contenido impensado. *Sistema* es la ciega potencia que aplasta: nuestro autoritarismo todo nuestro. ¿Hemos dado algún paso en esta reflexión que ha traducido *sistema* por autoritarismo? Ninguno. Tocarnos como autoritarios es el paso a que nos abre la reflexión determinante de Hegel. Pero he aquí una sentencia que es durísima de asumir en este ámbito de la reflexión determinante: es que nos determinamos como autoritarios porque profundamente somos eso. Nuestro ser autoritarios es la tarea de nuestra reflexión determinante para que podamos abrirnos al ancho mundo de las determinaciones-de-reflexión. Recuerdo de la reciente venida de Laclau algo que podría ser visto como una mera anécdota: la impresión que le provoqué percatarse de naturalidad con que la intelectualidad chilena se toma al sistema en su carácter autoritario. Romper esa naturalidad, esa consagrada inmediatez es nuestra urgente tarea.

Este recurrir a Hegel espero que no se piense como un mero ardid académico. Es un recurrir interno a Hegel en el sentido de serle fiel en la urgencia de lo político para el espíritu, para la comunidad de todo tiempo. Todo lo sólido lo podemos volver aire mediándolo, respectivizándolo. Una última salvedad que intencionalmente he dejado para el fin de esta presentación. Sólo de algún modo nosotros determinamos lo que nos afecta. De algún modo porque esta respectividad tiene un límite, no limitación, en nuestra intransparencia hacia nosotros mismos. Nuestro sí mismo está en una miríada de tensiones, de relaciones, de hacia que no es asunto que podamos decidir cambiar en lo atingente a la tensión base desde la que se levanta esa miríada de tensiones. Esta tensión base que tiene el carácter de presuposición, no es asunto de opciones y cuanto menos de decisiones racionales. No podemos decidir dejar de amar a quien amamos. Si podemos decidir engañarnos. Ese engañarnos es transar. No transar es el comienzo de toda política revolucionaria. Permanecer radicalmente fieles a nosotros: en eso estriba el dejar atrás el dolor que nos envuelve, el dejar atrás la infelicidad diaria nuestra de cada día.

Posdata, Deleuze no ha muerto. Sobre las sociedades de control y sus implicaciones actuales

JUAN M. FERNÁNDEZ CHICO
Universidad de Guadalajara (México)

Resumen:

En este trabajo se hace una revisión del libro *Posdata sobre las sociedades de control*, de Gilles Deleuze, tratando de relacionarlo con los procesos actuales de desindustrialización y mediatización de la economía y la política, y el convaleciente proyecto de la modernidad. Poniendo como eje narrativo a Michel Foucault, uno de los mejores lectores de Deleuze, quien desde antes del *Posdata* ya había previsto una transición de la disciplina al control que recaería en Deleuze, nos acercaremos al mundo actual desde Deleuze, reconociendo la actualidad de su *Posdata*.

Palabras claves:

Sociedades disciplinarias, sociedades de control, vigilancia, capitalismo tardío y procesos de desindustrialización.

I. Introducción

Pocos libros tienen la oportunidad, o la vida, o la resistencia, para cambiar la historia. Ya otros textos se encargarán de esto. Italo Calvino, por ejemplo, en *Por qué leer los clásicos*, en donde dice nos encontramos con obras que no se leen una vez, sino que siempre debemos regresar a ellas, pues cuando parecen tener una forma, se trasfiguran y vuelven a mostrarnos otra realidad, otro tiempo, otra interpretación. Se leen tantas veces que sería imposible dejarlo a la primera. Hay otras categorías igualmente ilustrativas propuestas por José Vasconcelos: libros que se leen sentado o que se leen de pie. El matiz consiste en lo que nos provocan cuando los leemos. Calvino les llamó también *nuestros clásicos*: el puente que construimos con la obra. Nos sentamos para leer un libro divertido, tal vez aburrido, dice Vasconcelos, pero hay unos que “nos hacen levantar, como si de la tierra sacasen una fuerza que nos empuja los talones”. No estamos quietos. Los llevamos en las manos como si fueran un pequeño niño al que hay que cuidar. Vamos a la cocina y a la habitación, al cuarto de baño, a otros libros. Pocos logran conseguir eso.

Pero todavía más increíble cuando pequeños pedazos de papel lo hacen. La *Tesis sobre el concepto de historia*, de Walter Benjamin, o el prólogo *A la contribución a la crítica de la economía política* de Marx, o la *Posdata* de Gilles Deleuze. Es decir, en un

instante, en una combinación sumamente precisa de palabras, nos encontramos con la descripción que algo se ha perdido, algo se ha de ganar o algo ha dejado de ser. Una idea, una escuela, una época. Nada es para siempre, y las viejas estructuras por donde algún día caminó el hombre con plena seguridad, han de caer. Paul Auster alguna vez, en una novela, propuso construir la esencia de algo desde una mínima parte. Una nota de lavandería, un recado en el contestador, un cabello. ¿Cambiar la base del mundo desde una de sus pequeñas partes? Desde unas cinco o seis páginas, de acuerdo al editor. En donde nos encontramos una revolución muy breve o una posdata muy larga. El libro, claro está, *Posdata sobre las sociedades de control*.

II. El teatro de Deleuze que Foucault leyó

En *Theatrum Philosophicum*, Michel Foucault inicia un párrafo con la siguiente advertencia: “Pero tal vez un día el siglo será deleuziano”.¹ Con esto, Foucault no daba ningún aliento esperanzador al mundo. De hecho, lo estaba condenando a algo aterrador. Élisabeth Roudinesco cree que Foucault se refería a que un día el siglo sería una pesadilla de Deleuze.² Aunque cabría resaltar que el contexto no es precisamente el más adecuado, pues Foucault se refería en especial a dos obras específicas de Deleuze (*Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*), y ese siglo deleuziano se refería a su interpretación de la metafísica y su inversión de Platón para llegar a la unicidad de los eventos. *Posdata* no fue una obra que compartiera en vida Foucault, quien, para cuando sale a la luz, ya tenía unos cuantos años muertos. Pero se encontró con la obra de *El Anti Edipo* y la propuesta de una vida no fascista. Porque Foucault leyó en esta obra lo que sería la base de la *Posdata*. ¿Hizo justicia a lo que nos dice Peter Sloterdijk sobre los libros, que son cartas que se dirigen a generaciones futuras como si fueran escritos para ellas? En *Normas para el parque humano* cita al poeta Jean Paul, quien dice que los libros son largas cartas para los amigos.³ Seguramente la *Posdata*, el último apunte después de la despedida, fue una carta al Foucault que ya había entendido lo que tramaba Deleuze. Probablemente siempre lo supo, por eso, como si toda su vida fuera un libro, la posdata era el recuerdo de que el siglo deleuziano había sido prologado, mucho tiempo antes, por Foucault.

Deleuze y Guattari escribieron: “Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye el libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de

¹ Foucault, Michel y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, (Anagrama, España, 1995), 3.

² Roudinesco, Élisabeth, *Filósofos en la tormenta*, (Fondo de Cultura Económica, México, 2007), 204.

³ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, (Siruela, España, 2003), 19.

las materias, y la exterioridad de sus relaciones.”⁴ *Posdata* fue el resultado de ellos que confabulaban contra una época. Roudinesco dice que los dos, Foucault y Deleuze, compartían un rotundo rechazo a la *medicalización* de la vida humana y la reducción a un simple objeto de análisis (uno murió de SIDA y el otro sufría de una terrible tuberculosis)⁵, y advirtieron en diferentes términos lo que se debería de pagar si las cosas caminaban de la misma manera.

Pero Foucault lo sabía. Lo leyó en *El Anti Edipo*. Había que enfrentar al mayo adversario: el fascismo. No el que mueve a las masas a través de sus deseos, sino el que se construye dentro de cada uno. Ese que nos hace abrazar al poder y amarlo, a pesar de que nos llega a explotar y dominar. De ahí lo alarmante de la sentencia de Foucault de un siglo deleuziano. Porque lo que venía no era ese manual de ética representado en la obra de la vida no fascista, sino todo lo contrario. Foucault creía que *El Anti Edipo* era el mejor libro de ética en mucho tiempo: nos enseñaba cómo dejar de pensar en las viejas estructuras de poder de occidente. El mundo, a finales de siglo, firmaba con su más terrible carta. Por eso Slavoj Žižek, en *La revolución blanda*, nos narra cómo un *yuppie* en Nueva York se ríe a carcajadas mientras lee un libro de Deleuze: en él viene todo lo que él aplica en su empresa desterritorializada en donde sólo se mueve información. Se corría el riesgo de que el nuevo siglo fuera lo que la profecía había predicho. Žižek escribe: “[...] lo que verdaderamente están afirmando es que los netócratas, la *élite* de hoy, han realizado el sueño de los filósofos marginales y artistas proscriptos del pasado (desde Spinoza hasta Nietzsche y Deleuze); en definitiva, y para decirlo de una forma más significativa, que el pensamiento de Foucault, Deleuze y Guattari, los últimos filósofos de la resistencia, de las posiciones marginales apartadas de la red hegemónica de poder, son efectivamente la ideología de la clase dominante recientemente surgida”.⁶

Lo peor que podía pasar, pasó; y el único que lo supo desde antes, y que advirtió a los pensadores de su tiempo, no tuvo la preocupación de acercarse a su obra en un sentido estrictamente práctico: Foucault. Para Juan José Sebreli, Foucault sólo cuestionó lo que no era capaz de cambiar. Quería derechos imposible, incluso algunos que no estaría dispuesto a acatar. Pero eso nos exenta de pensar que en algún momento, entre ellos, entre Foucault y Deleuze, ya se había escrito una carta que terminó con una profética *posdata*. La *Posdata* que Deleuze le escribió a Foucault:

⁴ Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma. Introducción*, (Pre-textos, España, 2003), 10.

⁵ Roudinesco, Elisabeth, Op. Cit. (2), 196.

⁶ Žižek, Slavoj, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, (Editorial Síntesis, España, 2004), 35.

Foucault situó las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del XX, y proceden a la organización de los grandes espacios de encierro. El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (“acá ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“acá ya no estás en la escuela”), después la fábrica, de tanto en tanto el hospital, y eventualmente la prisión, que es el lugar de encierro por excelencia.⁷

Pero si Foucault, un archivero impecable, descifró las palabras del pasado, Deleuze descolgó del cielo las del futuro. Sabía lo que vendría, por eso abre su *Posdata* con un escritor tan visionario como William Burroughs. De algún lugar tenía que salir las descripciones del monstruo que se avecinaba: el monstruo del control. ¿Quién no saltaría desde su ventana viéndose presa de sus propias ideas y escenarios? El teatro de Deleuze se había convertido en realidad.

III. De las sociedades disciplinarias, a las sociedades de control. (O cómo *todo lo sólido se desvanece en el aire*)

Las sociedades disciplinarias se centran en el encierro. Robert Musil escribió que el hombre moderno nace en una clínica y muere en un hospital. Su vida es el encierro, y pasa de un tipo a otro. “Esto no es la casa”, se dice en la escuela, “Esto no es la escuela”, se dice en el servicio militar.⁸ No termina de un lugar, para llegar al siguiente. La modernidad, escribe Bauman, es sólo una estación transitoria que deambula siempre en una ambición frustrada.⁹ El hombre de la disciplina debe aprender este mensaje: nada le pertenece, nada le es para siempre. Todo lo que conoce algún día terminará, porque la vida que le constituye así lo exige. Pero dentro de él algo le dice lo contrario. La globalización económica y el capitalismo actual le permiten conservar la idea de que su andar en la vida tiene sentido. Pero no. Él es sólo un pedazo minúsculo en algo mucho mayor. Foucault, dice Deleuze, lo dedujo, por eso sabía que la sociedad de la disciplina sólo se encargó de recaudar y decidir la vida y la muerte.¹⁰ Se encargó de formar obreros, políticos, ciudadanos; de decirle que cada nueva categoría social a la que se adscribían era un nuevo comienzo. La escuela y el ejército, la cárcel y la familia. Cada uno con reglas explícitas, un discurso

⁷ Ferrer, Christian, *El lenguaje literario*, (Editorial Nordan, Uruguay, 1991), 1.

⁸ Ferrer, Christian, Op. Cit. (7), 1.

⁹ Beriain, Josetxo (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, (Anthropos, España, 1996), 85.

¹⁰ Ferrer, Christian, Op. Cit. (7), 1.

singular. Por eso, dice Foucault, no hay una clase dominante, sino un ejercicio del poder.¹¹

La sociedad disciplinaria, continúa Deleuze, usa a la moneda como un representante de la riqueza.¹² En ella está el oro, la nación y su pueblo. Es una pieza para conocer y entender las reglas del intercambio, pero también sigue siendo el objeto del encierro: están encarceladas las normas que rigen el juego, el oro que existe en otro lugar. Quien carga la moneda, es esclavo de su cambio, de su valor, de su representación en el mundo. Solamente el país que la acuña la sabe representar. Otras monedas también cargan con el peso de su encierro. La sociedad disciplinaria, desde Deleuze y Foucault, es la representante de las acciones de la soberanía.¹³ Para Foucault, la disciplina reconstruye lo que una vez se ultrajó,¹⁴ por eso encierra y aplica las normas severamente. Impone reglas para dominar,¹⁵ encierra para controlar. El objetivo era claro: producir, inventar, dominar, encerrar, imponer. Pero también es la conquista de la máquina.¹⁶ Surge, como lo demuestra la historia del siglo XIX, el sabotaje. Marx, uno de sus más impecables críticos y pensadores, se da cuenta que el hombre se convierte en el apéndice de la máquina, por eso construye todo una idea revolucionaria hacia aquello que domina a la clase obrera. El hombre de la polea ve con amenaza a la máquina que le sustituye, y cualquier acción por regresar a donde estaba debía ser entendida como una traición al progreso. Pero Deleuze, por su cuenta, sabía que estas máquinas eran sometidas al desgaste. Tarde o temprano se acabarían, lo que, sin duda, causaba que el progreso fuera, como lo dice Bauman, una búsqueda constante de sus objetivos. Renato Ortiz escribe que “La “civilización occidental”, celebrada por el culto al progreso, o vista con desconfianza por sus críticos, representa una quimera analítica [...]”¹⁷. Para Cornelius Castoriadis, este progreso indefinido, resultado el pensamiento liberal, es sólo un imaginario imposible de dominar las técnicas sobre lo social.¹⁸

Marshall Berman, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, nos propone, en el capítulo dos, una lectura visionaria sobre la modernidad desde Marx. Nos dice que Marx entendía perfectamente las atrocidades de la burguesía, pero también podía reconocer que esta había constituido un detonar de cambios impresionante. Por eso Berman le relaciona directamente con el *Fausto* de Goethe, quien sobre su vida

¹¹ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, (Siglo XXI, México, 2005), 33.

¹² Ferrer, Christian, Op. Cit, (7), 3.

¹³ Ferrer, Christian, Op. Cit, (7); Foucault, Michel, Op. Cit, (11).

¹⁴ Foucault, Michel, Op. Cit, (11), 54.

¹⁵ Foucault, Michel, Op. Cit, (11), 196.

¹⁶ Ferrer, Christian, Op. Cit, (7), 3.

¹⁷ Ortiz, Renato, “Ciencias sociales, globalización y paradigma”, *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*, (1999), 41.

¹⁸ Castoriadis, Cornelius, *Ventana al caos*, (Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2008), 92.

apuesta al impulso sobre el conocimiento. Por eso, nos dice el autor, Marx nunca enterró directamente a la burguesía, sabía que esa fuerza de movilidad que la impulsaba a no estarse quieta, sería la que finalmente le llevaría a su gran revolución. No podía descartarla completamente, porque sin ella, el cambio sería imposible. Sin la fuerza liberadora de la burguesía, el comunismo nunca tendría su oportunidad de emerger. Por eso Berman relaciona el *Manifiesto del partido comunista* con una proyección modernista, una visión a largo plazo. Reconoció, como lo hace Deleuze con Foucault, que sin el paso anterior, el siguiente sería imposible. Marx, dice Berman, sabía que el capitalismo burgués generaban en sí mismo una fuerza destructora: un aire que desvanecería todo lo sólido. El progreso, en términos simples, es esta fuerza. Walter Benjamin lo advirtió cuando dijo que el ángel de la historia es empujado por el huracán del progreso, en donde sólo, al voltear, se encuentra con ruinas tras ruinas.

La sociedad disciplinaria, como un sólido desvanecido, se transforma en control. Esta, dice Foucault, fue la base para el control.¹⁹ Sin ella, sin su empuje constante como un viento, nada hubiera ocurrido. “Pero las disciplinas a su vez sufrirían una crisis, en beneficio de nuevas fuerzas que se irían instalando lentamente, y que se precipitarían tras la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias eran lo que ya no éramos, lo que dejábamos de ser.”²⁰

¿Y qué eso que ya no somos? Deleuze les llama sociedades de control. El sujeto, incapaz de pensarse sin su encierro, acataba el orden que se le imponía. Como un obrero que camina en silencio hacia la industria o el niño que mira hacia al frente, en donde el profesor ordena. Se acostumbró a vivir siendo siempre algo antes que él. Un mediador que le marcaba hacia dónde tenía que ir, cómo debía hablar, vestirse y comportarse, quién era su jefe inmediato y cuáles eran sus límites de obediencia y poder. Pero para llegar a ese punto disciplinario, dice Foucault, primero se tiene que pasar por el registro: su privacidad, por el bien común, no debe pertenecerle,²¹ pero esto no quiere decir que se funda en el colectivo. Al contrario, se le convierte en un sujeto individualizado, como un átomo que se representa en un mapa.²² Y el culpable, Foucault lo encuentra en el poder. Todo bien por y para él; sirviendo como un puente y un fin. Pero para Deleuze, este poder ya no funciona con la misma lógica. Ha inventado algo nuevo. Algo que lo haga funcionar de acuerdo al momento. De nuevo surge esa fuerza motriz que mencionó Marx. El sólido se vuelve a desvanecer, dando paso a algo inédito.

¹⁹ Foucault, Michel, Op. Cit, (11), 123.

²⁰ Ferrer, Christian, Op. Cit, (7), 1.

²¹ Foucault, Michel, Op. Cit, (11), 196.

²² Foucault, Michel, Op. Cit, (11), 197.

Y aquí es donde descubrimos la voz profética de Deleuze. No esperemos la revelación del futuro. Son más bien pequeños pasos, luminarias que nos descubren un camino por el que hay que comenzar a pasar. Nos dice que si las sociedades disciplinarias eran módulos cerrados, las de control se mueven en modulaciones dinámicas, sin una forma precisa. Georges Balandier escribe que la sociedad se mueve en constante caos, en medio de ambivalencias.²³ Cada vez nos enfrentamos ante un mundo que no parece tener una forma. El tiempo avanza mucho más deprisa, imperceptible a simple vista. Las épocas duran semanas, a diferencia de los largos siglos que definían los tiempos anteriormente. A la forma contemporánea del tiempo, nos dice Michel Maffesoli por medio de Jean Baudrillard, sufre de una “aceleración dramática.”²⁴ El futuro, de nuevo Maffesoli, se mueve en modulaciones. El tiempo es relativo. Los absolutos cada vez encuentran menos piso por donde transitar. El presente es siempre, nunca termina. Maffesoli usa una expresión poética: el instante eterno. “[...] en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal.”²⁵ ¿Dónde están las grandes estructuras de la sociedad moderna disciplinaria? Richard Sennett nos dice que el trabajo se ha flexibilizado tanto que ya no existe el anhelo del trabajo de por vida²⁶; Ulrich Beck nos habla de una brasileñización de la sociedad en donde el trabajo pierde sus elementos institucionales legales²⁷; Manuel Castells nos anuncia la llegada del trabajo flexible como parte de la introducción repentina y atroz de la empresa red. La panadería artesanal que sirve como ejemplo a Sennett, es sustituido por grandes máquinas y cables, tecnología mínima que requiere de menos personas y, por lo mismo, menos manos. Pero esto, dice Deleuze, no es sólo un avance tecnológico, como lo vería McLuhan desde una posición mucho más benevolente, sino una decisión del capitalismo. Slavoj Žižek nos recuerda que este nuevo capitalismo lo que hace es vendernos no productos, sino experiencias de consumo.²⁸ Una serie de productos que, más que satisfacer una necesidad personal, definen un estilo de vida. En términos de Deleuze, modulamos en nuestras vidas como ellos modulan en el mercado. Si se cotizan, si pierden, si no vende o si no compran, estos productos nos llevan de la mano. Deleuze usaba al dinero como ejemplo: la moneda ya no tiene el

²³ Balandier, George, *Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, (Editorial Gedisa, España, 1997), 96.

²⁴ Maffesoli, Michel, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, (Editorial Paidós, Argentin, 2001), 49.

²⁵ Ferrer, Christian, Op. Cit, (7), 2.

²⁶ Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, (Anagrama, España, 2000).

²⁷ Beck, Ulrich, *La mirada cosmopolítica o la guerra es la paz*, (Editorial Paidós, España, 2005).

²⁸ Žižek, Slavoj, *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, (Ediciones Akal, España, 2004), 101.

mismo valor de antes. Ahora las grandes transacciones se hacen desde la invisibilidad. El dinero circula de un banco a otro, de una tarjeta a otra. Las cuentas personales construyen fortalezas de humo con nuestro dinero. Fluctúan por entre espacios en donde se nos es imposible acceder. La computadora, la única verdadera vigilante y protectora, es la llave secreta.

Pero Deleuze fue precavido, y sabía que no todo era ese mundo modulante que describió. Este capitalismo también traía algo arrastrando. Žižek lo explica bien:

[...] la tradición en la que el proceso de trabajo se desenvuelve de forma subterránea, en oscuras covachas, culmina en nuestros días con la <<invisibilidad>> de millones de obreros anónimos que sudan en las fábricas del Tercer Mundo, de los *gulags* chinos a las líneas de montaje de Indonesia o Brasil. Occidente puede permitirse la cháchara sobre la <<desaparición de la clase obrera>>, por más que no cueste discernir sus huellas a nuestro alrededor: basta con tomar nota de la inscripción <<Made in... (China, Indonesia, Bangladesh, Guatemala)>> que aparece en los productos de consumo masivo, desde los pantalones vaqueros a los *walkman*. Sin embargo, lo decisivo en esta tradición es la equiparación del trabajo con el *delito*, la idea de que la labor, el trabajo penoso, es desde el principio una actividad criminal indecente que no puede ser expuesta a la mirada pública.”²⁹

Para que la máquina camine, para que llegue a ser lo que es, necesita millones de brazos aceitándose constantemente. Ellos, dice Deleuze, no entran al encierro, porque no son parte de la lógica. Es decir, lo son, pero ellos no lo saben. Sin su miseria, el *otro* mundano no podría permitirse nada. “[...] el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo, incluso bajo las formas complejas del textil, la metalurgia o el petróleo.”³⁰ Las grandes industrias, que en algún momento fueron los emblemas del crecimiento y el progreso de las naciones, comienzan a emigrar. Buscan paraísos fiscales, mano de obra barata e impuestos bajos.

El vuelo del capital de unas zonas a otras les permite a las compañías *externalizar los costos*. Esto es, no pagan por determinados aspectos de la producción al invertir en países con salarios bajos, largas jornadas laborales, carencia de medidas de protección de seguridad laboral y de la

²⁹ Žižek, Slavoj, Op. Cit. (28), 104.

³⁰ Ferrer, Christian, Op. Cit. (7), 3.

salud de los trabajadores, falta de normas sobre utilización del medio ambiente, o seguridad social y prohibiciones para el trabajo infantil.³¹

Deleuze advertía que un mundo sólo podía existir a costa del otro. Que los cambios que se venían generando de una sociedad a otra traerían una larga factura que tarde o temprano se tendría que pagar. Los procesos de *desindustrialización* de los países ricos comenzaron a provocar cambios brutales en la vida social de unos y otros. El dinero desapareció increíblemente del bolsillo de muchos, y empezó a trasladarse hacia los bancos que lo movían de un lado a otro. Las empresas, dice Deleuze, ahora nos anuncian que tiene un “alma”³², que existen como cuerpos de gigantes. Las empresas con “alma” sólo se dedican a vender. Pero ahora ya no conocen lo que venden: no saben cómo, ni dónde ni por quién fue hecho. La vieja política de Ford de “un empleado, un automóvil”, se sustituye por “un consumidor, una deuda”. Los créditos se encuentran al tope, las naciones derruidas y los productos abarrotándose en los escaparates. Bauman dice que todo nos convertimos en productos de venta: todos los objetos son incapaces de satisfacer la necesidad de producto que soy.³³ Dice Marc Augé que esos espacios de consumo pierden su huella antropológica: son espacios de tránsito, homogéneos, llenos de códigos simples que se descifran desde la publicidad.³⁴ Todo es imagen, *marketing*, objetos que se reproducen efímeramente sólo para vender algo. Sus mensajes son claros y directos: decídeme, cómprame, elígeme. El proceso de diálogo se rompe porque no hay nada suficientemente fuerte como para mantenerlo. Se nos escapa de las manos el mundo que hemos construido. Desde lejos, muy lejos, en las naciones más desfavorecidas del mundo, los productos son sólo objetos intermediarios. El obrero que lo trabaja no sabe qué es, y seguramente nunca lo sabrá. Su marginado salario y su explotación excesiva nos muestran esta necesidad intransigente de tener más y más, resultado de comprar más y más. Se nos obliga, dice Žižek, en este capitalismo tardío, a trasgredir la prohibición,³⁵ y que nuestros hábitos de consumo estén por encima de nuestras disyuntivas éticas sobre explotación y dignidad humana. Comprar es, de alguna manera, perder algo de humanidad; es convertirse en el esclavo de sus propias obsesiones.

Deleuze cierra con una posdata a su *Posdata*. Se pregunta si ya existen los esbozos de ese mundo que se avecina. En ese punto no lo sabe, pero si hubiera

³¹ Aguirre, Mariano, *Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización*, (Icaria Antrazyt, España, 1995), 68.

³² Ferrer, Christian, Op. Cit, (7), 3.

³³ Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, (Fondo de Cultura Económica, México, 2007), 26.

³⁴ Augé, Marc, *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, (Editorial Gedisa, España, 2004), 134.

³⁵ Žižek, Slavoj, *Amor sin piedad*, Editorial Síntesis, España, 2004), 29.

vivido más, sólo lo suficiente, se daría cuenta que sí. Recurre a la serpiente como el animal que representa a la sociedad de control, y nos previene que es más complicado salir de ella que de una topera.



Reflexiones sobre el concepto de libertad en la ciencia política

JESÚS OMAR PINEDA NÁPOLES

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Resumen:

Frente a los conceptos de libertad utilizados en la ciencia política, en donde se vislumbra al individuo como un ente pasivo al cual se le provee de libertad a partir de lo externo, aquí defiendo el concepto de libertad en el entendido de la filosofía existencial como algo que forma parte del individuo y no como ajeno a éste. Se consideran las concepciones de libertad política, libertad económica y libertad democrática usadas en el día a día de la investigación científica de la política. Sin embargo, se critica que ninguna de estas concepciones de libertad que usan los científicos de la política partan de la capacidad del individuo a elegir libremente y, por ello, se caiga constantemente en una visión institucionalista suministradora de libertad, ignorando el hecho de que cada institución política es realizada, modificada, reformada, de-construida y destruida por individuos libres.

Palabras clave:

Angustia, libertad, existencialismo, responsabilidad

I. La pregunta por el sentido de la vida y la angustia

Ho Λεγον φιλοσοφια

La muerte es el mejor pretexto para preguntarnos por la vida, para preguntarnos sobre el sentido de la vida. Cuando una persona cercana a nuestras vidas fallece, en muchas ocasiones resulta involuntario cuestionarnos sobre el sentido de nuestras vidas o sobre el sentido de la vida que acaba de terminar. Qué sentido tiene nuestra vida, será a caso que vivimos para ser felices o para hacer felices a los demás, será que tenemos un destino predeterminado desde que nacemos, que sólo vivimos para realizar lo que ya está planeado para nosotros, será que pase lo que pase no podemos evitar nuestro destino.

Sin lugar a dudas el pensar sobre lo anterior es difícil emocionalmente hablando, puesto que de una u otra forma si tenemos un destino desde que nacemos, no tenemos acceso a él, es decir, desconocemos del mismo. Es por ello que la pregunta por el sentido de la vida es una pregunta que nos remite a la angustia, entendida ésta como la emoción que sentimos cuando nos enfrentamos a lo desconocido, esta emoción en ocasiones se confunde con el miedo, pero lo que hace

diferente una de la otra es que el miedo es la emoción que provoca algo conocido, esto es, le tememos a las enfermedades porque la mayoría de nosotros hemos enfermado alguna vez y sabemos lo que pasa cuando estamos enfermos, no así cuando morimos, ya que cuando alguien muere desconocemos lo que pasa inmediatamente después, por lo tanto, le tememos a las enfermedades y nos angustia la muerte.

La angustia es una de las emociones más fuertes e insostenibles que experimentamos en nuestras vidas, como ejemplo podemos recordar el primer día de clases en una escuela a la que asistiremos por primera vez, la emoción que la angustia nos provoca es tan intensa que una noche anterior al inicio de las clases nos cuesta mucho trabajo poder dormir. Es por esa misma razón que cuando nos encontramos angustiados, nuestra imaginación comienza a crear posibles alternativas de los sucesos o hechos que desconocemos y que están provocando dicha angustia, esto con la finalidad de tener conocimiento de aquello que desconocemos, así, nuestra angustia se encontraría sin elementos para seguir funcionando como angustia, porque si tenemos conocimiento de aquello que nos angustiaba, la angustia ya no tiene razón de ser. Si conocemos a nuestros próximos compañeros de clase y si conocemos al profesor que nos impartirá el próximo curso, entonces, no es posible que nos angustie la próxima clase a la que asistamos con aquellos compañeros y con aquel profesor. Ahora bien, no por el hecho de que nuestra imaginación proporcione posibles sucesos significa que éstos se encuentran apegados a la realidad, es decir, en ocasiones nuestra imaginación nos ayuda a aportar posibles escenarios a los que nos enfrentaríamos a partir de un acontecimiento que ya hemos vivido o experimentado anteriormente y que, en el contexto del mismo, se asimila con el que nos está provocando la angustia. Si nos angustia el primer día de clases, nuestra imaginación nos puede proveer de situaciones que son similares a algunos eventos vividos previamente, como los primeros días de clases en escuelas en las que ya hemos estado y en donde experimentamos escenarios que se asimilan a los que estamos a punto de enfrentar, así, nuestra imaginación puede crear situaciones en donde el profesor es demasiado accesible o demasiado exigente, dado que ya nos hemos enfrentado anteriormente con profesores accesible o exigentes. La finalidad de crear situaciones similares a las que ya hemos experimentado es tener la facilidad de encontrar una posible acción que se adecue al escenario previsto, en otras palabras, si el profesor es muy exigente tendré que actuar de forma prudente y responsable durante las sesiones programadas en su curso.

Resumiendo lo anterior, nos angustia necesariamente lo desconocido, ya que si tenemos conocimiento de las cosas es imposible que esas cosas nos angustien. Por

otra parte, cuando nos encontramos angustiados nuestra imaginación crea escenarios posibles, estos escenarios en su mayoría son similares a experiencias previamente vividas, cuya finalidad es fabricar posibles formas de actuación.

Como es evidente, la angustia es combatida con la imaginación, o en otras palabras, es combatida con el engaño elaborado en nuestra cabeza, es decir, la imaginación que es el engaño elaborado por nosotros y funciona para combatir nuestra angustia, es por tanto, un autoengaño. En realidad aun podríamos preguntarnos si esto del autoengaño es cierto.

Como lo hemos comentado anteriormente, la imaginación no necesariamente encaja con la realidad y cuando esto llega a suceder se trata de un acontecimiento azaroso. La realidad existe independientemente de que nosotros la imaginemos e incluso independientemente de nuestra existencia, el significado de ésta es lo que sí depende de nosotros. No porque imaginemos una realidad ésta existe, lo que no significa, y aquí es importante no confundirnos, que una realidad no pueda construirse a partir de nuestra imaginación, por lo que la realidad puede ser consecuencia de la imaginación. La imaginación es, por tanto, algo irreal de lo cual puede surgir algo real, lo que significa que mientras que la imaginación sea eso, imaginación, estaremos hablando de algo irreal. En conclusión, podemos decir que la angustia nos incita al autoengaño siendo este autoengaño algo irreal que nos permite calmar la angustia y en algunos casos hasta desaparecerla.

Es muy importante saber cómo llegamos a fabricarnos imaginaciones que resuelven nuestro problema de la angustia, ya que si entendemos esto, podemos explicar por qué tenemos la necesidad de creer en lo que creemos. Es por esa misma razón que creemos en una vida después de la muerte, porque la vida es lo único que conocemos, porque lo que sucede después de morir nos angustia y la solución es imaginar y creer en algo que ya conocemos, de esta manera podríamos saber como actuar una vez que hayamos muerto.

La mayoría de las religiones, sino es que todas, tienen como una de sus funciones, suministrar una explicación de lo que sucede después de que morimos, esto es, una explicación que nos saca del estado de angustia que nos provoca la muerte. Así, quien cree que al morir ira al paraíso del que hablan algunas religiones no es presa de la angustia que provoca en otros el no saber que pasa cuando uno muere. Sin embargo, la pregunta sería ¿existe el paraíso o sólo es imaginario?

Hay quienes creen que vivimos y esa es la oportunidad que tenemos, es sólo el medio, pero que en realidad lo que importa es cómo vivimos, porque si vivimos de cierta forma con ciertas reglas tendremos acceso a una vida eterna llena de felicidad, tranquilidad y despreocupada y ese es el sentido de la vida según ellos. El sentido de

la vida para estas personas es vivir de acuerdo a esas reglas con la finalidad de alcanzar esa vida eterna. Por otra parte, hay otros que creen que el sentido de la vida ya viene impuesto desde que nacemos, esto es, que al nacer ya tenemos un destino trazado y sólo vivimos para cumplirlo. También hay quienes piensan que el sentido de la vida es ayudar a los demás seres que conforman la humanidad y hay quien se preocupa por quienes no pertenecen a la especie y creen que el sentido de la vida es cuidar del mundo entero.

En todos esos casos podemos encontrar un sentido de la vida, es decir, algo por qué vivir, por lo que se explique por qué estamos aquí viviendo de la manera en como lo hacemos.

El sentido de la vida no es otra cosa que la explicación última de por qué vivimos y la razón del por qué tenemos una gran variedad de sentidos de la vida es que nos angustia no tener una respuesta. Pero qué significa no tener una respuesta sobre el sentido de la vida. Significa que ninguna de las respuestas consta de elementos suficientemente validos y comprobables como para aceptarla como verdadera.

La pregunta por el sentido de la vida es una pregunta angustiante, es una pregunta sin respuesta, o al menos hasta ahora, pero no es una pregunta que carezca de sentido. Al preguntarnos por el sentido de la vida y al encontrar que no existe una respuesta, sino muchos supuestos, nos podemos dar cuenta de que nuestras vidas no tienen un significado, que carecen de rumbo, que nadie determina nuestra vida, que nadie sabe que hay antes y nadie sabe que hay después de la vida, no al menos por el momento.

Ahora bien, si nuestra vida no tiene sentido ¿por qué somos felices, por qué somos infelices, por qué vivimos como vivimos? La respuesta es: porque somos libres. Analicemos entonces, qué debemos entender por libertad.

II. La libertad en la ciencia política

Hablar de libertad es difícil y no es que el término en sí sea difícil, más bien lo que es difícil es hablar de libertad en un trabajo de investigación para la ciencia política. Esta disciplina caracterizada por pertenecer al estudio social y en particular a las relaciones de poder en una sociedad, trabaja con conceptos de libertad bastante generales, lo que sin duda, ha provocado que la libertad sea entendida como algo dado, algo que viene de afuera y se le otorga a las personas pertenecientes a un grupo social, algo que es introyectado, haciendo del individuo libre un ente pasivo. La libertad es, visto de esta forma, ajena al individuo.

97

En ciencia política manejamos el concepto de libertad política. Este concepto nace en paralelo a la caída del modelo de desarrollo feudal, con el propósito fundamental de liberar a cada uno de los miembros de la sociedad, del sistema político feudal, y así, establecer un nuevo sistema político basado, ya no en el derecho divino del gobierno, sino en un nuevo derecho establecido por el hombre. La libertad individual se convirtió, entonces, en una libertad regulada por las leyes del hombre, una libertad concebida por el hombre y hecha para el hombre, una libertad impuesta de hombre a hombre. Desde aquí ya podemos cuestionar este tipo de libertad que es impuesta de los unos para los otros. En consecuencia, la libertad política de la que hablamos en la actualidad no es otra cosa que la regulación legal de nuestras actividades en una sociedad.

Otro tipo de libertad que gusta a los politólogos de hoy, pero, sobre todo a lo economistas políticos es la llamada libertad económica. Esta libertad surge con el desarrollo del sistema económico capitalista y su auge teórico lo podemos encontrar durante los años de mayor avance tecnológico, no es coincidencia que en los últimos treinta años la teoría sobre la libertad económica sea nuevamente una moda en los grandes institutos de investigación social. La libertad económica hace énfasis en la desregulación por parte del Estado en materia económica, es decir, lo que se pretende es que los individuos particulares sean los que tomen las decisiones económicas que rigen el mercado, tanto nacional como internacional, apartando esta tarea del Estado que, quien entre otras cosas es, teóricamente, el encargado de velar por los intereses generales de una sociedad, intereses entre los que se encuentran los económicos. Este tipo de libertad lo que busca en el fondo es quitar cualquier especie de traba legal para seguir acrecentando el capital en las manos de quien ya cuenta con él, sin importar las consecuencias ambientales y/o sociales derivadas de los procesos de producción. El argumento es que si todos somos libres de producir lo que deseamos, y siendo así, la competencia de unos con otros mejoraría la calidad de los productos elaborados, además de reducir su costo, con lo que ganaríamos todos, ya que ganarían los productores, los comerciantes y los consumidores. Sin embargo, lo que no mencionan los partidarios de la libertad económica es que no todos comienzan compitiendo con el mismo financiamiento en bienes y capital, lo que provoca una competencia desigual y ventajosa en donde el perdedor lo pierde todo y el único ganador es aquel que logra tener el mejor financiamiento, el que vende su producto a mayor precio y menor inversión y que por lo regular desplaza a su competencia, creando de esta forma un monopolio. Por lo que podemos concluir que la libertad económica es una libertad creada por unos pocos para el beneficio de los mismos pocos, es una libertad de unos para unos. Es una libertad impuesta a

todos, que rige a todos, pero de la que gozan sólo unos cuantos. La libertad económica al necesitar un respaldo jurídico, consecuentemente, afirma la pasividad del individuo sobre su misma libertad económica, esto es, si el Estado se rehúsa a liberalizar la economía, los individuos no podrán ser libres económicamente, por lo que, este tipo de libertad depende de lo externo y no del individuo. Se es libre en tanto Estado, gobierno y/o leyes lo disponga(n).

Un tercer tipo de libertad recurrido por los estudiosos actuales de la política es la libertad democrática. Evidentemente esta libertad existe dentro de la teoría democrática. Expresamente O'Donnell y Schmitter en su libro "Transiciones desde un gobierno autoritario"¹ entienden a la liberalización como un proceso que hace efectivos ciertos derechos, los cuales protegen a grupos sociales y a individuos ante las ilegalidades y las acciones arbitrarias por parte del Estado o por terceros. Por su parte Raúl Rocha Romero en su tesis doctoral menciona que: "La liberalización no es otra cosa más que la respuesta institucional de los mismos gobernantes autoritarios a las señales del propio régimen de que éste se está volviendo cada vez más insostenible y que su estabilidad y continuidad requieren ineludiblemente de algún tipo de modificación que finalmente consiste en el establecimiento de alguna forma de legitimidad electoral"². Esto muestra que la interpretación sobre la liberalización por parte de la teoría democrática ve al individuo como un ente pasivo, ya que la libertad depende de la autoridad y no del individuo. Nuevamente una libertad hecha por unos e impuesta a otros.

Como hemos visto, en la ciencia política tenemos algunos conceptos sobre la libertad, pero en todos ellos, esta libertad es adquirida de afuera hacia adentro, es algo ajeno al individuo hasta el momento en que éste es beneficiado por el otorgamiento de la libertad. La libertad en la ciencia política es concebida como algo que se da y el individuo es pasivamente un premiado. Afortunadamente los ojos de otras disciplinas nos dan una perspectiva diferente de la libertad. En esta ocasión la filosofía es la encargada de prestarnos una teoría que piensa a la libertad como parte del individuo y en donde éste a su vez es un ente activo, ya que depende de él mismo su libertad. Veamos de qué se trata.

III. La libertad en la filosofía existencial

¹ O'Donnell, Guillermo y Schmitter P., *Transiciones desde un gobierno autoritario*, (Ed. Paidós, Argentina, 1988), IV, pp. 127.

² Rocha, Raúl. "Condiciones políticas e institucionales y órganos de administración electoral en México, 1990-2002, un análisis comparado a nivel subnacional". (Tesis doctoral. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de México, 2006), p. 30.

Jean Paul Sartre quien fungió como el máximo representante del existencialismo francés a mediados del siglo XX, menciona en una de las que fuera sus obras más relevantes, “El existencialismo es un humanismo”³, que para poder entender a la libertad es necesario, primero, entender la existencia humana. Este estudio es mejor conocido como “existencialismo”. Jean Paul Sartre describe dos tipos de existencialistas, aquellos existencialistas de corte cristiano y los existencialistas considerados como ateos, entre los cuales se colocaba él mismo y colocaba al filósofo alemán Heidegger. En este mismo libro Jean Paul Sartre pone un ejemplo acerca de la existencia y la esencia, el cual cito a continuación:

“Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia –es decir, el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo- precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí, de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro. Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia”⁴.

Así pues, para Sartre, al considerar un Dios creador, cualquiera que fuese la doctrina que asumamos, este Dios viene asimilarse al artesano. Es decir, para todos aquellos que creen en un Dios, entre ellos los existencialistas cristianos, Dios es el artesano superior, aquel que al crear al hombre sabe lo que hace. Así, el concepto del hombre en Dios es igual al concepto del cortapapel en el artesano, con lo cual, el hombre posee una naturaleza humana y ésta es, el concepto del hombre, lo que quiere decir, que cada hombre es el ejemplo de un concepto universal, el del hombre.

³ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, (Trad. V. Patri de Fernández, Sur, Argentina, 1978), pp. 93.

⁴ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, (Trad. V. Patri de Fernández, Sur, Argentina, 1978), pp. 14-15.

De esta forma, se evidencia que quien asume la presencia de un Dios, asume también que la esencia precede a la existencia.

No obstante, el existencialismo ateo representado, entre otros, por Sartre, “declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo”⁵. De esta manera para Jean Paul Sartre y todo el existencialismo ateo francés, si el hombre comienza por existir y luego se hace, hay en este hombre algo que le da la oportunidad de hacerse y este algo es lo que llamamos “libertad”.

Una vez entendido el existencialismo ateo francés, al cual a partir de este momento tan sólo llamaremos “existencialismo”, es importante describir la forma en que éste conceptualiza el término libertad, la manera en que relaciona la existencia humana con la libertad y los distintos momentos en que podemos observar a la libertad en el individuo a través de su existencia.

Por principio de cuentas, los existencialistas entienden a la libertad como la identificación de uno mismo con sus actos. Aquel que está dispuesto a admitir que otro interprete sus actos y les de un significado, está negando sus actos como suyos y al mismo tiempo está negando su vida. Nuestra acción es y depende de la forma en como incorporemos ésta a nuestras vidas.

Cuando el individuo en el núcleo familiar llega a cometer una falta a las normas familiares, por ejemplo; en el caso de que Juan tome dinero de la billetera de su padre sin el consentimiento de este último, pero con la ayuda de su hermana Ana, se está cometiendo un acto ilícito, que es el de robar las pertenencias de los otros miembros de la familia. Ahora bien, suponiendo que el padre de Juan y Ana se ha dado cuenta de que sus hijos han tomado dinero de su billetera, éste decide enfrentarlos de una forma peculiar, pidiéndoles que se arrepientan del acto cometido a cambio del castigo planeado, el cual se trata, por decir algo, de un mes sin poder

⁵ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, (Trad. V. Patri de Fernández, Sur, Argentina, 1978), pp. 17-18.

ver la televisión. Es decir, si ellos se declaran arrepentidos por sus actos el padre no los castigará, pero de lo contrario, ellos tendrán que cumplir con el castigo. Juan decide pedir disculpas y se declara arrepentido por sus actos, mientras que Ana decide asumir el castigo.

El anterior es un claro ejemplo de que en el núcleo familiar se pone en práctica la libertad, entendido ésta, como la identificación de uno mismo con sus actos. En el caso de Juan su arrepentimiento lo ha hecho caer en la negación de sus actos y con ello en la negación de su propia vida, entregando la responsabilidad de sus actos a los otros. En cambio en el caso de Ana, ella asume sus actos como suyos, se identifica con ellos cargando con la responsabilidad de sus acciones y haciendo de su vida algo que le pertenece a ella y no a los demás. Sólo identificándonos con nuestras acciones podemos considerarnos libres.

En el mismo ejemplo cuando el padre pregunta a sus hijos por qué han tomado el dinero de su billetera, la respuesta de Juan es contraria a la libertad, al declarar que lo ha hecho porque Ana se lo pidió, y aunque esto es cierto, aquí se hace evidente que Juan cede la responsabilidad de su acto a su hermana. Por el contrario, la respuesta de Ana es coherente con esta primera interpretación de la libertad, al decir que ha tomado el dinero porque esa ha sido su decisión, mostrando que no hubo una influencia externa a ella que le hiciera llevar a cabo ese acto. El acto de Ana fue un acto libre, por lo que Ana es libre; no así en el caso de Juan, quien evitó la responsabilidad de su acto, negando su libertad.

Así pues, el descubrimiento de la libertad (quien en el ejemplo de Ana, ha descubierto que su acto es suyo, bueno o malo, pero suyo) también constituye al mismo tiempo, una liberalización y una carga, liberalización de la existencia y carga de responsabilidad de los actos. Esto surge en el instante mismo en que el individuo se encuentra a sí mismo, es decir, cuando ya no vive proyectando la responsabilidad de sus actos a otros, llámense autoridad o simplemente semejantes (como en el caso de Juan quien delegó la responsabilidad a su semejante Ana, aunque de la misma forma podía haberlo hecho con la autoridad, esto es, con su padre; declarando, quizá, que al no darle el suficiente dinero, éste se vio obligado a tomarlo a escondidas. De la misma forma, Juan estaría negando su responsabilidad y encontrando quien cargue con ella).

Ahora bien, si la libertad constituye la liberalización de la existencia o, en otras palabras, la libertad deriva del reconocimiento de la acción como algo propio y la cual ya no es compartida con alguien y ni tampoco se intenta escudarse en la influencia de lo externo, por otra parte, la libertad no significa la apertura a una serie

infinita de posibilidades, por el contrario, la libertad implica elección, decidirse, con la conciencia siempre de que esa elección es mía y me identifico con ella.

En muchas ocasiones el concepto de libertad se asocia con el de libertinaje, o lo que es igual, se equipara a la libertad con poder hacer lo que uno quiera sin ningún límite, ya que si existen límites, no puede existir libertad. Lo anterior, es sencillo de resolver si entendemos a la libertad como la facultad del ser humano de poder elegir sobre nuestro destino sin ningún condicionamiento o determinación, lo que no debe ser entendido como la falta de límites. Esto significa que nuestra libertad puede estar limitada por circunstancias de cualquier tipo, como las económicas, las políticas-sociales o las históricas-culturales, pero esta limitación no es igual a un condicionamiento o determinación de las mismas.

Para Sartre, el hombre es “libertad-en-situación”⁶, esto es, para Sartre la libertad es la posibilidad de elegir y de elegir en cualquier situación. Si bien es cierto, que el hombre desde que nace, nace en una cultura dada, en contextos políticos, económicos, sociales e históricos dados, es decir, nace en situaciones dadas, no significa que estas situaciones interfieren en la posibilidad de elección del individuo, lo más grave que puede pasar con estas situaciones dadas es que limiten la realización de una elección. En otras palabras, mientras que nada ni nadie interfiera en la capacidad del individuo a elegir, éste es libre, aún a pesar de que se encuentre situacionalmente limitado. Libertad es, poder elegir como vivir. Vivir o no vivir como lo hemos elegido depende de varios aspectos, entre los que se encuentran, los límites de las situaciones. Podemos ilustrar lo anterior con un ejemplo:

Imaginemos a un niño cuya familia es de escasos recursos económicos. Este niño elige estudiar y mejorar su situación económica. La situación que vive este niño probablemente le impida estudiar, porque si no tiene los recursos suficientes, muy seguramente, habrá necesidades más imprescindibles que cubrir, como la alimentación, por lo que sus probabilidades de matricularse en una escuela son escasas, esto quiere decir que la situación o la circunstancia están limitando la realización de su elección, no obstante, lo anterior no interfiere en lo más mínimo con la capacidad del niño a elegir libremente. Lo que suceda posteriormente dependerá de las estrategias del niño para lograr realizar su proyecto o elección. Qué significa esto. Significa que no es imposible realizar nuestras elecciones. A pesar de que nuestras limitaciones situacionales sean muy graves, siempre hay varias rutas para

⁶ Martínez, Jorge, *Sartre: la filosofía del hombre*, (Trad. F. González, Siglo Veintiuno, México, 2005), p. 48.

un mismo camino, todo depende de la astucia y el ingenio para encontrar diferentes alternativas.

Como podemos observar, la situación o circunstancia dada no determina ni condiciona la libertad de elegir lo que uno desea hacer de su vida, sin embargo, si puede llegar a limitar su realización, por lo que la realización de nuestras elecciones depende de la capacidad de superar las distintas limitantes con distintos proyectos alternativos que nos lleven al mismo punto deseado.

Por otra parte, la libertad implica responsabilizarse de nuestras vidas y esto significa la imposibilidad de justificar nuestras acciones, con lo que podemos decir, por lo tanto, que al no encontrarse condicionado el ser humano al momento de elegir, las justificaciones de sus acciones sólo pueden entenderse como la forma de evadir la responsabilidad de sus acciones y, como ya lo hemos mencionado anteriormente, evadir la responsabilidad de sus propias vidas.

Un ejemplo de justificación lo encontramos muy a menudo en el seno familiar, cuando el individuo intenta ofrecer una buena imagen al jefe de familia o autoridad. A veces los individuos dentro de su núcleo familiar intentan agradar al resto de los miembros, en ocasiones actuando de manera prevista, esto es, sabiendo que le agradará a un miembro de la familia que actúe de una forma X, el individuo actúa de la forma X esperando como resultado su aprobación. Sin embargo, hay momentos en que la forma en que actúa el individuo es rechazada por otro integrante de la familia o por el resto de la misma. En estas circunstancias el individuo modifica las razones o los motivos que lo llevaron actuar de esa forma, diseñando razones o motivos que agraden a ese o a esos miembros en desacuerdo. No obstante, ya sea actuando previamente o modificando razones y/o motivos para el agrado de las personas, el individuo no está haciendo otra cosa que justificar sus actos, desentendiéndose así de su responsabilidad y renunciando a la libertad, sumiéndose en la dependencia del otro, ya que el otro se convierte, entonces, en aquel que interpreta quién soy, me define, haciéndose responsable de mis actos. Es el otro el que me crea, moldeándome a su gusto, lo único que tiene que hacer es tener un estereotipo de persona, y yo actuaré o daré razones o motivos acordes al estereotipo de persona que él o ella tiene para poder ser de su agrado. Es por ello, que cuando dependemos de los demás para saber quiénes somos, debemos luchar para ofrecerles una buena imagen de nosotros. Sin embargo, la idea no es obtener un juicio favorable de cualquier persona, sino de la persona que nos interesa obtener un juicio favorable. Con lo cual, se explica el hecho de por qué los niños prefieran agradar a la autoridad familiar, antes que a cualquier otra persona, ya que es de la

autoridad de quien mayores beneficios podrán obtener si existe un alto nivel de empatía.

Sin lugar a dudas, lo anterior es contrario a lo que llamamos libertad. Cuando una persona es libre se olvida de las justificaciones, éstas se convierten en innecesarias, debido a que sus acciones se encuentran motivadas o razonadas de manera tal, que no buscan el agrado del otro, sino la realización de las elecciones propias, es decir, las acciones de una persona libre buscan hacer realidad su proyecto de vida, sin importar que éste agrade o no al resto de las personas.

Ya hemos mencionado anteriormente que la libertad no es hacer lo que uno quiere sin límites o tener infinitas posibilidades, sino todo lo contrario, la libertad implica decisiones, acciones y responsabilidad, para que de esta forma podamos ser lo que hacemos, es decir, identificarnos con nuestras acciones, por lo que es necesario decir ahora que la libertad tampoco es el aplazamiento de las decisiones.

Pensar que la libertad consiste en aplazar las decisiones y no comprometerse con ninguno de nuestros actos, carece de sentido. Lo único que sucede al aplazar una decisión es dejar pasar la vida y llegar a un punto en el que nos demos cuenta de que es demasiado tarde para vivir.

“Uno no es más que su vida”⁷ es una de las más bellas y celebres frases que identifican al existencialismo. Pero qué significa que uno es su vida. Esto quiere decir que la única forma en que podemos definirnos es a través de nuestra vida. Ahora bien, qué debemos entender por nuestra vida. La vida no es más que la suma de todas nuestras acciones, nuestra vida es el cúmulo de hechos que vamos realizando momento a momento desde que nacemos hasta que morimos. Es importante entender a la vida desde una perspectiva moral o religiosa, ya que independientemente de que seamos buenos, malos o hijos de Dios, nosotros somos lo que hemos hecho con nuestra existencia. Somos inteligentes si actuamos inteligentemente, somos cobardes si actuamos cobardemente y así sucesivamente. No importa si deseamos ser valientes si cuando actuamos lo hacemos de manera cobarde, es por ello, que nosotros no somos nuestros deseos o nuestras ilusiones, no somos nuestros sueños, solamente somos nuestros actos.

Si nosotros no tomamos decisiones, si las aplazamos, lo que estaríamos haciendo es contemplar el tiempo, estaríamos echando a perder nuestras vidas. Al tomar decisiones y comprometernos con ellas, estamos limitando nuestras

⁷ Jean Paul Sartre en uno de los diálogos de su drama teatral “A puerta cerrada” escribe la frase: “Tu no eres más que tu vida”. Esta oración es el resultado de una conversación entre dos de los personajes centrales de su obra (Garcin e Inés), quienes discuten sobre la vida, la muerte y los actos. Biemel, Walter, *Sartre*, (Trad. R. Pilar, Salvat, Barcelona, 1985), p. 70.

posibilidades, cierto es, pero al mismo tiempo estamos viviendo, estamos actuando, hecho que reitera nuestra existencia y simultáneamente muestra nuestra libertad. Somos libres porque tomamos decisiones que nos llevan a actuar de X o Y manera, con lo cual estamos viviendo y nos estamos convirtiendo en X o Y personas.

En algunos casos puedo decidir no decidir, pero ello implica una decisión, la decisión de no decidir. Lo anterior nos lleva a otra cuestión relevante sobre la libertad. ¿Es posible renunciar a la libertad? Sí, si es posible renunciar a la libertad. La forma de no ser libre es elegir no ser libre, pero esa elección sólo puede tener lugar en la medida en que se es libre, libre de elegir no ser libre. En este punto nos enfrentamos a un problema de términos. Jean Paul Sartre menciona en “El existencialismo es un humanismo” que “el hombre está condenado a ser libre”⁸, sin embargo, yo diría que más que condenados a ser libres “la libertad es un callejón sin salida del cual no podemos escapar”, debido a que la “condena” de Sartre determina la falta de salida, lo que es correcto, pero no dice nada sobre el intento de escapar de la libertad, y eso es muy importante, porque el hecho de que no haya salida en un callejón no significa que uno dejará de intentar escapar del callejón aunque esto no tenga ningún sentido. Muchas personas intentan escapar del callejón de la libertad y lo hacen eligiendo no ser libres, pero no sólo eligiéndolo, sino también actuando como no libres. Recordemos que somos lo que hacemos de nosotros y si lo que hacemos es no ser libres, el resultado es la ausencia de libertad. No obstante, lo único de lo que no podemos ser libres es de nacer sin libertad, podemos renunciar a ella, pero no nacer sin ella, y aquí si comparto la reflexión de Sartre: “El hombre es libre, pero no lo sabe”⁹, debido a que el hombre es un ser que es libre desde que nace, pero no se da cuenta de ello hasta que lo sabe.

En resumen, podemos decir que uno no se hace libre, sino que se nace libre. Es por ello, que la libertad no es algo que se da o que es introyectado de afuera hacia adentro como otras teorías sobre la libertad lo ven. La libertad es una parte de nosotros desde el momento en que existimos, junto con las situaciones en las que vivimos. La libertad es algo con lo que nace el ser humano, pero no lo sabe.

⁸ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, (Trad. V. Patri de Fernández, Sur, Argentina, 1978), p. 27.

⁹ En su obra “Las moscas”, Jean Paul Sartre escribe en una conversación que mantiene el Dios Júpiter con el rey Egisto que: “Los hombres son libres... y ellos no lo saben”. En éste dialogo, Júpiter trata de convencer a Egisto de que detenga a Orestes, ya que éste último se sabe libre y cuando esto sucede el poder de los Dioses sobre los hombres ya nada puede hacer, debido a que la libertad es una cuestión de hombres y corresponde a los hombres. Biemel, Walter, *Sartre*, (Trad. R. Pilar, Salvat, Barcelona, 1985), p. 39.

Entonces, de lo que se trata es de denunciar la libertad, de hacer consiente al ser humano de su libertad.

Existen casos extremos en donde la libertad juega un papel importantísimo en la identificación de nosotros con nuestra libertad. Estos casos extremos o límites son aquellos donde las decisiones son de vida o muerte o, en el menor de los casos, son decisiones que permanecerán sin posibilidad de cambio por mucho tiempo e incluso por el resto de nuestras vidas. Un ejemplo de lo anterior lo podemos observar en el siguiente caso hipotético:

Imaginemos a un prisionero político, quizá un ex-activista político que se encuentra descontento en general con el régimen político de su país. Esta persona ha decidido libremente convertirse en un activista político y realizar actividades contrarias a las leyes del régimen político donde vive, las cuales se encuentran severamente castigadas. Una vez en prisión y de acuerdo con las leyes de ese país, los actos cometidos por el prisionero suman una condena que amerita la pena de muerte. No obstante, si el prisionero se declara inocente de sus actos la condena podría salvarlo de morir.

Posiblemente el miedo de morir lleve al prisionero a declararse inocente de los actos que él realizó, sin embargo, esto no coincidiría con lo que hasta ahora conocemos sobre la libertad, ya que el prisionero estaría negando sus acciones como suyas, y así, estaría evitando asumir la responsabilidad de sus actos, aunque ésta responsabilidad lo haría morir. El prisionero político de nuestro ejemplo sería una persona libre sí, y sólo sí, se declara culpable de sus actos y asume la condena de muerte establecida por las leyes que lo juzgan.

Como podemos observar, la anterior, no es una decisión sencilla, puesto que se trata, en el fondo, de decidir sobre la vida o la muerte, por eso es un caso extremo o límite, aunque, por otra parte, de lo que se trata en realidad es de identificarse con nuestras propias acciones. A pesar de que estas acciones sean buenas o malas son nuestras y eso es lo que nos pertenece y nos define como personas.

Como hemos podido ver a lo largo de estas líneas que hablan sobre la libertad, ésta debe ser entendida como la identificación del ser humano con sus actos, terminando así, con las justificaciones del por qué actuamos como actuamos, o bien, acabando con la delegación de la responsabilidad de mis actos a otras personas o situaciones. *La libertad es poder ir construyendo lo que soy a través de cada uno de mis actos, es decir, que soy lo que hago.* Una vez entendiendo esto, no podemos seguir viendo a la libertad como algo que me es ajeno, como algo que por principio de cuentas no es mío y que lo será sólo hasta el momento en que lo externo a mí, me lo de. La libertad nunca más será algo distinto a mí, puesto que la libertad me pertenece desde el

momento en que nació, la libertad vive en mí y es parte de mí y la ciencia política junto con las demás disciplinas sociales y humanas deben considerarlo.



ENTREVISTA

Gonzalo Rodríguez-Pereyra

**Professor of Metaphysics
University of Oxford**



PRESENTACIÓN

Gonzalo Rodríguez-Pereyra (nacido el 7 de Agosto de 1969) es un filósofo británico nacido en Argentina. Actualmente es *lecturer* en la *University of Oxford*, donde tiene el título de *Professor of Metaphysics*, y el de *Tutorial Fellow* en el *Oriel College*.

Rodríguez-Pereyra ha sido previamente *Research Fellow* en el *Churchill College, University of Cambridge*; *Lecturer* en la *University of Edinburgh*; *Lecturer* en la *University of Oxford* y *Tutorial Fellow* en el *Hertford College*; y *Professor* en la *University of Nottingham* y en la Universidad Torcuato Di Tella. Sus líneas de investigación son preferentemente la metafísica y la filosofía de Leibniz

Entre sus libros publicados figuran: *Resemblance Nominalism. A solution to the problem of universals* (Oxford, Oxford UP, 2002) y *Real Metaphysics: Essays in honour of D. H. Mellor* (co-editado con Hallvard Lillehammer) (London, Routledge, 2003).

La entrevista fue realizada en el marco del II Coloquio de Metafísica Analítica, realizado en Valparaíso entre el 11 y el 13 de Agosto del 2010.

ENTREVISTA

ENTREVISTADOR: ¿Cómo es que decidió estudiar filosofía? ¿Cómo es que se acercó a la filosofía analítica?

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Cuando estaba en la escuela secundaria, más o menos a los 15 o 16 años, me puse a curiosear en la biblioteca de mi padre y encontré libros de filosofía. En particular encontré *Los principios del conocimiento humano* de Berkeley, y un libro, no me acuerdo en este momento, de Jaspers, los leí, y me apasionaron; no entendí nada (risas), creo que en ese momento pensaba que entendía algo, luego me di cuenta que no entendía nada. Pero bueno, me apasionaron y pensé que eso era lo que quería estudiar. En ese momento no tenía idea de todo lo rica que era la filosofía, y no conocía nada de filosofía analítica. Conocía a los dos autores que leí, Jaspers y Berkeley, y algo de los autores del periodo moderno, como Descartes, Leibniz, Locke, no muchos. Y tenía conocimiento de los autores alemanes del siglo XX como Heidegger, Jaspers, Husserl, y algunos franceses como Sartre, y eso eran los que más me interesaron cuando entré a estudiar la carrera de filosofía, en la Universidad Nacional de Córdoba. Pero ahí tomé conocimiento de Wittgenstein, y a través de él empezó mi interés por la filosofía analítica.

ENTREVISTADOR: ¿Eso en qué estadio de su carrera fue?

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Alrededor de mi tercer año de carrera. En el segundo año me interesé por Wittgenstein. Comencé por las *Investigaciones* y no por el *Tractatus*, pero una vez que leí las *Investigaciones*, quise aprender más sobre Wittgenstein, leí el *Tractatus* y eso me llevó más cerca de la filosofía analítica. Al principio, mi interés fue por la filosofía continental.

ENTREVISTADOR: ¿Qué lo llevó a estudiar al extranjero y qué lo llevó a radicarse allá?

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Hice mi tesis de licenciatura sobre Kripke, sobre *El nombrar y la necesidad*. Al momento de la finalización de mi carrera de grado mis intereses eran claramente por la filosofía analítica. No tenía interés en irme de Argentina. Un año antes de terminar la licenciatura, me mudé a Buenos Aires, y mi intención era trabajar en la Universidad de Buenos Aires, y empecé a trabajar en la cátedra de filosofía moderna, pero lo que necesitaba era hacer un doctorado, y para eso necesitaba una beca. Me presenté a varias becas y no tuve suerte. Volví a intentarlo el año siguiente y tampoco tuve suerte. Y al tercer año, volví a presentarme a esas becas. Junto con ello me presenté a becas para estudiar en Inglaterra, ya que como en los dos años anteriores no tuve suerte, ya me parecía que no iba a tener suerte esta vez. Me presenté a las becas en Argentina y a las becas en Inglaterra. Y ese año tuve mucha suerte y me salieron tres becas, una en Inglaterra y dos en Argentina. Como la beca para Inglaterra era para ir sólo por un año, y las becas en Argentina podían posponerse, no necesitaba tomarlas ese año sino que podía pedir un año de prórroga, decidí ir a Inglaterra por un año, volver a Argentina, o decidir si quería quedarme en Inglaterra. Me fui a Inglaterra por un año en principio, a la universidad de Cambridge, me sentí muy bien, luego surgió la posibilidad de hacer el doctorado ahí, me quedé a hacerlo.

ENTREVISTADOR: ¿Qué nos podría contar acerca de su experiencia en Inglaterra, tanto como estudiante como profesor?

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Mi experiencia fue muy positiva. Por eso, después de un año, cuando tuve la posibilidad de revisar el doctorado, decidí quedarme a hacer el doctorado y cuando tuve la posibilidad de quedarme a trabajar, decidí quedarme a trabajar. Fue muy positiva desde el punto de vista académico, pero fue muy dura desde el punto de vista personal, a mí me costó mucho tiempo adaptarme a no estar en argentina y a estar lejos de mi familia o de mis afectos, eso es

lo primero. Pero terminé adaptándome a eso, y, por suerte, el trabajo que tengo me da la posibilidad de viajar a argentina tres veces al año, entonces puedo regresar a ver a mi madre y a mis amigos.

ENTREVISTADOR: Ha de ser una gran experiencia estar en el centro de la filosofía analítica.

111

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Cuando yo me fui que fue en el año 84, era mucho más importante, me parece a mí, irse a hacer un doctorado a un centro como Cambridge, porque en esa época no había tanto contacto entre los filósofos de Inglaterra, o del reino unido, o estados unidos y los filósofos de Latinoamérica. Ahora se ha incrementado muchísimo el contacto entre filósofos de Europa, o de estados unidos, que viajan a los países latinoamericanos a dar cursos, o seminarios, o conferencias y, también, los filósofos latinoamericanos tienen la oportunidad de ir y hacer pasantías, o pasar cierta estancia en el reino unido, o estados unidos. En esa época había menos contacto, entonces era más importante ir y hacer una estancia de doctorado o de máster o pasar un tiempo considerable en una institución de aquellas. Y otra razón, por la cual me parece más importante que ahora, es que internet estaba comenzando, estaba en sus orígenes. No había mucha gente que tuviera correo electrónico, no existían las publicaciones online, era muy importante estar en una universidad que contara con una biblioteca muy bien provista (esa era una de las cosas que más me atraían de Cambridge, la fantástica biblioteca que tienen) que creo que tiene siete millones de volúmenes o una cosa así. Ahora con el auge de las publicaciones online esto ha perdido valor relativo porque casi todo lo que uno necesita lo encuentra online.

ENTREVISTADOR: ¿En este sentido usted podría decir que ahora el aporte de autores de Latinoamérica y en general de habla hispana pueda tener mayor incidencia en las discusiones que se están dando en filosofía analítica?

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Estoy seguro de ello. Creo que hay muy buenos filósofos en Latinoamérica, creo que hay muy buenos filósofos en el mundo no angloparlante, no sólo en Latinoamérica sino que en países como Alemania, Francia, hay filósofos que se dedican a la filosofía analítica y son muy buenos. Y creo que ellos pueden y deben participar más activamente de la discusión filosófica. Me parece clave acá que estos filósofos de países no angloparlantes, también países latinoamericanos como Argentina, Chile, Brasil o países de Europa como Alemania,

Francia e Italia, publiquen en inglés y en las revistas más fuertes que en la actualidad son revistas que publican en inglés. Porque si no lo hacen corren el riesgo de que sus contribuciones no tengan una audiencia tan grande. Si yo publico en español, lo leerán los filósofos que leen español, y si un colega publica en alemán, lo van a leer todos los colegas que leen alemán, pero si publicamos en inglés nos van a leer todos, porque todos leen inglés en la actualidad, entonces eso es bueno para la filosofía, porque la filosofía se va a beneficiar de las contribuciones nuestras, y nosotros nos vamos a beneficiar de que más gente nos lea y nos discuta, porque creo que eso es importante. No sostengo que no hay que publicar en español, en alemán o italiano, pero me parece que si uno tiene una idea que cree que es original, novedosa, y que ayuda al avance de la discusión filosófica, entonces eso debería de ser publicado en inglés. Otro tipo de publicaciones que pueden ser de divulgación filosófica, o libros introductorios, libros, papers que son mayormente expositivos, esos sí, quizás, tienen sentido hacerlos en una publicación en español, alemán o italiano, pero si uno tiene algo con lo cual contribuir al debate filosófico creo que es importante hacerlo en inglés, eso va a fortalecer a la filosofía y también a las comunidades filosóficas latinoamericanas, o alemanas, o italianas.

ENTREVISTADOR: Según su experiencia en Cambridge como estudiante extranjero, qué le podría decir a un estudiante que quiere irse al extranjero después de terminar sus estudios universitarios. ¿Es algo que se busca o es algo que llega?

GONZALO RODRÍGUEZ-PEREYRA: Es algo que se busca. Yo lo que le diría es que es mucho más fácil de lo que parece, hoy es mucho más fácil de lo que era hace quince años atrás, precisamente por la importancia que cobra internet en nuestras vidas. Hace quince años, veinte o treinta, cuando no había internet había que escribir una carta a una universidad, pedirle a esa universidad que le enviara a uno un *prospectus* con toda la información. Muchas veces los prospectus son hechos el año antes, entonces contienen algún tipo de información que ya no está vigente, por ejemplo, va a contener una lista de profesores de departamento, pero a lo mejor alguno de esos departamentos, como la lista la hicieron un año antes de la publicación, alguno de esos profesores no están trabajando ahí, o ya murieron o jubilaron. Entonces, la comunicación era mucho más lenta, difícil e imprecisa. Ahora con internet está a un clic de nosotros y uno tiene la información, tiene la información de cuales círculos esa universidad ofrece, tiene información de cómo se enseña en esa universidad, tiene información de quienes son los miembros, incluso tiene información tan precisa acerca de en qué momento un profesor va a estar de licencia de sabático, o si

uno quiere ir a trabajar con un profesor ese año, sabe si ese año va a estar disponible o va a estar de sabático. Es mucho más fácil de lo que parece porque hay un montón de información circulando y está al alcance de todos.

Mi consejo sería. Si alguien quiere irse a estudiar al exterior primero identificar los departamentos en los que a uno le gustaría estudiar, y luego, solicitar una guía.



COLABORARON EN ESTE NÚMERO

JORGE FERNÁNDEZ GONZALO
Universidad Complutense de Madrid

DAISY AGUIRRE SOTO
Pontificia Universidad Católica de
Valparaíso

MATÍAS TAPIA WENDE
Universidad de Chile

DANIEL SANTIBÁÑEZ GUERRERO
Universidad de Santiago de Chile

GUILLERMO ZEPEDA VALENCIA
Universidad de Valparaíso

VALENTINA PINEDA LÓPEZ
Universidad Alberto Hurtado

CRISTÓBAL MONTALVA
Universidad de Chile

JUAN M. FERNÁNDEZ CHICO
Universidad de Guadalajara

JESÚS OMAR PINEDA NÁPOLES
Universidad Autónoma Metropolitana –
Iztapalapa
Universidad Autónoma de la Ciudad de
México



Ἡ ὀλεγον φιλοσοφία