

Ho Legon – Revista de Filosofía :: N° 18 – 2014



HO LEGON
REVISTA DE FILOSOFÍA
La revista de los estudiantes
de filosofía de la Pontificia
Universidad Católica de
Valparaíso

N° 19 - 2015

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

Director

Leonardo Venegas Loyola

Consejo editorial

Alexánder López Duarte
Néstor Troncoso Cabezas

Consejo académico asesor

Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Pablo Acuña Luongo
Prof. Ricardo Espinoza Lolas
Prof. Héctor García Cataldo
Prof. César Lambert Ortiz
Prof. Patricio Lombardo Bertolini
Prof. Enrique Muñoz Mickle
Prof. Eusebio Nájera Martínez

Prof. Hardy Neumann Soto
Prof. Renato Ochoa Disselkoe
Prof. Mauricio Schiavetti Rosas
Prof. Mirko Skarica Zúñiga
Prof. Pamela Soto García
Prof. Ignacio Uribe Martínez
Prof. Luis Zomosa Hurta

Contacto:

contacto@holegon.net

Envío de publicaciones:

publicar@holegon.net

Impresión:

Impresos Libra, Juana Ross 35, Valparaíso, Chile

INDICE

Editorial	9
Normas de redacción	11
Colaboraciones	13
Algunas preguntas a propósito de la interpretación de Santo Tomás de Aquino del texto de <i>Perì Psychês</i> III, 4-5 de Aristóteles en <i>Summa Theologica</i> I, q. 76, a. 1 Francisco Bahamonde Farías.	15
De naturalis, la musa de los estoicos y de Spinoza. Joselyn Vásquez Faúndez	29
La categoría de hegemonía: una aproximación a la teoría política de Ernesto Laclau J. Camilo Valdés Castillo	43
Fotograficidad, <i>punctum</i> y aura: notas para una estética fotográfica Alexander López Duarte.	85
Ontología y libertad. Una comparación entre Spinoza y Heidegger. Ricardo Shiappacasse	102

Editorial

Ho Legon, la revista de los estudiantes de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso presenta su edición número XIX. En esta edición tenemos el agrado de publicar trabajos procedentes a estudiantes pertenecientes nuestra propia casa de estudios. Estos trabajos tienen génesis tan diversas que van desde el trabajo que han sido presentados como memorias de grado, resultados de los seminarios de investigación dictados en nuestro Instituto de Filosofía e investigaciones personales que nacen en nuestra comunidad universitaria.

Como grupo editorial este escenario en el cual los miembros de la comunidad misma toma el protagonismo significa bastante, no sólo para continuar el trabajo que se ha realizado desde los años 90's con la creación de la revista como espacio de expresión para el estudiantado sino también el que las colaboraciones sean de nuestra comunidad demuestra que el pensamiento crítico y la reflexión es algo que está vivo dentro de nuestra comunidad universitaria. En esta instancia podemos dar cuenta que el pensamiento filosófico no es algo para ser revisado solamente en el aula ni un mero edificio de puras abstracciones que no pueda ser habitado por individuo alguno.

Las presentes colaboraciones son nuestra prueba de que el pensamiento y reflexión a nivel filosófico es un tema siempre vigente para nuestra comunidad. En donde los intereses, que son variados y abarcan diferentes temáticas, nos permiten dar distintas luces para nuestra realidad, preocupaciones y críticas no sólo en el ya mencionado ámbito mismo de la filosofía, sino que también nos permiten ubicarnos en distintos ámbitos de los problemas que rodean y abundan en el ser humano.

Consejo editorial Ho Legon – Revista de Filosofía

Normas de redacción

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 del 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”.

Colaboraciones

Francisco Bahamonde Farías
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Algunas preguntas a propósito de la interpretación de Santo Tomás de Aquino del texto de *Perì Psychês* III, 4-5 de Aristóteles en *Summa Theologica* I, q. 76, a. 1

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo mostrar algunos de los elementos más importantes que se encuentran recogidos en la interpretación que hace santo Tomás de Aquino del planteamiento acerca del alma que hace Aristóteles en su obra *Perì Psychês*, concretamente en los capítulos 4 y 5 del libro III. En particular, pretendemos indagar en algunas de las ideas del Estagirita en torno al *noûs poietikós* y el *noûs pathetikós*, y estudiar su recepción en el pensamiento del Aquinate al momento de enfrentar el problema de la unión del alma y el cuerpo, para finalmente considerar algunas preguntas que pueden surgir.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, Aristóteles, alma, cuerpo.

Abstract: This essay aims to show some important elements that can be found in the interpretation of Saint Thomas Aquinas on the treatment made by Aristotle on his work *Perì Psychês*, particularly on chapters 4 and 5 of book III. Moreover, we want to investigate some of the ideas of Aristotle concerning the *noûs poietikós* and *noûs pathetikós*, and study their reception on Aquinas' thought when the time comes to deal with the problem of the union between the soul and the body, to finally establish a few questions on the matter.

Key words: Saint Thomas Aquinas, Aristotle, soul, body.

I Introducción

La disputa en torno a la figura del hombre y su constitución substancial siempre ha sido un tema debatido calurosamente en filosofía, al menos desde la época clásica. Ya desde los versos del viejo Homero encontramos el problema del alma, que encuentra en griego varias palabras distintas para aludir a ella, como *noûs*, *thymós* y *psykhé*; y desde allí otros pensadores posteriores asumen el problema, como Heráclito y, en menor medida, Parménides. Sin embargo, quien inicia la discusión desde una perspectiva estrictamente antropológica en la Grecia del siglo V es Sócrates, en contra de la postura de algunos sofistas (como Protágoras, por ejemplo); y posteriormente, su discípulo Platón establece las bases para desarrollar un discurso antropológico con una sólida elaboración metafísica. Por su parte, con Aristóteles encontramos uno de los tratados más importantes de la historia de la filosofía sobre el tema, el *Perì Psychés*. En él, encontramos la famosa doctrina del *noûs pathetikós* y del *noûs poietikós*, la cual ha dado pie para un sinfín de posibles interpretaciones, ya que el texto de Aristóteles no es particularmente claro. Una de ellas fue la que santo Tomás asumió en su proyecto metafísico, como se puede ver en sus obras, en particular en aquellas en las que trata el problema del alma.

En el presente trabajo pretendemos, en primer lugar, hacernos cargo al menos en una etapa inicial de algunas de las principales dificultades que presenta el texto del *Perì Psychés* III, 4-5, pasajes en los que se encuentra planteada la teoría de los dos *noûs*; y en segundo lugar, estudiar algunos de los artículos de *Summa Theologica* I, q. 76, en el que santo Tomás asume algunas de las ideas de la psicología del Estagirita. Para ello, haremos un estudio directo de las fuentes, es decir, recurriremos al texto griego y latino en cada caso y propondremos una traducción que nos permita llevar a cabo nuestro estudio. Luego, procederemos a establecer algunas ideas base que se desprenden de los textos, para finalizar con el planteamiento de algunas preguntas que se suscitan en torno a este tema.

II Desarrollo

1. El texto de *Perì Psychês* III, 4-5: algunas dificultades propias

Al enfrentarnos al *Perì Psychês*, vemos un tratado elaborado metódicamente, en el que Aristóteles ha puesto bastante empeño para elaborar una reflexión sobre el alma. Sin embargo, esto no quita que el texto sea complejo de entender en algunos casos, de los cuales un ejemplo patente es el conjunto de los capítulos 4 y 5 del libro III. El original griego posee una estructura sintáctica que no es para nada sencilla, y el uso de algunos conceptos como *Lógos* o locuciones al estilo de *tò megéthei éinai* y otras similares, propios del lenguaje del Estagirita, hacen difícil captar el pensamiento aristotélico contenido en estos pasajes. Por ello, para el texto del *Perì Psychês*, hemos elaborado una traducción propia, con el fin de eliminar posibles prejuicios hermenéuticos. Sin embargo, una vez terminada, se hizo necesario contrastarla con otra, para garantizar que la nuestra fuera lo suficientemente correcta. Para dicha etapa de contraste, utilizamos la traducción de Marcelo D. Boeri, disponible en la Ed. Colihue. Por supuesto, esto no elimina completamente las dificultades que puedan suscitarse, pero, a nuestro juicio, enfrentarnos al texto griego permite, en la medida de lo posible, que podamos encontrar posibles sentidos que queden ocultos.

A continuación, presentamos nuestra propia traducción del texto griego del *Perì Psychês*, y después revisaremos algunas de las dificultades que aparecen:

a. *Perì Psychês* III 4, 429a10-430a9:

Acerca de la parte [*moríon*] del alma con la que ésta conoce y juzga [*froneîn*], si es separada o si no lo es según su capacidad, sino según medida (*lógos*), se hace necesario indagar qué diferencia posee, y cómo a veces llega a ser el inteligir [*noeîn*]. Si realmente es el inteligir [*tò noeîn*] como el sentir [*tò aisthánesthai*], sería, a causa de lo inteligido, un cierto padecer u otra cosa. Y es necesario que sea impasible, y receptiva de la idea [*tò eîdos*], y en potencia

similar a ésta pero no ella misma, e igualmente que, como lo sensitivo ante las cosas sensibles, así sea el *noûs* respecto de las cosas inteligibles. Ya por necesidad es que sea puro, pues entiende todas las cosas, como dice Anaxágoras, para que gobierne, esto es, para que adquiera conocimiento (pues aparta lo extraño que aparece incidentalmente en algo y se coloca en su camino); de modo que no tiene ninguna naturaleza aparte de ésta, la posible. Pues el llamado *noûs* del alma (digo el *noûs* con el cual piensa [*dianoëtai*] y supone el alma) es en potencia ninguno de los entes antes de entender [*noëin*]: por esto, es razonable que ni él se haya mezclado con el cuerpo; pues podría ser una cierta cualidad, o fría o cálida, y sería algún órgano, como lo sensitivo; pero por ahora nada es. Y los que dicen que el alma es el lugar de las ideas tienen razón, excepto en que no toda, sino la parte que entiende [*noetikê*], ni las ideas en acto sino en potencia. Y que no son lo mismo la impasibilidad de lo sensitivo y de lo intelectual, es claro a partir de los órganos sensibles y de la sensación. Pues la sensación no puede sentir desde lo excesivamente [*sfódra*] sensible, como un ruido a partir de los ruidos fuertes, ni ver ni oler a partir de los colores y los olores fuertes; pero el *noûs*, cuando entiende algo demasiado inteligible, no entiende [*noei*] peor las cosas inferiores, sino que incluso mejor, pues lo sensitivo no (se da) sin el cuerpo, pero el otro (el *noûs*) es separado. Y cuando de este modo cada cosa llega a ser, como se dice del que posee *epistême* [*ho epistêmon*] según el acto (esto resulta cuando puede actuar por sí mismo), incluso ahí está de algún modo en cierta potencia; ciertamente no de igual modo antes de haber aprendido o encontrado: incluso ahí él por sí mismo puede entender. Pero, ya que una cosa es la capacidad y otra cosa es el “ser-capacidad”¹, y el agua y el “ser-agua” (así es también a partir de muchos

¹ Esta expresión, sin duda extraña, es la forma que Aristóteles poseía para indicar la naturaleza esencial de una cosa, la esencia de algo. Así, *tò megétbei einai* alude a la esencia de la capacidad. Hemos preferido traducirla por “ser-capacidad” para indicar su relación con el “ser”, pero manteniendo el sentido que esta fórmula poseía originalmente.

otros, pero no a partir de todos, pues es lo mismo a partir de algunos), (el alma) juzga la carne y el “ser-carne” o bien con otra (facultad), o bien con la que tiene, (pero) de otro modo; pues la carne no (es) sin la materia, sino que es, como lo chato, un “esto en esto”. Pues con lo sensible el alma juzga lo caliente y lo frío, de las cuales la carne es una cierta medida; pero con otra (facultad), separada, o que es como la línea curva respecto de sí misma cuando es estirada, el alma juzga el “ser-carne”.

De nuevo, respecto de las cosas que son en la abstracción, lo derecho (es) como lo chato, pues se dan con lo continuo: el *tò ti ên ênai*, si es distinto el ser-directo y lo directo, es otro: sean entonces dos. Por tanto, lo juzga con otra facultad, o con la que tiene, (pero) de otro modo. En general, por tanto, como las cosas (son) separadas de la materia, así también (lo son) las cosas respecto de la intelección. Alguien podría preguntar: si el *noûs* es simple, imparable y no tiene nada en común con nada, como dice Anaxágoras, ¿cómo entiende, si el inteligir es un cierto padecer – pues en tanto algo común a ambos pertenece, (lo cual) parece ser el hacer y el padecer –, y si es inteligible él mismo? Pues o bien el *noûs* pertenecerá a los otros, si no es él mismo inteligible por otro y lo inteligible es algo uno en especie, o tendrá algo mezclado, lo cual hace inteligible a él mismo tanto como a las otras cosas. Que el padecer (sea) según algo común, ya ha sido antes señalado, porque de algún modo el *noûs* es en potencia las cosas inteligibles, pero ninguna cosa en acto, antes de poder inteligir: (es) de este modo, en potencia, como en la tabla en la que nada existe escrito en acto. Y esto sucede respecto del *noûs*. Y el (*noûs*) mismo es inteligible como las cosas inteligibles, pues respecto de las cosas sin materia, lo mismo es lo que piensa y lo que es pensado: pues la ciencia teórica y lo conocido por ella es lo mismo (y es necesario investigar la causa de por qué no siempre entiende); pero en las cosas que tienen materia, cada una de las cosas inteligibles está en potencia. En vista de lo cual el *noûs* no pertenecerá a aquellas (pues el *noûs* de estas cosas es potencia sin materia), pero lo inteligible pertenecerá a aquello sin materia.

b. *Perì Psychês* III 5, 430a10-25:

Puesto que en toda la naturaleza hay algo que, en un sentido, es materia para cada tipo de cosas (y esto es lo que en potencia es todas aquellas), y otra es el responsable y el poietikón, por producir todas las cosas, como el arte es percibida respecto de la materia, es necesario también que en el alma se den estas diferencias. Y es este noús tal por llegar a ser todas las cosas, y otro por producirlas todas, como una cierta habitud [hécis], al modo de la luz; pues también la luz, en cierto modo, las cosas coloradas en potencia las hace coloradas en acto. Y este noús es separado, impasible y puro, siendo acto substancialmente [ousía]: pues siempre es más estimable el agente que el paciente, y el principio que la materia. Y lo mismo es la ciencia en acto que la cosa: la (ciencia) que es según potencia (es) anterior por el tiempo en el individuo, pero en general no en el tiempo, sino que a veces intelige, y otras no. Una vez separado, sólo éste es lo que es, y sólo éste (es) inmortal y eterno (pero no lo recordamos, porque éste es impasible, mientras que el noús pathetikós es mortal), y sin éste nada intelige.

c. Algunas dificultades generales

Como decíamos previamente, la doctrina aristotélica sobre el alma contenida en estos pasajes no es fácil de captar. Ello provoca que sea complicado elaborar una síntesis de la psicología de Aristóteles, de la cual, no obstante, es posible extraer algunas ideas principales, si bien es necesario tener presente algunas dificultades.

A grandes rasgos, la doctrina de Aristóteles puede ser sintetizada en los siguientes aspectos:

- * Es la parte del alma con la que ésta conoce y juzga.
- * Debe ser puro, impasible, capaz de recibir la idea, y ser como ésta, pero en potencia.
- * El noús, y sólo él, es el lugar de las ideas, pero en potencia.

* Tiene la capacidad de ser “todas las cosas”, pero sólo en cuanto éstas estén en potencia.

* Realiza su función propia (esto es, inteligir) de una manera distinta y superior a los sentidos.

* Es necesario que en el alma se dé una diferencia entre una parte que puede ser todas las cosas, y otra que es “actuante”. Ésta última es separada, impasible, pura e inmortal.

Una de las primeras dificultades a enfrentar consiste en el uso del concepto *lógos*, el cual posee un campo semántico extensísimo: entre sus acepciones podemos encontrar *palabra, razón, proporción, medida, verbo*, y un largo etcétera. De allí que, a la hora de traducir esta palabra en el capítulo 4, hayamos dudado bastante por qué opción tomar, pero finalmente hayamos optado por *medida*, siguiendo a Boeri.

Ahora bien, el principal problema, que generará conflictos de interpretación de la filosofía de Aristóteles en la Escolástica, estará dado por la caracterización que el Estagirita proporciona del *noús*. Por un lado, el texto no deja claro si es uno, o son dos esencialmente diferentes. Por otro, esto se traducirá en el principal problema a enfrentar: la posibilidad de la subsistencia *post-mortem* del *noús*. Comentaremos estos problemas más en profundidad más adelante; ahora nos limitamos a enunciarlos para un análisis posterior.

2. Algunos pasajes destacables de *Summa Theologica* I, q. 76, a.1

Dentro de los artículos de la cuestión 76, el primero es el que contiene más elementos de la doctrina aristotélica. Es por esto que hemos seleccionado este, para no alargar más nuestra exposición.

El artículo 1 lleva por título *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma* (“Si el principio intelectual se une al cuerpo como forma). Veamos los pasajes de este artículo en los cuales santo Tomás recurre a la autoridad del Filósofo para argumentar, para revisar si están de acuerdo con los contenidos del *Perì Psychês*.

En primer lugar, en la primera objeción, el Aquinate señala que el intelecto está separado (*intellectus est separatus*), basándose en *Perì Psychês* III 4, 429b5. Por tanto, lee el *choristós* de Aristóteles como *separatus*, lo cual es una buena traducción. Ahora bien, el sentido adecuado de *separatus*, según santo Tomás, implica la corporalidad, como lo explica en la respuesta a la objeción. El intelecto es “separado” en cuanto no es facultad de ningún órgano corporal, lo cual Aristóteles también había dicho. En este punto, el Angélico no se aleja del pensamiento del Estagirita.

Luego, en la quinta objeción, encontramos una afirmación ciertamente problemática. Santo Tomás sostiene que el principio intelectual tiene por sí mismo el ser, y es subsistente. El problema está en encontrar el respaldo de esta afirmación en Aristóteles. Según las definiciones del alma que da el Estagirita en *Perì Psychês* II, el alma es:

- a. Una “sustancia” como la idea de un cuerpo físico que posee en potencia la vida (*ousían ênai hos êdos sómatos fysikoû dynámei zoén êchontos*²). De aquí, el Filósofo desprende que el alma, además, es la entelequia de un cuerpo con tales características (*toioutou ára sómatos entelécheia*), y, más aún, es la entelequia primera (*he entelécheia he próte*) de un cuerpo físico que posee la vida en potencia.
- b. Una “sustancia” según el *lógos*, esto es, el *ti ên ênai* de un cierto cuerpo (*tô toioidi sómati*³).

² ARISTÓTELES, *Perì Psychês* II 1, 412a27ss.

³ ARISTÓTELES, Op. Cit. (2), II 1, 412b10.

- c. Aquello gracias a lo cual vivimos, sentimos y pensamos (*bó zōmen kai aisthanómetha kai dianooúmetha prōtos* ⁴). De aquí, Aristóteles deduce que el alma debe ser una forma inmaterial.
- d. La entelequia y la forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo (*entelécheia tís esti kai lógos toú dýnamin échontos énai toioútou* ⁵).

Como podemos ver, en ninguna de estas definiciones de alma Aristóteles señala que ésta (o, extrapolando, el principio intelectual) cumpla con estas condiciones. El problema está en cómo entender “tener por sí mismo el ser” (*secundum se esse habere*) y “ser subsistente” (*subsistentem esse*). No puede ser que el alma sea sustancia, pues si así fuera, estaría compuesta de materia y forma, y contra esta postura razonó el propio santo Tomás en la *responsio* de esta misma cuestión: “Y téngase en cuenta que, si alguien supone al alma compuesta de materia y forma, en modo alguno puede afirmar que sea forma del cuerpo. Porque (...) no hay manera de que lo compuesto de materia y forma pueda ser en su total entidad forma de otra cosa”⁶. He aquí un primer problema hermenéutico. La respuesta a esta objeción plantea que “el alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma *una sola entidad*, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma”.

Finalmente, otro problema de interpretación aparece en la sexta objeción. Santo Tomás plantea que “el principio intelectual, siendo incorruptible, permanece sin estar unido al cuerpo una vez destruido éste”. Una dimensión del problema implica el *incorruptibile*: ¿éste es la traducción de *choristós* o de *athánatos*? Dado que ambos están atestiguados en el *Peri Psychés*, es difícil responder a esta pregunta;

⁴ ARISTÓTELES, Op. Cit. (2), II 2, 414a25.

⁵ ARISTÓTELES, Op. Cit. (2), II 2, 414a29.

⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 76, a. 1, c; puede revisarse, además, q. 75, a. 5.

además, una sustancia separada de por sí es “incorruptible”, pues es inmaterial, pero ¿quiere significar eso que es inmortal de suyo?

Otra dimensión del problema lo constituye la respuesta a esta objeción; en ella, el Angélico señala que “el estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve mantenerse en lo alto. Y de igual manera que el cuerpo ligero continúa siendo leve cuando se le aparta de su lugar propio (...), así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo (*manet in suo esse cum fuerit a corpore separata*)”. Y esto no está en Aristóteles. Más aún: el Estagirita niega abiertamente la posibilidad de un alma sin un cuerpo. “El alma no se da sin un cuerpo” (*ἀνευ σώματος εἶναι [...] ἢ ψυχή*⁷).

3. Una mirada en conjunto: algunas preguntas

Veamos ahora a ambos autores sinópticamente. Como decíamos antes, el principal problema, el cual generará conflictos de interpretación de la filosofía de Aristóteles en la Escolástica, vendrá dado por el modo como el Estagirita caracteriza al *noús*. Primero, el texto no deja claro si es sólo uno, o son dos esencialmente diferentes; y segundo, está la posibilidad de la subsistencia del *noús*. Revisemos punto por punto.

-¿Son uno, o dos?

Aristóteles introduce la posibilidad de que sean dos *noí* a partir de la observación de la naturaleza: “Puesto que en toda la naturaleza hay algo que, en un sentido, es materia para cada tipo de cosas (y esto es lo que en potencia es todas aquellas⁸), y otra es el responsable y el *poietikón*, por producir todas las cosas, como el arte es percibida respecto de la materia, es necesario también que en el alma se den estas

⁷ ARISTÓTELES, Op. Cit. (2), II 2, 414a20.

⁸ Es decir, “todas las cosas”: es el *noús pathetikós*. Cuando, más adelante, Aristóteles diga que “el alma es de algún modo todas las cosas”, se refiere precisamente al *nous* en cuanto *pathetikós*, hablando del todo (el alma) por la parte (el *noús pathetikós*).

diferencias”⁹. Ahora bien, con esto no se introduce una distinción categórica entre dos *noú* radicalmente distintos, aunque tampoco se opte manifiestamente porque sean uno solo en dos funciones. He aquí la oscuridad del pasaje aristotélico. Simplemente se detallan dos campos de acción: “Y es este *noús* tal por llegar a ser todas las cosas, y otro por producirlas todas”. Este “otro” es realmente problemático, pues dicha traducción depende de cómo se interprete la relación entre *ho mèn toioútos noús tó pánta gígnesthai* y *ho dè tó pánta poieín*. ¿Es absolutamente distinto uno de otro, son el mismo *noús* con dos funciones? Depende de la interpretación que se le dé al pasaje; sin embargo, nosotros preferimos optar por entender que es un solo *noús* con dos funciones, pues “llegar a ser todas las cosas” y “hacer todas las cosas” son acciones bien distintas, por lo que, si a los responsables de ellas se les llama por igual *noús*, ello ya indica de algún modo su unidad, pues la diferencia entre ambas funciones debería inducir a distinguir dos órganos o facultades. Por otro lado, cuando Aristóteles habla del *noús* en otros pasajes, siempre habla de *un solo* *noús*, nunca introduce otro. Así, parece más lógico pensar en una facultad unitaria, que se despliega en dos funciones en paralelo. En ese sentido, el *noús* no es ni mera “tabula rasa” ni “pura acción”, sino que incluye ambas dimensiones en su actividad. Más aún, en la última línea del capítulo 5 Aristóteles, habiendo hablado del *noús poietikós* y del *pathetikós*, dice “y sin éste nada entiende”. El problema está, nuevamente, en la ambigüedad del texto griego. ¿Sin quién: sin el intelecto agente o sin el paciente? Pero esta aparente dificultad podría evidenciar que Aristóteles no necesitaba aclarar “cuál” de los dos, pues él mismo *no* distinguía “dos intelectos”, sino que se reforzaba su unidad.

- ¿Es inmortal?

La pregunta que nos toca enfrentar ahora es: ¿cómo comprender la unidad del *noús* agente y paciente, en relación al problema de su corruptibilidad? Algunos autores conciben una explicación dualista sobre el intelecto, como Averroes que

⁹ ARISTÓTELES, Op. Cit. (2), III 5, 430a12.

postulaba que, dado que el *noûs poietikós* proviene desde afuera, éste debía ser una parte de Dios que actuaba como una especie de inteligencia universal, a la que todos los hombres estaban suscritos. Contra esto argumenta santo Tomás¹⁰.

Sobre este tema, Aristóteles plantea que el *noûs poietikós* es “separable” (*choristós*) y por tanto podría ser divino, mientras que el *pathetikós* es mortal¹¹. Por su parte, en la *Metafísica*, el Estagirita señala que el alma no podría subsistir entera, sino que “sólo el entendimiento” (*mè pása all’ ho noûs; pásan gàr adúnaton ísos*¹²). La muerte, para el hombre, significa la corrupción total, en cuanto separación de la materia y de la forma, por lo que el *ýnolon* no puede seguir existiendo. ¿Cómo entender esta “dualidad”? A nuestro parecer, el *noûs pathetikós* es mortal puesto que, en cuanto el hombre muere, se acaba la sensación, y con ella la posibilidad de “recibir” los estímulos y de “llegar a ser todas las cosas”. El problema está en la introducción del adjetivo *chorismós* para calificar al *noûs poietikós*. Más aún, en el mismo capítulo 5, Aristóteles señala que “una vez separado, sólo éste (*sc.* el *noûs poietikós*) es lo que es, y sólo éste (es) es inmortal y eterno [*mónon gàr athánaton kai áidion*]”, en contraposición con el *noûs pathetikós*, que es mortal. Igualmente, de aquí podría arrancar posiblemente la idea de concebir dos *noú*. Pero ciertamente, no es posible establecer desde aquí el principio de la inmortalidad del alma tal como la comprende el cristianismo. Parte integrante del *Depositum Fidei* implica la resurrección personal de los muertos en la Segunda Venida del Señor, por lo que se “requiere” una “permanencia” del alma en un “lugar” o “estado” “aparte”, separado del cuerpo¹³: y esto, para Aristóteles, era un círculo cuadrado, pues el

¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, Op. Cit. (6) I, q. 76, a. 2.

¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, Op. Cit. (2), III 5, 430a25.

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica* XII 4, 1074a24-26.

¹³ El uso de las comillas en esta línea se debe al carácter propiamente analógico del lenguaje teológico: al hablar de “permanencia” en un “lugar”, por ejemplo, se debe entender que el alma no “permanece” en un “lugar” en sentido unívoco, como los cuerpos materiales, sino que esta permanencia y este lugar se predicán en un sentido *análogo*, similar a como actuarían el permanecer o el lugar.

alma es la forma del cuerpo, y postular un alma separada es imposible en la metafísica del Estagirita.

III. A modo de conclusión

Aristóteles plantea, de modo sistemático, uno de los primeros intentos de hacer una suerte de psicología racional, inspirado sin duda en los esfuerzos de los antiguos. Sin duda, su especulación lo llevó un poco más allá, pero al parecer esta misma impetuosidad le arrastró a algunos planos en los que no logró la claridad suficiente. Santo Tomás bebe de esta misma fuente, si bien modificada por otras interpretaciones como las de los árabes, e intentó aunar la filosofía del Estagirita con los principios de la fe cristiana. Y esto no por una mera curiosidad o una motivación baladí: al contrario, el problema de la unidad del alma con el cuerpo, siendo un tema que, como hemos visto, ya intrigó a los griegos, adquiere una importancia fundamental para el cristianismo, que debía dar cuenta de la esperanza en la resurrección de los muertos y de la del propio Jesucristo. Al asumir los conceptos del Estagirita, Santo Tomás se aventura en un campo nuevo y peligroso, fuera de la tradición que dominaba con Platón. Esta audacia le permite enfrentar el problema de un modo nuevo y fresco.

No obstante, eso no significó un intento de “cristianizar” a Aristóteles: ello habría significado omitir los orígenes del pensamiento aristotélico y seguir “contaminando” su obra. Ni un Aristóteles bautizado, ni un santo Tomás helenizado: preferimos sostener que el Aquinate era plenamente consciente de las diferencias que había entre ambas posturas, y recogió aquello que le pudo ser de utilidad, teniendo sin duda en mente la idea agustiniana de que la verdad, dondequiera que ésta se halle, proviene de Dios¹⁴.

¹⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Doctrina Christiana*, cap. XVIII, núm. 28.

Breve bibliografía

Aristóteles, *Sobre el alma*. Trad. de Marcelo D. Boeri. Ed. Colihue, Buenos Aires, 2012.

De Anima libri 3 (texto griego). 1986. Recognovit Guilelmus Biehl.
Revisado en: <https://archive.org/details/deanimagreek189600arisuoft>.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Ed. BAC, Madrid, 195

Joselyn Vásquez Faundez. ¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

De naturalis, la musa de los estoicos y de Spinoza.

Resumen: El presente trabajo busca como principal hipótesis, plantear el naturalismo estoico como base principal para entender el conocimiento de la ética de Spinoza. La importancia recae en no sólo declarar el naturalismo como base de Spinoza, sino que establecer una reflexión del hombre en tanto que posee una responsabilidad con la naturaleza y el universo. El intelecto debe relacionarse con lo natural, y así poder encontrar un balance que permita el verdadero conocimiento.

Palabras claves: Naturalismo – Naturaleza – Estoicismo – Spinoza.

Abstract: This paper seeks to establish as main hypothesis the Stoic naturalism as the main basis for understanding the knowledge of the ethics of Spinoza. The importance lies not only in declaring naturalism as a basis for Spinoza, but also to establish a line of thought of man as having a responsibility to nature and the universe. Intellect must interact with nature, so we can find a balance that allows for true knowledge.

Keywords: Naturalism – Nature – Stoicism – Spinoza.

¹ Estudiante de pregrado en Pontificia universidad católica de Valparaíso, ayudante de la cátedra de Historia de la filosofía antigua en la misma casa de estudios.

Muchas son las ideas que tuvieron presencia y relevancia en el llamado movimiento estoico. Entre ellos, se puede destacar la importancia que le dieron al lenguaje, a la física y por sobre todo a la ética, pero hay un concepto que abarcó todo esto dicho y más, *id est*, la Naturaleza. Es por esto se desarrolló una línea de pensamiento llamada Naturalismo, la cual tenía como dice su nombre, la importancia en la Naturaleza. El naturalismo es conocido como una corriente ideológica que implica que la Naturaleza es el principio único de todo lo que es real y, que el hombre pertenece y permanece en ella. El estoicismo consideró a la Naturaleza como esta fuente de pertenencia del hombre, somos parte de ella. Principalmente para los estoicos; somos elementos de la Naturaleza y nuestra vida (ética, moral, política, religión, etc.) gira en torno a su concepción y a su rol de guía en mundo. El hombre es determinado por la Naturaleza, tanto sus acciones como sus pensamientos pertenecen a esta realidad, entonces, es la naturaleza la que define qué es lo que se debe hacer y qué es lo que se debe evitar. Se debe seguir una Ley natural, la cual permite que nuestra vida se desarrolle más perfectamente, tanto en el ámbito ético como en un ámbito cognoscitivo. La Naturaleza fue considerada como un ser racional y pensante, un ser vivo, eterno y divino. Uno de los grandes influenciados por el naturalismo estoico fue el pensador moderno Spinoza, el cual construyó partes de su *Ética* con influencias notorias del estoicismo. Como Spinoza, los estoicos buscaban deducir conclusiones éticas de premisas que describían los atributos totales de una Naturaleza perfecta.² Como ya habíamos mencionado, los estoicos eran categóricos en decir que se debe vivir conforme a la Ley natural, y era el origen de un comportamiento ético correcto. No está demás decir que tanto para Spinoza como para los estoicos clásicos y tardíos, la ética es el punto fuerte de sus filosofías, pero siempre tomadas desde puntos de vista diferentes e interesantes, que los hacen pertenecer a las ideologías más relevantes y fundamentales del estudio de la ética clásica.

²LONG Amthony, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Alianza editorial, Madrid. 1975. p.182

I-La relación estoico-spinoziana:

Spinoza se identifica con el racionalismo que le otorgaron los estoicos a la Naturaleza, la vida natural es regida también por la razón. Entonces, es ya en el principio del libro III de la *Ética*, Spinoza le atribuye a la relación real de naturaleza y a la razón; las pasiones. La forma de actuar del hombre debe ser racional y seguir el camino que le da la naturaleza por sus acciones y Afecciones.

“La mayor parte de los que han escrito sobre las Afecciones y sobre la conducta humana, parecen no tratar de cosas naturales que se siguen de las leyes naturales de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Se diría, en verdad, que perciben al hombre en la Naturaleza como un imperio en otro imperio. Creen, efectivamente, que el hombre perturba el orden de la naturaleza en vez de seguirle, que tiene sobre sus propias acciones el poder absoluto y sólo toma de sí mismo su determinación.”³

Esta naturaleza ya designada como racional y viviente, y ante todo podría interpretarse en un primer momento, como el motor del mundo (del que hablaba Aristóteles). Este motor mueve al mundo y no es posible perturbarle en su tarea. En una perspectiva estoica podemos decir que no hay nada más perfecto, inmutable y por tanto real que la Naturaleza. Es por eso que tanto la tradición estoica y el mismo Spinoza colocan a Dios o a la divinidad como lo mismo que la Naturaleza. Según los estoicos la Naturaleza crea y emplea el modo vivir de las personas, lo cual es una característica que se le ha dado a lo divino a lo largo de la historia de las religiones. No hay actitud o pensamiento del hombre que no haya sido concebido desde una base natural. Todo nuestro comportamiento y por tanto también nuestra ética y nuestro *páthos*, está construido a partir del naturalismo y sus leyes.

³ SPINOZA Baruch. *Ética*. Ediciones Aguilar, Buenos Aires, 1975. p. 159

“Ese estado de naturaleza, entendido en términos normativos, vivir conforme a lo natural, esto es de acuerdo con la razón en el caso de los humanos, coincide con el estado de naturaleza original, por decirlo de alguna manera, o al menos eso quiere demostrar la doctrina de la oikeiosis. En efecto, el origen del comportamiento ético de auto-cuidado y búsqueda del bienestar y, por la misma vía, el del comportamiento solidario, de preservación del otro y la sociedad, son explicados por estos estoicos a partir del impulso natural que dirige al animal a su propia preservación.”⁴

Ahora, se debe entender ese vivir en la Naturaleza como un ejercicio cotidiano y progresivo, ya que sólo viviendo según la Naturaleza se puede llegar a la felicidad. Apunta entonces el término *oikeiosis* es está dirigido a estar como en casa, la Naturaleza se apropia del ser humano, no éste de ella. La Naturaleza entonces es nuestro hogar, es algo positivo que nos hace sentir como en casa, hay entonces un acogimiento del hombre en ella, se vive plenamente en la Naturaleza.

“[...] Lo cual afirman que es vivir según la virtud, esto es, honestamente, cosa que así interpretan: vivir con la comprensión de aquellas cosas que acontecen por naturaleza, eligiendo las que son según la naturaleza, rechazando las contrarias.”⁵

Naturaleza y razón comparten un mismo fin, van de la mano, así se entiende como real a la naturaleza, y en ese punto también se oponen a los hechos o sucesos sobrenaturales. Se comparte el sentido racional entre la naturaleza y el hombre, es ella la que le otorga al ser humano su carácter racional, y esto es destacable ya que es a través de esta relación de la naturaleza con la razón es por la que el hombre puede conocer. Esta naturaleza es designada como racional y viviente, y ante todo podría interpretarse en un primer momento, como el motor

⁴ LOZANO, Andrea, *Estoicismo*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/estoicismo/Estoicismo.html>

⁵ CÍCERON. *De los fines de los Bienes y los Males*. Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, México, 2002. p.52

del mundo. En una perspectiva estoica podemos decir que no hay nada más perfecto y por tanto real que la Naturaleza. Podemos conocer la realidad sólo en cuanto seguimos los ordenes naturales, es decir, que si actuamos conforme a lo que la Naturaleza dictamina podremos encontrar aquella vida llena de sabiduría , las cosas pararán a ser máximamente inteligibles y tendremos conocimiento certero de ellas, pero para eso se debe hacer un trabajo metódico, no basta ser naturalista un día y luego dejarlo, sino que el trabajo es de día a día, uno debe convivir con la Naturaleza como un acto interiorizado y que se mantenga a lo largo de la vida del hombre.

“La naturaleza nos ha de guiar; a esta obedece la razón y con ella se aconseja, según lo cual es lo mismo vivir bien que vivir conforme a los preceptos de la naturaleza. Yo declarare como ha de ser esto: Si miráremos con recato y sin temor los dotes del cuerpo y las cosas ajustadas a la naturaleza, juzgándolos como bienes transitorios y dados para solo un día, y si no entráremos a ser sus esclavos, ni tuvieren posesión de nosotros; si los que son deleitables al cuerpo y los que vienen de paso los pusiéremos en el lugar en que suelen ponerse en los ejércitos los socorros y la caballería ligera.”⁶

Como afirma Séneca y como ya se ha dicho, vivir conforme a la Naturaleza es un principio vital y racional, es la guía para el hombre para la vida bienaventurada, concepto que es fundamental en la filosofía de Séneca, el cual también le dio un carácter divino a la Naturaleza, que rige y guía la vida de todos los hombres, al igual como se le denotará a Dios en el Cristianismo y que luego también influenciará a la filosofía moderna. Ya hemos dicho que la Naturaleza encamina y dirige al hombre en su vida, ahora bien, debemos decir que lo guía y lo lleva, pero ¿Hacia dónde debe dirigirse el hombre naturalista? Esto es, a saber; la *Beatitudo*, la *areté* y a la *endaimonia*.

“Y ello porque está dispuesto a considerar, al menos, la posibilidad de que ciertas pasiones pueden tener un valor ético, y quizá también cierto estatuto ontológico. En el

⁶ SÉNECA. *Tratados morales*. Nueva acrópolis, Chile.2010 p.13

estoicismo, al igual que ocurre en la obra de Spinoza, hay una evolución creciente hacia posiciones cada vez más coherentemente naturalistas.”⁷

El carácter Spinoziano de la Naturaleza nos permite abarcar más profundamente su filosofía, hay una penetración mayor de la concepción estoica de la Naturaleza, cabe decir que Spinoza perfeccionó lo supuesto como perfecto de los estoicos, llevándolo de manera profunda en su Ética, diferenciándola de otras concepciones más tradicionales.

“La Naturaleza (Dios, pneuma, causa, logos o destino) es un ser perfecto, y el valor de todo lo demás en el mundo se asienta sobre su relación con la Naturaleza. La conformidad con la Naturaleza denota valor positivo y la contradicción con la Naturaleza, su opuesto.”⁸

Es ese valor positivo que tiene la Naturaleza es el que los estoicos quisieron destacar como camino correcto hacia la virtud, no olvidemos que la *areté* fue siempre el fin más deseado por los grandes filósofos, no sólo los estoicos, sino que en toda la filosofía clásica griega ha habido un deseo inagotable de saber qué es y cómo se llega a esa anhelada virtud. Ahora bien, el fin de la vida, la felicidad, consiste en la virtud (en el sentido estoico del término), es decir, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza en la conformidad de la acción humana con la Ley de la naturaleza o de la voluntad humana con la Voluntad divina.

Los seres vivos, y principalmente el ser humano debe tener cierta actitud frente a las leyes de la naturaleza, y por lo tanto, también en su desear conocer. La potencia de obrar de Spinoza también es una de estas actitudes.

⁷ HOYOS, Inmaculada, *La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza*. Revista de Filosofía de la Universidad de Granada. Vol 37 Núm. 2 (2012): p.83

⁸ LONG Anthony, Op. Cit (2), p.177.

“Nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio existente en ella; la Naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas de la Naturaleza, con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma a otra, son siempre y en todas partes las mismas; por consiguiente, el camino recto para conocer la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, debe ser también uno solo; esto es, siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la Naturaleza. Por consiguiente, las Afecciones del odio, de la cólera, de la envidia, etc., consideradas en sí mismas, se siguen de la misma virtud de la Naturaleza como las demás cosas singulares; por tanto, reconocen ciertas causas, por medio de las cuales son claramente conocidas, y tienen ciertas propiedades tan dignas de conocimiento como las propiedades de otra cosa cualquiera, cuya consideración nos proporciona placer.”⁹

Spinoza sí o sí va a romper con todo lo que tradicionalmente se ha dicho éticamente hablando, hay un quiebre al incluir a las Afecciones como partes reales para alcanzar a la Beatitud y al conocimiento del tercer género; también a sus ideas adecuadas como parte de nosotros y de lo que afecta directamente al Alma.

II- Estoicismo y el *Conatus*:

Ahora bien, existe en la tradición estoica la idea de que debe haber una conservación, el propio ser humano debe preservarse y mantenerse en la Naturaleza.

“Spinoza define los afectos, y, así, las pasiones que de ellos forman parte, como afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye la potencia de obrar de ese cuerpo, y, como ideas de esas afecciones. La pasión es, pues, un tipo de afecto y, en cuanto tal, es una idea.”¹⁰

⁹ SPINOZA Baruch, Op. Cit. (3), pp.160-161

¹⁰ HOYOS, Inmaculada, Op. Cit. (7) p.62

La relación del concepto de naturaleza con el concepto de *conatus*, es central tanto en la ética estoica como en la spinoziana. La ética se despliega a partir del *conatus*. Desde el impulso primario a perseverar en el ser hay que llegar hasta la razón, la virtud y la felicidad; términos que son idénticos para el estoicismo y para el spinozismo.

“El conatus construye, pues, el grado de potencia propio de cada cosa finita, en virtud del cual esa cosa se esfuerza por perseverar en su ser. En cuanto potencia constituyente, el conatus explica la continuidad en la existencia y en la actividad del modo. Y no sólo se trata de conservación y mantenimiento, sino de prolongación intensificación y expansión. De ahí que Spinoza afirme que el conatus en sí mismo no implica tiempo finito, sino que tiende inagotablemente al existir y a obrar por tiempo indefinido mientras algo exterior y más fuerte que él no se lo impida.”¹¹

El impulso primero estoico y el *conatus* spinoziano son los que llevan a todo ser vivo a guardarse a sí mismo o, lo que es igual, a perseverar en su ser, con conciencia de esto y de tal modo que tiende a rechazar lo dañino y a admitir lo conveniente. Son conceptos centrales, por ser explicativos del comportamiento de los seres vivos, aplicables al humano en particular. El lugar de los afectos está también junto al alma, y ambos están concebidos en la Naturaleza, defendamos ahora a las pasiones dentro de lo racional, son parte del proceso cognitivo y tienen la capacidad de aumentar la potencia de obrar, esto es, ayudan al hombre a perseverar en el ser y poder llegar al punto máximo del conocimiento, a saber, la Ciencia intuitiva. *“Y si preguntamos, ¿Qué actitud adopta una criatura hacia su propia imagen?, la respuesta ha de ser, afecto. Pues todas las criaturas, hasta el límite de su poder, se esfuerzan por conservarse a sí mismas y rehuir lo que es dañoso.”¹²* Dejaremos con eso entonces de lado el tema de las pasiones, ya que lo anteriormente dicho ya ha sido trabajado por varios estudiosos del tema. El asunto ahora radica en cómo podemos darle nuevamente la relevancia a la Naturaleza desde esta mirada

¹¹ Ibidem, p.92

¹² LONG Anthony, Op. Cit. (2), p.183

estoico-spinoziana. Es la Naturaleza el punto importante de esta relación, ya que es ahora cuando se puede retomar la relación del intelecto con los afectos en lo naturalista. Si bien los estoicos no pudieron unir esos tres elementos, sí son la base para poder construir este paradigma.

III-Conocimiento y Naturaleza:

Pensemos ahora en cómo se podría abordar el conocimiento desde esta trilogía que hemos construido (Intelecto-Afectos-Naturaleza). El hombre puede llegar a conocer a través de este camino, si se proporcionan en una calidad positiva, los afectos aumentarán la posibilidad de perseverar en el ser.

“En efecto, en cuanto somos seres cognoscentes, no podemos apetecer más que lo que en sí es necesario y, absolutamente, no encontrar contento más que en lo verdadero; por tanto, en la medida en que lo conocemos con rectitud, el esfuerzo de nuestra parte mejor se hallará de acuerdo con el orden de la Naturaleza entera.”¹³

La razón aporta el dominio de los conocimientos, los afectos las acciones que ejercemos y padecemos y la Naturaleza es aquello que permite que todo esto se construya, ella es nuestro espacio y nuestro mundo. Todo lo que se puede conocer por el hombre está dentro de la Naturaleza, ya que es ella misma la que nos da la facultad para poder, junto con el intelecto, conocer las cosas presentes o las posibles. Se deben considerar entonces primeramente aquellas cosas que aumentan la potencia de obrar de nuestro cuerpo, como por ejemplo: el Gozo, ya que lo bueno concuerda con nuestra Naturaleza y por lo tanto, con nuestra razón.

Algo externo puede ser captado, se necesita que se garantice que es real y que está en el orden de lo natural, hay una verdad incondicional del objeto con su realidad. El conocimiento en el estoicismo es seguro, y todo estado cognoscitivo

¹³ SPINOZA Baruch, Op. Cit. (3), p.353

que no cumpla con esto, no es conocimiento. Es por eso que se le designa una utilidad al conocimiento de las cosas, porque es completo, y sí o sí nos servirá para comprender la realidad verdadera. *“Nuestra Naturaleza es racional. Somos modos que necesitan encontrarse con otros modos para subsistir. Las relaciones con las cosas externas son necesarias, y, en la mayoría de los casos, útiles.”*¹⁴

Lo verdadero, la verdad es a la vez de ser causa, Naturaleza, necesidad y Logos; cada una es una parte del universo. La verdad del universo es la primera causa de todo lo verdadero, conocer esa verdad, nos permitirá saber lo que va a suceder, y de ahí que aparece entonces una teoría acerca del destino, también muy presente en el estoicismo. “El artesano trabaja con un propósito. De igual manera las obras de la Naturaleza –que son realidades- están trazadas con un propósito, y porque la Naturaleza posee recta razón sus propósitos son necesariamente buenos. Los estoicos consideraban a la providencia de la Naturaleza como algo que sería contradictorio negar.”¹⁵

Sacamos entonces por conclusión que es necesario y absolutamente imprescindible que el intelecto y la razón participan en la Naturaleza; sólo en ella se produce el conocimiento de las cosas reales y máximamente inteligibles.

*“La filosofía estoica de la naturaleza es un intento por proporcionar una explicación racional a todas las cosas en términos de una actividad inteligente de una única entidad, co-extensiva con el universo. La historia del universo es la historia de una cosa que puede ser llamada por varios nombres diferentes. Naturaleza increada e imperecedera, Dios, pneuma, o lógos universal, ejercita su actividad en una serie de ciclos del mundo eternamente recurrentes.”*¹⁶

La naturaleza es ahora el poder o principio que plasma y crea todas las cosas, también es un poder que las unifica y le da coherencia al mundo, es un generador

¹⁴ Ibidem, p.63

¹⁵ LONG, Op. Cit (2), p.168

¹⁶ Ibidem. p.167

de la realidad, que a través de su recta razón, nos puede otorgar su providencia y hacernos saber cosas que podrían pasar en el futuro.

VI-Cierre:

Se nos hace imperioso tratar ahora con más detalle la relación de la Naturaleza estoica en nuestra base para el conocimiento en la triada que hemos estado trabajando.

“Decir de algo que es natural, en el estoicismo, es combinar descripción y valoración. La Naturaleza abarca juntamente el modo como son las cosas y aquel como habían de ser. Es importante recordar que la Naturaleza es concebida como artífice (juego artístico). Para conocer la labor de un artífice debemos conocer, juntamente, lo que está haciendo”¹⁷

Séneca también será uno de los tantos impulsores de la Naturaleza como un camino de bien y que nos llevaría a la virtud. Se reafirma la idea Ciceroniana de que la Naturaleza conlleva la virtud y la riqueza (gloria y buena salud).

“[...] siguiendo la opinión de los estoicos, me convengo con la naturaleza, por ser sabiduría el no apartarnos de ella, formándonos por sus leyes y ejemplos. Será, pues, bienaventuranza la vida en lo natural que se conformare con su naturaleza; lo cual no se podrá conseguir si primero no está el ánimo sano y con perpetua posesión de salud.”¹⁸

Notemos ahora el claro momento en que se marca la diferencia del naturalismo estoico del spinoziano, separando de las afecciones y de las pasiones de la Naturaleza, ya que en el estoicismo más cercano a la época romana y ya cerca del nacimiento de Cristo se ve un rechazo más profundo a las pasiones, lo cual se separa más de la idea de Spinoza:

¹⁷ Ibidemp.168

¹⁸ SÉNECA, *Tratados morales*. Nueva acrópolis: Chile, 2010, p. 11

“La naturaleza nos ha de guiar; a esta obedece la razón y con ella se aconseja, según lo cual es lo mismo vivir bien que vivir conforme a los preceptos de la naturaleza. Yo declarare como ha de ser esto: Si miráremos con recato y sin temor los dotes del cuerpo y las cosas ajustadas a la naturaleza, juzgándolos como bienes transitorios y dados para solo un día, y si no entráremos a ser sus esclavos, ni tuvieren posesión de nosotros; si los que son deleitables al cuerpo y los que vienen de paso los pusiéremos en el lugar en que suelen ponerse en los ejércitos los socorros y la caballería ligera.”¹⁹

Los estoicos más tardíos como Séneca atribuyen a las pasiones un papel más negativo, ya que la vida correcta debe ir ligada sólo a las virtudes, entonces ahora los placeres que pueden ser calificados como incorrectos en las leyes naturales.

Por otro lado, Spinoza va a hablar de un cierto gobierno de las pasiones, es decir, que debemos llegar a un punto de virtud o Beatitud en donde podamos ser capaces de reducir y controlar dichas Afecciones.

“No tenemos, en efecto, sobre ellas un imperio absoluto, como hemos ya demostrado. Los estoicos creyeron que las afecciones dependían absolutamente de nuestra voluntad y que podíamos mandar sobre ellas absolutamente. Las protestas de la experiencia, no ciertamente sus propios principios, les obligaron, sin embargo, a reconocer la necesidad de un asiduo ejercicio y de un largo estudio para reducir y gobernar las afecciones.”²⁰

Hay un correlato de Spinoza con el estoicismo, tanto con los primeros pensadores como con los que fueron más tardíos, en toda su ética podemos observar la correlación de sus ideas con el naturalismo estoico, sobre todo con el que fue más cercano al pensamiento cínico.

Spinoza si obtuvo de la tradición gran parte de sus conocimientos e ideas centrales. Lo que intentamos presentar ahora fue cómo esta relación aún permite que se realice una teoría del conocimiento con aportes e influencias del

¹⁹ SÉNECA, Op. Cit (6), p.13

²⁰ SPINOZA, Op. Cit (3), p.356

naturalismo y con ciertas ideas del racionalismo, ambos son fundamentos que soportan la filosofía spinoziana.

*“Mientras no estamos dominados por las afecciones contrarias a nuestra naturaleza, tenemos el poder de ordenar y encadenar las afecciones del Cuerpo siguiendo un orden admisible para el entendimiento.”*²¹ El entendimiento y las afecciones van a tener siempre una relación, es importante que se pueda entender y destacar este trabajo, y no intentar ser un sabio sin emociones como alguna vez se interpretó del estoicismo. Lo que debe haber es una relación concreta de nuestro intelecto y de nuestros sentimientos para llegar a un completo acuerdo. Esto permitirá que nuestro conocimiento sea más completo y virtuoso para nosotros, nos gustará más tenerlo y a la vez, puede ser el punto final para poder llegar a conocimiento del tercer género o a la virtud estoica clásica.

²¹ Ibidem p.367

Bibliografía:

Principal:

LONG, La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos. Alianza editorial, Madrid. 1975.

SPINOZA. Ética. Ediciones Aguilar, Buenos Aires, 1975.

Secundaria:

CICERON. De los fines de los Bienes y los Males. Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, México, 2002.

COPELSTON Frederik, Historia de la filosofía I. ARIEL. Barcelona. 2000

HOYOS Inmaculada. Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones. Daímon: Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3, 2010.

LOZANO, Andrea, *Estoicismo*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/estoicismo/Estoicismo.html>

SÉNECA. Tratados morales. Nueva acrópolis, Chile.2010

J. Camilo Valdés Castillo
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

La categoría de hegemonía:
una aproximación a la teoría política de Ernesto Laclau

Resumen: El siguiente artículo tiene como objetivo analizar la categoría de hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau. La teoría de la hegemonía elaborada por el filósofo italiano Antonio Gramsci y relaborada luego por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, constituye un punto nodal para pensar la filosofía política contemporánea. Así, presentaremos un recorrido transversal, desde sus orígenes hasta la categorización laclausiana. De este modo, profundizaremos en la lectura de Laclau y Mouffe del concepto de hegemonía, y, posteriormente, nos adentraremos en la categorización laclausiana de la hegemonía, como una respuesta a la «crisis» del marxismo. La teoría política de Laclau es uno de los intentos contemporáneos que pretende contribuir a una ontología de lo político capaz de responder a los desafíos sociales del presente, desde una teoría de la hegemonía de carácter incompleto y abierto de lo social, vale decir: como una alternativa para disputar el orden social.

Palabras claves: Laclau – hegemonía – crisis –marxismo – política

Abstract: The following article aims to analyze the category of hegemony in the political theory of Ernesto Laclau. The theory of hegemony developed by the Italian philosopher Antonio Gramsci and then relaborada by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, is a key point for contemporary political philosophy. Thus, we present a traverse, from its origins to the laclausiana categorization. Thus, we delve into reading Laclau and Mouffe's concept of hegemony, and then we enter the laclausiana categorization of hegemony, as a response to the "crisis" of Marxism. Laclau's political theory is one of the contemporary attempts that aims to contribute to an ontology of politics capable of responding to the social

challenges of the present, from a theory of hegemony incomplete and open social nature, namely: a alternative to dispute the social order.

Keywords: Laclau – hegemony – crisis – Marxism – politics

Introducción

¿Es la teoría de la hegemonía una clave articuladora del pensamiento político de Ernesto Laclau? Desde luego que sí. Esta afirmación provocativa y a la vez perspicaz, permite preguntarnos: ¿Cómo desarrolla el argentino la categoría de hegemonía?, ¿Cuáles son las líneas teóricas que utiliza para pensar la articulación hegemónica? o ¿Cuáles son las nociones que dan sustento teórico a esa categoría?

La categoría de hegemonía ha sido empleada en distintos debates teóricos y políticos contemporáneos: anglosajones, estadounidenses y también en América Latina, específicamente en Argentina. Como tal, ha tenido influencia en diversas disciplinas de las ciencias sociales, pero se asocia en gran medida a la teoría política marxista. En sus distintas implicancias contextuales, tanto teóricas como prácticas, se pretende generalmente trazar un horizonte nuevo que permita pensar si es viable aún un proyecto político de izquierda, después de su derrota histórica. Así, no es de extrañar que el filósofo esloveno Slavoj Žižek constata tan crudamente esta crisis histórica, ello en frases como: “Estoy harto de esa izquierda que ni siquiera desea ganar”.¹ En este sentido, siguiendo a Laclau, proponemos en lo que sigue tratar el concepto de hegemonía como una herramienta analítica que permite pensar las relaciones entre identidades colectivas dentro de un contexto donde se desarrollan luchas y movimientos sociales.

¹ Žižek, Slavoj. “Estoy harto de esa izquierda que ni siquiera desea ganar”. Ilya U. Topper. Disponible en: <http://www.attac.es/2015/03/14/slavoj-zizek-estoy-harto-de-esa-izquierda-que-ni-siquiera-desea-ganar/> (consultado en septiembre de 2015).

Teniendo como objetivo analizar el desarrollo de la categoría en la teoría política del argentino, presentaremos ahora un «estado del arte» del concepto de hegemonía en la tradición marxista. Como veremos, el pensamiento laclausiano apela a que tal categoría es una respuesta a la mencionada crisis de la izquierda, oponiéndose al racionalismo del marxismo clásico y a la lógica de la necesidad de la historia y de la sociedad como totalidad inteligible. Su referente principal para abordar el movimiento categorial de la hegemonía es, como ya advertíamos, el italiano Antonio Gramsci; asimismo, hay que tener en cuenta la influencia althusseriana en la noción de «sobredeterminación», que permite a Laclau sostener que no se puede fijar un sentido literal último en el marco de las relaciones sociales. La renovación que pretende realizar tiene como fundamento la construcción de una nueva lógica hegemónica, para entender de este modo las articulaciones como formas históricas concretas, pero al mismo tiempo sobredeterminadas, rechazando así todo aspecto teleológico en el despliegue de la historia. Laclau abandonará, en este sentido, la dicotomía marxista entre base y superestructura. Su análisis de la sociedad presupondrá la articulación contingente de elementos y la producción de subjetividades (identidades colectivas) en torno a articulaciones hegemónicas, de manera que el supuesto moderno del sujeto cartesiano y la clase universal como origen de la política son rechazados. A partir de esto, en *Hegemonía y estrategia socialista* realizará junto a Mouffe una lectura genealógica de la categoría de hegemonía en la tradición marxista.

Apelando a una estrategia metodológica deconstructiva (de corte heideggeriano y derridiano) para criticar la rigidez conceptual de la tradición marxista, conceptos duales como orden/sociedad, universalidad/particularidad, político/política serán examinados por Laclau a la luz de la categoría de hegemonía, observando la contaminación de los extremos opuestos en dichas dicotomías, en tanto operan en un terreno indecible. En este sentido, la deconstrucción le permite sostener la desilusión de la objetividad y positividad respecto a un fundamento originario de lo social y, de paso, plantear nuevos

juegos de lenguaje (Wittgenstein) que den cuenta de las condiciones de posibilidad históricas de todo orden.

Antecedentes de la categoría de hegemonía en la tradición marxista

La categoría de hegemonía es el eje de nuestro artículo en torno a la teoría política de Ernesto Laclau. Por ello, es imprescindible revisar sus antecedentes en la tradición marxista, dado que él desplegará su reflexión desde esta herencia. Así, indagaremos desde sus primeras apariciones hasta llegar a fines del siglo XX («estado del arte»), con el objetivo de esbozar un panorama del movimiento histórico-categorial del concepto.

Las primeras aproximaciones a una posible noción de hegemonía² –su grado cero– las podemos encontrar en *La ideología alemana*, en el horizonte del proceso social del trabajo y de la figura del Estado como una comunidad ilusoria,³ los que pretenden reducir simbólicamente el conflicto entre clases. Allí, Engels y Marx señalan:

[...] toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletario, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.⁴

² En este sentido, Judith Butler se pregunta si la categoría de hegemonía es útil para describir los distintos posicionamientos teóricos y políticos de ambos. Laclau responderá que sí. De hecho, éste comienza definiendo lo que comprende por hegemonía a partir de Marx, como el “grado cero de la hegemonía”. Cfr. Laclau, Ernesto. “Identidad y Hegemonía”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 49.

³ MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 35.

⁴ Ídem.

Ahora bien, si bien es cierto que ni Engels ni Marx elaboraron una noción de hegemonía como la socialdemocracia rusa, sus aportes sí pueden ser considerados como una aproximación a las primeras elaboraciones de la categoría. Como es sabido, antes de su mayor exponente, Antonio Gramsci, la noción de hegemonía tuvo su inicio en los escritos de Karl Kautsky, Giorgi Plejánov y Pável Axelrod, en el marco de la socialdemocracia rusa de fines del XIX. Laclau y Mouffe sostienen que el término de hegemonía⁵ (*gegemoniya*) fue introducido como tal para describir.

[...] el proceso por el cual la impotencia de la burguesía rusa para llevar a cabo las que hubieran sido sus tareas “normales” de lucha por la libertad política, obligaba a la clase obrera a intervenir decisivamente en la realización de las mismas.⁶

De esto se desprende la escisión entre la naturaleza de la tarea política y el agente histórico capaz de intervenir en la realización una empresa hegemónica. Luego de la aparición del término «hegemonía», los jóvenes teóricos marxistas lo adoptaron rápidamente. En este sentido, Lenin vinculará el término hegemonía a la clase obrera rusa, formulando la conocida consigna de «dictadura del proletariado», según la cual el sujeto proletario es revolucionario sólo en tanto es consciente y hace efectiva la idea de la hegemonía proletaria.⁷ Sin embargo, posteriormente, Lenin argumentará que lo que necesitan los obreros es más bien un partido de clase, en desmedro de una hegemonía proletaria, pues no construir partido significaría predicar que la política de la socialdemocracia rusa debía ser una política obrera liberal.⁸

⁵ Cfr. ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Barcelona: Fontamara, 1981, p. 24 y ss.

⁶ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 80.

⁷ HARNECKER, Marta. *Conceptos elementales del materialismo histórico*, México D.F., Siglo XXI, 2005, p.190.

⁸ Volveremos sobre esto en la distinción gramsciana del concepto de hegemonía de matriz leninista.

Pero es Antonio Gramsci quien desarrollará luego un concepto de hegemonía más exhaustivo, en una formulación que es de gran relevancia teórica y práctica, incluso en nuestros días. Gramsci participó en la Tercera Internacional de 1919, y estuvo un año en Moscú (1922-23), lo que no quiere decir que estuviera al tanto de todas las discusiones que en torno al tema sostenían autores como Axelrod o Lenin, aunque sí sea posible inferir que el filósofo italiano habría tenido una perspectiva de la noción de hegemonía tras su estadía en la URSS.⁹

El concepto tuvo gran importancia en el pensamiento de Gramsci. Es notable como el término se repite constantemente, pero en contextos diversos. En su tesis doctoral, Juan García Huidobro¹⁰ plantea que Gramsci no utilizó el término hegemonía de forma unívoca, sino que lo usa en distintos sentidos: como hegemonía o dirección «política»; como hegemonía «intelectual» o de dirección «cultural»; como dirección «política e intelectual» o «político-cultural»; como hegemonía «ético-política» o dirección «política y moral»; como hegemonía «intelectual y moral» o «cultural y moral»; y, quizá en el más sólido sentido, como

⁹ Perry Anderson señala que “la transmisión de la noción de hegemonía a Gramsci, de los escenarios del movimiento socialista de Rusia al de Italia, puede situarse con razonable certeza en estos documentos sucesivos de la Comintern. Los debates del POSDR [Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia] en preguerra fueron archivados tras la Revolución de Octubre; aunque Gramsci pasó un año en Moscú en 1922-23 y aprendió ruso, es extremadamente improbable que hubiera tenido conocimiento directo de los textos de Axelrod, Martov, Potresov o Lenin, que debatieron la consigna de la hegemonía. Por otra parte, él tuvo naturalmente un conocimiento íntimo de las resoluciones de la Comintern de la época: participó además en el mismo Cuarto Congreso mundial”, en: ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Barcelona, Fontamara, 1981, p. 30.

¹⁰ Juan García-Huidobro es Doctor en Filosofía y en Educación por la Universidad Católica de Lovaina. Ex Presidente del Consejo Asesor Presidencial para la Educación, durante quince años se desempeñó como investigador del Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE). Entre 1990 y 2000 trabajó en el Ministerio de Educación. Actualmente es Decano de la Facultad de Educación de la Universidad Alberto Hurtado y Director del CIDE, centro de la misma universidad.

«hegemonía intelectual, moral y política».¹¹ Guiseppe Vacca, incluso, señalará que “[...] todo el horizonte de los *Cuadernos* (de la cárcel) está definido por el objetivo de relaborar el marxismo como una teoría de la hegemonía”.¹²

Gramsci entenderá, pues, la hegemonía en distintos sentidos, uno de los cuales es el «intelectual y moral», pero que está al mismo tiempo fundamentalmente ligado a la valorización cultural como elemento de la política. Según el propio Gramsci:

*“Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política, sino al contrario, la fase más reciente de su desarrollo consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la “valorización” del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a los meramente económicos y políticos.”*¹³

En Gramsci la hegemonía no es un momento estático del proceso histórico, sino que un proceso continuo de formas articuladas de dominación y resistencia. Él abandona la noción leninista de la dictadura del proletariado para retomarla luego como «hegemonía del proletariado». Dirá al respecto:

“Los comunistas turinenses se habían planteado concretamente la cuestión de la hegemonía del proletariado, o sea, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo

¹¹ GARCÍA-HUIDOBRO, Juan. “Filosofía y hegemonía”. Estudio del pensamiento cultural y político de Antonio Gramsci. Dirigida por André Bertin, Tesis Doctoral. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976, p. 105. Disponible en: <http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/reduc/pdf/pdf/txt975.pdf> (consultada en septiembre de 2015).

¹² VACCA, Giuseppe. “La teoría del socialismo en Gramsci”, en: Sirvent, Carlos (coord.) *Gramsci y la política*. México, UNAM, 1980, p.80.

¹³ GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p.196.

cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes, en la medida en que consigue obtener un consenso de las amplias masas campesinas.”¹⁴

Esto se relaciona con lo que Gramsci denominará más tarde «bloque histórico» respecto de la alianza del proletariado con los campesinos para formar alianzas de clase. Ya que el Estado no sólo es un aparato de dominación de una clase sobre otra, sino que refleja también la dicotomía coerción/consenso y la dicotomía hegemonía/dominación que caracteriza al ejercicio del poder político, el análisis gramsciano comprenderá al Estado en dos directrices: por un lado, la sociedad política (superestructura), que agrupa al aparato del Estado; y por otro, la sociedad civil (estructura) que puede ser entendida como la relación entre el lugar donde se ejerce la hegemonía y el lugar organizado y organizable.¹⁵ Es desde aquí que Gramsci elaborará su concepción de ideología, la cual no abordaremos, pero que es importante tener en cuenta, ya que la sociedad civil se establece en el campo de lo ideológico: como ideología de la clase dominante y dirigente, así como en la difusión de las diferentes capas sociales ligadas a la clase dirigente, que es elaborada, difundida y establecida a través de los aparatos hegemónicos de la ideología misma.¹⁶

Gramsci entiende la hegemonía como una relación de dominación/subordinación, en la que se involucran procesos permanentes de creación y re-creación de elementos significativos y valorativos del sentido común en la sociedad. En efecto, la hegemonía supone que ciertos valores y visión de mundo de las clases dominantes se convierten en un «sentido común» compartido por los dominados, lo que conlleva a que se acepte el ejercicio de poder de los primeros. Tal sentido común es propagado por las instituciones

¹⁴ GRAMSCI, Antonio. *Antología*. Trad. Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970, p. 192.

¹⁵ Cfr. PORTELLI, Hugo. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI, 1977.

¹⁶ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Filosofía y hegemonía”. Estudio del pensamiento cultural y político de Antonio Gramsci. Dirigida por André Bertin, Tesis Doctoral. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976. p. 111.

(aparatos de Estado) a través de un proceso complejo que se desarrolla en el plano de la educación, de la religión y de la cultura. Así, Gramsci piensa la hegemonía como sentido de realidad y de conciencia. Es por ello que gran parte de su trabajo teórico se abocó a pensar la forma de construir un proyecto hegemónico alternativo. Introdujo a los grupos subalternos, pretendiendo con ello, por un lado, desarrollar un proceso de formación hegemónica donde la cultura jugase un papel central, pues para él la dimensión cultural era fundamental en la creación de una alternativa revolucionaria; y, por otro lado, superar el economicismo dominante en el discurso marxista de fines del siglo XIX y principios del XX. Del mismo modo que el peruano José Carlos Mariátegui, Gramsci se alejará del marxismo ortodoxo, comenzando a pensar la teoría social y la práctica política desde un marxismo heterodoxo.

Ya en los años sesenta, el historiador marxista inglés Edward P. Thompson retomará el concepto de hegemonía con la finalidad de superar las versiones economicistas y reduccionistas imperantes del marxismo.¹⁷ Thompson asimiló la noción de hegemonía gramsciana para destacar el papel decisivo del sistema legal en la construcción de un sistema de dominación. Sin embargo, la hegemonía no implicaba para él la ausencia de conflicto, sino al contrario: sería la ausencia misma del conflicto en términos sociales lo que admitiría procesarlo como forma, manteniéndose así intacto el *statu quo*.

En los años setentas, otro historiador inglés, Perry Anderson, elaborará una trayectoria histórico-conceptual de la noción de hegemonía en su texto *Las antinomias de Antonio Gramsci*, comenzando por sus inicios en la socialdemocracia rusa hasta llegar al concepto gramsciano.

Asimismo, el sociólogo Raymond Williams, de origen galés, siguiendo los fundamentos teóricos de Gramsci, sostendrá que la hegemonía:

¹⁷ Cfr. THOMPSON, Eduard. P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica. 1989

[...] es un concepto que, a la vez, incluye –y va más allá de– los dos poderosos conceptos anteriores: el de “cultura” como proceso social total en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos marxista, en la que un sistema de significados y valores constituyen la expresión o proyección de un particular interés de clase.¹⁸

Siguiendo al autor, la hegemonía sería un nivel superior articulado de ideología, y además sus formas de control y dominio constituirían todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación a la totalidad de la vida. En este sentido, Williams dará un énfasis fundamentalmente cultural a la categoría de hegemonía, pues en el sentido más fuerte, ella sería una cultura, pero una que debe ser considerada como vivida en dominación y subordinación de intereses particulares.¹⁹ Al igual que Gramsci, Williams considera que la categoría no es estática ni inmóvil, sino que es un proceso en el cual debe plantearse la construcción de una hegemonía cultural alternativa que no se define exclusivamente en el terreno de la batalla cultural, sino fundamentalmente en el campo de la construcción política.

Por su parte, Stuart Hall, en el mismo horizonte que Williams, vincula el concepto de hegemonía al de cultura, y según ello no existiría una sola cultura a la cual se le puede atribuir el orden social y simbólico. Hay múltiples culturas en torno a una cultura dominante. En este sentido, según Antonio Martín Cabello, Hall toma manifiestamente como punto de partida la elaboración gramsciana de hegemonía:

Gramsci usó el término ‘hegemonía’ para referirse al momento en que la clase dominante es capaz no sólo de ejercer coerción sobre una clase subordinada para que se amolde a sus intereses, sino de ejercer una “hegemonía” o “autoridad social total” sobre las clases subordinadas. Esto envuelve el ejercicio de una clase especial de poder

¹⁸ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 1977, p. 129.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 132.

—el poder de estructurar alternativas y de contener oportunidades, de ganar y delimitar el consenso, de tal forma que la concesión de legitimidad hacia las clases dominantes aparezca no sólo como ‘espontánea’ sino natural y normal—.20

Para Hall, el concepto supondrá la relación entre las principales configuraciones de cultura y las clases sociales. En este horizonte, las clases son un *a priori* de la teoría de la hegemonía, donde la clase obrera es por definición subordinada a la clase hegemónica. Siguiendo a Cabello, para Hall “el papel de la hegemonía es asegurar que, en las relaciones sociales entre clases, cada clase es reproducida continuamente en su forma dominada o subordinada existente”.²¹ De aquí se entiende cómo el horizonte sociológico que se le atribuyó al concepto de hegemonía se vinculó rápidamente con los estudios culturales.²²

David Howard planteará, en fin, que el concepto de hegemonía ha sido casi siempre relegado como sinónimo de las formas sedimentadas del orden político, de la supresión de la diferencia y de la perdurabilidad del poder político establecido.²³ Sin embargo, según Howard, es justamente “Ernesto Laclau, quien ha desarrollado un concepto de hegemonía sofisticado y apremiante articulando los pensamientos estructuralista, posestructuralista y psicoanalítico con la tradición marxista de la teoría política”.²⁴

Allende a las críticas que se le han hecho al desarrollo de la categoría, tanto Laclau como Mouffe han sido en verdad capaces de presentar un análisis

²⁰ CABELLO, Antonio. “Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall”, en: *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXVI, núm. 50, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2008, p.45.

²¹ *Ibíd.*, p. 46.

²² No abordaremos aquí el impacto del concepto gramsciano en los estudios culturales, pues nos alejaríamos del enfoque marxista que está pensando Laclau.

²³ HOWARTH, David. “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 317.

²⁴ *Ibíd.*, pp.317-318.

exhaustivo del concepto.²⁵ Como hemos visto, el referente clave es aquí Antonio Gramsci, figura central en el desarrollo teórico de Laclau para elaborar su propia noción de hegemonía. Es el italiano, en efecto, como ha quedado demostrado, el eje de la teoría laclausiana, y no la socialdemocracia rusa o la propia teoría de Marx.

Antecedentes de la categoría de hegemonía en Laclau

La categoría de hegemonía se encuentra presente desde los primeros escritos de Laclau hasta sus últimas publicaciones. El concepto es desarrollado en base a dos líneas: por un lado, desde el andamiaje teórico elaborado por Gramsci; y, por otro lado, desde la lectura deconstructiva que hace Laclau al concepto en la tradición marxista.

Hoy en día, la hegemonía se ha posicionado como una de las categorías centrales en el análisis político contemporáneo anglosajón, estadounidense y latinoamericano, tanto a nivel público como académico. Sin embargo, al igual que otras nociones, ella ha sido vista de forma difusa, lo cual ha obstruido su potencial como herramienta analítica, teórica y práctica. Es en este contexto que se entiende por qué Laclau «enarbolará» su posicionamiento respecto a la importancia de la hegemonía para pensar la política. Sin ir más lejos, su “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política” de 1985 comenzará con una frase que será el estandarte de su proyecto político: “Hegemonía es el concepto fundamental de la teoría política marxista”.²⁶ No obstante, la concepción que

²⁵ Nos referimos aquí a ambos, puesto que, como veremos a continuación, en gran medida el pensamiento laclausiano sobre la hegemonía fue desarrollado junto a la filósofa belga.

²⁶ LACLAU, Ernesto. “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, en: LABASTIDA, Julio (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México. Siglo XXI, 1985, p. 19.

desarrolla el argentino ha sido criticada en distintos debates y discusiones de la teoría y práctica política contemporánea.²⁷

Martin Retamozo opina que Laclau aborda el concepto de hegemonía a partir de cuatro categorías fundamentales: articulación, punto nodal, discurso y significante vacío.²⁸ Estas nociones tienen su origen en distintos paradigmas teóricos, cercanos todos al marxismo, al post-estructuralismo, a desconstrucción y al psicoanálisis. A su vez, Howarth sostiene que Laclau ha desarrollado tres modelos de la hegemonía, consideración que es validada por el propio Laclau.²⁹

²⁷ Su teoría de la hegemonía ha sido criticada desde principios de la década de los ochenta por otros autores contemporáneos a él, quienes en general cuestionan la visión simplista, débil y distorsionada del marxismo que realiza Laclau. Cfr. BORÓN, Atilio y CUÉLLAR, Óscar. “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV. vol. 1983, pp. 1143-1177; BORÓN, Atilio. “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, México. vol. 58, núm. 1, 1996, pp. 17-42; RUSH, Alan. “Marxismo y Posmarxismo. Polémica Laclau-Mouffe/Geras”, en: *Revista Herramienta*, núm. 18, 2003; KOHAN, Néstor. “La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada”, en: *Revista Utopía y praxis latinoamericana*. vol. 10, núm. 29, Universidad del Zulia, Venezuela, 2005, pp. 79-102; VELTMEYER, Henry. “El proyecto postmarxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau”, en: *Revista Theomai. Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, núm. 14, 2006, pp. 1-15; entre otros.

²⁸ Cfr. RETAMOZO, Martin. “Tras la huella de Hegemón. Usos de hegemonía den la teoría política de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 16, núm. 55, 2011, p. 46. Cfr. STOESSEL, Soledad. “Las categorías de hegemonía, antagonismo y populismo en la teoría política contemporánea. Una aproximación desde la obra post-marxista de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 19, núm., 64, 2014, p. 15.

²⁹ Howarth sostiene que “estos tres modelos corresponden a tres problemáticas teóricas diferentes y sus concomitantes orientaciones políticas. En la década de 1970, Laclau [...] utilizó principalmente los escritos de Gramsci y Althusser para criticar y relaborar las teorías marxista de la política y la ideología y su obra se ocupó de impulsar lo que podríamos denominar demandas socialistas tradicionales de la clase trabajadora. En los años ochenta, su producción se desarrolló en torno al punto nodal teórico del posestructuralismo, sobre todo a los escritos de Foucault y Derrida, y reformuló su

Desde la perspectiva de aquél, el primer modelo corresponde a los escritos en la década del setenta, teniendo como base, por un lado, el andamiaje teórico del concepto gramsciano y, por otro, la reelaboración estructuralista del materialismo de Louis Althusser, que introduce la categoría de «articulación», una clave de toda la teoría laclausiana. El segundo modelo corresponde a la década de los ochenta, donde podemos considerar importantes las influencias post-estructuralistas de Foucault y Derrida, incorporándose las categorías de «discurso» e «indecibilidad». El tercer modelo corresponde al desarrollo de la categoría de hegemonía en los años noventa, en donde se evidencia una mayor influencia del psicoanálisis lacaniano, específicamente en torno a las categorías de «punto nodal» y «significante». Todas estas nociones servirán de fundamento en el desarrollo categorial de la hegemonía laclausiana, categorías que iremos explicitando a lo largo de la investigación.

II. Laclau y Mouffe: una lectura genealógica del concepto hegemonía

Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* evidencian la influencia post-estructuralista de Foucault y Derrida en el tratamiento del lenguaje y de la sociedad; asimismo, la impronta lacaniana, respecto a la presencia de las nociones de «punto nodal» y «significante flotante». Como hemos señalado, los autores

perspectiva alrededor del proyecto de democracia radical [...] En la década de 1990 estructuró su trabajo en torno a la teoría psicoanalítica, particularmente a la obra de Lacan y Žižek, y orientó su política (al igual que Chantal Mouffe) hacia la construcción de ‘universales contingentes’ y un ‘pluralismo agonista’, ante la percibida fragmentación de las políticas de izquierda producto del auge de las nuevas formas de particularismo [...] Esta periodización esquemática de la obra de Laclau y sus preocupaciones no debería ser considerada un reflejo objetivo de lo real; simplemente presenta, en una forma típica ideal, los cambiantes énfasis de su obra en las últimas tres décadas”. HOWARTH, David. “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 320 y ss. Cfr. Laclau, Ernesto. “Atisbando el futuro”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 396 y ss.

trazan una lectura genealógica del discurso marxista sobre el concepto de hegemonía.³⁰ El análisis que presentan apunta a que la «crisis» que experimentaba el socialismo nacía en la centralidad de una ontología de la clase obrera y en la afirmación de la «Revolución» como el origen fundacional de la política, debido al esencialismo característico de la tradición marxista en torno a lo social. La crítica de Laclau y Mouffe se refiere a constatar la imposibilidad de la transición de una sociedad a otra a partir de una voluntad colectiva homogénea. Se oponen así al esencialismo de la tradición marxista, que afirma la existencia de «sujetos universales» constituidos en torno a un destino común, quienes conciben a la sociedad como una estructura inteligible, abarcable racionalmente a partir de un acto fundacional del carácter político. Consideran los autores que esto marca la disolución del imaginario jacobino en el discurso de izquierda.

La complejidad y pluralidad de los conflictos del mundo contemporáneo generó una crisis teórica en el marxismo. Ante ello, Laclau y Mouffe responderán con un análisis centrado en ciertas categorías discursivas, siendo la principal el concepto de hegemonía, hilo conductor y punto nodal de su obra *Hegemonía y estrategia socialista*. Los autores adelantan allí una conclusión básica respecto al concepto:

“[...] detrás del concepto de “hegemonía” se esconde algo más que un tipo de relación política complementaria de las categorías básicas de la teoría marxista; con él se introduce, en efecto, una lógica de lo social que es incompatible con estas últimas.”³¹

La amplificación del concepto hegemonía es una de las características del planteamiento de Laclau y Mouffe, en oposición al racionalismo marxista clásico, y en oposición al tratamiento según el cual la lógica de la hegemonía era,

³⁰ Cfr. DALLMAYR, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 55-76.

³¹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 27. (el destacado es del original)

primeramente, un mero principio de operación contingente y suplementaria en base a un paradigma evolutivo, de validez esencialista.

Es la conceptualización en base al ideario gramsciano lo que les permitió trabajar una expansión en el campo de las articulaciones contingentes de lo social. Como hemos advertido, Laclau y Mouffé plantean una metodología que rescata el concepto de deconstrucción heideggeriana y derridiana. De tal modo, la deconstrucción, según los autores, les habría permitido realizar un análisis de los rígidos conceptos de la tradición marxista, en tanto ella disuelve la ilusión de objetividad y positividad de los hechos sociales a partir de una indagación en torno a la contingencia de los orígenes.

Esto último será revisado por ambos, además, sobre la base de las dicotomías universalidad/particularidad y político/política. A partir del uso de nuevos «juegos de lenguaje» (Wittgenstein)³² se podrían establecer las condiciones de posibilidad históricas del orden. Desde la perspectiva de Laclau, la relevancia de la filosofía analítica de Wittgenstein (sobre todo de sus *Investigaciones filosóficas*) en su abordaje a la categoría de hegemonía está en que ella:

“[...] rompe con la idea del atomismo lógico: encontrar un punto en el cual las palabras se refieran directamente a los objetos sin referirse a otras palabras, [...] evidentemente se trata de asilar las estrategias que dan lugar a una situación en la cual no hay un referente absoluto.”³³

³² Cfr. En este ensayo, Laclau le responde a Butler acerca del problema de la gramática, las lógicas y el discurso en el campo político, donde podemos observar claramente su lectura e influjo de Wittgenstein. LACLAU, Ernesto. “Construyendo universalidad”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 283.

³³ LACLAU, Ernesto. “Postmarxismo, discurso y populismo. Un diálogo con Ernesto Laclau”, Mauro Cerbino, en: *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 44, Quito, sept-dic, 2012, p. 130-131.

Asimismo, está presente en la formulación de Laclau y Mouffe la necesidad de la articulación entre elementos extremos, lugar éste donde la teoría de la hegemonía se encuentra con el campo de lo indecible, y donde la deconstrucción devela la indecidibilidad de lo social. En este sentido, ambos renuncian a una epistemología fundada en el presupuesto ontológico de una «clase universal» privilegiada; es en este punto donde los autores declaran encontrarse en un terreno post-marxista.³⁴ Para ellos remover los cimientos de la teoría marxista es necesario para “templar nuevamente las ‘armas críticas’”.³⁵ Según los autores, el análisis marxista no debiese seguir elaborando teorías deterministas en base a una clase universal específica, ni a una visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni tampoco a una concepción del comunismo como sociedad transparente en la que desaparecen los antagonismos.

Como dijimos antes, Laclau y Mouffe trazan una genealogía³⁶ para rescatar el concepto de hegemonía, donde ella no aparece para “definir un tipo de relación

³⁴ La lectura “post-marxista” de Laclau y Mouffe ha sido una tesis discutida por distintos autores contemporáneos, donde se encuentran las críticas de Norman Geras, Atilio Borón y Henry Veltmeyer. En relación a esto, Laclau y Mouffe responderán a las críticas planteadas por Geras en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. “Posmarxismo sin pedidos de disculpas”, en: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 111-145. En este sentido, según los autores, en un primer sentido, el post-marxismo: “[...] consiste en profundizar ese momento relacional con Marx, [que] pensado desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento –de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein– ha socavado decisivamente el esencialismo filosófico, podemos reformular el programa materialista de un modo más radical de lo que era posible para Marx”, en: *Ibíd.*, p 127.

³⁵ *Ibíd.*, p. 111.

³⁶ La operación genealógica que exponen los autores está en relación con el pensamiento foucaultiano, por ende se alejará de una genealogía del concepto desde una positividad plena. “Mientras que la arqueología *prepuso* la unidad de un campo discursivo que no podía apelar a ningún principio de unificación más profunda, la genealogía intentó

específica, sino para llenar el hiato que se había abierto en la cadena de necesidad histórica”.³⁷ El contexto donde surge es el de «falla», es decir, una contingencia necesaria de superar, donde la hegemonía opera como respuesta a la crisis. Siguiendo a Fred Dallmayr, Laclau y Mouffe analizan tres respuestas inmediatas a la supuesta crisis del marxismo: “el establecimiento de la ‘ortodoxia marxista’, la formulación del enfoque ‘revisionista’ de Eduard Bernstein y el ‘sindicalismo revolucionario’ de George Sorel”.³⁸

Desde la perspectiva de los autores, la crisis del marxismo ortodoxo se encuentra en varias anomalías relacionadas al etapismo, la estrategia política y la constitución del sujeto. Según ello, el concepto mismo de hegemonía fue integrado al discurso desde el esencialismo, el determinismo económico y el reduccionismo de clase universal por la mayoría de los teóricos marxistas. Al identificar la tensión existente entre la lógica de la necesidad y la lógica de la contingencia,³⁹ Laclau y Mouffe piensan la tensión entre el materialismo histórico –las leyes del capitalismo– y la práctica articuladora de los agentes sociales, concluyendo la inexistencia de una clase establecida que lleve a cabo el decurso de la revolución. Los autores sostienen que desde los escritos de Luxemburgo, Kautsky, Plejánov y Lenin, el materialismo histórico habría fluctuado su política

localizar los elementos que ingresan a una configuración discursiva dentro del marco de una historia discontinua cuyos elementos no tienen ningún principio de unidad teleológica”. LACLAU, Ernesto. “Discurso”. Trad. Daniel G. Saur, en Goodin Robert y Philip Petit (ed.). *The Blackwell companion to contemporary political thought*, The Australian National University, Philosophy Program, 1993. p.16. Sin embargo, hay que añadir que la lectura genealógica de la categoría hegemonía en el pensamiento marxista que Laclau y Mouffe exponen en *Hegemonía y estrategia socialista* fue criticada tempranamente por Borón y Cuellar (1983).

³⁷ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 31.

³⁸ DALLMAYR, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 57.

³⁹ Para Laclau, lógica es el tipo de relaciones existentes entre entidades que posibilitan la operación de cierto sistema de reglas.

entre la lógica de la contingencia y la lógica de la necesidad, pero resolviéndose a partir de la segunda

Según los autores, es *Huelga de masas, partidos y sindicato* (1906) de Rosa Luxemburgo el texto que da el primer punto de referencia para pensar una «nueva» noción de hegemonía, específicamente a partir de la idea de «espontaneísmo» luxemburguiano.⁴⁰ Éste refiere a una lógica de la espontaneidad donde se quiebra con el etapismo de la revolución proletaria en tanto proceso lineal y teleológico. A partir del planteamiento «espontaneísta» puede afirmarse “la imposibilidad de *prever* el curso de un proceso revolucionario dada la complejidad y variedad de forma que éste adopta”⁴¹, siendo allí donde radica tal imposibilidad, pues no se podría predecir claramente que los agentes sociales (los sujetos políticos) apoyen el proceso revolucionario de la lucha proletaria.

La categoría de hegemonía surge en un contexto dominado por la experiencia de la fragmentación e indeterminación de las articulaciones en las luchas sociales y en las distintas posiciones de sujeto.⁴² El problema al que la teoría de la hegemonía intenta hacer frente se refiere a la crisis del monismo esencialista, debido a la escisión existente entre la «teoría» y la «práctica» (la crisis del marxismo ortodoxo), y se basa en el desplazamiento del terreno que hacía posible una respuesta bajo el amparo monista/dualista, por ejemplo: voluntad/determinismo, ciencia/ética, individuo/ colectividad, causalidad/teología.

⁴⁰ Rosa Luxemburgo utilizó en sus escritos este concepto para analizar la efectividad de la huelga de masas como herramienta política en las proyecciones de las luchas obreras en Alemania.

⁴¹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 35 (el destacado es del original)

⁴² Se realizará un análisis más exhaustivo a la teoría del sujeto laclausiano en los capítulos posteriores.

Los autores notan en el texto de Kautsky⁴³ del Programa Erfurt la doctrina esencialista del marxismo ortodoxo, pues es a partir del documento kautskiano de “Luchas de clases” que se presenta la «unidad» indisoluble de teoría, historia y estrategia. Laclau y Mouffe sostienen que en Kautsky hay una nueva forma de principio concerniente a todo vínculo hegemónico, en torno a la idea de necesidad histórica. Kautsky ve en el propio capitalismo la posibilidad de constitución de unidad de la clase obrera a la luz de su avance innegable, y plantea la unidad entre inserción económica y organización política de clase (proletaria) como una formación unitaria completa; en otras palabras, el proletariado como sujeto político determinado por la estructura económica. Ahora, el discurso kautskiano no dejará de estar dominado por la categoría de necesidad: “la función de ésta no es la de instituirse en garante de un sentido trascendente a la experiencia, sino la de sistematizar a esta última”.⁴⁴ Así, la necesidad será entendida como un principio latente que sistematiza al sujeto, y que universaliza al proletariado como «clase universal» de la revolución. La ortodoxia marxista de Kautsky (y Plejánov) no es una simple continuación del marxismo clásico, sino un punto de inflexión que le otorga un nuevo papel a la teoría. De tal modo, el campo de la constitución de la ortodoxia es el campo donde se escinden la teoría marxista y la práctica política de la

⁴³ Karl Kautsky (1854-1938), nació en el Imperio Austro-Húngaro, fue un destacado teórico marxista, y co-autor del Programa de Erfurt junto a August Bebel y Eduard Bernstein. Entre sus escritos se pueden encontrar “La cuestión agraria” (1899), “Las lecciones de la huelga de los mineros” (1905), “Polémica sobre la cuestión de la huelga general” (1905) y “Las tres fuentes del marxismo: La obra histórica de Marx” (1907). Según Laclau y Mouffe: [...] “El objetivo principal de toda la batalla (de Kautsky) contra el revisionismo había de ser el de preservar una concepción del programa entendido no como un conjunto de reivindicaciones políticas determinadas, destinadas a establecer la iniciativa del partido en fases específicas de lucha, en el interior del cual dos términos perdían sus respectivos campos de autonomía y el marxismo pasaba a ser la ideología finalística del proletariado” (L. Paggi, “Intelletuali, teoría e partito nel marxismo della Seconda Internazionale”, Introducción a M. Adler, *Il socialismo e gli intelletuali*, Bari, 1974), en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, *Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 40.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 43

socialdemocracia.⁴⁵ Para finalizar su mirada a esta primera parte de las crisis del marxismo, Laclau y Mouffe observan en los postulados de Antonio Labriola y el austromarxismo (Max Adler, Otto Bauer y Rudolf Hilferding) nuevas iniciativas políticas autónomas, sin embargo nunca tan radicales que conlleven a pensar políticas integrales para la estructura teórica general.

Eduard Bernstein, según continúan los autores, se percató ya de los cambios que afectaban al capitalismo al entrar en tiempos de monopolio. En base a ello, Laclau y Mouffe creen que la teoría marxista no puede ser “el sistema completo y armonioso del mundo”⁴⁶ que plantea el etapismo, puesto que este sistema sólo es posible en base a un modelo clausurado, sin devenir. El análisis bernsteiniano de la autonomía de lo político respecto de la infraestructura desplazó la discusión en torno al dominio, de base determinista. Bernstein, en efecto, intentó abrir un espacio dentro del cual era posible el libre juego de la subjetividad en la historia. Es decir, validó la identificación entre objetividad y causalidad mecánica, con lo cual rechazó la pretensión cientificista del marxismo de construir un sistema cerrado, dando tres razones para mantener tal postura:

1) el marxismo había fracasado en demostrar la necesidad del socialismo como resultante del derrumbe inevitable del capitalismo; 2) esta demostración era imposible, porque la historia no es un simple proceso objetivo: la voluntad juega en ella un rol y la historia sólo puede explicarse, por tanto, como resultado de la interacción entre factores objetivos y subjetivos; 3) siendo el socialismo un programa de partido, fundado, por tanto, en la decisión ética, no podía ser totalmente científico –es decir, basado en afirmaciones objetivas cuya verdad o falsedad debe ser aceptada por todos.⁴⁷

En este sentido, el análisis de Bernstein se funda en la autonomía del sujeto ético como respuesta de quiebre con el determinismo. De igual modo, su discurso

⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, 46

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 56.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 65 (el destacado es de los autores)

pretendió formular otro fundamento en el cual se unifican lo político y lo económico a través de un progreso de carácter ascendente de la historia humana. El concepto de evolución (*Entwicklung*) le permitirá sustentar la coherencia de su esquema histórico. Desde la perspectiva de Laclau y Mouffe, el revisionismo introdujo una brecha entre política y economía, sin cuestionar, sin embargo, el carácter clasista de la acción política o del partido proletario. En este punto, Laclau y Mouffe se alejan del análisis bernsteiniano, puesto que es imposible forjar una teoría de la articulación y de hegemonía a partir de estos postulados.

Desde la perspectiva de los autores, el sindicalismo de Sorel intento ser, además, otra respuesta a la lógica de la necesidad y el quietismo de la ortodoxia marxista. Según ellos, Sorel es el primero en conceptualizar acabadamente la autonomía social a partir de una lógica de la contingencia. En palabras de Laclau y Mouffe:

Sorel ve al marxismo como una “nueva metafísica real”. Toda ciencia real, según él, se constituye sobre la base de un “soporte expresivo”, que introduce en el análisis un elemento de artificialidad. Éste puede ser el origen de errores utópicos o míticos.⁴⁸

Sorel no sólo comprende al marxismo como un análisis científico de la sociedad, sino también como una ideología que unifica al proletariado y que conlleva un sentido tendencial de las luchas sociales. Los «soportes expresivos» de Sorel se nominarán como «bloques» sociales, donde hay aglutinación y condensación de elementos a partir de dispositivos ideológicos.

Teniendo estos antecedentes, y siguiendo a Perry Anderson, Laclau y Mouffe afirman que el análisis del concepto de hegemonía busca “llenar un espacio dejado vacante por la crisis de lo que, de acuerdo a los cánones del ‘etapismo’ plejanoviano, hubiera sido un desarrollo histórico normal”.⁴⁹ Plantearán así que la tarea de la hegemonización corresponde al campo de la contingencia histórica.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 70.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 79.

Desde su perspectiva, el problema de la socialdemocracia rusa habría sido la dispersión de posiciones entre la clase obrera y el quiebre de la unidad con la teoría marxista, puesto que la fragmentación económica no lograba construir una unidad de clase, apelando a una recomposición política, sin embargo, ésta no podía fundar el carácter clasista «necesario» de los agentes sociales.

Antonio Gramsci, según los autores, encarna la ruptura del esencialismo marxista, debido a que plantea una innovación teórica ligada a la recomposición política y a la hegemonía, allende a la idea de «alianza de clases» leninista, pues supone un movimiento del plano «político» a uno «intelectual y moral». El liderazgo gramsciano inaugura un conjunto de ideas o valores que son compartidas por distintos sectores,⁵⁰ más allá incluso de su personal liderazgo intelectual y moral, puesto que en sus ideas radica una «voluntad colectiva» que, en conjunto con la ideología,⁵¹ constituyen lo que denomina «bloque histórico»: una categoría que intenta superar la dicotomía base/superestructura de la tradición marxista. En este sentido, los elementos ideológicos no serán ya exclusivamente pertenecientes de la clase hegemónica. Para Gramsci, la voluntad colectiva es la articulación político-ideológica de fuerzas históricamente fragmentadas y dispersas. A diferencia de Lenin, el vínculo hegemónico gramsciano no se puede reducir a la perspectiva que identifica al sujeto revolucionario (político) con la clase obrera, sino que se abre a los intereses de distintos sectores sociales para configurar una hegemonía política y cultural. Para Laclau y Mouffe, la hegemonía gramsciana amplía el campo de la contingencia

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 101. Laclau y Mouffe utilizan la terminología de posiciones de sujeto para referirse a la multiplicidad de sectores de clase.

⁵¹ La ideología en Gramsci no sólo se refiere a un conjunto sistematizado de ideas o símbolos generados por un sector de los actores sociales en base a su posición social e intereses particulares, sino que a un todo orgánico y relacionado (aparatos institucionales del Estado) que tiene prácticas significantes de representaciones cohesivas de lo social, en torno a ciertos principios articularios básicos de unidad de «bloque histórico». Cfr. ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

histórica en relación a los elementos de las relaciones sociales del marxismo «etapista» y «determinista». Sin embargo, ellos encuentran igualmente un obstáculo en el pensamiento gramsciano, puesto que el residuo de un principio unificador de toda relación hegemónica, correspondiente a una clase fundamental (proletariado), sigue operando. Es decir, para Gramsci el principio unificante tiene aún un rasgo ontológico, que se desprende de la práctica articuladora. El límite de la teoría de la hegemonía en Gramsci es el reducto que mantiene de esencialismo, anclado en el determinismo económico, pues la economía es analizada como un espacio homogéneo y unificado por leyes necesarias. Según los autores, esta ambigüedad se refleja claramente en la concepción gramsciana de «guerra de posiciones».⁵² En este contexto, la teoría gramsciana entiende la complejidad social como condición de la lucha política, la cual es compatible con una pluralidad de sujetos históricos, y donde la articulación hegemónica supone pensar una pluralidad democrática.

El análisis de Laclau y Mouffe da cuenta de la escisión y fragmentación de la ortodoxia marxista, de donde se desprende la expansión de una nueva lógica articuladora y recompositiva de la teoría de hegemonía.⁵³ Habiendo revisado la lectura genealógica que realizan ambos, podemos introducirnos ahora en la construcción categorial que el propio Laclau desarrolla.

En torno a la categoría de hegemonía en Laclau

El desarrollo teórico de la categoría de hegemonía no se constituye en un vacío teórico que algún nuevo concepto deba llenar, sino que conlleva un movimiento estratégico que requiere de otras superficies discursivas. Ahora bien, es necesario

⁵² Para Gramsci la «guerra de posiciones» es “la progresiva disgregación de una civilización y la construcción de otra en torno a nuevo núcleo de clase”, en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 104.

⁵³ Cfr. *Ibíd.*, p. 112.

por ello tener presente las categorías que utilizará Laclau en el tramado de su teoría política: articulación, discurso, punto nodal y significante vacío.

Laclau y Mouffe señalan en *Hegemonía y estrategia socialista* que “el concepto de hegemonía supone un campo teórico dominado por la categoría de *articulación*”,⁵⁴ la cual implica separar la identidad de los elementos articulados. Siguiendo la lectura, nos encontramos con lo que ambos entenderán por tal categoría:

*[...] llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de la práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas al interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elementos a toda diferencia que no se articula discursivamente.*⁵⁵

La articulación supone la posibilidad de identificar elementos que intentan (re)componerse en una unidad, y es una práctica en tanto constituye y organiza relaciones sociales. Es necesario precisar sus dos pasos: “fundar la posibilidad de especificar los elementos que entran en la relación articuladora y determinar la especificidad del momento relacional en que la articulación como tal consiste”.⁵⁶ En este punto, hay que tener en cuenta la decisiva influencia de la escuela althusseriana.⁵⁷

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 123 (el destacado es del original).

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 143.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 133.

⁵⁷ Laclau señala al respecto que “la formación de Chantal Mouffe tuvo lugar en París a mediados de los años sesenta [...] ella asistió por varios años al Seminario de Althusser y estuvo involucrada en el seminario del que surgió *Leer El Capital*”. En esta cita se constata la influencia de Mouffe en la teoría de la hegemonía del propio Laclau. LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 207.

Althusser analizará la sociedad distanciándose de la concepción hegeliana de totalidad como un «conjunto estructurado complejo», puesto que la complejidad de ella sería inherente al proceso de «sobredeterminación».⁵⁸ Según Laclau y Mouffe, éste es un concepto clave, pues se constituye en campo simbólico, de donde se sigue que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado. Así, lo social mismo es aquello constituido a partir de un orden simbólico:

[...] el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico –es decir, sobredeterminado– de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. A partir de este punto, parecía abrirse la posibilidad de elaborar un nuevo concepto de articulación fundado en el carácter sobredeterminado de las relaciones sociales. Y, sin embargo, esto no ocurrió. El concepto de sobredeterminación tendió a desaparecer del discurso althusseriano y se operó un cierre creciente que conduciría al establecimiento de una nueva variante de esencialismo.⁵⁹

⁵⁸ El concepto de sobredeterminación fue introducido por Sigmund Freud en su texto “La interpretación de los sueños” de 1900. Cfr. El capítulo dedicado al concepto de sobredeterminación de Althusser: “La ruptura posmarxista. El concepto de sobredeterminación”, en: BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012.

⁵⁹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 134-135.

La categoría de articulación que exponen Laclau y Mouffe se opone a la totalidad hegeliana cerrada de sociedad como una estructura racionalmente inteligible y homogénea, rasgo que también es visible en parte importante de la tradición marxista. A partir de esto, las relaciones sociales se entenderán como inmersas dentro de un plano simbólico carente de literalidad última, con lo que se descarta la posibilidad de fijar un sentido esencial de ellas. Siguiendo a Laclau y Mouffe, Paula Biglieri y Gloria Perelló plantean que Althusser estuvo a punto, en este ámbito, de romper con el marxismo, ya que podría haber abierto una noción de contingencia más radical. Sin embargo, el concepto de sobredeterminación tendió a desaparecer del discurso marxista al incorporarse, en última instancia, bajo la idea de sobredeterminación por parte de la economía (modo de producción).⁶⁰ Laclau junto a Mouffe irán, así, más allá del propio Althusser, planteando la imposibilidad de lo social como una totalidad racionalmente unificada.

El análisis al concepto de sobredeterminación althusseriano les permitió radicalizar su conceptualización a partir de la lógica articuladora. La ruptura de Laclau con el estructuralismo althusseriano se da en la renuncia a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de los procesos sociales, y al sopesar la apertura de lo social;⁶¹ es decir, Laclau renuncia a concebir la sociedad como una totalidad inteligible racionalmente (como totalidad cerrada), y renuncia por igual a la concepción de un sujeto constituido *a priori*, llamado al protagonismo del decurso histórico. Desde el análisis laclausiano, ningún agente social puede reclamarse el privilegio como clase universal, con lo cual se pierde inevitablemente el *status* ontológico.

Junto a Mouffe, Laclau introducirá en su teoría de hegemonía la categoría de «discurso», como totalidad resultante de la práctica articuladora, entendiendo así

⁶⁰ Cfr. BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012. p. 21.

⁶¹ Cfr. LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.132.

lo social como un espacio discursivo. Es necesario advertir que nuestra investigación no se hará cargo de la teoría laclausiana del discurso propiamente tal;⁶² simplemente, nos remitiremos tangencialmente a la categorización que se hace de él ya que nos permite explicitar cómo opera en el marco de la teoría de hegemonía. Según los autores, la constitución de lo social se presentará de hecho como un modelo retórico:

*“Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primaria a través de la cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social.”*⁶³

En este sentido, el discurso no sólo se referirá a lo meramente lingüístico (hablar y escribir), sino a toda relación de significación (relación de diferentes elementos). Tanto la metáfora como la metonimia son comprendidas como movimientos tropológicos, son formas de condensación y desplazamiento cuyos efectos se producen allende al sentido literal. En palabras del propio Laclau: “es la noción de ‘discurso’ como una totalidad significativa que trasciende la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico”.⁶⁴ En otras palabras, lo discursivo no se refiere tan sólo al acto del habla y escritura, sino también a la

⁶² Jason Glynos y Yannis Stavrakakis sostienen que los límites del discurso en Laclau se asocian tanto a nociones como “incompletitud de la identidad” (post-estructuralismo) o “falta en el Otro” (Lacan). GLYNOS, Jason y STAVRAKAKIS, Yannis. “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 57, p. 252. Cfr. GROppo, Alejandro. *Los dos príncipes: Juan D. Perón y Getulio Vargas: Un estudio comparado del populismo latinoamericano*. Buenos Aires, Eduvin, 2009. Especialmente, el primer capítulo: “La teoría del discurso político como herramienta para el análisis comparado”, pp. 43-88.

⁶³ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 150.

⁶⁴ LACLAU, Ernesto. “Discurso”. Trad. Daniel G. Saur, en Goodin Robert y Philip Petit (ed.). *The Blackwell companion to contemporary political thought*. The Australian National University, Philosophy Program, 1993. p.15

articulación de diferentes elementos. Es aquí donde surge una crítica a Michel Foucault, pues se cuestiona la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas. El análisis que plantean Laclau y Mouffe discute el planteamiento foucaultiano de la siguiente manera:

a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre lo que usualmente se denomina aspecto lingüístico y práctico de (acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructuran bajo la forma de totalidades discursiva.⁶⁵

El discurso describirá las prácticas articulatorias de elementos y producirá nuevas configuraciones de sentido en tanto práctica significativa: “lo que es constitutivo de la relación hegemónica es que los elementos y dimensiones que le son inherentes están articulados por vínculos hegemónicos”⁶⁶, señala Laclau, rechazando la distinción entre lo discursivo y lo extra-discursivo, y afirmando “el carácter material de toda estructura discursiva”.⁶⁷ Así, se apoyará en el concepto

⁶⁵ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 144-145.

⁶⁶ LACLAU, Ernesto. “La política de la retórica”, en: *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, FCE, p. 110. Este ensayo fue presentado por primera vez con el título de “The Politics of Rethoric”, en: Tom Cohen, Barbara Cohen, Joseph Hillis Miller y Andrzej Warminski (eds.). *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2001, pp. 229-253. Además, este ensayo se encuentra en: *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, FCE, 2002.

⁶⁷ En este sentido, Howarth declara: “[...] Laclau conceptualiza las estructuras como entidades ‘indecidibles’ constituidas y al mismo tiempo amenazadas por un exterior discursivo, y enfoca el problema de la subjetividad introduciendo una escisión entre las posiciones del sujeto dentro de la formación discursiva y los sujetos políticos que constituyen activamente las estructuras”, en: HOWARTH, David. “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART

de discurso de Derrida, en el sentido de que “la ausencia de un significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de significación”.⁶⁸ Todo discurso es de este modo sobredeterminando, con lo cual se lo despoja de un horizonte lineal y continuo. Nos situamos por ende en un plano radicalmente histórico, rechazando que hayan leyes objetivas necesarias que gobiernen el decurso de la historia, a contramano, nuevamente, del horizonte teleológico.

La relación que se establece entre las categorías de articulación y discurso consiste en que “la articulación es una práctica discursiva que no tiene un plano constitutivo *a priori* o al margen de la dispersión de los elementos articulados”.⁶⁹ Laclau afirma que los discursos estructuran el campo de la sociedad, en la cual no puede haber un cierre definitivo, puesto que en el campo de la discursividad no se puede dar una conclusión sin más, debido a la polisemia de significados, pues hay un desbordante exceso de sentidos.

El discurso es constituido como un intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias y construir un centro. Luego de la introducción de las categorías de articulación y discurso, Laclau y Mouffe abordan el concepto lacaniano de «puntos nodales» (*points de capito*), que serán denominados, en su propia terminología, como «significantes vacíos». ⁷⁰ Laclau

(comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 57, p. 333.

⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Writing and difference*. Londres, 1978, p. 280, en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.152. Cfr. BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012. p. 26.

⁶⁹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 149.

⁷⁰ Laclau realiza un análisis más exhaustivo del significante con la teórica política en un artículo publicado en 1996, titulado: “¿Por qué los significantes vacíos son importante para la política?”. En él sostiene que la relación de significante y significado puede trasladarse al vínculo entre particularidad y universalidad, en el plano de la articulación hegemónica. Cfr. LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Ariel. Buenos Aires, 1996.

pasa de tratar el «significante flotante» en *Hegemonía y estrategia socialista* al análisis de significante vacío en su trabajo teórico a partir de los años 90's. En sus palabras, la importancia de esto reside:

*“[...] en una situación de desorden radical, el “orden” está presente como aquello que está ausente: pasa a ser un significante vacío, el significante de la ausencia. En tal sentido, varias fuerzas políticas pueden competir en su esfuerzo por presentar sus objetivos particulares como aquellos que llenan ese vacío. Hegemonizar algo significa, exactamente llenar ese vacío.”*⁷¹

Ya en *Emancipación y diferencia* (1996), Laclau sostendrá que otros significantes pueden funcionar de forma similar (orden, revolución, liberación, unidad, etc.), puesto que pertenecen al mismo ámbito de cosas. Del mismo modo, el argentino sostiene que:

*“[Cualquier término] que en un cierto contexto político pasa a ser el significante de la falta desempeña el mismo papel. La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos.”*⁷²

En ello, se advierte que los significantes vacíos posibilitan repensar la relación entre significante y significado.⁷³ Recordemos que según Ferdinand de Saussure, éstos son los dos principios básicos de la lingüística estructural: de un lado, el

Cfr. “Identidad, punto de capitón o significante vacío”, en: BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012.

⁷¹ LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 84.

⁷² Ídem.

⁷³ La teoría lingüística de Ferdinand de Saussure plantea la noción de signo concebida como relación entre una imagen acústica (el significante) y un concepto (el significado). Cfr. LACLAU, Ernesto. “Discurso”. Trad. de Daniel G. Saur, en Goodin Robert y Philip Petit (ed.). *The Blackwell companion to contemporary political thought*. The Australian National University, Philosophy Program, 1993. p.8

primero se refiere al hecho de que en la lengua no hay términos positivos, sólo diferencias; de otro, en el segundo, el lenguaje es forma y no sustancia.⁷⁴ En esta línea, el valor y el sentido de cada término depende de las relaciones que se establecen con los demás, donde el término adquiere un *status* absoluto, sin embargo, la relación significado/significante no se puede mantener, puesto que son indistinguibles entre sí.

Laclau rechaza la noción de un sistema discursivo cerrado, pero también rechaza la idea de uno completamente abierto, pues sí así fuera sólo habrían deslizamientos de elementos, con lo cual habría una mera dispersión del sentido. Se trata de pensar un sistema de diferencias, de toda diferencia posible. Hay en Laclau una ruptura con el «isomorfismo» entre significante y significado, pero sin embargo abre la posibilidad de pensar que hay un proceso de fijación mediante el cual un significado hegemoniza a otros significados que un significante pueda adquirir.⁷⁵ El significante asume una función estructuralmente «universal» dentro de un campo discursivo; es decir, es el significante quien permite una sutura hegemónica,⁷⁶ cierta fijación en el juego de diferencias, con lo cual la cadena de

⁷⁴ Cfr. Laclau, Ernesto. “Discurso”. Trad. de Daniel G. Saur, en Goodin Robert y Philip Petit (ed.). *The Blackwell companion to contemporary political thought*. The Australian National University, Philosophy Program, 1993, p. 8.

⁷⁵ Cfr. RETAMOZO, Martín, “Tras la huella de Hegemón. Usos de hegemonía den la teoría política de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 16. N°55, 2011, p. 47.

⁷⁶ El concepto de sutura es extraído del psicoanálisis de Jacques-Alain Miller, pero opera implícitamente en la teoría lacaniana, siendo “usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena del sujeto, es decir, la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico– que impide el cierre de éste último como presencia plena”, en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, *Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 77. Para Laclau y Mouffe, por un lado, siguiendo a J. A. Miller: “La sutura nombra la relación del sujeto a la cadena de su discurso; veremos que él figura ahí como elemento que está ausente, en la forma de un sustituto. Porque si bien está allí como lo que falta, no está pura y simplemente ausente. Sutura, por extensión, la relación de ‘falta’ a la estructura de la que es un elemento en la medida en que implica la posición de un tomar en lugar de”.

significantes puede adquirir un sentido u otro.⁷⁷ Dicho de otro modo, la condición de toda sutura hegemónica es el no-cierre constitutivo de todo sistema de significación política. En este juego opera la lógica de la equivalencia (institucionalización de diferenciales) y la lógica de la diferencia (construcción de antagonismo sobre la base de la dicotomización del espacio social por sustituciones), aspectos fundamentales para la construcción de hegemonía.

Conclusión

En efecto, en la categoría de articulación el sistema de relaciones no puede fijarse en un conjunto estable de diferencias, en la medida que toda identidad es relacional; al mismo tiempo, todo discurso que es subvertido del campo de la discursividad es desbordado, los elementos no pueden ser completos, pues no logran ser articulados en una cadena discursiva. Laclau sostiene que la identidad es equivalente a una «posición diferencial» en un sistema de relaciones, es decir, que toda identidad es discursiva. Si se acepta, en fin, el carácter incompleto de toda formación discursiva, y asimismo se afirma el carácter relacional de toda identidad, damos con una polisemia de significado que desarticula la estructura del discurso. Según Laclau y Mouffe, de aquí se establece la sobredeterminación de lo social. En este sentido, entenderemos la categoría de articulación como:

MILLER, Jacques Alain. *Suture: elements of the logic of the signifier*, en: *Screen*, invierno de 1977-1978, vol. 18, núm, 4, pp. 25-26, en: *Ibíd.*, p.77. Y por otro lado, este es sólo un aspecto, pues siguiendo a Stephen Heath: “La sutura nombra no sólo la una estructura de falta, sino también la disponibilidad del sujeto, un cierre [...] No es sorprendente [...] por consiguiente que el uso que Lacan hace del término ‘sutura’ [...] le dé sentido de una ‘pseudo-identificación’, lo que defina como ‘función de lo imaginario y lo simbólico’ [...] Lo que está en juego está claro: el ‘yo’ es una división, pero que une al mismo tiempo, el sustituto de la falta en la estructura, pero, no obstante y simultáneamente, la posibilidad de una coherencia, de un llenar”. HEATH, Stephen. *Notes on suture*, en: *Screen*, *ibid*, pp. 55-56, en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, *Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.77.

⁷⁷ Cfr. BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012, p. 30.

“La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.”⁷⁸

En efecto, toda práctica social es articuladora, las identidades son modificadas como consecuencia de dichas articulaciones. En sentido social, la necesidad sólo existe como un esfuerzo parcial por limitar la contingencia. Desde esta perspectiva, la articulación hegemónica requiere producir fijaciones parciales, las cuales detienen el flujo infinito de las diferencias, evitando que la cadena significante se extienda hasta el infinito. Asimismo, el punto nodal también está sobredeterminado, pues los significantes vacíos son elementos sobredeterminados en cadenas asociativas diversas. La identidad está siempre sobredeterminada ya que es efecto de una fijación precaria, a partir de significantes vacíos.

La categoría de discurso sirve para entender las relaciones sociales como discursivas (en su más amplia acepción), con lo cual el campo discursivo se superpone a las relaciones sociales en las que se produce sentido. Laclau dirá que una de las condiciones para que exista la práctica hegemónica es la no-fijación del sentido de cada elemento. Sin embargo, la producción de sentido generará identidad en la medida que diversos elementos del campo discursivo se articulen a partir de la fijación precaria en puntos nodales. Es decir, “los puntos nodales son aquellos elementos en donde convergieron mayor cantidad de cadenas asociativas [...] son –en otras palabras– elementos sobredeterminados, aquellos que condensan la mayor cantidad de contenidos por mera asociación”.⁷⁹

⁷⁸ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 154.

⁷⁹ BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012. p. 26.

De tal modo, la articulación es una práctica (discursiva) que establece relaciones entre elementos; pero la identidad de dichos elementos es modificada por la acción misma de relacionarse con otros. Así, la identidad es externa a una práctica. En otras palabras: toda práctica identitaria es efecto de una práctica articuladora.⁸⁰ Para Laclau y Mouffe ningún elemento tiene una fijación determinada, pues cada contexto incorpora una diferencia. Siguiendo el análisis de Biglieri y Perelló, “la identidad de todo signo es diferente a sí misma y está perpetuamente diferida, es decir, nunca llega a ser una identidad plena”.⁸¹ Desde la perspectiva de estas autoras, la desconstrucción permite a Laclau romper con la pureza escatológica del origen y del contexto. Pues, parafraseando a Derrida: todo contexto es siempre parcial, siempre disputable.⁸²

La vinculación de las categorías expuestas nos permite formular que el campo de la hegemonía es el de las prácticas articuladoras, es decir, “un campo en el que los ‘elementos’ no han cristalizado en ‘momentos’”.⁸³ Para Laclau, en un sistema cerrado no existe posibilidad de una práctica hegemónica, pues ésta precisa del carácter incompleto y abierto de lo social en la disputa hegemónica por el orden social.

Como señalábamos antes, haciendo frente a la crisis del marxismo, la hegemonía en Laclau copa todo el campo de relación política y se constituye como una categoría central del análisis. Siguiéndolo, diremos para finalizar que son tres los momentos esenciales del proceso hegemónico:

“Primero, algo constitutivamente heterogéneo al sistema o estructura social tiene que estar presente en esta última desde el mismo comienzo, impidiéndole constituirse como

⁸⁰ Cfr. Ídem.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 32

⁸² Cfr. DERRIDA, Jacques. “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2003.

⁸³ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 178.

*totalidad cerrada o representable [...]. En segundo lugar, sin embargo, la sutura hegemónica tiene que producir un efecto re-totalizante, sin el cual ninguna articulación hegemónica será tampoco posible. Pero, en tercer lugar, esta re-totalización no puede tener el carácter de una integración dialéctica. Por el contrario, tiene que mantener viva y visible la heterogeneidad constitutiva y originaria de la cual la relación hegemónica partiera.*⁸⁴

⁸⁴ LACLAU, Ernesto. “La política de la retórica”, en: *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2014, p. 101.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Barcelona: Fontamara, 1981.

BORÓN, Atilio. “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, México, vol. 58, núm. 1, 1996, pp. 17-42

BORÓN, Atilio y CUÉLLAR, Óscar. “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV. Vol. 1983, pp. 1143-1177.

BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012.

CABELLO, Antonio. “Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall”, en: *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXVI, núm. 50, mayo-agosto, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2008, pp. 35-63.

DALLMAYR, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 55-76.

DERRIDA, Jacques. “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2003.

GARCÍA-HUIDOBRO, Juan. “Filosofía y hegemonía”. Estudio del pensamiento cultural y político de Antonio Gramsci. Dirigida por André Berten,

Tesis Doctoral. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976, p. 105. Disponible en: <http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/reduc/pdf/pdf/txt975.pdf> (consultada en septiembre de 2015).

GERAS, Norman. “Postmarxism?”, en: *New Left Review*, 163, mayo-junio, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Antología*. Buenos Aires, Trad. Manuel Sacristán. Siglo XXI, 1970.

GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

GROPPO, Alejandro. “Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista”, en: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 42, 2011, pp. 49-68.

GLYNOS, Jason y STAVRAKAKIS, Yannis. “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 249-269.

HARNECKER, Marta. *Conceptos elementales del materialismo histórico*, México D.F, Siglo XXI, 2005.

HOWARTH, David. “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 317-347.

KOHAN, Néstor. “La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada”, en: *Revista Utopía y praxis latinoamericana*. vol. 10, núm. 29, Universidad del Zulia, Venezuela, 2005, pp. 79-102.

LACLAU, Ernesto. “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, en: LABASTIDA, Julio (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México. Siglo XXI, 1985

_____. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

_____. “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía”, en: *Deconstrucción y pragmatismo*, Mouffe, Chantal. (comp.). Buenos Aires: Paidós, 1998., pp. 97-136.

_____. *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

_____. “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2003, pp.49-94.

_____. “Construyendo universalidad”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 281-306.

_____. “Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento”, en: *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, núm. 3, 2009, pp. 815-828.

_____. “Post-marxismo, discurso y populismo”. Mauro Cerbino, en: *Revista Íconos*, núm. 44, Quito, sept, 2012, pp.127-144.

_____. “Política de la retórica” [2001]. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2014, pp. 99-127.

LACLAU, Ernesto. & MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970.

PORTELLI, Hugo. *Gramsci y el bloque histórico*. México D. F., Siglo XXI, 1977.

RETAMOZO, Martin. “Tras la huella de Hegemón. Usos de hegemonía den la teoría política de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 16. N°55, 2011, pp. 39-57.

RUSH, Alan. “Marxismo y Posmarxismo. Polémica Laclau-Mouffe/Geras”, en: *Revista Herramienta*, núm. 18, 2001.

STOESSEL, Soledad. “Las categorías de hegemonía, antagonismo y populismo en la teoría política contemporánea. Una aproximación desde la obra post-marxista de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 19. N°64, 2014, pp. 13-31.

THOMPSON, Eduard. P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica, 1989.

VACCA, Giuseppe. “La teoría del socialismo en Gramsci”, en: Sirvent, Carlos (coord.) *Gramsci y la política*. México, UNAM, 1980.

VELTMEYER, Henry. “El proyecto postmarxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau”, en: *Revista Theomai. Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, núm. 14, 2006, pp. 1-15.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 1977.

Alexander López Duarte¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Fotograficidad, *punctum* y aura: notas para una estética fotográfica

Resumen: El presente artículo pretende establecer ciertas directrices por medio de las cuales es posible comprender una estética de la imagen fotográfica. Ahora bien, esta imagen debe entenderse desde su sentido técnico, esto es, como imagen-técnica. Además, hay que tener en cuenta que esta presentación está inscrita en un horizonte canónico de la estética fotográfica análoga, de allí que estas referencias estéticas sean siempre bajo la condición de la imagen-técnica como *index*, y por esto aparecerán los conceptos de “fotograficidad” (François Soulages), *punctum* (Roland Barthes) y aura (Walter Benjamin) para una comprensión particular de esta estética fotográfica.

Palabras claves: Soulages, Barthes, Benjamin, estética fotográfica, imagen-técnica.

Abstract: This article aims to establish certain guidelines by which it's possible to understand the aesthetics of the photographic image. However, this must be understood from its technical sense, that is, as technique-image. Also, must take into account that this presentation is enrolled in a canonical horizon of analog photographic aesthetic, hence these aesthetic references are always under the condition of technique-image as index, and so appear the concepts of "photographicity" (François Soulages), *punctum* (Roland Barthes) and aura (Walter Benjamin), to a particular understanding of this photographic aesthetics.

Keywords: Soulages, Barthes, Benjamin, aesthetics photography, technique-image.

¹ Licenciado en Filosofía, Licenciado en Educación, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

I

Son dos cosas distintas pensar una estética de la imagen y pensar una estética de la fotografía, a pesar de que la segunda es en sí misma una imagen (pero técnica). Esto ayuda a esclarecerlo François Soulages. Si se quisiese pensar una estética de la fotografía (cuestión que pasaremos revista desde un conjunto conceptual) es necesario pensarla como una estética regional, esto es, secundaria. La estética fotográfica no podría valerse por sí misma por diversos motivos (el principal para Soulages es que “*toda autofundación es una autoinvalidación*”², por lo tanto su justificación debería ser externa a sí misma, y no plantearse desde una autocausalidad); los que nos interesan se entroncan en la idea de que toda imagen en el mundo moderno es imagen técnica, por lo tanto, precisa tanto de la reflexión de la imagen como de la reflexión de la técnica. Decir imagen y técnica, desde el sentido del soporte, es una tautología (si se piensa en un soporte técnico, la imagen es ya, en consecuencia, técnica, deviene imagen-técnica según su soporte). Pero la imagen fotográfica no es la única imagen que existe, por este motivo, la estética fotográfica se verá subsumida a otra estética más general y universal, que vendría a ser una estética de la imagen. Tenemos, por una parte, una estética primaria, la estética de la imagen y, por otra, una estética secundaria, la estética fotográfica.

Para Soulages, la estética fotográfica tiene dos puntos neurálgicos que se pueden entender, desde un análisis teórico de la fotografía, como elementos fundantes de esta estética regional: la relación con lo real y lo “infotografiable”, por una parte, y la relación con la fotografía y la “fotograficidad”, por otra³. Esto da paso para pensar el estatuto de aquello que se fotografía. El primer fundamento tiene que ver con lo real y aquello que escapa de la captación de lo real por medio de la fotografía. Pero estas consideraciones pueden confundir al lector, pues, como

² SOULAGES, François. “Desde una estética de la fotografía hacia una estética de la imagen”, en *Universo fotográfico*, pp., 118-119.

³ Cf. *Ibidem*.

veremos enseguida, la fotografía tiene como objetivo la captación de un instante en un espacio y tiempo determinado. Esta captación se convertiría, por medio del acto fotográfico, en una representación guiada por utensilios técnicos que permiten obtener una imagen desde el cuarto oscuro (implica todo el proceso químico). Se entiende, por lo tanto, la fotografía como una evidencia fidedigna de lo real, pero para Soulages lo real escapa de lo cognoscible, y esto lo plantea desde fundamentos filosóficos, sobre todo pensando en Kant, de allí que nos diga que “la fotografía convoca a la filosofía”⁴ en la medida que se pone en cuestión qué es lo real. Lo infotografiable adquiere el estatuto de aquello que se capta por medio del acto fotográfico, en resumidas cuentas, aquello que representa la imagen fotográfica es una reproducción, al estilo platónico, de la verdad, pero no es ésta en sí misma, sino que sólo su reproducción (recuérdese por ejemplo el valor que le da a la poesía y su relación con la verdad, siendo ésta una ficción o un simulacro al estar tres escalones bajo el horizonte de la Idea). Lo real adquiere el valor de “cosa en sí”, pues en cada proceso que permite la producción de la fotografía, cada vez más es velado lo real, distanciado a tal punto que se escapa de nuestra comprensión, y sólo se presenta ante nosotros como representación, como fenómeno de algo inconcebible para el objeto fotográfico:

“La imagen fotográfica es espacio imaginario y efecto de un proceso que relaciona lo imaginario y lo real. El receptor tal vez no pueda ni verlo ni revivirlo todo: es lo propio del arte. Ve el camino y las direcciones”⁵.

El objeto trascendental escapa al acto fotográfico para dar cuenta sólo de los fenómenos por los cuales tal objeto se puede representar. Lo que nos presenta la fotografía son reproducciones o ficciones de este objeto, y al ser reproducciones nos sitúa en una lógica de lo fenoménico: “La fotografía nos enseña a existir frente a nuestra vida fenoménica. No nos enseña el sentido, ni lo general, sino la ambigüedad y lo

⁴ SOULAGES, F. *Estética de la fotografía*. p. 99.

⁵ SOULAGES, F. Op. Cit. (4), p. 125.

particular”⁶. Lo fenoménico vendría a presentarse desde lo ambiguo y lo particular, y es en este sentido en que lo real se muestra como infotografiable. La cámara se enfrenta a los fenómenos, los reproduce en una imagen técnica. Este enfrentarse a los fenómenos llega a ser sólo en la medida en que es un hombre, un sujeto, el que se enfrenta directamente a éstos, y cada fenómeno es un fenómeno particular que se presenta a un sujeto particular. La cámara, en consecuencia, capta los fenómenos particulares posibles pero no desde una autonomía, sino que desde un soporte, esto es, depende tanto del aparato, del material y de este sujeto particular que es el fotógrafo. Ejecutada la mecánica propia del aparato fotográfico (el acto fotográfico), enfoque, obturación, nivel de exposición, el uso y las propiedades de la película o placa, etc., sea crea un negativo. Sólo desde el negativo es posible reproducir la foto. Sin embargo, ahora ésta cobra un estatus de “cosa en sí” que es recibida fenoménicamente, pues se presenta como fenómeno, como decíamos, a un sujeto particular. La fotografía se entiende como fenómeno de esta “cosa en sí” que es captada y recibida por un sujeto:

*“esta recepción varía según la historia del sujeto, su cultura y sobre todo su conocimiento –inexistente o real- de la historia de la fotografía como arte, sus proyectos personales, hasta estéticos, y las condiciones materiales de la recepción, con el soporte, con el entorno del receptor, etcétera.”*⁷

Esto es, para Soulages, el primer fundamento para entender la esencia de la fotografía y que, no obstante, siendo un fundamento para su estética, es su paradoja inevitable. El segundo fundamento apunta a entender la relación de la fotografía con la fotograficidad. La pregunta por la fotograficidad mienta la pregunta por la esencia misma de la foto, el *quid* de ésta, qué es lo que hace que una cosa sea foto, qué es lo que la fotografía tiene que ver con la fotografía: “el

⁶ SOULAGES, F. *Ibíd.* p. 112.

⁷ SOULAGES, F. *Ibíd.* p. 104.

concepto de 'fotograficidad' designa lo que es fotográfico en la fotografía"⁸. Esta designación no tiene que ver con la fotografía en sí, ni con la condicionalidad tanto de sus posibilidades como de su receptibilidad, sino que tiene que ver con su condición de producción⁹. Una fotografía es hecha a partir de tres etapas: el acto fotográfico, la obtención del negativo y el trabajo del negativo. Hay dos formas de comprender el trabajo del fotógrafo, una se entiende como un enfoque humanista, que vendría a ser el acto fotográfico llevado a cabo por una persona particular, el fotógrafo, y también la acción de este sujeto en el laboratorio; mientras que la otra se entiende como un enfoque materialista, que tiene que ver con la obtención generalizada del negativo, que vendría a ser la articulación del acto fotográfico con la obtención restringida del negativo. Tanto el acto fotográfico como la obtención del negativo se articulan desde seis operaciones fundantes, a saber: exposición, revelado, paro, fijado, lavado y secado. Así obtenemos en primera instancia el negativo, luego se vuelve a recapitular las mismas seis operaciones para, a partir del negativo, obtener la fotografía. Primera exposición: obtención del negativo; segunda exposición: obtención de la foto. La distinción entre una y otra, entre la obtención del negativo y el trabajo sobre éste, se articula fundamentalmente en cuanto a su forma de ser: "irreversibilidad" y la condición de "inacabable", respectivamente. En primer lugar, el acto fotográfico es único, y esto es lo que lo distingue espacio-temporalmente. Nunca podremos hacer dos fotos iguales; una vez que hayamos disparado, esto es, el acto fotográfico consumado, se ha hecho irreversible, pues nunca podremos volver sobre lo mismo. No se puede cambiar lo que ya ha sido, pues se registra sobre una base material (negativo), y ésta es tal cual es. Se puede sacar una nueva foto, pero no volver a iniciar nuevamente el mismo proceso, la película ya ha sido expuesta, y las operaciones que prosiguen, por su parte, también son irreversibles. La obtención del negativo es única e irrepetible, de allí su irreversibilidad. No así, en caso contrario, el trabajo que se pueda hacer sobre éste, sobre el negativo. El trabajo para obtener el negativo es único, pero una vez

⁸ SOULAGES, F. *Ibíd.* p. 134.

⁹ Cf. SOULAGES, F. *Op. cit.* (2).

obtenido, las posibilidades de trabajo sobre éste son infinitas, de allí su condición de “inacabable”. Podemos hacer infinitas fotos de un mismo negativo, inacabables posibilidades de fotos sobre un negativo irreversible, pues en cada uno de los procesos de la segunda etapa podemos intervenir el trabajo sobre el negativo para producir infinitas posibilidades. La articulación de lo irreversible y lo inacabable fundan aquello que Soulages llama la “fotograficidad”. Tenemos, por una parte, lo infotografiable como lo paradójico de una estética fotográfica, y la fotograficidad como la articulación de los dos elementos citados. Ahora bien, el fundamento teórico más válido por el cual plantear esta estética fotográfica se encuentra en la fotograficidad, pues, lo infotografiable responde a la lógica del acto fotográfico y el trabajo sobre el negativo, es decir, a la irreversibilidad que se encuentra dentro de los elementos de la fotograficidad¹⁰. La fotograficidad es el fundamento de la estética fotográfica. El paso de un campo humanista a un campo material de la fotografía (lo relativo al material fotográfico: de la primera exposición al secado del negativo, de la segunda exposición al secado de la fotografía) permite la comprensión de la fotograficidad. Entonces, la fotografía ha de entenderse como “pérdida” y como “resto”. Pérdida en el sentido de que la fotografía es lo que es y no puede volver atrás, ha perdido su potencialidad de ser otra cosa o de ser diferente, esto es, la irreversibilidad; y resto como lo constituido a partir de lo que se pueda trabajar de esas fotos:

“La pérdida es irremediable: la fotografía nos lo grita, nos lo muestra, nos lo hace imaginar; si la pérdida es absoluta y violenta, no es porque el tiempo, el objeto o el ser perdidos antes eran de un gran valor para nosotros o en sí, sino porque ese tiempo, ese objeto o ese ser ahora están perdidos para siempre: precisamente porque están perdidos, repentinamente, su valor se vuelve absoluto y, de inmediato, ese absoluto alcanza y contamina la pérdida, nuestra pérdida. El resto no puede ser un remedio milagroso, salvo para aquellos que necesitan creer en los milagros; de hecho, ¿nos alivia de la pérdida, nos permite hacer el duelo? En ocasiones, tal vez; en todo caso, es lo único que nos queda, aquello con lo cual tendremos que luchar, debatir, combatir,

¹⁰ Cf., SOULAGES, F. Op. cit. (4) p. 134.

aquello gracias a lo cual el artista podrá hacer obra: la fotografía o el arte de acomodar los restos... Pérdidas infinitas, restos infinitos”¹¹.

La aventura que comienza Soulages para descubrir los elementos que puedan dar cuenta a la hora de pensar una estética de la fotografía no deben entenderse como una crítica a lo real en la fotografía, sino que lo que hace el francés es problematizar lo que la fotografía creía dar por saldado, que es el problema de lo real; de allí que éste nos diga al comienzo de su libro *La estética de la fotografía* que la respuesta común a la interrogante de que si la fotografía es realmente la prueba de un acontecimiento sea: “*La fotografía es una prueba de la existencia efectiva de un acontecimiento; hasta es su reflejo; en esto tiene relación con la objetividad*”¹². ¿Dónde, en consecuencia, está la problematicidad de esta respuesta? En que tal opinión es el gran prejuicio sobre la fotografía, pero por su parte, designa su función. Para esclarecer esto establece cinco campos de ejemplificación: la fotografía de reportaje, doméstica, erótica o pornográfica, publicitaria, y algunas doctrinas sobre la fotografía¹³. Cada uno de estos campos presenta de forma relacional el acontecimiento y la objetividad con la que se presenta en la fotografía, al modo de un reflejo. Sin embargo, aquí nos adentramos en la lógica que será expuesta más adelante, que es la duplicidad de la fotografía como reflejo del acontecimiento objetivo y como reflejo del acontecimiento subjetivo, en otras palabras, lo real y lo posible de su engaño por medio de la manipulación, del teatro, la maquinación, el espectáculo, el simulacro.

Es por esto que los planteamientos siguen la lógica de la presentación fenoménica de lo real por medio del acto fotográfico, y principalmente por su esencia, la fotograficidad, y esta lógica corresponde necesariamente a la lógica de la referencialidad propia de lo analógico, esto es, del *index* fotográfico. Cada consideración que plantea el autor está pensada desde esta lógica, de lo

¹¹ SOULAGES, F. *Ibíd.*, p. 136.

¹² SOULAGES, F. *Ibíd.*, p. 28.

¹³ Cf. SOULAGES, F. *Ibíd.* pp. 28-30. Remitimos al contenido de estos cinco campos,

analógico, y por este motivo es que lo situamos en este entorno, a saber, la de la imagen como representación de lo real.

II

Ahora bien ¿qué es lo que decimos cuando hablamos de referencialidad, indicial, *index* o analógico? Charles S. Peirce realiza una clasificación con la cual la fotografía, más bien una parte de ésta, se verá asociada para la posteridad. La tricotomía entorno al signo para Peirce funciona desde la articulación del ícono, el índice y el símbolo. Un signo es una representación mental que tiene la función de representar algo para un sujeto. El índice vendría a ser un signo que mantiene una relación directa con la cosa (material o conceptual), esto es, hace referencia inmediata con la cosa; de allí la referencialidad o lo indicial. La fotografía análoga mantiene el estatuto de indicial en la medida que su reproducción material es un signo directo de lo que se encuentra presente en la realidad, y efectivamente de aquí vienen todas las peripecias entorno a la relación de la fotografía con la realidad, por su calidad de signo indicial; el mismo Peirce esclarece la condición de signo sobre la fotografía:

“Las fotografías, y en particular las fotografías instantáneas, son muy instructivas porque sabemos que, en algunos aspectos, se parecen exactamente a los objetos que representan. Pero en realidad esta semejanza se debe al hecho de que dichas fotografías fueron producidas en tales circunstancias que físicamente estaban forzadas a corresponder punto por punto con la naturaleza. Desde ese punto de vista, pues, pertenecen a nuestra segunda clase de signo: los signos por conexión física [index]”¹⁴.

La naturaleza física a la cual pertenece el signo fotográfico responde a su relación entre el objetivo y el objeto de éste; aquello que enfoca y luego obtura el objetivo, el lente fotográfico, mantiene una reciprocidad a partir de la

¹⁴ PEIRCE, C. S., *The art of reasoning*, cap. II, en *Colleged Papers*, vol. 2 § 281., Harvard University Press, citado en DUBOIS, P., *El acto fotográfico*, p. 70.

representación. Tal representación se va a entender como referencialidad, en el sentido que hace referencia a aquello real que representa la foto; se remite inmediatamente, el signo fotográfico, esto es, la fotografía misma, a la cosa presente en la realidad, por esto da cuenta del signo “por conexión física”. Este paradigma fotográfico lo encontramos en la fotografía análoga, en la medida que ésta responde a una lógica de mecánica “purista”: los dos procesos, el primero que consta de los seis pasos que llevan de la exposición al negativo, luego el segundo, de los mismos seis pasos pero que ahora llevan del negativo a la producción de la foto. Esto *grosso modo*, pues supone elementos propios de la semiótica que nos alejarían del decurso de nuestra investigación.

Phillippe Doubois en *El acto fotográfico*, por su parte, comienza desde una problemática similar a la de Soulages:

“Hay una suerte de consenso de principio que dice que el verdadero documento fotográfico ‘da cuenta fielmente del mundo’. Se le ha atribuido una credibilidad, un peso de real totalmente singular. Y esta virtud irreductible de testimonio descansa principalmente en la conciencia que se tiene del proceso mecánico de producción de la imagen fotográfica, en su modo específico de constitución y existencia: lo que se ha dado en llamar el automatismo de su génesis técnica. Si con frecuencia se admite con mucha facilidad que el explorador puede fabular relativamente al regreso de sus viajes y en consecuencia –por ejemplo para impresionar a su auditorio- elaborar relatos más o menos hiperbólicos donde la parte de fantasía e imaginario dista mucho de ser desdeñable, la fotografía, por su parte, y a la inversa –por lo menos a la manera de ver de la dóxa y el sentido común-, no puede mentir. La necesidad de ‘ver para creer’ aquí se encuentra satisfecha. La foto es percibida como una suerte de prueba, necesaria y suficiente a la vez, que indudablemente atestigua de la existencia de lo que muestra”¹⁵.

¹⁵ DUBOIS, Phillippe, *El acto fotográfico*, pp. 43-44.

Desde estas consideraciones comienza el decurso de su investigación, partiendo por una retrospectiva histórica sobre la condición de verosimilitud de la fotografía hasta su condición de *index*. Para esto establece tres momentos: la fotografía como espejo de lo real, la fotografía como transformación de lo real y la fotografía como traza de lo real¹⁶. La verosimilitud de la reproducción fotográfica gira entorno a la idea de espejo, de transformación y de traza. El mismo Dubois nos propone de antesala un breve resumen:

*“La fotografía como espejo de lo real (el discurso de la mimesis). El efecto de realidad ligado a la imagen fotográfica se atribuyó de entrada a la semejanza existente entre la **foto** y su referente. Al comienzo, la fotografía sólo es percibida por el ojo ingenuo como un ‘análogo’ objetivo de lo real. Por esencia parece mimética.*

La fotografía como transformación de lo real (el discurso del código y la deconstrucción). Muy pronto se manifestó una reacción contra ese ilusionismo del espejo fotográfico. El principio de realidad fue entonces designado como una mera ‘impresión’, un simple ‘efecto’. Se esforzaron por demostrar que la imagen fotográfica no es un espejo neutro sino una herramienta de transposición, de análisis, de interpretación, hasta de transformación de lo real, del mismo modo que por ejemplo la lengua, y, como ella, culturalmente codificada.

*La fotografía como huella de un real (el discurso del index y la referencia). Este movimiento de deconstrucción (semiológica) y de denuncia (ideológica) de impresión de realidad, por útil y necesario que haya sido, produce sin embargo un poco de insatisfacción. A pesar de todo, algo singular subsiste en la imagen fotográfica que la diferencia de los otros modos de representación: un sentimiento de realidad insoslayable del que no logra uno librarse pese a la conciencia de todos los códigos que están aquí en juego y que procedieron a su elaboración. En la foto –dice R. Barthes en *La cámara lúcida-*, “el referente se adhiere” contra viento y marea. Frente a la imagen fotográfica no es posible evitar lo que J. Derrida, en *La verdad en pintura*, califica de*

¹⁶ Cf. DUBOIS, P. *Ibidem*.

“proceso de atribución” por el cual inevitablemente se remite la imagen a su referente. Por eso hay que proseguir el análisis, ir más allá de la simple denuncia del ‘efecto de real’: hay que interrogar según otros términos la ontología de la imagen fotográfica.”¹⁷

El primer momento tiene como principio la fotografía como una reproducción mimética de lo real. En este sentido, la verosimilitud del registro fotográfico se articula desde las nociones de similitud y realidad, verdad y autenticidad¹⁸. La perspectiva de considerarla espejo de lo real hace exclusiva mención a la fotografía como ícono en el sentido que plantea Charles S. Peirce, esto es, la relación mimética entre la fotografía y su referente. El segundo momento encuentra su formulación desde una crítica del sentido exclusivamente mimético de la realidad (fotografía y referente). Desde aquí se comienza a construir lo que la posteridad del trabajo fotográfico entenderá como la fotografía artística o el decurso del devenir-arte de la fotografía, pues no guarda la referencialidad como fundamento del acto fotográfico y su relación con lo real, sino que la imagen fotográfica posee la característica de ser analizada como interpretación-transformación de lo real, codificada por ciertos matices externos que no provienen de la pura relación entre fotografía y realidad; en otras palabras, pasa de su condición de ícono, a una condición de símbolo. El tercer momento en cierto sentido cumple la función de tesis en un movimiento dialéctico; la fotografía mantiene la referencialidad pero se desprende de su peso que lo condena al mimetismo. La imagen fotográfica no puede separarse de su referencialidad, pues ésta la funda; su realidad primera se remite a la acción de la afirmación de la existencia de aquello que es representado por medio de la imagen. En este punto la fotografía deviene *index*, esto es, índice, indica una relación de una cosa con alguna otra cosa, aquello que se reproduce por medio de la cámara fotográfica indica una relación directa con un objeto que tiene su lugar de existencia en la experiencia, sólo luego de establecer esta principio de relación entre una cosa y otra, recién la

¹⁷ DUBOIS, P. *Ibíd.* pp. 44-45.

¹⁸ Cf. DUBOIS, P. *Ibíd.* p. 73.

fotografía puede volverse semejanza (ícono) y adquirir un sentido en particular (símbolo).

III

Todas estas consideraciones teóricas contemporáneas tienen como eje, sea a su favor o críticamente, las consideraciones que establece el semiólogo francés Roland Barthes; de hecho, el frenesí y furor que advertía Rancière¹⁹ en la época de los ochenta a la hora de analizar los efectos y consecuencias de las imágenes encuentra su origen, en una parte, en los planteamientos de Barthes. Cuando Soulages encuentra el eje de la problematicidad de la fotografía a la hora de relacionar los conceptos de acontecimiento, reflejo y objetividad (pensando en la relación entre fotografía y la realidad) en cuatro campos (para recordarlos: fotografía de reportaje, doméstica, erótica o pornográfica, publicitaria y algunas doctrinas filosóficas), el último de éstos tiene como mayor exponente efectivamente a Barthes junto a su “doctrina” del *esto ha sido* o *eso fue* (*punctum*). Para el francés la naturaleza de la fotografía se remite a la posibilidad positiva de la representación de una realidad inobjetable, indiscutible, irreductible: *“La fotografía dice: esto, es esto, es así, es tal cual, y no dice otra cosa; una foto no puede ser transformada (dicha) filosóficamente, está enteramente lastrada por la contingencia de la que es envoltura transparente y ligera”*²⁰. El “es esto” se refiere a una cosa que ha sido, fue presente pero pasó, pero si ha sido, si fue “esto”, es porque le debe un correlato necesario a su condición de referencialidad; es decir, la contingencia se encuentra en la referencia a algo existente en el mundo, y eso existente es lo que llamamos “esto”: *“nunca puedo negar en la Fotografía que la cosa haya estado allí. Hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado”*²¹, es real en la medida que fue captado, pero no está presente por su carácter propio de referencia. Para el autor, la fotografía

¹⁹ Cf. RANCIÈRE, Jacques. *El espectador emancipado*, en especial el segundo capítulo “Desventuras del pensamiento crítico”, pp. 29-52.

²⁰ BARTHES, Roland. *La cámara lúcida*, p. 32

²¹ BARTHES, R. *Ibid.*, p. 136

“jamás se distingue de su referente (de lo que ella representa)”²², y luego lo precisa aún más: “*la Fotografía lleva siempre su referente consigo, estando marcados ambos por la misma inmovilidad amorosa o fúnebre, en el seno mismo del mundo en movimiento: están pegados el uno al otro*”²³. Lo que el sujeto intenciona en la fotografía es efectivamente la referencia, que es, como dice Barthes, el orden fundador de la fotografía²⁴, pues “*el referente se adhiere*”²⁵, el referente es lo que hace que la fotografía sea lo que es, no hay fotografía sin referente. La referencia que hace posible la constatación de lo real por medio de la expresión de que la cosa haya estado allí, se convertirá, en consecuencia, en la esencia de la fotografía, su noema; éste llevará el nombre del “*Esto ha sido*”²⁶.

El noema barthesiano es un concepto teórico que designa una sensación en particular que paradójicamente busca desprenderse de toda posible conceptualización teórica, pero no en la teoría en sí misma, sino de su condición práctica. Para entender esto es necesario pasar revista por los dos conceptos que articulan la “doctrina” barthesiana sobre la fotografía. Para el autor, el interés que se presenta por una fotografía, búsqueda que funciona como fundamento y que intenta esclarecer durante todo su libro, se remiten a dos campos. Uno de estos se configura desde un interés en general sobre ciertas fotografías que llegan a producir hasta emoción en algunos casos, pero ésta tiene un principio meramente racional fundando por una cultura moral y política²⁷. Al intentar encontrar una palabra que pueda definir esta especie de “afecto medio” en francés, se encontró con una imposibilidad que sólo pudo solucionar a partir de una palabra latina: *studium*. El *studium* es la formulación racional y objetiva sobre una fotografía, se articula desde aquellos elementos que tenemos integrados por

²² BARTHES, R. *Ibíd.* p. 32.

²³ BARTHES, R. *Ibíd.*, p. 33.

²⁴ Cf. BARTHES, R. *Ibíd.* p. 136.

²⁵ BARTHES, R. *Ibíd.*, p. 34.

²⁶ BARTHES, R. *Ibíd.*, p. 136.

²⁷ Cf. BARTHES, R. *Ibíd.* pp. 63-64.

medio de la cultura y que a través del interés sobre una fotografía llegan a pronunciarse. En una definición Barthes nos dice:

*“no quiere decir, o por lo menos no inmediatamente, «el estudio», sino la aplicación a una cosa, el gusto por alguien, una suerte de dedicación general, ciertamente afanosa, pero sin agudeza especial. Por medio del studium me intereso por muchas fotografía, ya sea porque las recibo como testimonios políticos, ya sea porque las saboreo como cuadros históricos buenos: pues es culturalmente (esta connotación está presente en el studium) como participio de los rostros, de los aspectos, de los gestos, de los decorados, de las acciones.”*²⁸

El segundo concepto encuentra importancia al ser presentado como el noema de la fotografía, el que ya advertíamos. Éste, al presentarse, divide y fragmenta el *studium*, pues ya no es el sujeto el que sale a su búsqueda desde apreciaciones culturales aprehendidas e integradas en su idiosincrasia, sino que es el mismo objeto que me atrae hacia él irremediablemente, como dirá Barthes, sale como una flecha que viene directamente a “punzarme”. Al sentir ese “pinchazo” o “punzada” se genera una brecha entre el *studium* y esta sensación; el pinchazo o lo que me punza lo llamaré *punctum*: “pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte, y también casualidad. El *punctum* de una foto es ese azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza).”²⁹ El *studium* encuentra su apertura a partir de un campo dominado por la cultura, el *punctum* a partir de un punto particular; las marcas o heridas son puntos producidos por el pinchazo. Si hay alguna fotografía que me gusta pero no produce nada más que un gusto, éstas “únicamente están investidas por el *studium*”³⁰, no hay *punctum* en ellas:

“El studium es el campo tan vasto del deseo indolente, del interés diverso, del gusto inconsecuente: me gusta/no me gusta, I like/I don’t. El Studium pertenece a la categoría del to like y no del to love; movilizza un deseo a medias, un querer a medias;

²⁸ BARTHES, R. *Ibíd.* p. 64.

²⁹ BARTHES, R. *Ibíd.* p. 65.

³⁰ BARTHES, R. *Ibíd.* p. 66.

*es el mismo tipo de interés vago, liso, irresponsable, que se tiene por personas, espectáculos, vestidos o libros que encontramos «bien»*³¹.

El *studium* se registra por medio de un análisis; hay elementos en la fotografía que permiten acceder a ésta desde saberes previos; en cambio, “*para percibir el punctum ningún análisis me sería, pues útil*”³². El *punctum* es, como lo llama el autor, un detalle, un objeto parcial. El *studium* se encuentra siempre codificado, por el contrario, la condición del *punctum* es que no lo esté: “*lo que puedo nombrar no puede realmente punzarme*”³³. El *punctum* se puede formular como un más-allá-del-campo, casi como si la imagen lanzase el deseo más allá de lo que ella misma muestra³⁴. El *esto ha sido* precisa de ese detalle, de la ruptura, del corte, y esto deviene de la propia referencia de la imagen: “*la foto es literalmente una emanación del referente*”³⁵. El referente emana de la fotografía en la medida que el referente se constituye como un cuerpo real que se encontró en un tiempo y espacio determinado, donde justamente en tal circunstancia, por medio de la reproducción fotográfica, me impresiona de tal manera que lo hago presente en mí a partir de los detalles que me punzan; eso es el *esto ha sido* que fundamenta la doctrina barthesiana.

IV

Ahora bien, como indica Dubois, hay un discurso teórico archirrepetido sobre qué es la fotografía, y gran parte de éste se articula sobre la noción de que la fotografía es una “traza”³⁶, pero más bien la fotografía no es el contacto directo sobre algo, sino el movimiento situado en un espacio y tiempo a ese contacto, esto significa que “*la fotografía ostenta en su corazón un espacio que debe*

³¹ *Ibíd.*

³² BARTHES, R. *Ibíd.* p. 88.

³³ BARTHES, R. *Ibíd.* p. 100.

³⁴ Cf. BARTHES, R. *Ibíd.* p. 109.

³⁵ BARTHES, R. *Ibíd.* p. 142.

³⁶ Cf. DUBOIS, P. *Op. cit.* (15). p. 246.

franquearse, un alejamiento, una separación”³⁷. Si ha de considerarse un movimiento hacia el contacto, sólo es posible en la medida en que existe tal contacto expuesto como distancia, y ésta es originaria, incomprensible, particular, en otras palabras, “...una lejanía, por cerca que ésta pueda estar”. Walter Benjamin llamaba a la fotografía el primer medio de reproducción masivo en la medida que gestionaba con ello la pérdida del aura en la obra de arte. El arte en general, las bellas artes, aquellas que no pertenecen al paradigma industrial de reproducción mecánica, guardan bajo sí un elemento peculiar que las carga de un valor extra: su aura, y tal valor es su valor cultural. La reproducción técnica arrebató el aura; la que Benjamin definirá en la *Pequeña historia de la fotografía* como: “una trama muy particular de espacio y de tiempo: la irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que ésta pueda estar”³⁸. Lo que la fotografía tiene enfrente es la sola aparición de la “ausencia”; esta ausencia se remite al movimiento hacia un contacto que se escapa, pero que es afirmado por la capacidad de movimiento hacia él. Aquí, en cierta medida, los planteamientos que puedan desprenderse de Benjamin y Barthes tienen relación; ambos autores aprecian el carácter nostálgico de la fotografía, de la ausencia, el recuerdo, la vida, la muerte. Para Barthes convertirse en imagen es convertirse en muerte, la tendencia propia de la fotografía se configura desde un *éidos* de la muerte: “vivo entonces una microexperiencia de la muerte [...] me convierto verdaderamente en espectro”³⁹. En Benjamin el paradigma de la fotografía se articula desde la ausencia, el recuerdo tangencial que producirá la fotografía y que colma el vacío de la muerte por medio de la remembranza de esa ausencia. No obstante, ¿no advertíamos que a partir de la producción industrial que se inmiscuye en los medios de producción artísticos nos encontramos ante la pérdida del aura? Si es así, la fotografía debería ser aquel medio que formula desde su práctica tal ruptura; la fotografía es el ejemplo de medio de producción artístico propio de la producción técnica industrial. La fotografía es la imagen técnica por excelencia, su condición técnica asegura una objetividad que ningún

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I*, p. 75.

³⁹ BARTHES, R. *Ibid.* p. 46.

artista puede superar, esto es lo que por el siglo XIX se piensa. La imagen mimética representa fidedignamente aquello que se encuentra en la realidad; si existe una fotografía de algo, es porque necesariamente ese algo existió, es una constatación de la realidad de lo representado. La huella metálica de la reproducción fotográfica responde a un proceso fotoquímico que busca la reproducción técnica de una imagen; el proceso fotoquímico que hace posible la obtención de la fotografía se articula de la siguiente manera:

“Técnicamente, esto se logra manteniendo el total paralelismo entre la obra y la placa fotográfica, además de hacer coincidir perfectamente el centro de la pintura con el centro del negativo. Otros elementos a considerar son: la temperatura de color de la iluminación y del material sensible, el ángulo en que se dispongan las fuentes de iluminación y la calidad óptica empleada, etcétera. Todo esto sólo en el ámbito mecánico de la toma fotográfica. Posteriormente, se deberá proceder a realizar el revelado y positivado con elementos químicos, donde la precisión de las temperaturas y tiempos es extremadamente delicada, ya que si se sale de los estándares de manipulación se verán alterados gravemente los colores. Una vez obtenida esta copia, pasará a la etapa de reproducción fotomecánica para su posterior impresión en libros o postales.”⁴⁰

Si analizamos este proceso es posible darse cuenta del distanciamiento entre la obtención del negativo y la obtención del positivo. La fotografía es un radical distanciamiento de su original, y esto ya lo veíamos anteriormente con Soulages. Vilém Flusser indicará que la fotografía es la reproducción que se encuentra tres niveles por bajo de la Verdad o Idea o Realidad⁴¹. Al igual que Platón, está la Idea (lo real), se reproduce en un negativo (reproducción de lo real) para luego reproducir de este negativo y positivo que vendría a ser la fotografía (la reproducción de la reproducción de lo real). Este distanciamiento cumple una doble función paradójica, en primera instancia, es condición del aura, pues ésta

⁴⁰ CONCHA, José Pablo. *La desmaterialización de la fotografía*, p. 227.

⁴¹ FLUSSER, V. *Hacia una filosofía de la fotografía*, p. 17

como decíamos es la trama entre un espacio y un tiempo, “la irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que ésta pueda estar”. El problema surge cuando se concibe el aura desde un medio de reproducción técnico que mienta una reproductibilidad que se adhiere a un carácter exhibitivo de la obra de arte, y no cultural. Aquí surge la pérdida del aura, pues se pierde la “autenticidad” de la obra de arte; esta pérdida de autenticidad surge efectivamente por su condición reproductiva. La fotografía no es *creatio ex nihilo*, no aparece en una suerte de ascensión mística devenida ya imagen fotográfica, sino que procede desde mecanismos técnicos que hacen posible su presentación como reproducción de una cosa. La cosa que es captada por el lente fotográfico en su realidad mantiene una distancia insoslayable e inalcanzable en la reproducción de la cosa por medio de la imagen técnica. Esta diferencia y distancia la podemos entender desde la ausencia, hay algo que inexorablemente le falta, cualquiera sea el dispositivo que reproduzca algo: *“Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra”*⁴². La autenticidad genera el corte rupturista entre el valor cultural de una obra y el valor exhibitivo de ésta: *“El aquí y ahora del original constituye el concepto de su autenticidad”*⁴³. Entonces aquello que se queda fuera de la obra de arte en las reproducciones es su aquí y ahora, y éste está constituido por la autenticidad de la obra; en estos términos la fotografía se desliga del aquí y ahora, en términos barthesianos. La fotografía es el *esto ha sido*, no un aquí y ahora, denota una temporalidad pasada, una remembranza producida por una imagen que me punza, que se encuentra supeditada por un corte, una distancia, una lejanía insondable entre lo que se encuentra en la fotografía como objeto que ha sido y la fotografía misma como reproducción de aquello: *“El ámbito entero de la autenticidad se sustrae a la reproductibilidad técnica”*⁴⁴. Para Benjamin la autenticidad refiere a un carácter testimonial: el aquí y ahora de algo que es y está siendo. Este mismo carácter lo encontramos en la fotografía: *“debido a que la fotografía se transparenta, la relación que*

⁴² BENJAMIN, Walter. Op. cit (36), p. 20.

⁴³ BENJAMIN, W. Ibíd. p. 21.

⁴⁴ Ibídem.

*se establece es con la obra y no con su reproducción; por lo tanto, el valor cultural sólo se ve modificado y no eliminado”*⁴⁵ Por este motivo es que se puede encontrar, según el autor, un último aliento aurático en la fotografía: *“En la fotografía, el valor exhibitivo comienza a reprimir en toda la línea al valor cultural. Pero éste no cede sin resistencia. Ocupa una última trinchera que es el rostro humano.”*⁴⁶. El rostro humano, desde el acto fotográfico, se integra al género del retrato; sólo aquí es donde se encuentra el último vestigio del aura en este medio de reproducción técnico. El rostro humano da posibilidad a la condición de “la irreplicable aparición de una lejanía, por cerca que ésta pueda estar”, propia del aura. La fotografía, como decíamos anteriormente, es la aparición de una ausencia; la desaparición de aquello representando se funda en la distancia existente entre los planos de realidad; el carácter de ausente se presenta de forma espectral, y este espectro es la condición de lejanía, ausencia, distancia, remembranza, punzación, corte, trazo que se pronuncia desde la imagen fotográfica.

Y, en consecuencia, es en torno a estas notas que se puede articular una estética fotográfica que necesariamente está mediada por su condición técnica y análoga. Sin embargo, tal carácter técnico-industrial aún no abraza el yugo de los modos de producción hiperindustrializados e hiperexpuestos que se configuran desde el cambio de soporte de la imagen-técnica en el siglo XX. El soporte material de la imagen fotográfica análoga hace posible la comprensión estética de una idea sobre la ausencia y la lejanía. Una estética que, de cierta y determinada manera, parece estar cerca de una condición propia de la melancolía moderna; absolutamente otra (Soulages), que nos produce en especie de cortocircuito por medio de una condición sensible (Barthes) y que nos separa de la más propia autenticidad en cuanto a la obra de arte, pero que, paradójicamente, con su aparición se vuelve presente y consciente la ausencia como una irreplicable lejanía (Benjamin).

⁴⁵ CONCHA, J. P. Ibid. p. 229.

⁴⁶ BENJAMIN, W. Ibid. p. 31.

Bibliografía

BARTHES, Roland. *La cámara lúcida*. España: Paidós, 1990.

BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

CONCHA, José Pablo. *La desmaterialización fotográfica*. Santiago: Ed. Metales Pesados, 2011.

DUBOIS, Philippe. *El acto fotográfico y otros ensayos*. Argentina: Ed. La marca, 2015.

FLUSSER, Vilém. *Hacia una filosofía de la fotografía*. México: Trillas, 1990.

RANCIÈRE, Jacques. *El espectador emancipado*. Argentina: Manantial, 2013.

SOULAGES, François. *Estética de la fotografía*. Argentina: Ed. La marca, 2010.

- “Desde una estética de la fotografía hacia una estética de la imagen”, en *Universo fotográfico*, N° 4, 2001.

Ricardo Shiappacasse
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Ontología y libertad. Una comparación entre Spinoza y Heidegger.

Resumen: En este artículo apuntaré a hacer una comparación entre dos teorías ontológicas del ser humano y sus resultados en el campo político, o más específicamente, la ontología de la libertad de Spinoza y Heidegger. Esta comparación se debe a una semejanza a la relación del humano y el mundo el cual habita, y en segundo plano, las conclusiones que estas teorías tienen en terreno de la libertad.

Palabras clave: Spinoza, Heidegger, Ontología, sustancia, Dasein, Libertad, muerte.

Abstract: This essay will verse in a comparison between the ontological theories regarding humanity and their consequences in the political camp, or more specifically, the ontologies of freedom present in Spinoza and Heidegger. This comparison is due to a similarity in the relation between the world and the people who habit it, and in a second aspect, the repercussions those theories have in the practical sense of freedom.

Key words: Spinoza, Heidegger, Ontology, substance, Dasein, Freedom, death.

1.-Introducción:

En este ensayo apuntare a hacer una comparación entre dos teorías ontológicas sobre el humano y sus resultados en el campo político, o más específicamente, las ontologías de la libertad respectivas de Spinoza y Heidegger. Esta comparación se debe a una semejanza en cuanto a la relación del humano y el mundo el cual habita, y, en segundo plano, las conclusiones que estas teorías tienen en terreno práctico de la libertad.

2.-La Ontología de Spinoza:

El ser humano en Spinoza tiene varias dificultades, pues la forma en la cual afronta el tema es, como mínimo, contra-intuitivo. El moderno postula una sustancia omnipresente, de la cual todos somos en cierta forma parte (para decirlo de forma simple en un comienzo) y que funciona con respecto a la razón. Si se quiere, una teoría muy similar al logos y materia presente en los estoicos de la filosofía Helenística.

Lo primero que se debe entender de esta teoría es que existe una sustancia única, esto se debe al postulado de Spinoza donde explica los cuerpos y dice que dos cuerpos de la misma naturaleza se limitarían entre sí. La única forma que exista algo infinito, la sustancia, es que, por tanto, no exista una segunda sustancia pues si no sería limitada.

Es necesario que la sustancia sea ilimitada para de esta forma poder contener todo aquello percible e imaginable, y para poder apelar a una razón la cual regula todo por igual, ya que si hubieran dos sustancias podrían haber dos razones. De otra forma quedaría fuera del alcance del conocimiento, y además podrían existir varias sustancias tirando todo el sistema de Spinoza abajo.

Esta sustancia que contiene a todo dentro de sí misma, de diversas maneras, es dios para Spinoza. Aquello que está en todos lados (pues es todos lados) y hace todo (pues es todo). La sustancia es divina por tanto, y todo es parte o forma de dios. A través del texto parece haber ciertos problemas con esta identificación, pero eso sería objetivo de otro ensayo.

Esta sustancia se ve afectada por modos y atributos, estos le dan a la sustancia una cierta forma (para usar lenguaje aristotélico). Por un lado sobre los atributos dice: “Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma”¹, en la demostración de la proposición X. De esto entendemos que los atributos son algo que es propio de la sustancia, de dios, es decir, parte de la misma esencia de la cosa. Por tanto es algo permanente, ya que si no cambiaría la esencia de dios lo cual es contradictorio con su eternidad, y presente en la totalidad del ser de la sustancia. Para Hegel los dos atributos principales en Spinoza son pensamiento y extensión, Spinoza trata principalmente estos pero se debe señalar que también dice que dios tiene infinitos atributos.

Se entiende que los atributos no determinan a la sustancia, pues la regla de Spinoza es que toda determinación es una negación. Si los atributos, o los modos, determinaran la sustancia implicaría que hay algo negado, algo aparte de la materia. Y esto es imposible como ya hemos dicho, ya que debería haber otra sustancia en ese caso. En esto se confunde Hegel y considera a los atributos como determinación.

Lo siguiente a definir es el concepto de modo en el autor. Modo lo define “Por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”² en la definición V de la parte primera. Las afecciones son modificaciones en la potencia de la sustancia, para no meternos muy a fondo

¹ SPINOZA, *Ética según el orden geométrico*, Barcelona, Orbis, 1984, pág. 36

² SPINOZA, Op. Cit. (1) pág. 37

en esto aún, entiéndase como modificación dentro de la sustancia, la cual no es parte de su esencia, es momentánea y localizada.

Ahora toca entender cuáles son aquellos modos, aquellas modificaciones dentro de la sustancia. Los seres humanos, y todo aquello particular que existe es un modo de la sustancia, también lo son las afecciones que suceden dentro de estos determinados modos. El humano es un modo, el hombre particular es un modo y la tristeza o felicidad de este hombre particular es un modo.

Los modos parecieran ser parte de la sustancia, de dios por tanto, pero no se debe entender como sustancia APARTE. Son aun sustancia dios, solo que en modo, pero aún están conectados totalmente a la sustancia original. Esto se resuelve por lo dicho anteriormente, toda determinación es una negación, no puede haber determinación pues habrían negaciones. De esto se saca que el modo no puede ser una determinación, por tanto el humano no puede ser una determinación de la sustancia y mucho menos una sustancia aparte.

Ya que el hombre es modo de dios, es decir una afección de la sustancia, y también sabemos que la esencia radica en la sustancia, podemos deducir que el hombre comparte o tiene la esencia de la sustancia. El hombre como modo de la sustancia es también influenciado por esta esencia y es parte de ella.

Por otro lado hay autores los cuales postulan el connatus, la búsqueda de perdurar en la existencia, como la esencia humana, mas esta esencia es de toda la sustancia. Por tanto el humano tendría una copia del connatus de la sustancia, una copia de la esencia.

El connatus es referido como la esencia tanto del hombre como de la sustancia, que implica la búsqueda, la intención, el intento, de mantenerse en el ser. De perseverar en la existencia. Es en búsqueda de esto que el connatus buscara activamente aumentar su potencia (potencia de actuar). Es decir, es casi que un intento de escapar de las limitaciones y de mantenerse existente la esencia de

todo modo y para esto querrá aumentar su poder, o en términos de Spinoza, empoderarse, aumentar su potencia.

Para Spinoza no existe una real separación entre cuerpo y alma, aunque tampoco son lo mismo. Pero al igual que la sustancia, el cuerpo y el alma son modos de los atributos por decirlo de una manera burda. No es que la mente domine al cuerpo o a la inversa, es que en ambos sucede lo mismo al mismo tiempo, pero de diversa manera. Lo que se da en extensión se da también en pensamiento, pero desde distintas perspectivas.

El hombre, como se rescata de las “cartas del mal” de Spinoza, es un conjunto de relaciones de pequeños cuerpos de la sustancia. Es en la mantención de la relación de estas pequeñas partes que el hombre se mantiene en su ser, que cumple con su *connatus*. Estas pequeñas partes se relacionan entre sí en una forma de movimiento y reposo, pero no profundizaremos en esto. “*Cada cuerpo tiene partes, <un número muy grande de partes>; pero estas partes solo le pertenecen conforme a una determinada relación que lo determina*”³, explica Deleuze. Lo importante a entender aquí es al ser humano como un cuerpo compuesto de pequeñas sustancias simples las cuales también son sustancia. Lo bueno para el cuerpo es aquello que mantiene la relación y lo malo aquello que la desmantela.

Ya que el hombre es modo de la sustancia, es decir, una parte de esta y ya hemos definido al atributo como algo propio de toda la sustancia, sabemos que el hombre se encuentra afectados por los atributos. Por tanto el cuerpo y mente humana funciona acorde a esos atributos. Las relaciones que conforman al ser humano se mueven, actúan y se mantienen según el funcionamiento de la esencia en sí y sus atributos.

Todo esto implica que el ser humano actúa según sus relaciones internas, las cuales actúan según los atributos y la sustancia. Por esto Spinoza entenderá la

³ DELEUZE Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Fábula, 2004, pág. 42.

libertad como el entender cómo funcionan esas relaciones. Libertad es entender la necesidad de mis actos, por qué tienen que ser como son, entender las relaciones que producen mi actuar. Esto es lo que se llama libertad necesaria, el entender que no se puede actuar contrario a la sustancia y sus atributos.

3.-La ontología de Heidegger

Ser y tiempo es la obra de Heidegger en la cual se dedica a la búsqueda de que es el ser, el texto plantea y se guía por la pregunta de qué es y cómo es el ser. Aunque la obra está escrita en una forma distinta de la metodología geométrica de Spinoza y en un tiempo distinto, y con distintos objetivos políticos, podremos encontrar en estas dos obras factores comunes.

Heidegger comienza viendo los errores y causas de estos en la concepción del ser durante la historia. Considera que en parte se debe a que muchos han considerado el tema obvio o imposible de resolver. Como Pascal señalaría, se cae en absurdos al intentar esto. Por esto Heidegger decide enfocarse en la búsqueda del ser desde la pregunta por el mismo.

Durante la primera parte de su libro Heidegger se dedicara a ver por cual ente partir su análisis, o cual es el ente que debería ser interrogado. Por este camino concluye que el ente el cual debe analizar y tratado por excelencia es el hombre, o más específicamente, el Dasein. Este será considerado como la primacía ontológica en la pregunta por el ser. Dicha primacía se debe a que es algo natural del Dasein preguntarse por el tema ontológico, la pregunta ontológica es característica de este ser, *“La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óptica del Dasein”*.

El Dasein se encuentra determinado por el hecho de que necesariamente existe, y por esto es “ontológico en sí mismo”. La tercera característica, por la cual

⁴ HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, Santiago Editorial Universitaria, 1993, pág. 28

Heidegger pensara que el hombre, como aquel que encarna el Dasein, representa la prioridad al momento de estudiar el ser porque: *“al Dasein le pertenece con igual originariedad como constitutivo de la comprensión de la existencia— una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein”*⁵. De esto se sigue que es *“la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías”*⁶, por esto el Dasein debe ser aquello que es primeramente cuestionado en la búsqueda del ser. Pues es aquel del cual no podemos pensar sin que exista, y aquel que es condición necesaria para pensar el ser.

Dicho primer y principal ser plantea el problema de escapar de las estructuras. Se puede ver en los contemporáneos de Heidegger, los cuales ven al hombre como un ser sin naturaleza o definición. Por esto el alemán comienza a ver al ser humano como un punto medio, un algo borroso. El siguiente párrafo del alemán sirve para entender mejor el ser del Dasein:

*“El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse”*⁷.

El párrafo anterior implica al ser del Dasein como un “poder ser”, un algo no terminado. Se da en su hecho de tener posibilidades varias. Usando un lenguaje más heideggeriano, se da en su posibilidad de ser proyecto propio. Esto no implica que sea proyecto o totalmente libre, si no que se da en el hecho de poder ser posibilidad de ello.

La mencionada concepción deja al hombre abierto al mundo, abierto a todas las posibilidades. El Dasein no es, puede ser, esa es su estructura. Y se comprende a

⁵HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág 29

⁶HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 29

⁷HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 28

sí mismo, es consciente de su propio ser, lo cual lo vuelve prioridad para investigar al ser.

Nos plantea una necesidad en cuanto al ser del hombre. El Dasein del hombre debe darse en un lugar donde las posibilidades sean posibles. Ya que el Dasein es poder ser, no puede existir en un lugar donde no tenga posibilidades para ser, es decir, ejercer su capacidad de poder ser. Aquí es donde Heidegger dice que entonces el ser humano tiene que ser en el mundo, tiene que ser en un espacio donde existan las posibilidades. Esto es el hombre en su relación con la mundaneidad.

Esta condición de estar en el mundo, en relación con la mundaneidad es lo que Heidegger llama estar arrojado en el mundo, obligado a existir en él. El Dasein solo puede ser comprendido como un “arrojado”, es en cuanto que está en el mundo.

Heidegger escribe *“Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero clara- mente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la condición de este ente en su Abí; de modo que, en cuanto estar-en- el-mundo, el Dasein es el Abí. El término “condición de arrojado” mienta la facticidad de la entrega a sí mismo⁸”*. Esta frase ilustra el hecho de que el Dasein tiene que estar arrojado, se esconde en su ser arrojado. El ser del hombre es en factum, es en hecho, y en su capacidad de ser hecho. No se puede pensar al hombre sin pensarlo en el mundo, y es característica intrínseca del obrar en ese mundo. El hombre es acto y suceso en la mundaneidad. De esto se desprende que el ser humano solo puede ser conciencia de sí, ósea ejecutar su forma de Dasein, en esta relación. Es en el hecho, en la mundaneidad, donde el Dasein se puede comprender como Dasein, al mismo.

⁸HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 164

El Dasein está abierto dice la cita que he usado. Está abierto al mundo, pero como el mundo entra en relación con el Dasein, como entra en este, es la siguiente duda la cual se debe responder. El hombre puede abrirse y relacionarse con el mundo por ende, que el mundo entre en él, pero lo que no queda claro aún es el cómo.

Tenemos que ahora entender que es el mundo en esta relación. O mejor que el mundo, el a que es lo que está abierto el Dasein. La pregunta el autor la plantea de la siguiente forma “¿cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?”, la respuesta rápida es “las cosas”. Pero esto no es suficiente para saldar el problema. Decir las cosas es dar por supuesto que se debe entender por “cosa” y cuál es la entidad de las dichas. Hay que explicar que son, y en qué sentido se diferencian del Dasein.

“Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil”¹⁰, Aquí el autor da una idea ya de que serán las cosas. Todas las cosas son útiles, pero no en el sentido de que tengan un uso inmediato, sino en cuanto pueden ser usados o valorados por el Dasein. El mundo tiene un carácter de utilidad. Heidegger lo explica así:

“Esencialmente, el útil es “algo para...”. Las distintas maneras del “para-algo”, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit]. En la estructura del “para-algo” hay una remisión de algo hacia algo”¹¹.

El hecho de que todas las cosas sean útiles para algo, implica que tiene que haber un algo aparte que las use de útil. Este algo es el Dasein, este les da un algo y también es necesaria su propia existencia. Heidegger dice que el útil nunca es en sí un útil, sino que lo es en función de la existencia del Dasein. No hay

⁹HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 86

¹⁰HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 87

¹¹HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 87

mundaneidad sin Dasein, pero tampoco hay Dasein sin mundaneidad, el mundo es un carácter del Dasein mismo.

Útil no debe entenderse como valor de uso, si no que en el hecho de que el hombre en cuanto entra en contacto con la “cosa” inmediatamente le otorga un valor. El Dasein comprende el mundo, le da valor. Pero lo curioso aquí es que el valor se da desde el momento del fenómeno, incluso antes de usar o saber usar el objeto. El ser útil es desde el momento valorizado en algún grado. En la “introducción a Heidegger” de Vattimo, este dice que existe una preconcepción del mundo, el hombre ya tiene en su ser el valor que le dará al útil, antes de encontrarlo, pero solo se ejecutara en cuanto se encuentren. Hay algo del mundo ya comprendido dentro del Dasein.

Esto no quiere decir que los valores sean predeterminados, pueden cambiar en la práctica. El valor está en la preconcepción, pero en la comprensión pueden modificarse. Esto es el ser modificando al Dasein y el Dasein al mundo, esto es lo que se le llama la circularidad de lo existente.

Para finalizar el análisis de Heidegger, se tratara ahora el tema de la libertad. “*El “fin” del estar-en-el-mundo es la muerte*”¹², Heidegger ve en la muerte la condición universal del ser humano. Es la muerte la única posibilidad universal la cual siempre se llevara a cabo. La muerte es importante para este ensayo en dos sentidos, la primera como característica ontológica del Dasein y del mundo. En segundo lugar por su relación con la libertad.

Es en un cierto modo “*de estar vuelto hacia la muerte*”¹³ que el hombre gana su libertad. En cuanto el hombre asume su muerte como parte esencial de su proyecto, este puede realmente ser libre. Es el hecho de la muerte lo cual

¹² HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág 256

¹³ HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág 273

posibilita el proyecto personal, es decir, la actividad en el mundo hacia los propios fines, decisiones y valores.

Heidegger lo dice claro cuando escribe *“es necesario caracterizar el estar vuelto hacia la muerte como un estar vuelto hacia una posibilidad, a saber, hacia una posibilidad eminente del Dasein mismo. Estar vuelto hacia una posibilidad, es decir, hacia un posible, puede significar afanarse por algo posible, en tanto que ocuparse de su realización”*¹⁴. Es la muerte la que obliga a ser libre, me obliga a actuar en el mundo acorde a mis propios valores, la muerte demuestra la libertad.

*“El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, hace por primera vez posible esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal”*¹⁵, *“Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como finitas.”*¹⁶. La muerte me hace libre, me obliga a forzarme a lo real y apropiarme de mis posibilidades como Dasein. La libertad es ontológica en cuanto el Dasein la usa necesariamente para su relación con el mundo, es necesaria en cuanto la muerte me obliga a dirigirme hacia esa mundaneidad. Llama auténtico a quien, comprendiendo la imposibilidad de escapar de la muerte, se apodera de su proyecto y del mundo como utensilio, entendiendo el círculo en el cual se encuentra como Dasein.

4.-La crítica a la libertad

Hegel critica a Spinoza pues no considera suficiente su “libertad necesaria” y su concepción ontológica del sujeto. Esto lo lleva a cabo con una lectura que algunos llaman pobre del autor, pero no considero debiera ser totalmente desechada.

¹⁴HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 280

¹⁵HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 287

¹⁶HEIDEGGER Martin, Op. Cit. (4), pág. 288

Hegel parte su crítica, muy a resumidas, con el problema del ser de las personas. Si las personas son meramente modos de la sustancia, y solo la sustancia tiene esencia propia, se despliega que los seres humanos no tienen esencia propia. Por tanto nunca son capaces de ese segundo retorno el cual plantea Hegel. Nunca pueden ser conscientes de su esencia, pues no la tienen, no pueden ser conciencia de sí. Solo pueden estar conscientes de su participación en dios. Hegel dice *“el hombre debe reducirlo todo a Dios, pues dios es uno en todo; solo la esencia eterna de dios es”*¹⁷.

Para Hegel el problema de la libertad nace desde la misma concepción del ser en Spinoza, el hombre está separado de su esencia, o no es la totalidad de la misma, solo participa como “modo”. En esto Hegel tiene una cierta razón, la concepción ontológica de Spinoza determina las posibilidades de libertad del sujeto, pero tal vez no tanto como este piensa, pero esto lo explicare después. *“en esto consiste el retorno del espíritu a dios, y en esto consiste también la libertad humana; como modo, en cambio el espíritu no posee libertad si no que es determinado por otros”*¹⁸, el modo, el humano no tiene libertad, es determinado por la sustancia.

El ser humano, al no poder ser conciencia de sí y para sí, es incapaz de ejercer su voluntad, para Hegel, pues solo ve sus cadenas. La razón atándolo a la necesidad de la sustancia, pues está obligado por la necesidad y las reglas de los atributos de la misma. El ser humano solo es libre en el sentido de que es consciente de su obligación. Es en el segundo retorno que este podría liberarse, tener voluntad. Hegel escribe:

”Este momento negativo y consciente de si, el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado, es precisamente lo que le falta al contenido

¹⁷HEGEL G.W.F. , Lecciones sobre la filosofía de la Historia vol. III, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pág. 327

¹⁸HEGEL G.W.F. , Op. Cit. (17), pág. 327

de la filosofía spinozista. [...] Dicho de otro modo, el contenido son pensamientos, pero no pensamientos conscientes de sí mismos”¹⁹.

El problema de fondo es la idea de libertad necesaria, que pareciera en todos los sentidos contrario a la concepción de libertad. ¿Cómo se puede ser libre si no se puede elegir, como es respetar las leyes de la razón libertad? Si el individuo no tiene más participación que estar consciente de estas.

Aunque no se espera solucionar el tema, ni defender en su totalidad a Spinoza, hay algunos alcances los cuales se deben hacer a las críticas anteriormente expuestas. Por un lado al tema de la conciencia de sí y por otro a las posibilidades de la libertad en Spinoza.

Primero sobre el problema de conciencia de sí. Spinoza hace referencia a esto cuando habla en la proposición XXXI, tomando en cuenta el tercer genero de conocimiento, sobre el cual dice “*Cuanto más rico es cada cual en dicho genero de conocimiento, tanta más conciencia tiene de sí mismos y de dios*”²⁰. En esta cita aunque se refiere a la conciencia de sí, la crítica de Hegel sigue vigente, pues pareciera entender al ser de si y de dios como de la misma dirección, no hay una separación un algo realmente propio, o pareciera no haberlo al menos.

Deleuze hace otra interpretación en este ámbito, escribe:

“Una especie de conciencia, pero que se ha elevado a una potencia. [...] Diría que es la conciencia interna de otra cosa. A saber, es una conciencia de sí, pero que como tal aprehende una potencia. Entonces, lo que capta esta conciencia de sí que se ha elevado, que ha devenido conciencia de potencia, lo capta al interior de sí”²¹ , “esta

¹⁹HEGEL G:W.F. , Op. Cit. (17), pág. 327

²⁰SPINOZA, Op. Cit. (1), pág. 207

²¹DELEUZE Gilles, *En medio de Spinoza*, 2008, Buenos Aires, Cactus, pág. 273

especie de conciencia de sí que es al mismo tiempo conciencia de la potencia; conciencia de la potencia que es al mismo tiempo conciencia de sí”²².

Deleuze en este texto nos dice que si hay una conciencia de algo interior en el sujeto, conciencia de una potencia interna.

Pero el paso siguiente lo da en el tercer grado de conocimiento, cuando Deleuze interpreta: *“intuición del tercer género: es ciertamente cuando afrontan una potencia exterior y esta potencia exterior está en ustedes que la afrontan, que la captan dentro suyo.”²³*, dice que esta conciencia de sí es una intuición, casi mística, la cual permite captar la potencia. Hay un carácter de percepción, pero es un avance. Esta interpretación del tercer género nos permite hablar de una conciencia de sí en un sentido más místico, pero que nos permite algo similar al segundo retorno que quiere Hegel. Pero no es realmente un segundo retorno, es una intuición presente en el sujeto, se da en conjunto con comprender la potencia de dios, simultaneo.

El siguiente problema a tratar es si existe realmente una libertad no necesaria en Spinoza, ya que su libertad necesaria pareciera ser insuficiente para Hegel, que dice que no existe realmente libertad en los modos (como ya se ha citado arriba).

Nuevamente en este campo saldrá al rescate, de Spinoza, Deleuze. Deleuze plantea que existe una libertad NO necesaria en Spinoza, hay algo que el individuo elige, o mejor dicho hace, sin nada que lo obligue a actuar de determinada manera. Para decirlo resumido y simple, primero establece que *“Está en mí fabricar partes de mí mismo que ya no estén sometidas a las pasiones”²⁴*, por esto se refiere a la creación de nociones comunes. Principios intelectuales las cuales engloben los distintos afectos junto con su conocimiento adecuado. Dice *“Eso tampoco preexiste. Ese tercer cuerpo tendrá una relación compuesta que se encontrará*

²²DELEUZE Gilles, Op. Cit. (21), pág. 273

²³DELEUZE Gilles, Op. Cit. (21), pág. 273

²⁴DELEUZE Gilles, Op. Cit. (21), pág. 275

*tanto en el cuerpo exterior como en mi cuerpo. Eso será el objeto de una noción común*²⁵. La noción común no es algo pre-existente, el individuo lo crea, y crea una relación nueva entre el objeto y el individuo.

Es en este paso que existe la libertad, pues:

*“Allí es evidente que no se trata de una necesidad. Las pasiones alegres no me obligan a formar la noción común, me dan la ocasión. Es allí que hay como una especie de abismo entre el primer y el segundo género de conocimiento. Entonces, ¿lo franqueo o no lo franqueo? Si la libertad se decide en un momento dado, en Spinoza es ahí”*²⁶.

Esta es la libertad de Spinoza, nada me obliga a llegar al segundo género de conocimiento, ni menos al tercero. Existe la libertad de elegir, totalmente libre. Es en crear nociones comunes que existe la libertad. Aquí hay algo más similar a la libertad, una libertad no necesaria. Esta podría ser una posible respuesta a la crítica de Hegel.

Sobre este mismo campo habla Antonio Negri, o al menos pareciera, cuando habla de la innovación ontológica. Negri también defiende la existencia de la libertad en Spinoza, e incluso dice que Hegel pareciera no haber terminado de leer la ética. Hacemos similaridad de la innovación ontológica con las nociones comunes de Deleuze, porque el marxista escribe *“la libertad se construye en Spinoza a través del deseo, en las diversas figuras naturales e intelectuales que la representan”*²⁷. Aquello deseado puesto bajo una imagen común intelectual, similar a Deleuze.

Para Negri existe un cierto crear el mundo a través de lo que él llama la innovación ontológica, *“libertad e innovación, ética y ontología, juntas constituyen el*

²⁵DELEUZE Gilles, Op. Cit. (21), pág. 276

²⁶DELEUZE Gilles, Op. Cit. (21), pág. 277

²⁷NEGRI Antonio, *Spinoza Subversivo*, Madrid, Akal, 2011, pág. 149

mundo”²⁸, “*producir la libertad del mismo modo que la eternidad [...] y hacer de ello construcción/reconstrucción del mundo*”²⁹. El cómo se interpreta el mundo lo modifica, las nociones comunes cambian el cómo se actúa y percibe el mundo. La libertad y la innovación van de la mano. La segunda pareciera, al igual que en Deleuze, ser condición de la primera. Es en la creación que comienza la libertad.

Para hacer simplemente un comentario, ya que la crítica es muy corta, Negri no solo defiende la libertad de Spinoza, sino que también critica la de Heidegger. Pues la libertad de Heidegger es una de aceptar el absurdo, la muerte, un límite insuperable. Es una libertad que se vuelve real en cuanto no es libertad total, hay un algo que se le impone “*como si la humanidad estuviera viviendo en una jaula*”³⁰. Por esto Negri dice que la libertad de Heidegger es depresiva, escribe “*Entre esta tragedia*, la muerte representa la posibilidad más auténtica y apropiada del Dasein. Pero la muerte también es la imposibilidad de presencia*”³¹.

5.-Comparación de ambas teorías

El propósito ahora es unir y diferenciar estas dos teorías, por lejanas que parezcan tienen ciertos puntos en común, y sus diferencias tampoco son algo para tomar por obvias, ni las repercusiones en cuanto a la libertad de estas.

Negri escribe en uno de sus textos: “*lo que proponía Spinoza era una nueva ontología. [...] una ontología de la inmanencia que borraba la más leve huella del trascendentalismo, una ontología de la experiencia*”³². La ontología de Spinoza abre al sujeto totalmente al mundo, o en verdad la sustancia se abre en el individuo, o se manifiesta, pero el

²⁸NEGRI Antonio, Op. Cit. (27), pág. 148

²⁹NEGRI Antonio, Op. Cit. (27), pág. 148

³⁰ “If mankind were living in a cage”, A. Negri, Spinoza for our time, Columbia university press, 2013, New York, pág. 66

³¹ “Amid this tragic muddle, death represents the most authentic and appropriate possibility of Da-Sein. But death is also the impossibility of presence”, A. Negri, Spinoza for our time, Columbia university press, 2013, New York, pág. 58

³² A. Negri, Spinoza for our time, Columbia University press, 2013, New York, pág. 141

individuo y la materia están en una relación intrínseca. El ser humano está inscrito en el mundo, en relación con este.

Acaso ¿esto no es lo mismo que hemos dicho del Dasein en Heidegger? El Dasein está abierto al mundo, y el mundo abierto a este. El mundo y el Dasein se dan en estricta relación, como ya hemos dicho, el mundo es un carácter del Dasein, pero no hay Dasein sin mundaneidad. El ser del hombre esta inevitablemente en el mundo y tiene su ser en consideración con ese mundo.

Tanto como Spinoza como Heidegger superan la separación ente-mundo, tan separados desde Descartes, con una ontología la cual no explica una relación mística, o imposible de conocer. La ontología de estos dos autores pone al ser en el mundo, no aparte de él.

“Heidegger y Spinoza nos proponen un retorno a la tierra, una salida de cualquier ilusión trascendente o transcendental, un reconocimiento de que el ser pertenece a nosotros, nosotros aquellos que lo constituimos, y que este mundo es un tejido de relaciones humanas”³³.

En Spinoza el individuo es modo de la sustancia, parte del todo, y en Heidegger el sujeto no puede darse sin el mundo, es decir, sin relación con el todo. Ambas entidades se dan en una unión con el entorno.

Sobre este aspecto también se debe señalar la similaridad del ser como inmanente, como que el ser es ser en cuanto es ser-ahí. Ambos autores ponen al ente humano en el mundo, en la inmanencia del mundo, en el estar-siendo-allí. Negri escribe sobre esto *“el primer elemento compartido, de la introspección en el terreno*

³³ “Heidegger and Spinoza propose to us a return to earth, an exit from any transcendent or transcendental illusion, a recognition that being belongs to us, we who constitute it, and that this world is a tissue of human relations” Cfr. Negri, Spinoza for our time, Columbia university press, 2013, New York, pág. 67

*ontológico en la cual Spinoza y Heidegger embarcan, consiste en afirmar radicalmente ser como siendo con*³⁴.

Ahora quisiera señalar dos diferencias, en cuanto a las implicaciones ontológicas que tienen estas dos posturas para con la libertad. La primera tiene que ver con aquello que posibilita la libertad en ambos autores, o que la restringe realmente. Negri considera que la Libertad en Heidegger funciona de forma trágica, pues el *“libertad es ser para la muerte”*³⁵. La libertad es posibilitada por su propio límite, por su final. Pero si la libertad de Heidegger es limitada por su fin, la muerte, esa posibilidad propia del Dasein, se podría decir que en Spinoza es limitada por su comienzo. La búsqueda de potencia, de aumentar su capacidad de acción, está determinada por su *connatus*, su propia esencia, es decir, “el proyecto” (por decirlo en lenguaje de Heidegger) recibe su legitimidad de la esencia que tiene desde un comienzo. El sujeto no puede elegir no morir en Heidegger, de la misma forma que no puede elegir no seguir existiendo en Spinoza.

La siguiente diferencia que señalar, es en cuanto a la relación de ambos del humano y el mundo, del modo y la sustancia. En el moderno el modo, el humano, es una parte de la sustancia, que está casi que totalmente determinado por esta, su libertad es meramente innovación ontológica o libertad necesaria. En Heidegger el Dasein está en relación de valorar el mundo, de hacerlo útil, y todo el mundo queda dispuesto para su proyecto, con único límite para su libertad el tiempo y la muerte misma. En el primero el individuo está dominado por la sustancia, y por tanto su libertad igual, en el segundo el individuo esta en mismo nivel, o por encima incluso, de su entorno.

³⁴ “The first element of the shared introspection in which Spinoza and Heidegger engage on ontological terrain consists of radically affirming being as being-with”. Cfr. Negri, *Spinoza for our time*, Columbia university press, 2013, New York, pág. 63

³⁵ “Freedom is “being-for-death”. Cfr. Negri, *Spinoza for our time*, Columbia university press, 2013, New York, pág. 66

6.-Conclusión:

La antología de ambos autores tiene una cierta similaridad, incluso Negri clasificara a ambos como “antimodernistas” en este sentido. Ambos entendieron y buscaron una forma de responder a la necesidad de situar al sujeto en el mundo, en lo inmanente.

Pero esta forma de relacionarse en el mundo también altero la forma de entenderse el obrar en el mundo, y la posibilidad de esto. La libertad posibilitada por la ontología de Heidegger es claramente mayor, pero queda la pregunta de la moralidad de la misma, especialmente viendo su lugar y relevancia histórica. En “Spinoza para nuestro tiempo” Negri dice que su libertad es legitimadora del conflicto y la violencia. Por otro lado la libertad de Spinoza es más restrictiva, pero implica una bondad intrínseca a todos los seres humanos y, una necesidad y capacidad de convivir hacia un bien común.

La duda que queda abierta entre ambas filosofías es: ¿mentarnos como seres que actúan por una necesidad y una imitación que nos lleva a todos hacia la democracia y bien común, al coste de una libertad total? o ¿pensarnos como seres totalmente libres, capaces de las peores maldades?.

Bibliografía:

Deleuze Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008

_____ *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Fabula, 2004

Hegel G:W:F: , *Lecciones sobre la filosofía de la Historia vol. III*, México, Fondo de Cultura Económica

Heidegger Martin, *Ser y tiempo*, Santiago Editorial Universitaria, 1993

Negri Antonio, *Spinoza for our time*, Columbia university press, 2013, New York

_____ *Spinoza Subversivo*, Akal, 2011, Madrid

Spinoza Baruch, *Ética según el orden geométrico*, Barcelona, Orbis. 1984.