UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

INFORME DE AVANCE DEL
PROYECTO DE INVESTIGACION

CONDICIONES Y LÍMITES DE LAS NOCIONES DE SUJETO, SUBJETIVIDAD E IDENTIDAD

A - 126

2008-2009

EQUIPO DE INVESTIGACION

RICARDO ETCHEGARAY (DIR)
SILVIA CHORROARÍN
ANDREA PAC (UNPA)
PABLO ERRAMOUSPE
JUAN PABLO ESPERON
ESTEBAN MIZRAHI
ANDRÉS DI LEO RAZUK

RESUMEN:

El sujeto ha sido un problema muy discutido en los últimos tiempos de la historia de la filosofía y, en las investigaciones anteriores desarrolladas en este programa, nos hemos visto conducidos al problema de la constitución de la subjetividad en distintas oportunidades. A la construcción del concepto en los siglos XVII y XVIII, sucedió su discusión en los siglos XIX y XX. Sin embargo, a pesar de llevar ya dos siglos siendo cuestionado, parecería por un lado que no es posible dejar de pensar en el problema del sujeto y de la subjetividad y, por el otro, que los planteamientos son con frecuencia poco satisfactorios. Uno de los motivos de ello es, sin dudas, que el horizonte de la discusión es verdaderamente vasto. En efecto, el problema de la subjetividad puede ser planteado como problema metafísico, gnoseológico, antropológico, psicológico, político… Al mismo tiempo las fronteras entre una perspectiva de abordaje y otra no siempre, ni necesariamente, son precisas y excluyentes, corriendo el riesgo de que se confundan los planos de discusión.

Un supuesto básico de esta investigación es que la imposibilidad de sostener un concepto de subjetividad fuerte en términos metafísicos como el acuñado en la filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII no implica que en la actualidad esté vedada la posibilidad de la subjetividad en otros términos, en particular, históricos, éticos y políticos. Esta posibilidad no es ya viable después de la crisis de la conciencia que tuvo su expresión más acabada en los llamados maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Sin embargo, es posible pensar en la subjetividad 'más allá' de la abolición de la "subjetividad absoluta" y han surgido construcciones o configuraciones alternativas de la subjetividad.

Uno de los caminos que a nuestro juicio ha resultado fructífero es el que propone una *identidad narrativa* tanto en el sentido individual como colectivo (la identidad de un pueblo, de una civilización, de una cultura). Esta perspectiva incluye como un aspecto principal nuestra condición histórica y finita. Un individuo, una institución, un pueblo, es, en la medida en que se narra, en la medida en se cuenta su historia, la historia de sus acciones, de las acciones que la han configurado como tal.

Un segundo camino es el de la literatura: los límites entre la literatura y los relatos a partir de los cuales se prefiguran, se configuran y se refiguran las acciones humanas no son definitivos.

Otro camino a seguir es el foucaultiano, que diseña un aspecto ético de la subjetividad. Foucault sostiene que en la antigüedad el 'conócete a ti mismo' era un imperativo ético, un ejercicio inseparable del 'cuidado de sí'. Por su parte, el ejercicio que implica una transformación ética del sujeto mediante todas las prácticas propias de la inquietud de sí, tienen como efecto la facilitación del acceso a la verdad. El acceso a la verdad tenía unas condiciones éticas o 'espirituales', como denomina Foucault a este trabajo del sí mismo sobre sí, a este precio que permite alcanzar la verdad y, en el mismo gesto, la constitución de la subjetividad. En cambio, la modernidad transforma profundamente el camino de acceso a la verdad y, en consecuencia, la concepción de la subjetividad. Ahora bien, esto implica el desplazamiento del problema de la subjetividad del terreno ético al gnoseológico junto con la construcción metafísica del sujeto que formula Descartes y da lugar a los desarrollos de la modernidad alrededor del problema del sujeto.

Esta investigación se propone desarrollar las concepciones alternativas de la subjetividad moderna cartesiana. Indagaremos la posibilidad y los límites de la construcción de las identidades narrativas (lo cual implica poner en relación los desarrollos de la hermenéutica con los de la literatura) y de la constitución de una

subjetividad ético-política mediante la adopción de las técnicas del ‘cuidado de sí’. El estudio de las concepciones alternativas nos conducirá en diferentes momentos a revisar el modelo hegemónico cartesiano tanto como los planteos surgidos en el Renacimiento y en el siglo XVII.

PALABRAS CLAVE:

SUJETO – SUBJETIVIDAD – IDENTIDAD

CONTINUACIÓN DE LOS PROYECTOS: A – 107: *La contribución hermenéutica a la teoría social y a los estudios culturales* y A - 101: *Ideología y medios de comunicación en la constitución de los sujetos sociales.*

INTRODUCCIÓN

El problema del sujeto ha sido largamente discutido en la filosofía de los últimos tiempos pero podría decirse que se trata de una cuestión que atraviesa toda la época moderna. A la construcción del concepto en los siglos XVII y XVIII, sucedió su discusión en los siglos XIX y XX. Sin embargo, a pesar de llevar ya dos siglos siendo cuestionado, parecería que no es posible dejar de pensar en el problema del sujeto y de la subjetividad y, por otro lado, que los planteamientos son con frecuencia poco satisfactorios. Uno de los motivos de ello es, sin dudas, que el horizonte de la discusión es verdaderamente vasto. En efecto, el problema de la subjetividad puede ser planteado como problema metafísico, gnoseológico, antropológico, psicológico, político… Al mismo tiempo las fronteras entre una perspectiva de abordaje y otra no siempre, ni necesariamente, son precisas y excluyentes. En consecuencia, se corre el riesgo de que se confundan los planos de discusión y de inferir así conclusiones metafísicas a partir de un planteamiento antropológico, o consecuencias psicológicas a partir de un planteamiento metafísico, etc. Entiéndase, no se trata de sostener que las diferentes perspectivas sean tomadas como compartimentos estancos sin comunicación entre sí. En este sentido, estamos de acuerdo con Remo Bodei cuando sostiene que "conceptos como los de 'identidad personal', 'yo', 'sujeto' y 'conciencia' se han cargado evidentemente de significados diversos y difícilmente integrables (…). Es necesario, sin embargo hacer que fructifique esta ambigüedad, más que descuidarla o apresurarse a rechazarla, ya que estos términos forman entre sí constelaciones en que cada uno aclara e integra el significado de los demás, sirviendo de punto de referencia"[1].

Pero el paso de unos planos a otros debe estar, al menos, justificado y para ello es necesario que el abordaje de partida esté precisamente definido. Sobre todo, esto importa porque si no se diferencian suficientemente, parecería que todos los planos pueden ser invalidados con un mismo argumento. Y esto será un posicionamiento fundante en el desarrollo de esta investigación: que la imposibilidad de sostener un concepto de subjetividad *fuerte* en términos metafísicos (y tal vez también gnoseológicos) como el acuñado en la filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII no implica que en la actualidad esté vedada la posibilidad de pensar y conceptualizar la subjetividad en otros términos, en particular, históricos, éticos y políticos.

En sus significados más abarcativos y tomando como referencia el problema metafísico, el cuestionamiento del sujeto ha implicado el cuestionamiento de la posibilidad de un fundamento último del ser, de la verdad, del conocimiento, de la conciencia, de la identidad, del derecho, del poder. En sus aspectos regionales, se ha negado ya la posibilidad de que tal fundamento sea una realidad trascendente, Dios, el pensamiento, la autoconciencia individual, la naturaleza humana. Sin embargo, es posible pensar en la subjetividad 'más allá' (¿o 'más acá'?) de la abolición de la subjetividad absoluta. La angustia que describe el loco en el conocidísimo parágrafo de *La ciencia jovial* de Nietzsche[2] es superable (también en Nietzsche está la posibilidad de tal superación) y, sin necesidad de que 'la tierra esté encadenada a un sol', es posible definir algún rumbo. Dicho en otros términos, sostener que, a partir de Nietzsche, es absurdo (cuando no pueril) decir 'yo', 'sujeto', 'identidad', o que a partir de Foucault decir 'hombre' es poner de manifiesto la propia ignorancia, es tan sólo sacar conclusiones finalmente estériles por ser excesivamente simplistas que desmerecen la riqueza de los planteamientos de esos autores.

---

[1] Bodei, R., *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 29.
[2] Nietzsche, F., *La ciencia jovial* III – 125, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.

Por otra parte, el peligro de estos malentendidos no es puramente epistemológico sino político. Ya en nuestra investigación anterior[3], habíamos mencionado el 'peligro' que Foucault identifica en las formas de subjetivación y la respuesta política que exige. Porque más allá de los tabúes que la filosofía se impone a sí misma, las prácticas constitutivas de la subjetividad siguen siendo efectivas. Y sería absurdo que un prurito intelectual impida que sean pensadas. A propósito de este mismo problema, Bodei advierte que: "Es preciso atribuir nuevamente a la idea de conciencia un valor positivo y activo, en contraste con los efectos perversos, involuntariamente provocados por los 'maestros de la sospecha' (…) y por sus seguidores incautos y fanáticos"[4]. Desde la perspectiva de estos 'fanáticos' "la conciencia ha sido considerada a menudo como una ilusión o un espejismo, una variable insignificante, dependiente de fuerzas anónimas (económicas, fisiológicas o psíquicas), que actúan poderosamente a espaldas de los hombres"[5]. En consecuencia, en sus manos, la postura de los maestros de la sospecha "se vuelve (…) un instrumento de deslegitimación y de negación de la autonomía intelectual y moral del individuo"[6]. El peligro de una tal deslegitimación es el autoritarismo, el dominio político, la "sujeción gregaria planificada"[7]. Contra él, Bodei sostiene que "es necesario, reconociendo el papel y el poder de tales fuerzas, 'descolonizar' el espacio -aunque éste sea mínimo-, abierto a la iniciativa de los individuos, ampliando el horizonte de su conciencia y reforzando, por tanto, el dominio de sí, o sea, la capacidad de decidir y de anclar nuevamente en la realidad en movimiento, huyendo así del vacío de la interioridad complacida de sí misma"[8].

Como se dijo ya, el camino de la subjetividad bajo las condiciones de los siglos XIX y XX es un camino trillado, si bien la fortuna con la que se lo ha recorrido es variable. Uno de los caminos que a nuestro juicio ha resultado fructífero es el que propone una *identidad narrativa* tanto en el sentido individual como colectivo (la identidad de un pueblo, de una civilización, de una cultura). Esta perspectiva incluye como un aspecto principal nuestra condición histórica y finita. Un individuo, una institución, un pueblo, es, en la medida en que se narra, en la medida en se cuenta su historia, la historia de sus acciones, de las acciones que la han configurado como tal.

La historia es el relato de las acciones humanas y estas acciones mismas, pero ¿cómo llegan los hombres a iniciar, desenvolver y recabar sus acciones? Su acción está movida por sus deseos, por sus anhelos y esperanzas pero también está inspirada en otras acciones reales o ficticias. Hay un influjo innegable de la ficción literaria en la acción real de los hombres, e inversamente, hay también un influjo de la vida real en la literatura. De esta manera, las fronteras entre una y otra acción no son rígidas sino lábiles. Es así como los hombres anticipan su acción en una especie de prefiguración; desde ella, la configuran y después de realizada, la refiguran, volviendo cada vez a enriquecer el espectro de sus posibilidades o, por el contrario, a dejar de lado alternativas fracasadas.

Ahora bien, si la historia no es sólo el relato de las acciones sino que las acciones también *son* la historia, otra pregunta a responder es cómo se inserta la acción en la historia. Para la consideración de este interrogante, se tomarán las categorías metahistóricas de 'especio de experiencia' y 'horizonte de expectativa' acuñadas por

---

[3] Cf. Etchegaray, R. et alia, *La contribución hermenéutica a la teoría social y a los estudios culturales*, Informe final de investigación (A-107), Print, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2007, capítulo 2.
[4] Bodei, R., 2006, p. 23.
[5] Bodei, R., 2006, p. 23.
[6] Bodei, R., 2006, p. 24.
[7] Bodei, R., 2006, p. 26.
[8] Bodei, R., 2006, p. 24.

Reinhardt Koselleck. En el marco de estas categorías, actuamos partiendo de un pasado que nos precede y del cual somos una continuación, con vistas a lo que esperamos lograr. La acción es en el presente y se cumple en esta articulación temporal como *iniciativa*, categoría ésta que da cuenta de la incidencia de la libertad en la historia.

Un segundo camino en la constitución identitaria es el de la literatura. Como se dijo, los límites entre la literatura y los relatos a partir de los cuales se prefiguran, se configuran y se refiguran las acciones humanas no son definitivos. Conviene entonces prestar atención a los efectos que las producciones literarias han tenido y no dejan de tener en la configuración de las identidades.

Otro camino a seguir es el foucaultiano, que diseña un aspecto ético de la subjetividad. Este diseño se perfila en las lecciones que dictara en el Collège de France durante el curso lectivo 1981-1982 cuya edición François Ewald y Alessandro Fontana han decidido titular "Hermenéutica del sujeto". Allí, Foucault sostiene que en la antigüedad el *gnothi seautón* (conócete a ti mismo), era un imperativo ético, una *áskesis* (ejercicio) inseparable de la *epimeléia heautou* (el 'cuidado de sí'). Por su parte, el ejercicio que implica una transformación ética del sujeto mediante todas las prácticas propias de la inquietud de sí, tienen como efecto la facilitación del acceso a la verdad. Así lo explica Foucault en la primera clase del Curso 1981-1982: "la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste (…) no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto (...) [El acceso a la verdad] es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable…"[9].

El acceso a la verdad tenía unas condiciones éticas o 'espirituales', como denomina Foucault a este trabajo del sí mismo sobre sí, a este precio que permite alcanzar la verdad y, en el mismo gesto, la constitución de la subjetividad. En cambio, la modernidad transforma profundamente el camino de acceso a la verdad y, en consecuencia, la concepción de la subjetividad. En el "momento cartesiano", dice Foucault, la *epimeléia heautou* es desvalorizada y, con ella, las prácticas que constituyen la espiritualidad: "la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a la verdad es el conocimiento y sólo el conocimiento"[10]. Así, la fundación de la modernidad se da por la posibilidad de que el sujeto sea objeto para sí mismo y que el acceso a la verdad no suponga como condición un trabajo ético de sí sobre sí mismo sino un acto de puro conocimiento. Ahora bien, esto no implica que el sujeto moderno ya no actuará sobre sí mismo, ni que a partir de Descartes (o él mismo) ya ningún filósofo intente construir alguna forma de la espiritualidad en la filosofía. Pero sí implica el desplazamiento del problema de la subjetividad del terreno ético al gnoseológico junto con la construcción metafísica del sujeto que formula Descartes y da lugar a los desarrollos de la modernidad alrededor del problema del sujeto.

Esta investigación se propone desarrollar las concepciones alternativas de la subjetividad moderna cartesiana. Indagaremos la posibilidad y los límites de la construcción de las identidades narrativas (lo cual implica poner en relación los desarrollos de la hermenéutica con los de la literatura) y de la constitución de una subjetividad ético-política mediante la adopción de las técnicas del 'cuidado de sí'. El estudio de las concepciones alternativas nos conducirá en diferentes momentos a revisar el modelo hegemónico cartesiano tanto como los planteos surgidos en el Renacimiento y en el siglo XVII.

---

[9] Foucault, M., *Hermenéutica del Sujeto* (François Ewald, Alessandro Fontana eds.), Buenos Aires, F. C. E., 2006, pp. 33-34.
[10] Foucault, M., 2006, p. 36.

Esta investigación se enmarca en el contexto de la tradición teórica de la hermenéutica. Las últimas investigaciones dentro de esta tradición han discutido los resultados de los aportes del estructuralismo tendientes a la disolución de la noción de sujeto como algunos estudios derivados de la Escuela de Frankfurt que culminan en una concepción del sujeto alienado y cosificado en una sociedad dividida en clases. Ante estos caminos sin salida, que no consiguen superar la metafísica cartesiana del sujeto, fundante de la tradición hegemónica de la modernidad, la hermenéutica ha ensayado derroteros alternativos que no se reducen a retornar a la metafísica de la modernidad ni a resignarse ante la "muerte del hombre". Nuestra investigación se inserta en este punto preciso: la hipótesis principal sostiene que no sólo son posibles construcciones alternativas a la subjetividad fuerte de la modernidad metafísica, sino que la misma concepción cartesiana ha sido objeto de estrategias de interpretación diversas. Procuraremos señalar cuáles son las condiciones y los límites de tales construcciones alternativas y en qué medida van más allá del modelo hegemónico.

Desde la perspectiva bosquejada, la constitución de una subjetividad que haya soportado los embates de Marx, Nietzsche, y Freud, y más recientemente, de Heidegger, propuesta como subjetividad en el plano de la praxis ética, estética y política, debe poder pensar al mismo tiempo el reconocimiento del "otro" (alteridad) juntamente con la constitución del sí mismo (*ipseidad*), la consiguiente intencionalidad ética mutua y el carácter insoslayable del conflicto y condición trágica de la acción, más allá de los encuentros y desencuentros que implica la vida compartida. La apertura del planteo inicial conduce a su vez hacia la constitución de la identidad colectiva en tanto pertenencia a una misma comunidad, cultura, historia, etc., lo cual se vincula con la fundación y continuidad de las instituciones, postuladas éstas como vivientes.

En la primera etapa se bosquejarán las teorías del sujeto que fueron desarrollándose a partir de los siglos XVI y XVII, para señalar los aportes realizados por ellas a la concepción hegemónica de la modernidad. A continuación se discutirán las propuestas contemporáneas de P. Ricoeur y M. Foucault sobre la posibilidad de constitución de identidades alternativas al sujeto fuerte de la metafísica cartesiana. Se ampliarán estas propuestas extendiendo el análisis a algunas obras literarias en las que se puedan señalar ejemplos concretos de esta construcción. En la segunda etapa, se constituirá un corpus que posibilite la clasificación, comparación y crítica de los contenidos elaborados. Los textos seleccionados serán fichados, analizados y criticados, siguiendo la metodología hermenéutica que hemos desarrollado en las investigaciones anteriores. Por último, se elaborarán las conclusiones.

Siguiendo la metodología señalada, en una primera etapa se realizará un trabajo de observación y registro, consistente en la lectura de las obras, el fichado y la transcripción de textos en los que se haga referencia a los conceptos indagados. En una segunda etapa, se efectuará una tarea de análisis y clasificación, que permita delimitar y definir los significados de los conceptos y establecer comparaciones, señalar semejanzas y registrar las diferencias. Se trata, heurísticamente, de una fase de investigación bibliográfica[11] con la peculiaridad de que incluirá no sólo los enfoques teóricos, sino obras literarias y comentarios diversos sobre las mismas.

El objetivo de la metodología hermenéutica es –como sostiene Geertz- "*hacer posible la conversación*, incluso en la propia lengua". Si se considera que toda experiencia de conocimiento es una comunicación y que toda comunicación está inmersa en una trama de significados, se hace evidente que toda relación de

[11] En los términos de Umberto Eco, *Cómo se hace una tesis*, Barcelona, Gedisa, 1989.

conocimiento es una *traducción* y exige una *interpretación*. Paul Ricoeur señala que la investigación hermenéutica apunta en una doble dirección. Por un lado, se trata de hacer inteligible la estructura interna de un texto o un pensamiento. Dicho análisis puede, e incluso debe, prescindir de las relaciones del texto con el contexto tanto objetivo como subjetivo, es decir, de las relaciones del texto con el mundo y con los sujetos (autor y lector). Por otro lado, este análisis propiamente estructural debe dar lugar a la pregunta por el sentido del texto *para nosotros*, es decir, para el contexto del mundo en el que vivimos los actores del presente. Este doble interés de la hermenéutica alienta investigaciones que se proponen, por un lado, hacer inteligible un pensamiento y, por otro lado, desentrañar relaciones analógicas con el mundo actual y con otras teorías que tratan de responder a la situación contemporánea. El método adecuado debe dar cuenta de esta doble dimensión de la investigación. Por un lado, se hará un *análisis* de las obras procurando delimitar el significado de la identidad o subjetividad, señalando sus diferencias, sus limitaciones y las novedades que introduce.

CAPÍTULO 1

LAS TEORÍAS DEL SUJETO EN LOS COMIENZOS DE LA ÉPOCA MODERNA

En el presente capítulo se indagarán algunas conceptualizaciones del sujeto realizadas por la filosofía en los siglos XVI y XVII. Los intereses y los problemas planteados por los diversos autores considerados son significativamente diferentes aun cuando se retomen o replanteen algunas cuestiones comunes.

En primer lugar, se procurará perfilar el nuevo principio igualitario que sirve de base para definir a los seres humanos y para definir las relaciones sociales y políticas. Habrá que discernir las consideraciones antropológicas, las psicológicas, las éticas, las políticas, las sociales, pero también las gnoseológicas y epistemológicas, que muchas veces son indiscernibles de las primeras.

La Boétie se interesa por la naturaleza del hombre como base para las consideraciones éticas y políticas en las que se busca responder al interrogante siguiente: ¿cómo es posible que la mayoría de los hombres quiera servir al tirano? El hombre es un ser que se ha desnaturalizado, un ser que habiendo nacido libre se ha acostumbrado a la servidumbre hasta el punto de desearla. Su pregunta es: ¿cómo ha sido esto posible?

En Maquiavelo, Pascal, Hobbes y Spinoza se buscará delimitar el significado del concepto de vulgo o pueblo como sujeto político. La dificultad principal consistirá aquí en superar la indeterminación y oscuridad del significado de este concepto derivada de una larga tradición en el pensamiento antiguo, que puede rastrearse hasta Platón y los sofistas. En Hobbes, además, se procurará atender a la polémica con la filosofía cartesiana, sobre todo en lo referente a la concepción del cuerpo, de la substancialidad y de la libertad.

Se hará una reseña del pensamiento cartesiano (aunque sus conceptos están extensamente difundidos y comentados en la tradición filosófica) para fijar algunos rasgos principales de la concepción hegemónica del sujeto en la modernidad. Ello permitirá, por otro lado, visualizar más claramente los desarrollos alternativos, como el efectuado por Locke, cuya perspectiva delinea orientaciones que van más allá de los prejuicios aceptados por el cartesianismo hegemónico.

1. EL SUJETO LIBRE E IGUAL EN EL PENSAMIENTO DE LA BOÉTIE

El problema de la dominación y del sujeto fue planteado por primera vez en toda su dimensión en la época moderna a mediados del siglo XVI, en un pequeño trabajo de investigación, efectuado por un adolescente de 16 años de edad. La obra, titulada *El discurso de la servidumbre voluntaria o El Contra Uno*, circuló en copias manuscritas en un medio reducido, hasta que fue publicada en 1574 en "una edición pirata parcial, sin nombre de autor"[12]. No nos interesa aquí el destino singular de este texto[13], ni la amistad de su autor con Montaigne o su vinculación con el humanismo, sino el planteo claro y simple del problema que atraviesa la historia humana desde su comienzo: *la servidumbre voluntaria*, la obediencia a los tiranos aun contra los propios intereses de los dominados.

---

[12] Abensour, Miguel-Gauchet, Marcel, Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino, en La Boétie, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Toni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona, 1980, p. 11.

[13] Su "reaparición casi automática (...) en cada período crítico de lucha por la democracia contra el Estado autoritario" (Idem, p. 7).

Etienne de La Boétie (tal es el nombre del autor) parte de algunos supuestos legados por la tradición cristiana, pero que caracterizan a la *Nueva Época*, es decir, a la Modernidad. Sus premisas son: (1) La "madre" naturaleza ha dado a todos los hombres la tierra como morada. (2) La naturaleza ha "perfilado" a todos los hombres de acuerdo a un mismo patrón. (3) La naturaleza ha dado a todos los hombres la voz y la palabra para que, mediante el intercambio de los pensamientos y la comunicación, puedan relacionarse y confraternizar, compartiendo ideas y deseos. (4) La naturaleza ha procurado "por todos los medios" estrechar los vínculos sociales entre los hombres. (5) La naturaleza manifiesta en todos los ámbitos el deseo de que los hombres permanezcan unidos y conformen un "solo ser". De tales premisas deriva la siguiente conclusión: "¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?" Y también: "¿cómo podríamos dudar que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros?"[14]. Porque somos todos compañeros, somos todos libres. La libertad se deriva de la igualdad natural y no a la inversa. Puesto que somos todos compañeros, sería contradictorio derivar de tal premisa, la desigualdad de algunos. Si es manifiesto que la naturaleza *desea* la igualdad y unidad de los hombres, sería contradictorio afirmar cualquier clase de desigualdad o separación. La naturaleza es –a diferencia de la concepción aristotélica antigua- una condición, no un resultado consumado. La naturaleza es un punto de partida, no una meta alcanzada.

"De momento, -dice La Boétie- no creo equivocarme diciendo que hay en nuestra alma *una semilla natural de razón* que, cultivada por los buenos consejos, hace brotar en nosotros la virtud, mientras, por el contrario, ahogada por los vicios que con demasiada frecuencia nos agobian, aborta asfixiada por ellos". La razón es natural, pero como todo lo orgánico en la naturaleza, puede desarrollarse o ahogarse según sean las condiciones. En condiciones adecuadas, la razón natural alcanza *naturalmente* la virtud; en condiciones adversas, se debilita y extingue.

"Pero si algo hay claro y evidente para todos -continúa el texto- si algo hay que nadie podría negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos *ha conformado a todos por igual* y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos[15] como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos". Todos los hombres son naturalmente iguales. Este enunciado, que es "claro y evidente para todos", es *uno de los supuestos distintivos de la época moderna*, a diferencia tanto de la antigüedad greco-romana como de la cristiandad medieval. Las desigualdades corporales o espirituales entre los distintos individuos no son una prueba que permita refutar esta hipótesis, sino que, por el contrario, hay que pensar que las diferencias son sólo un motivo para "hacer brotar el afecto fraternal en los hombres y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla".

Sin dudas, una de las diferencias principales entre la concepción antigua de la libertad y la de los modernos estriba en este supuesto de la igualdad de todos los hombres. Aunque Charles Taylor -erróneamente según prueba el *Discurso* de La Boétie- ubica el surgimiento de las concepciones modernas de la libertad en el siglo XVII, acordamos en la caracterización que hace de las diferencias con las concepciones antiguas:

---

[14] La Boétie, E., 1980, p. 63. Énfasis del autor.

[15] La Boétie, como después Hegel, remite la libertad al reconocimiento entre los semejantes. Cfr. Lefort, C., El nombre de uno, en La Boétie, E., 1980, p. 157.

> "Una noción de la libertad bastante común en el mundo antiguo la concebía como consistente en el *status* del ciudadano. En un sentido, el ciudadano era libre por contraste con el esclavo ya que no era servil; y en otro sentido, en contraste con el descastado o el no privilegiado, ya que este último no podía actuar como ciudadano. La libertad, en esta perspectiva, consistía en ocupar un cierto lugar en la sociedad.
> Hay tres rasgos de esta concepción que difieren de los rasgos de la concepción moderna. En primer lugar, solamente tiene sentido preguntar si las personas son libres o no-libres dentro de la sociedad. La matriz política debe existir antes de que las personas puedan o bien disfrutar de la libertad, o bien verse privadas de ella. En segundo lugar, es considerado bastante normal que no todos los hombres posean libertad. Es un privilegio que sólo ciertas personas pueden alcanzar, por ejemplo, los helenos por oposición a los bárbaros; en algunas visiones, los aristócratas por oposición a la plebe; siempre los hombres por oposición a las mujeres. Y en tercer lugar, esta es una concepción de la libertad política, relativamente inconexa con una teoría metafísica acerca de en qué consiste la libertad o acerca de la libertad humana como tal.
> Las perspectivas modernas que aparecieron en el siglo XVII se diferencian de esta teoría antigua en todos estos puntos. Surgieron a partir de un rechazo de varias concepciones anteriores del orden cósmico en el cual se pensaba que el hombre estaba inserto. El hombre es un ser libre en el sentido en que es la intención de Dios que encuentre sus propósitos paradigmáticos dentro de sí mismo, y no fuera del orden en el cual está inserto. Por lo tanto, en el dominio político, la libertad humana tiene prioridad sobre el orden legítimo, dado que la autoridad legítima puede surgir solamente como la creación de agentes humanos a partir de su consentimiento. La libertad es parte de la condición natural del hombre, en el *estado de naturaleza*; las estructuras políticas son generadas posteriormente.
> De este modo, las visiones modernas son un rechazo de los tres rasgos de la influyente visión antigua: *tiene* sentido hablar de libertad fuera de todo contexto social; más aún, ése es el lugar de la *libertad natural*. Este tipo de libertad pertenece al hombre como tal; no es el patrimonio exclusivo de algunas clases o naciones. Y las concepciones modernas están relacionadas con perspectivas metafísicas acerca de la naturaleza humana"[16].

Que la libertad es natural significa que arraiga en un deseo. Hay aquí un paralelo con la postura de Maquiavelo en el *Discurso*: "Otro motivo muy importante también incita a los hombres a conspirar contra el príncipe: el *deseo* de liberar a la patria de la servidumbre"[17].

Pero, ¿en qué se fundamenta este supuesto de que los hombres son iguales y libres e igualmente libres? ¿Cómo podría refutarse el argumento antiguo que afirmaba las diferencias en la naturaleza humana sobre la base de la entera experiencia histórica? ¿Acaso no es una prueba irrefutable de las diferencias de naturaleza entre los hombres el que no se puedan hallar sociedades en las que no existan dominantes y dominados? ¿No están probando estos hechos que algunos hombres son naturalmente esclavos puesto que no son capaces de mandar y desean obedecer? La Boétie destruye las argumentaciones premodernas (como también algunas postmodernas) mediante este simple planteo: "…Quisiera formular una pregunta: si, por ventura, nacieran hoy personas totalmente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran siquiera qué es ni la una ni la otra, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad, ¿qué preferirían?"[18]. Para este autor, la libertad posee *objetivamente* una valoración positiva que la hace naturalmente deseable.

---

[16] Cf. Taylor, Ch., La teoría kantiana de la libertad, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, traducción de Andrea Pac, Buenos Aires, Agosto de 1997; Taylor, Ch., *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York-Melbourne, 1993, p. 319.
[17] Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, III, 6; citado por Lefort, C., 1980, p. 172, a quien debemos la comparación entre Maquiavelo y La Boétie.
[18] La Boétie, E., 1980, p. 66.

Partiendo de la evidencia anterior,

> "es realmente sorprendente -y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos- ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque sean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre *de uno*, al que no deberían ni temer (puesto que está *solo*), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)"[19].

La Boétie plantea el problema a partir de algunas preguntas sencillas:

> "¿Cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder para causar perjuicios que el que se *quiera* soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo?"[20]; "¿qué desventurado vicio pudo *desnaturalizar* al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?"[21]. "¿Cómo es posible -se pregunta- que la mayoría obedezca a una sola persona, no sólo la obedezca sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera* servirla?"[22].

Para Pierre Clastres una pregunta tal, sólo pudo haberse planteado por un deslizamiento desde la historia a la lógica. La pregunta plantea otro orden social *posible*. Pero este mismo deslizamiento hacia la lógica descubre que el orden de la dominación no es natural sino histórico, "que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que *no es eterna* y *no ha existido siempre*, que tiene una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre"[23]. Lefort acuerda con Clastres y agrega: "Nos vemos inducidos a pensar que su cuestionamiento es más profundo que aquéllos que suelen debatir los filósofos. Lo es, sin duda, porque no da por supuesto el hecho de la dominación, sino que busca su origen; más aún, considera que cualquier poder separado del pueblo, que se sostiene gracias a su servidumbre, se debe a la misma causa que la tiranía"[24].

Como posteriormente harán Descartes y Galileo, La Boétie se distancia del empirismo que toma los hechos como fundamento para dar lugar a una concepción teórica basada en la razón. Sin embargo, a diferencia del primero, su conceptualización del sujeto no es fundamentalmente gnoseológica o epistemológica sino ético-política.

No habría que lamentar no poseer lo que nunca se ha tenido; podríamos deplorar que se nos haya quitado por la fuerza algo que nos pertenece, pero ¿por qué reprochar a los hombres que den su mayor bien, si así lo quieren? Para La Boétie la libertad es inalienable y, en consecuencia, es inadmisible que pueda *querer* perderse. La pérdida de la libertad, si no media la fuerza, sólo puede explicarse por el engaño[25]. ¿De qué otra

---

[19] La Boétie, E., 1980, pp. 52-3.
[20] La Boétie, E., 1980, p. 52.
[21] La Boétie, E., 1980, p. 65.
[22] Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981, p. 119.
[12] Clastres, P., 1981, p. 120. Énfasis nuestro.
[24] Lefort, C., 1980, p. 145. "Allí donde la pérdida de fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hace surgir el sentido de una indeterminación última, el deseo de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en deseo de servidumbre" (Lefort, C., 1990, p. 193).
[25] "Para que los hombres, mientras quede en ellos algún vestigio de humanidad, se dejen someter, debe producirse una de dos cosas: o bien están obligados [por la fuerza], o bien han sido engañados" (La Boétie, E., 1980, pp. 66-8).

forma puede entenderse esta contradicción en los términos (servidumbre voluntaria), que el mismo lenguaje rechaza? Si la voluntad es esencialmente libre, ¿cómo puede querer la servidumbre? ¿Por qué razón los hombres quieren servir? La Boétie encuentra dos razones de la pérdida de la libertad: "La primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre"[26], (…) los "que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende otra: bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado"[27]. El *Discurso* deviene así, una crítica de la ideología.

La dominación podría explicarse si los hombres fuesen sometidos por las fuerzas naturales o por la fuerza mayor de otros hombres, pero ¿cómo entender la voluntad o el *deseo* de ser dominados? La misma pregunta ya es, en cierto sentido, imposible[28]. Si la dominación es una condición "natural" de todos los hombres, ¿cómo habríamos podido llegar a cuestionar tal condición? Si la dominación no es una condición natural, pero llegó a serlo en el curso histórico, ¿cómo podría haberse llegado a recordar aquel traumático momento de la "caída"? Si, siguiendo una metodología empírica, nos atuviéramos a los ejemplos históricos de que tenemos memoria, ¿cómo habría sido posible concebir un orden social sin dominación?, puesto que todos los regímenes históricos suponen la dominación de unos hombres sobre otros. La Boétie rechaza los argumentos que se podrían esgrimir para explicar la servidumbre por causas naturales: la debilidad de los hombres, la cobardía, el amor a los más valientes o a los más sabios. "No es fácil imaginarse *hasta qué punto* un pueblo, sometido de esta forma por la astucia de un traidor, puede caer en el envilecimiento y hasta en tal olvido de sus derechos que ya será casi imposible despertarle de su torpor para que vuelva a reconquistarlos, sirviendo con tanto afán y gusto que se diría al verlo, que no tan sólo ha perdido la libertad, sino también su propia *servidumbre* para enfangarse en la más abotargante *esclavitud*. Es cierto que, al principio, se sirve porque se está obligado por la fuerza. Pero los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron"[29].

Los esclavos no se originan en la voluntad de mando de los señores, sino por el contrario, los amos se originan en la voluntad de servir. "Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue"[30].

"¿De dónde proviene, no ya el consentimiento de la dominación, pues sería suponerla ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla?"[31] El acontecimiento que precipitó a los hombres hacia la dominación fue accidental, desgraciado, contingente (aunque tal vez irreversible), irracional, desnaturalizador (puesto que hace que los hombres pierdan su condición al perder su libertad)[32]. La libertad se opone a

[26] La Boétie, E., 1980, p. 73.
[27] La Boétie, E., 1980, p. 77.
[28] Cf. Lefort, C., 1980, pp. 177, 182 y 189.
[29] La Boétie, E., 1980, p. 67.
[30] La Boétie, E., 1980, p. 57.
[31] Lefort, C., 1980, p. 136.
[32] Clastres sostiene, polemizando con las tesis marxistas y deterministas que explican las ideas por las condiciones históricas y económicas, que el preguntar de La Boétie es "accidental" y "transhistórico" (Lefort dice, a su vez: "El Discurso fuerza el muro del tiempo"). Es tan accidental como el

cualquier forma de obediencia o sometimiento, aun cuando sea querida, incluso si es deseada. En este sentido, la concepción de la libertad de La Boétie rompe con la tradición medieval, pues ya no se refiere al libre albedrío, a la libertad del alma sino a la libertad de la ciudad, a la libertad política, en tanto es inherente al reconocimiento de los hombres entre sí[33].

> "Lo que se pone en evidencia es una división, hasta ahora dejada en la sombra, entre los que no hacen más que padecer y los que toman parte activa en la edificación y en el mantenimiento de la tiranía, esos mismos que, tras mendigar el favor del amo para adquirir bienes, se convierten a su vez en pequeños tiranos para los más débiles. […] Pero debemos reconocer a la vez que la oposición del amo y del siervo, que se reproduce en todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra, que crea una división entre el grupo de los poderosos y poseedores y el de los trabajadores. Por un lado, se nos dice, 'cuando un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino -y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados que casi no pueden, en una república, hacer ni mal ni bien, sino a los que arden de ambición y son de una notable avaricia- se amontona a su alrededor y lo sustenta para tener parte en el botín y, bajo el gran tirano, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos'. ¿Cuál es el móvil de esos hombres? El apego al dinero. ¿Con quién compararlos? A los 'grandes ladrones' y a los 'célebres corsarios'. Pero no están fuera de la ley; hacen la ley. El texto lo enuncia implacablemente: están en la cumbre, forman la corte del tirano"[34].

El texto de La Boétie pone de manifiesto la desnaturalización del ser humano y la división y la distorsión que se derivan de ella. El sujeto naturalmente igual y libre deviene en un sujeto dividido, antagónico, en oposición. El sujeto naturalmente unido por solidaridad con sus iguales deviene en un cuerpo social estratificado y jerarquizado. Las pequeñas 'ganancias' contabilizadas en las cuentas de la ambición y la avaricia llegan a ser la fuente de la justificación y legitimación de la tiranía.

¿Cuál es 'el secreto de la dominación', en la interpretación que Lefort hace de La Boétie?

> "Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues -si se nos permite introducir aquí un término de nuestro moderno vocabulario- no viven más que en la alienación; la autoridad, la propiedad que creen detentar, o que codician, les impide ver que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, fuerza que, no obstante, no sería nada sin ellos"[35].

El hombre desnaturalizado, el hombre caído, el hombre que desea la servidumbre, genera un nuevo tipo humano, el que, como diría Nietzsche, al no poder dejar de querer, quiere la nada, la no libertad. La historia sería la historia del hombre desnaturalizado, historia del nihilismo. "La desnaturalización -dice Clastres- hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo [desnaturalizado] haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano"[36].

---

acontecimiento por él denunciado: el surgimiento de la "servidumbre voluntaria", de la dominación o, como Clastres prefiere, del Estado.

[33] Lefort, C., 1980, pp. 132-3.

[34] Lefort, C., 1980, pp. 188-90.

[35] Lefort, C., 1980, pp. 190-91.

[36] Clastres, P., 1980, pp. 124/5.

¿Cómo se explica que, una vez originada la división, se haya mantenido y perpetuado? Si la servidumbre se ha extendido en la historia ha sido porque los hombres la desean. Pero *la naturaleza del deseo de servir no es natural, sino adquirida, histórica*. Sin embargo, esta respuesta no nos satisface completamente, porque el deseo de libertad y el deseo de servir muestran su raíz común, que nos remite "a un parentesco inesperado" entre uno y otro[37]. La dificultad no ha permanecido ignorada para La Boétie: "Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan, la tendrían..."[38].

Contra las hipótesis hegeliano-marxistas que suponen la necesidad del desarrollo histórico (y de la división social), Clastres sostiene que las sociedades primitivas carecían de Estado no por falta de desarrollo, sino *porque no lo querían*. "Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que *se realizara el deseo de sumisión*"[39]. La estructura de las sociedades primitivas habría impedido la realización del deseo de poder y del deseo de sumisión, mediante la represión del *mal deseo*.

Etienne de La Boétie es, indudablemente, un pensador moderno. Su pensamiento abre para la reflexión sobre lo político una dimensión autónoma tanto del mito como de la teología. "El concepto de servidumbre voluntaria -escribe Lefort- es perturbador, porque sitúa en el mismo polo al esclavo y al amo. Pero la primera provocación ¿no consiste precisamente en situarlo todo en el polo único del hombre?"[40]. En este sentido, La Boétie es, cabalmente, un *humanista*. En tanto no hay en su obra "ninguna alusión (…) a las instituciones de un régimen libre"[41], su crítica es la contracara complementaria de la obra del humanismo utopista en general y de Thomas More en particular.

El pensamiento de La Boétie, como el humanismo en su conjunto, sólo pudo haber surgido en la modernidad, pues sólo en este tiempo histórico se hace posible pensar al hombre como un principio autónomo respecto del cosmos, de Dios, e incluso de toda esencia. "El deseo de libertad exige que *la naturaleza del sujeto* no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos". Lefort advierte que "la servidumbre es el deseo que persigue la ilusión del Uno, implícito en la imagen de todos, empeñándose en exhibirse como deseo"[42]. La ilusión del Uno, la ilusión de Todos-uno, la ilusión de la identificación con la esencia, la ilusión del nombre son todas derivadas de la metafísica-teológica o de la teología-metafísica. No hay esencia humana, no hay naturaleza humana, sino una construcción histórica. Cuando el constructo se naturaliza, cuando se esencializa, cuando adquiere un rol fijo y determinado, al mismo tiempo se deshumaniza, se desnaturaliza. Cuando esto ocurre, "el hombre, el único ser nacido para vivir libre"[43], desea servir.

---

[37] Lefort, C., 1980, p. 153.
[38] La Boétie, E., 1980, p. 58.
[39] Clastres, P., 1980, p. 127.
[40] Lefort, C., 1980, p. 149.
[41] Lefort, C., 1980, p. 195.
[42] Lefort, C., 1980, p. 162. Énfasis nuestro.
[43] Lefort, C., 1980, p. 65.

2. EL SUJETO EN LA OBRA DE NICOLÁS MAQUIAVELO

2.1. Introducción

Entre los conceptos que aparecen ya en la *Política* de Aristóteles y que han perdurado a lo largo de toda la historia del pensamiento político, encontramos el de *hoi poloi*, literalmente: "los muchos", generalmente traducido como "el pueblo". Tanto la extensión del término (esto es, los individuos o las clases de individuos que han sido considerados integrantes del pueblo) como el sentido del mismo ha sufrido transformaciones a lo largo del tiempo. No obstante, el concepto del pueblo como sujeto de derecho político es de corte moderno: recién en la modernidad comenzó a tomar cuerpo la idea que madurará en el socialismo del siglo XIX y en las democracias del XX, de que el pueblo es soberano, esto es, que no es simplemente una masa cuyo único papel político es el de ser gobernada, sino que puede tomar decisiones en este terreno.

Se trata, también, de un concepto con una densidad de sentido importante. En efecto, sea quien sea que ocupa las filas del pueblo, el mismo tiene una significación principalmente en diferentes niveles: cultural, social, político. En términos culturales, el pueblo son los ignorantes; en términos económicos, los pobres; en términos políticos, los que hay que gobernar con cuidado, persiguiendo su complacencia y evitando su enojo, ya sea que se los considere pasivos o activos en la vida política de un Estado; en cualquier caso, procurando su obediencia. Es justamente este último nivel de significación el que se investigará en este apartado para registrar las marcas del proceso en el cual el "vulgo ignorante" se constituye como "pueblo soberano". El punto de partida de este proceso será Nicolás Maquiavelo en tanto que uno de los primeros "psicólogos políticos"[44] de la modernidad; y el desarrollo del mismo se basará en dos ejes principales: por un lado, el surgimiento de la sociedad civil como una forma de asociación e intercambio "paralela" al Estado; por el otro, el desplazamiento del énfasis de la pasión como "cemento"[45] de la sociedad política a la razón (a pesar de que la economía de las pasiones no ha dejado de ser un problema para los Estados y sería interesante analizar qué características ha adoptado en el presente). El primero, porque, en términos históricos, según Reinhard Koselleck[46], la sociedad civil fue un espacio de crecimiento de poder de la burguesía, un espacio en el que se consolidó la idea de que el gobierno no debe ser una prerrogativa de los nobles sino un derecho de los mejores; en otras palabras, la sociedad civil fue un primer foco de ilustración. El segundo, porque la función política de la pasión es fundamental para comprender la filosofía moderna dado que está presente en toda la antropología política, al menos del siglo XVII.

---

[44] Con esta expresión nos referimos al interés que tuvo Maquiavelo -y que se continúa luego en Hobbes y Spinoza- por conocer el alma humana, en particular sus pasiones, dado que tanto la constitución de las sociedades políticas como su gobierno se apoya en una economía de las mismas y no en un acuerdo y un diálogo racionales entre gobernantes y gobernados. Esta es la razón por la cual ellos mismos se consideran "realistas" y también es la razón por la cual les ha sido atribuido un cierto pesimismo. Cf. Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

[45] Recurrimos a esta metáfora dado que, tanto para Maquiavelo como para Hobbes y Spinoza, son las pasiones –en particular el temor y la esperanza- y no la razón las que empujan a los hombres a aceptar la cesión de poder que implica la sociedad civil y la mantienen mediante la obediencia. En la actualidad, sería impensable que una sociedad libre se mantuviera unida por el temor y la esperanza; ni el discurso de los filósofos políticos, ni el de los medios admitiría tal cosa. El discurso sobre la subjetividad política actual no es transparente con respecto al deseo como variable de asociación y unión social, dado que cuando de política se trata, el individuo medio mantiene sobre sí una imagen de la subjetividad racional moderna.

[46] Koselleck, R. (1959), *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Massachusetts, The MIT Press, 1988.

2.2. El príncipe, alquimista de pasiones

Maquiavelo recomendaba de diferentes maneras que los príncipes debían conocer la naturaleza humana como uno de los pilares que aseguran la estabilidad de su gobierno. Y conocer la naturaleza de los hombres es, por sobre todo, identificar cuáles son los deseos y las pasiones que más fuertemente los dominan, cuya administración es propia de un buen príncipe: una cierta malignidad natural[47], la ambición[48], la envidia[49], el gusto por la novedad[50], la inestabilidad e insatisfacción[51], el temor, el amor, el ansia de libertad[52], una cierta mediocridad[53], el deseo de seguridad[54]. Éstas son las pasiones y deseos más sobresalientes que Maquiavelo describe y aconseja gobernar en sus dos principales obras, *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Estas pasiones, por su parte, no son sólo propias del vulgo, sino que también, por un lado, los nobles deben ser gobernados en función de sus pasiones y, por el otro, el propio príncipe debe mantenerse alerta con respecto a las suyas propias, so pena de cometer algún error que lo lleve a perder el poder.

Gobernar es, pues, conducir el caudal de las pasiones características de los individuos que constituyen un determinado Estado. Y en esta alquimia de pasiones el gobernante debe tener en cuenta a todos, nobles, sacerdotes, plebeyos, militares. Todos son moldeables si se sabe cómo equilibrar las pasiones o, por decirlo en términos más contemporáneos, si se sabe equilibrar el poder que resulta de ellas. La teoría de las pasiones de la modernidad abandona la teoría de que es la razón la que debe dominar a la pasión, a favor de una posición según la cual sólo las pasiones pueden obrar las unas sobre las otras y encauzarse entre sí. De ahí que Maquiavelo no hable del príncipe como la razón de la sociedad política, y que, como se dijo, ponga cuidado en recomendarle que observe sus propias pasiones y que, en todo caso, sepa disimularlas. Gobernar es

---

[47] "... es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente ocasión de hacerlo libremente" [*Disc*... I, 3].
Las obras de Maquiavelo serán citadas por las siguientes ediciones:
Discursos sobre la primera década de Tito Livio (1513-1520), [*Disc*...], Madrid, Alianza Editorial, 2000, traducción de Ana Martínez Aarancón.
El príncipe (1513) [*EP*], Buenos Aires, Editorial Sopena, 1946, traducción de José A. Vecino.

[48] Más propia de los nobles que de los plebeyos, o de estos últimos cuando intentan asemejarse a los primeros: "... los hombres, cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado", y también "... es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina" [*Disc*... I, 37]

[49] "... que muchas veces es causa de que los hombres no puedan obrar bien, pues la envidia no permite que alcancen aquella autoridad que es necesaria en los asuntos graves..." [*Disc*... III, 30]

[50] "... los hombres desean novedades, y tan deseosos de cosas nuevas se muestran los que están bien como los que están mal..." [*Disc*... III, 21]

[51] "... los hombres se cansan del bien y se lamentan del mal..." *Ibid.*; "Siendo, además, los apetitos humanos insaciables, porque por naturaleza pueden y quieren desear toda cosa, y la fortuna les permite conseguir pocas, resulta continuamente un descontento en el espíritu humano, y un fastidio de las cosas que se poseen, que hace vituperar los tiempos presentes, alabar los pasados y desear los futuros, aunque no les mueva a ella ninguna causa razonable" [*Disc*... II, proemio]

[52] Más propia de los plebeyos que de los nobles: "... observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres" [*Disc*... I, 5]

[53] "... la mayoría de los hombres, mientras no se ven privados de sus bienes y de su honor, viven contentos..." [*EP* XVIII]

[54] "... una pequeña parte [de los hombres] quiere ser libre para mandar, pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros" [*Disc*... I, 17]

identificar dos o tres pasiones fundamentales (el interés, el amor, el temor, en el caso de Maquiavelo) y ponerlas al servicio de la consolidación del Estado. Para ello, no es necesario ser sabio, sino *astuto*.

En general, en las obras seleccionadas, Maquiavelo reconoce tres actores políticos, cuyas virtudes y vicios compara constantemente y sopesa en el juego de equilibrio de los poderes: el príncipe, los nobles, y el pueblo. Es curioso que, mientras que los dos primeros están bastante bien definidos en cuanto a qué sector de la sociedad constituyen, el tercero sólo se define por no ser ninguno de los otros. En efecto, si bien el príncipe puede tener más de un origen, suelen ser nobles o militares. Los segundos están pintados con detalle en los *Discursos...*, según la siguiente descripción: "... diré que se llama así [hidalgos] a los que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente, sin tener ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida"[55]. Finalmente, el último, por descarte, serán los artesanos y campesinos y, tal vez, algunos pequeños comerciantes.

En lo que sigue, pues, nos concentraremos solamente en la visión de Maquiavelo sobre "el pueblo", en los rasgos que el mismo tiene como variable dentro del total de la sociedad política, para ir definiendo el concepto que sirve de punto de partida para el siglo XVII, teniendo en cuenta por lo demás que los dos filósofos políticos más importantes de ese siglo, Hobbes y Spinoza, fueron lectores del filósofo florentino a quien, por lo demás, respetaban.

2.3. Pueblo, educación y libertad

> "Que no se lamenten los príncipes de los errores que cometen los pueblos bajo su dominio, porque tales errores provienen o de su negligencia, o de sus propios e idénticos defectos" [*Disc...* III, 29]

A diferencia de la imagen que más se ha difundido de Maquiavelo, su mirada sobre el pueblo no es puramente un espejo de la malignidad que, como se vio más arriba, le atribuye a los hombres. En el desarrollo de su argumentación tendiente a matizar el pesimismo antropológico que se suele atribuir tanto a Maquiavelo como a Hobbes, Manuel Calvo García[56] le atribuye al mismo un valor estratégico. En primer lugar, observa que de haberlo, este pesimismo no echa sus raíces en la doctrina del pecado original, una doctrina teológico-metafísica, como es el caso de Pascal, sino en "la fuerza de las pasiones que determinan su naturaleza"[57]. En segundo lugar, observa que es el resultado de dos premisas, a saber, "... primero, de hacer responsable al individuo de las causas del conflicto social y, segundo de proyectar sobre su naturaleza íntima las manifestaciones 'antisociales y egoístas' del hombre"[58]. Lo interesante de esta observación es que no se trata de una concepción del hombre que, a partir de una naturaleza determinada deriva un orden social orientado a reprimir dicha naturaleza inevitablemente malograda, sino que, por el contrario, infiere en términos pesimistas una naturaleza a partir del desorden social siempre latente. Según Calvo García, este orden en la derivación "...subyace al proyecto de una ética social constructiva [y presupone] la posibilidad de superar o reprimir las pulsiones 'humanas' socialmente execrables. Por eso, al mismo tiempo que se resaltan los aspectos más negativos de la

[55] *Disc...* I, 55.
[56] Calvo García, M., *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1989.
[57] Calvo García, M., 1989, p. 41.
[58] Calvo García, M., 1989, pp. 45-46.

naturaleza humana, se postulan las estrategias y las posibilidades de triunfo de los valores de la ética social"[59].

Véase cómo es posible aplicar este esquema de lectura a la pintura maquiaveliana del pueblo. Por un lado, existe sin dudas un pesimismo antropológico en su mirada. La historia muestra que el pueblo suele ser voluble y fácilmente es víctima de engaños, sobre todo cuando está en juego alguna promesa de bienestar. Con respecto a lo primero, Maquiavelo aconseja al príncipe cuidarse bien de los efectos perniciosos que este rasgo pueda implicar para que el poder sea sólido y duradero, así como qué hacer para evitar dichos efectos: "...los pueblos son tornadizos; y (...) si es fácil convencerlos de algo, es difícil mantenerlos fieles a esa convicción, por lo cual conviene estar preparados de tal manera que, cuando ya no crean, se les pueda hacer creer por la fuerza"[60]. Con respecto a lo segundo, sostiene que: "cuando en las cosas que se presentan a los ojos del pueblo se ve ganancia, aunque esconda en sí una pérdida o, cuando el acto parece animoso, aunque suponga la ruina de la república, siempre será fácil convencer a la multitud, y del mismo modo, siempre es difícil persuadirla para que elija algo que tenga apariencia de vileza o de pérdida, aunque oculte en su seno salvación y ganancia"[61]. En otras palabras, la multitud siempre es más impresionable por las apariencias que por la realidad, y en su incapacidad por ver más allá de aquéllas, muchas veces procura su propia ruina[62]. De la fuerza de las apariencias se sigue, también, que muchas veces la ilusión de libertad es suficiente para lograr el efecto de la obediencia, en lugar de la verdadera libertad: "...las ciudades (...) están más contentas y tranquilas bajo un dominio que no ven, aunque sea gravoso en algunos aspectos, que bajo otro al que ven todos los días, pues entonces les parece que cada día se les echa en cara su servidumbre"[63]. Más aún, el hecho de que el pueblo se satisfaga con apariencias en la medida en que la conducción del Estado sea exitosa (aparentemente, al menos), es uno de los pilares en los que se apoya el famoso concepto de "razón de Estado" herramienta que el príncipe puede utilizar a favor de su dominio: "Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse"[64]. En fin, sería ocioso seguir deteniéndose en este aspecto del pensamiento maquiaveliano, bien conocido por todos.

Por otro lado, también está presente en los *Discursos*... la idea de que la torpeza y la malignidad naturales de los hombres, que caracterizan al pueblo como actor político, tienen su razón en el conflicto social. En efecto, en más de una oportunidad, Maquiavelo observa que la corrupción de un pueblo no es consecuencia de que la naturaleza misma de los individuos que lo componen sea malvada, sino de la corrupción de sus costumbres y de sus leyes. Aquí es donde aparece el Maquiavelo más republicano y más sutil en su investigación de la psicología popular. Y lo primero que llama la atención, por estar subrayado en más de una oportunidad, es la idea de que la corrupción del pueblo echa sus raíces en las malas costumbres y éstas, a su vez, en las malas leyes. Virtud popular, costumbres y leyes no son nunca constantes en el

[59] Calvo García, M., 1989, pp. 45-46.
[60] *EP* VI
[61] *Disc*... I, 53.
[62] Cf.: "...los hombres cambian con gusto de señor, creyendo mejorar..." aunque la experiencia les enseñe, demasiado tarde, que se han engañado [*EP* III].
[63] *Disc*... II, 21.
[64] *EP* XVIII.

pensamiento de Maquiavelo, sino variables que dependen las unas de las otras[65]. A éstas habría que sumarle una cuarta variable en juego, el príncipe. En el mejor de los casos, las variables definen una república; en el peor, una tiranía. En la primera, un buen príncipe establece buenas leyes (ordenadas hacia el bien común), que generan buenas costumbres y buenos ciudadanos. El pueblo es libre y un pueblo que sabe que sus leyes son buenas y garantizan su libertad, las defenderá aun contra el mismo príncipe: "...un pueblo que se gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo. Y la variación de comportamiento no nace de una diferente naturaleza, que es común a todos, y si alguien lleva aquí ventaja es el pueblo, sino de tener más o menos respeto a las leyes dentro las cuales viven ambos"[66]. Es verdad que, en esta cita en particular, existe una ambigüedad bastante marcada en el uso del término "pueblo". Cuando Maquiavelo se refiere a un pueblo "que se gobierna", no es probable que esté pensando en un grupo de campesinos autogestionados, por ponerlo de modo contrastante. No obstante, ninguna república, por más que no sea un autogobierno de campesinos, no sobreviviría si éstos no fueran, también, virtuosos, respetuosos de la ley y defensores de la misma. Y dentro de este marco de virtud, la acción de un hombre que intente corromperlo por una acción que parezca poner en peligro sus leyes y su libertad, fracasa[67].

Esta es, justamente, la ventaja de la república por sobre la monarquía, pues si

> "se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sujetos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y además, sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios (...) Cuando un pueblo está bien suelto, no se temen las locuras que hace, ni se tiene miedo al presente, sino del que puede producirse, pues en tanta confusión puede surgir un tirano. Pero con los malos príncipes sucede lo contrario, que se teme el mal presente y se ponen las esperanzas en el futuro, persuadiéndose los hombres de que su perversa vida puede hacer surgir la libertad... La crueldad de la multitud se ejerce contra aquellos de los que se teme que se apoderen del bien común; la de un príncipe se dirige contra el que teme le arrebate su propio bien"[68].

Más aún, un pueblo ordenado, hasta es capaz de distinguir su interés real de su interés aparente, y los buenos consejos de los malos: "los pueblos (...) aunque sean ignorantes, son capaces de reconocer la verdad, y ceden fácilmente cuando la oyen de un hombre digno de crédito"[69].

De ahí, también, que en el capítulo V de *El Príncipe* se aconseje al conquistador exterminar a un pueblo acostumbrado a la libertad en el sentido de esta cita, si no está dispuesto a que el mismo siga gobernándose a sí mismo[70]. No obstante, aun en una monarquía, es en el interés del príncipe que éste debe procurarse el favor del pueblo, antes que el de los nobles (que suele ser contrario al del pueblo), sean cuales fueran los caminos. En este sentido, Maquiavelo es terminante:

> "...que no se pretenda desmentir mi opinión con el gastado proverbio de que *quien confía en el pueblo edifica sobre arena*; porque el proverbio sólo es verdadero cuando se trata de un simple ciudadano que confía en el pueblo como si el pueblo tuviese el deber de liberarlo cuando los enemigos o las autoridades lo oprimen. (...) Pero si es un príncipe

---

[65] "... así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres" (*Disc*... I, 18).
[66] *Disc*... I, 58.
[67] Cf. *Disc*... III, 9.
[68] *Disc*... I, 58.
[69] *Disc*... I, 5.
[70] Cf., también, *Disc*... II, 23.

> quien confía en él, y un príncipe valiente que sabe mandar, que no se acobarda en la adversidad y mantiene con su ánimo y sus medidas de ánimo de todo su pueblo, no sólo no se verá nunca defraudado, sino que se felicitará de haber depositado en él su confianza"[71].

Pero unas leyes no orientadas al bien común generan *desigualdad* y ésta es el punto de partida de la corrupción del pueblo: "...la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad..."[72]. La desigualdad en el trato, en la distribución de los bienes y, sobre todo, de los castigos. Es por eso que los que llevan la vida más arriba atribuida a los hidalgos o gentilhombres son más bien peligrosos para las repúblicas. Es, también, la igualdad en este sentido una de las causas que supone Maquiavelo produce la lealtad del pueblo alemán para con la cosa pública, y que lo motiva a admirarlo. En los *Discursos...*, este modo de vida igualitaria, se describe como sigue:

> "aquellas repúblicas donde se ha mantenido el vivir político y sin corrupción no soportan que ninguno de sus ciudadanos se comporte ni viva al modo de los hidalgos, y así mantienen entre ellos una equitativa igualdad, y son sumamente enemigos de los señores y gentilhombres que hay en la provincia, y si por casualidad alguno llega a sus manos, lo matan, como principio de la corrupción y causa de todo escándalo"[73].

En cambio, la desigualdad que despierta la avaricia y el deseo de bienes que nunca puede ser satisfecho al tiempo que atiza la desconfianza hacia quienes gobiernan, va generando en él el desprecio por las leyes que, si bien en un principio podrían mantenerse ellas mismas virtuosas, a la larga pone en marcha un proceso de corrupción del pueblo difícilmente reversible:

> "... pues resulta tan difícil y peligroso querer hacer libre a un pueblo que quiera vivir siervo [por haber perdido ya su capacidad para la libertad] como querer hacer siervo a un pueblo que quiera vivir libre"[74]. En efecto, para un pueblo corrupto, las buenas leyes ya no son adecuadas: "... cuando la materia [el pueblo] no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia, lo que no sé si ha sucedido o si es posible que suceda, porque vemos, como decíamos antes que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes, y tan pronto como él muere, se vuelve a los malos hábitos pasados..."[75].

Lo que empeora esta situación cuando el pueblo es corrupto, es que de cualquier manera, aun cuando ya no sepa vivir sino bajo el dominio de otro, conserva su pasión por la libertad, por lo que no será posible gobernarlo de otro modo que por la astucia y por la fuerza, según los consejos de *El Príncipe*. Es entonces cuando la capacidad del príncipe para conjurar las pasiones, está más en juego que nunca para encauzar a su favor las pasiones del pueblo. Dicho con palabras de Maquiavelo, es entonces cuando comportarse como hombre no es suficiente, y debe aprender también a comportarse como bestia, a "... ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos"[76].

---

[71] *EP* IX.
[72] *Disc...* I, 18.
[73] I, 55.
[74] *Disc...* II, 8.
[75] *Disc...* I, 18.
[76] *EP* XVIII.

2.4. La política del zorro

De todas las pasiones que se pudieran inventariar, hay algunas que cumplen una función política más importante que las demás por ser las predominantes en el ánimo del pueblo. Su buena o mala economía es la clave de la consolidación de la sociedad política, de su estabilidad o de su fracaso. En consecuencia, es importante que el gobernante las conozca y sepa cómo actuar sobre ellas, por medio de su conducta, sus determinaciones, los castigos y favores, etc.. Precisamente, a lo largo del siglo XVII muy especialmente se verá que, parafraseando la célebre definición foucaultiana del poder, éste consiste en la acción sobre las pasiones. Éstas sobresalientes son, en el pensamiento maquiaveliano, el odio, el desprecio, el amor y el temor, y de ellas se ocupará lo que sigue.

La pasión que antes que cualquier otra el príncipe debe evitar, es el odio[77]. Con este fin, es necesario tener en cuenta el grado de corrupción del pueblo. Porque, alcanzando la forma más descarnada de su realismo, Maquiavelo sostiene que si el mismo está muy corrompido, "...te conviene seguir su capricho para satisfacerlo, pues entonces las buenas acciones serán tus enemigas"[78]. Esto implica, pues, que en estos casos el príncipe se verá "forzado a no ser bueno". Lo que cuenta, no obstante, no es ser bueno, sino no ser odiado. Es necesario que se implementen las estrategias necesarias para que, en todo caso, el odio sea dirigido hacia otros miembros del gobierno, pero nunca hacia el príncipe porque, como se dijo anteriormente, el odio del pueblo no responde a la virtud "real" del príncipe, sino a la aparente. La actitud que, además de evitar mostrar que es el mismo príncipe el que toma las decisiones antipáticas al pueblo[79], según lo subraya Maquiavelo, es la de "...ser expoliador y (...) apoderarse de los bienes y de las mujeres de los súbditos (...) Porque la mayoría de los hombres, mientras no se ven privados de sus bienes y de su honor, viven contentos..."[80]. Y tanto como ser odiado, el príncipe debe evitar ser despreciado. Para ello, no debe mostrarse nunca "... voluble, frívolo, afeminado, pusilánime e irresoluto..." sino que en lo posible tiene que "...ingeniarse para que en sus actos se reconozca la grandeza, valentía, seriedad y fuerza"[81]. Digamos que la crueldad y la arbitrariedad del príncipe despiertan el odio del pueblo, mientras que la excesiva generosidad y los muchos escrúpulos de los príncipes, generan la sospecha de su debilidad. Esto último, sobre todo si el pueblo es un pueblo que ha iniciado ya el camino de la corrupción y tiene su ánimo más dispuesto a atender a un tirano que a un hombre sabio.

Otras dos pasiones con las que el príncipe debe vérselas, son el amor y el temor. Este último tendrá todavía una larga historia en la filosofía política moderna, como se verá más adelante. De hecho, en las pocas oportunidades en las que Maquiavelo se refiere al origen de las sociedades, el temor es una constante, dado que el fin principal de la sociedad es, junto con el de la comodidad, el de la defensa[82]. Es, precisamente, esta primacía del temor derivada de la preocupación por la supervivencia, la que Habermas señala como el giro principal de la teoría política moderna, giro llevado a cabo por Thomas More, por un lado, y el mismo Maquiavelo, por el otro[83]. Dice Habermas: "Maquiavelo pregunta: ¿cómo puede asegurarse políticamente la

[77] Cf. *EP* XX.
[78] *EP* XIX.
[79] Cbf. *EP* XIX.
[80] *EP* XIX, cf. también, *EP* XVII.
[81] *EP* XIX.
[82] Cf. *Disc*... I, 1 y 2.
[83] Habermas, J., *Teoría y praxis* (1963), Madrid, Tecnos, 1997, traducción de S. Mas Torres y C. Moya Espí.

reproducción de la vida? (...) Pues los hombres sólo pueden liberarse del miedo y proteger la vida frente a las agresiones del otro por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder..."[84]. Asegurar un mínimo de dignidad y, sobre todo, la paz; he ahí el fin de la técnica política -que, según Habermas, Maquiavelo inaugura-, autorizada por el temor a la muerte violenta.

El príncipe, pues, debe liberar al pueblo del temor a la muerte –y también, aunque Habermas no se detenga en esto en el análisis referido- del temor a perder la libertad. Por eso es tan importante que el príncipe no parezca débil (porque no podría liberar al pueblo de su temor a perder su vida en manos de sus enemigos), ni cruel (porque no podría liberar al pueblo del temor a perder su libertad). Asimismo, debe manejar con mucho cuidado otro temor: el que el pueblo pueda tener de él. A propósito de esta cuestión, Maquiavelo se plantea la pregunta de si es mejor ser temido o ser amado por el pueblo, pregunta a la que responde como sigue: "Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero puesto que es difícil reunirlas y que siempre ha de faltar una, declaro que es más seguro ser temido que amado. (...); porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca"[85]. Por supuesto, el temor no debe ser tal que se troque fácilmente en odio, dado que en ese caso, el poder del príncipe y, en consecuencia, la estabilidad de la sociedad política, correrían peligro. Finalmente, la contracara de la administración de estas pasiones, es que, de ser amado y temido en la justa medida, evitará que el príncipe sea quien tema a su pueblo.

2.5. Conclusiones: de la astucia a la ciencia social

Se suele estar de acuerdo en que el modelo definitivo tanto del Estado (absolutista) del siglo XVII como de la política convertida en ciencia social, es el que construye Thomas Hobbes. No obstante, es indudable que el análisis de Maquiavelo sienta ya parte de los cimientos sobre los que descansa la obra hobbesiana. De ahí que, las conclusiones que hayamos de tomar de este recorrido por el pensamiento de aquél sean apenas los pasos iniciales para el posterior desarrollo del concepto de pueblo.

Uno de los aspectos que cabe subrayar y que sea probablemente un motivo de oscuridad y ambigüedad del que no podremos deshacernos por completo en todo este examen, es el de la indefinición de la extensión del concepto. Dicho en otros términos, el hecho de que quiénes sean los individuos que integran la clase "pueblo" permanezca en general implícito, genera por momentos problemas de interpretación de los textos. Sobre todo cuando el mismo texto parece usarlo de manera ambigua, como se señaló oportunamente.

En segundo lugar, la naturaleza del pueblo es, también, ambigua. Por un lado, se insiste en su volubilidad, su cobardía, la mezquindad de sus intereses, lo infundado (desde un punto de vista al menos razonable) de su amor y su odio, de su admiración y su desprecio. Sin embargo, un pueblo incorrupto es, al mismo tiempo, el mejor aliado de un príncipe, más confiable aun que los nobles. Asimismo, también en la medida en que sus costumbres sigan un buen orden jurídico, entonces sus decisiones, si bien no llegan a ser "sabias", al menos saben adherir a la sabiduría de los otros, llegando a constituir lo que en términos platónicos podríamos llamar una "recta opinión". Claro está, no por ello deja de necesitar de la conducción de un gobernante. En este sentido, el pueblo es como un "menor de edad" al que hay que educar para que aprenda a ser libre - o bien, si esto es imposible dado su nivel de corrupción y necedad, hay que dominar

[84] Habermas, J., 1997, p. 58.
[85] *EP* XVII.

mediante el amor y el temor-, dado que, en cualquier caso, el objetivo es la obediencia, no la autonomía.

En tercer lugar, hay que tomar nota de otra duplicidad en la formación del carácter del pueblo: lo natural y lo "artificial". Es curioso que Maquiavelo se remita a la *historia* para leer en ella la *naturaleza* de los hombres en general, y del pueblo en particular. A diferencia del concepto de naturaleza humana que se forjará en la modernidad (o que, al menos, según las interpretaciones posteriores se forjará en la modernidad), el que maneja Maquiavelo sigue manteniendo una relación abierta y de mutua definición con los de costumbre y sociedad política, al modo aristotélico. En consecuencia, la naturaleza humana es tanto "natural" como política. Esto, por un lado, explica la centralidad de las leyes para la salud del pueblo y, también, su impotencia una vez que esta salud se ha perdido. Esta plasticidad (tal vez, esta denominación sea más adecuada que la de "duplicidad") es, por su parte, la que aporta riqueza a su mirada sobre el concepto de pueblo y su relación con el poder.

Finalmente, no puede quedar fuera de estas observaciones el lugar de las pasiones, tanto como determinantes de la conducta del pueblo, como por ser la substancia de la sociedad política y de las relaciones de poder que en ella se juegan. Ni el pueblo, ni sus gobernantes son políticos por ser racionales, ni tan siquiera por ser *logikón* en el sentido más amplio de la *Política* aristotélica, sino fundamentalmente, porque sus pasiones lo empujan a ello. En Maquiavelo, el temor es la pasión que da impulso a la vida política y la mantiene, una vez iniciada. Hobbes y Spinoza sumarán al temor, la esperanza. Esto tiene consecuencias profundas con respecto a la manera de entender la obediencia, el papel del gobernante, su relación con el saber, que se irán desplegando a medida que se avance en la investigación. No obstante, hay que ir teniendo en cuenta desde ahora que el predominio de la pasión sobre la razón, en primer lugar, es común tanto al pueblo como al príncipe; en segundo lugar, lo hace vulnerable a las ansias de dominio de algunos pocos hombres que pueden, manejándose con astucia, negarles todo control sobre su libertad; no obstante, en tercer lugar, no lo inhabilita como sujeto político sino que, precisamente, lo define porque define el juego político todo.

3. EL SUJETO EN LA OBRA DE BLAISE PASCAL

> "Me parece estar oyendo ya las protestas de los filósofos. Precisamente —dicen— la desgracia es vivir en la insensatez, la ilusión, la mentira y la ignorancia. Pero yo digo: en esto precisamente consiste la existencia humana. No veo por qué se llama a esto desgracia, cuando así nacisteis, así se os crió y formó, y así es la condición común de todos". Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*.

3.1. El escepticismo político del sabio y la razonable irrazonabilidad de la muchedumbre

En el apartado anterior, a propósito de Maquiavelo, se hizo referencia a su ya trillado pesimismo antropológico, con la intención fue la de matizarlo a la luz de su republicanismo y del carácter multifacético de su concepción de la naturaleza humana. Pero, aun cuando el intento de suavizar el pesimismo maquiaveliano fracasase, no por ello sería la posición más radical, en este sentido, de los siglos XVI y XVII. Blaise Pascal, Pierre Charron o Michel de Montaigne, a pesar de las distancias entre ellos, comparten una mirada francamente escéptica de la naturaleza humana, así como del juicio sobre la figura del pueblo. Nos detendremos ahora en la visión de Pascal, para examinar su consideración del vulgo y del ordenamiento social y político que lo tiene, no obstante, como pilar.

La condición humana es, en los *Pensamientos*[86] de Pascal, una condición de miseria y de confusión cuya explicación y esperanza coinciden en el relato de la caída de la naturaleza del hombre a causa del pecado original y su redención por Cristo. Es ésta, en principio, una condición individual, que cada hombre puede superar al abrazar la fe cristiana o, mejor, mediante la apertura a la Gracia -en este sentido, el escepticismo pascaliano tiene una fuente diferente del pesimismo de Maquiavelo o de Hobbes. No obstante, no es lo común que los hombres se acerquen al cristianismo más allá de la mera superstición, cuando lo hacen. Es por eso que, por lo general, la vida humana se debata en contradicciones y paradojas entre imaginación y razón, egoísmo y amor, apariencia y realidad; nudos tanto más imposibles de desatar cuanto que, fuera de la Gracia, ni la razón es razonable, ni el amor es generoso, ni la realidad es real. Y esta forma de vida alejada de la verdad, esta forma de vida en la que domina la apariencia, se acentúa en el plano político que, por la necesidad obvia de mantener el orden, adopta del vulgo el sello de la sinrazón, la confusión entre fuerza y justicia, y parece, además, estar más allá de toda redención –a menos que Pascal viera la solución bajo la forma de un Estado teocrático, o que confiara en que la conversión moral concomitante con la religiosa hiciera innecesario el Estado, lo cual, como se verá, está lejos de su pensamiento. Parece pues que la única "solución" política es seguir la locura del vulgo, una locura que, en la sociedad política, alcanza a todos por igual y a la cual es necesario entregarse con vistas al orden público.

Se analizará más de cerca en qué consiste la locura de la multitud para poner luego en claro sus implicaciones políticas. Para ello, se utilizarán los *Pensamientos* y, en particular, cuando se trate de analizar los conceptos políticos de Pascal,

[86] Pascal, B., *Pensamientos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971, dos Tomos, traducción y prólogo de Oscar Andrieu.

especialmente la sección V que abarca los fragmentos 291 a 338, según la ordenación de Brunschvicg[87].

3.2. La naturaleza del vulgo, o la imaginación al poder

Hay que aclarar que, en una primera aproximación, el concepto de muchedumbre, multitud o vulgo no tiene otro sentido que el de la masa de los ignorantes, independientemente de su condición social y que sólo en un plano posterior adquiere alguna significación política. No obstante, aun en esta segunda instancia, no parece que Pascal identifique al vulgo con un sector determinado de la sociedad política, como se podía entrever en Maquiavelo o se podrá establecer en otros autores.

La marca más evidente de la naturaleza del vulgo es el dominio de la imaginación en sus conductas y sus creencias. La misma es definida con precisión y vivacidad en el aforismo 82 de la parte II de los *Pensamientos* como: "Esa parte dominante en el hombre, esa maestra del error y de la falsedad, tanto más bribona cuanto no lo es siempre; pues sería regla infalible de verdad, si fuera regla infalible de mentira". Así pues, el hecho de que la mayoría de los hombres se guíe por la imaginación, los condena irremediablemente a la confusión, a su incapacidad de diferenciar lo verdadero de lo falso y, por extensión, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto y, peor aún, lo aparentemente justo de lo verdaderamente justo, lo cual tendrá una especial relevancia en el terreno político[88]. No obstante, la confusión no es propia de "los locos", de los que no saben usar rectamente su razón, como podría sostener un Descartes: "No hablo de los locos, sino de los cuerdos; entre éstos, la imaginación posee el gran don de persuadir a los hombres. La razón grita en vano: ella no puede poner el precio a las cosas", continúa Pascal en el fragmento citado. Caben aquí dos aclaraciones: por un lado que, a diferencia de Descartes, la razón es impotente y su impotencia no se debe a que en la multitud esté oculta, acallada, falta de regla; por el contrario, se debe simplemente a su propia debilidad. La razón está debilitada por la caída, creer en la omnipotencia de la razón es una ilusión propia de los filósofos, es otra confusión que sólo pone de manifiesto el risible "poder" de la razón. En segundo lugar, se sigue de esto que la imaginación se ha convertido en una "segunda naturaleza", al modo del hábito aristotélico. Es más, tanto se confunden naturaleza y hábito que Pascal se pregunta "... ¿qué es naturaleza? ¿Por qué la costumbre no es natural?", y se responde "Mucho me temo que esta naturaleza no sea ella misma una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza"[89]. Dada la naturaleza caída del hombre, la imaginación es hábito, pero es también naturaleza en el hombre. Y, en efecto, tomar una cosa por otra es hábito en el vulgo.

En tercer lugar, es importante subrayar el carácter persuasivo de la imaginación. En éste reside su fuerza, y también la fuerza que es necesaria para mantener el orden social entre la multitud ignorante. "Nuestros magistrados –dice Pascal en un tono que tiene resonancias erasmianas- conocieron bien ese misterio [de la imaginación]", del mismo modo que los médicos y doctores. "Si aquéllos tuvieran la verdad y la justicia y si los médicos tuvieran el verdadero arte de curar, no necesitarían tocas; la majestad de estas ciencias sería por sí misma bastante venerable. Pero, porque sólo tienen ciencias imaginarias, es necesario que recurran a esos vanos instrumentos que hieren la

[87] En adelante, se citarán los *Pensamientos* en la edición de Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, dos Tomos, traducción y prólogo de Oscar Andrieu.
[88] Recuérdese que Maquiavelo también afirmaba que el pueblo es incapaz de diferenciar lo que es beneficioso sólo en apariencia de lo que lo es verdaderamente, *Discursos*... I, 25, 53.
[89] II, 82.

imaginación, con la cual se relacionan; y por ello, efectivamente, consiguen el respeto"[90]. La razón, por su sola fuerza, no persuade al vulgo. Aun cuando fuera verdadera, necesita de la fuerza de la imaginación para imponerse como tal, lo cual, por lo demás, demuestra que carece de verdad. Los únicos que no necesitan este recurso a la imaginación son los militares y los reyes. Pero esto no se debe a que la razón o la verdad esté de su parte, sino a que se apoyan en la fuerza, en el poder sobre la vida y la muerte. El hombre, por más ignorante que sea, reconoce esta fuerza. Los reyes no se disfrazan, sino que se presentan rodeados por hombres armados; y éste es un signo más que claro para cualquiera. El rey "... tiene la fuerza, y no necesita la imaginación. Los jueces, los médicos, etc., sólo tienen la imaginación"[91].

No obstante, a pesar de la densidad del poder del gobernante, el conjunto de la sociedad no puede prescindir de la imaginación. En efecto, el vulgo, guiado por su misma ignorancia, reclama que la justicia no sea mera fuerza, sino "justicia", aunque en el fondo sea incapaz de reconocerla. No de otro modo accedería a someterse a la ley. Pascal expone la confusión en la que el pueblo se enreda a sí mismo, como sigue: "... la costumbre sólo debe ser seguida porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por la única razón de que la cree justa. De otro modo, no la seguiría más aunque fuera costumbre, pues sólo se quiere estar sujeto a la razón o a la justicia. Sin esto, la costumbre pasaría por tiranía ..."[92]. La obediencia, pues, es dulce para el pueblo sólo si se esconde tras el velo de la verdad y la justicia; una verdad y una justicia que, de todos modos, son aparentes. Las mismas, en última instancia, solamente son fuerza –y es inevitable que así sea, dado que la verdad está perdida para el mundo puramente humano. Pero, si el pueblo lo supiera, se rebelaría. Por eso es necesario "satisfacer su capricho" (por recordar las palabras de Maquiavelo), mantenerlo en su ilusión.

Así, en la paradoja cuyos elementos son fuerza y justicia se juega el orden de la sociedad política y la obediencia del pueblo. Analizaremos, pues, de cerca esta paradoja con el fin de echar más luz sobre el sentido político del concepto de vulgo.

3.3. El poder político: la fuerza de la justicia o la justicia de la fuerza

La metáfora más clara que Pascal utiliza para referirse al carácter arbitrario —y, por ende, insatisfactorio— de la justicia es la del fragmento 292: "Vive más allá del río". Esta imagen significa que la justicia humana no es universal (como la divina); por el contrario, es tan variable que vivir más allá del río puede implicar la muerte de un hombre, ya por ser considerado un enemigo de los "de este lado", ya porque existen circunstancias o regulaciones que la merecen "del lado de allá", aunque no la implicarían de vivir del lado de acá[93]. En una palabra, las divergencias en la concepción de lo justo remiten, mediante esta imagen del río, a la diferencia de costumbres. Su arbitrariedad y capricho, pues, indican la falta de verdad de la justicia humana. En

[90] II, 82.
[91] V, 307; cf. también 308.
[92] V, 325.
[93] También el fragmento 294 contiene expresiones semejantes que ponen de manifiesto la arbitrariedad de la ley y de lo justo: "...no se ve nada justo o injusto que no cambie de calidad al cambiar el clima. Tres grados de elevación con respecto al polo trastornan toda la jurisprudencia, un meridiano decide acerca de la verdad; en pocos años de posesión, las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas, la entrada de Saturno en Leo señala el origen de un crimen". Esta caracterización, rayana en el absurdo, recuerda la disputa en la que posteriormente Jonathan Swift embarcará a los Liliputienses y sus enemigos, enfrentados en una guerra sin fin porque cada uno acusa a los otros de cascar el huevo por el lado incorrecto.

efecto, la verdadera justicia, así como el verdadero derecho, se ignoran: "...si lo tuviéramos —dice Pascal, citando a Cicerón[94], en el fragmento 297—, no tomaríamos como regla de justicia seguir cada uno las costumbres de su país. En esto, porque no se pudo encontrar lo justo, se encontró lo fuerte, etc."[95]. Así, parecería que los pueblos se guían por una justicia falsa, una justicia cuyo "secreto" es la costumbre; en consecuencia, la justicia en la que creen los pueblos no sería más que fuerza revestida con la apariencia de la justicia. Esta fuerza, no obstante, no necesariamente es violencia; es la fuerza de la imaginación, de la costumbre o de la tradición que subrepticiamente se hacen ley[96].

La relación entre fuerza y justicia, pues, no es de simple oposición o exclusión. Desentrañarla es complicado debido a la ambigüedad que existe en ambos conceptos. Como se acaba de decir, la fuerza no es mera violencia. Tampoco es, en principio, ajena a la justicia sino que existe una fuerza que radica en la justicia verdadera y que conduce a obedecerla *porque es verdadera*. Pero habría una fuerza distinta de la verdad, que no se comparece con la justicia pero que toma para sí su apariencia. En este sentido, el fragmento 298 observa: "La justicia sin la fuerza es impotente, la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha, porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es sometida a acusación. Por lo tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; para esto, hay que conseguir que lo que es justo sea fuerte o que lo que es fuerte sea justo". La dificultad que presenta este fragmento (igual que muchos otros) reside en que Pascal no aclara en qué momentos se está refiriendo a la justicia "verdadera" o a la justicia "aparente"[97]. En cualquier caso, la justicia aparente es impotente sin la fuerza (espuria respecto de la justicia verdadera) precisamente por no ser verdadera. La justicia verdadera, a pesar de la fuerza de su propia verdad, también puede ser impotente pero no por sí misma, sino porque la razón[98] de los hombres es impotente y, por tanto, incapaz de reconocerla. Más aún, la ignorancia del pueblo podría tener, como se dijo más arriba, la consecuencia de que tampoco se respete la justicia aparente, no por reconocer su falta de verdad, sino por su propia necedad.

Es claro pues que, dadas estas condiciones, el mutuo reforzarse de fuerza y justicia no es, por un lado, más que el establecimiento de una ilusión, una alianza en contra de la verdadera justicia: "...porque no se pudo conseguir que se obedeciera por fuerza [¿de la verdad?] a la justicia, se llegó a que fuera justo obedecer a la fuerza [y en

---

[94] El fragmento es de *De officiis*, III, 17: "Del verdadero derecho y de la pura justicia no tenemos ningún modelo sólido y positivo; sólo disponemos de sombra y de imágenes" (nota de Andrieu, tomo I, p. 293). En lo que hace al derecho, Jean-Fabien Spitz lo interpreta del mismo modo que la verdad revelada: escondido y visible a la vez: "S'il n'existait aucune «trace» de son existence, la volonté de domination dévasterait tout, et le droit serait réductible à ce qui est posé ou à la pure force. A l'inverse, si la substance de ce droit était parfaitement accessible, les hommes seraient des anges, car leur imperfection serait radicalement ôtée" (Spitz, Jean-Fabien, "Apparence et fausseté: la double nature de l'ordre politique chez Pascal", *Revue International de Philosopie*, n. 1/1997, p. 103).

[95] En este mismo sentido, el fragmento 82 de la parte II, entre otros, insiste en la incapacidad del hombre de conocer la justicia: "La justicia y la verdad son dos puntos tan sutiles, y nuestros instrumentos resultan demasiado romos para tocarlos exactamente. Si lo consiguen, aplastan el punto y apoyan alrededor, más sobre lo falso que sobre lo verdadero".

[96] La ley, al igual que la justicia, es fuerza o costumbre, mientras se trate de la ley política. Pero los filósofos, afirma Pascal, la creen natural o, peor, la *confunden* con la ley natural *verdadera*: "Sin duda, hay leyes naturales; pero la hermosa razón corrompida lo ha corrompido todo", dice más adelante el fragmento 294.

[97] Adopto estos calificativos para diferenciar la justicia divina de la humana-política, si bien, como se verá, la justicia política no es en definitiva aparente.

[98] ¿Deberíamos, mejor, referirnos a la impotencia del corazón para abrazar la verdadera justicia, más que a la razón? En consonancia con la nota anterior y de los fragmentos 265, 276, 277, 281 a 283 de la parte IV, parecería ser que sólo el corazón es un "órgano" adecuado para la verdad.

este punto, esta justicia ya es una "pseudojusticia", porque la verdadera justicia nunca podría ser subordinada a la fuerza]; porque no se pudo fortificar la justicia [o bien porque una justicia falsa no es justificable, o bien porque ante los ojos de los ignorantes la justicia no es reconocida como tal], se justificó la fuerza [es decir, se erigió una justicia ilusoria, imaginaria], para que lo justo y lo fuerte estuvieran juntos, y existiera la paz, que es el supremo bien"[99].

Pero, por el otro lado, esta ilusión fundada en la fuerza es verdad para la muchedumbre que sólo así acepta subordinarse al orden social. Por esta razón, referirse a ella en términos de "pseudojusticia" tampoco es del todo preciso. A ella es posible aplicar lo que Spitz atribuye al orden político en general, esto es, un carácter ambiguo: "... la organización de las ciudades políticas es al mismo tiempo un desorden real del punto de vista de la naturaleza pura –pues reposa completamente sobre el deseo de dominación y sobre la injusticia, que consiste en someter lo aparente a lo aparente- y un orden real desde el punto de vista de la naturaleza corrompida –pues domina al menos en parte los efectos del pecado. En tanto que figura de orden, es simultáneamente falsa y «real»"[100]. Así, este juego entre justicia y fuerza se duplica también al interior de la justicia: la falsa justicia es a su vez verdadera, la única posible, la necesaria para evitar que la fuerza —no ya de la costumbre sino la fuerza desnuda del despotismo— se imponga en el terreno político[101].

Respecto de en qué consiste la justicia verdadera, Pascal no dice mucho en esta sección. En rigor, la justicia verdadera sólo puede ser la de Dios. Pero parecería que no es realizable en la tierra, al menos en términos políticos. De una parte, la justicia verdadera realizable en un Estado no podría ser la ley establecida en el Antiguo Testamento, dado que Pascal mismo rechaza al judaísmo que sí la reconoce como ley. En lo que respecta a esto, Jean-Fabien Spitz observa que: "en ningún momento el autor de los *Pensamientos* imagina un Estado cristiano cuya función se redujera a contribuir a la salud de sus miembros, y cuya autoridad fuera asegurada por el logro de una tal misión a los ojos de Dios y de la Iglesia. Pascal reconoce que la asociación civil y la autoridad política poseen, con relación a la economía sobrenatural de la gracia y de la salvación, una independencia tanto de los fines como de los medios"[102]. Con lo cual, no habría lugar para que la verdadera justicia irrumpa en el orden natural, así como la redención irrumpió en la historia con el nacimiento de Cristo.

---

[99] Fragmento 299, corchetes nuestros. Sería interesante profundizar en la idea de la paz como "supremo bien", sobre todo en relación con la filosofía política de la época, pero Pascal no aporta más elementos para desarrollar este punto.

[100] Spitz, Op. Cit., p. 102, "...l'arrangement des cités politiques est conjointement un désordre réel du point de vue de la nature pure —car il repose tout entier sur le désir de domination et sur l'injustice, qui consiste à assujettir le semblable au semblable— et un ordre réel du point de vue de la nature corrompue —car il maîtrise au moins en partie les effets du péché. En tant que figure d'ordre, il est tout à la fois faux et «réel»".

[101] O, peor aún, que el amor propio impida toda forma de sociabilidad De ahí que, al menos en parte, como dice Spitz, tenga un efecto atenuante sobre el pecado.

[102] Spitz, Op. Cit, p. 101: "à aucun moment l'auteur des Pensées n'envisage un État chrétien, dont la fonction se réduirait à contribuer au salut de ses membres, et dont l'autorité serait assise sur l'accomplissement d'une telle mission aux yeux de Dieu et de l'Eglise. Pascal reconnaît que l'association civile et l'autorité politique possèdent, par rapport à l'économie surnaturelle de la grâce et du salut, une indépendance qui porte à la fois sur les fins et les moyens". La posibilidad de un Estado teocrático es más lejana aún si se tiene en cuenta la discusión de Pascal con los jesuitas en las *Provinciales*, en la cual, según Jean Steinmann, aquél los condena por mezclar la justicia humana con la divina, lo cual implicaría "gouverner le monde par la corruption du christianisme, c'est-à-dire par la conciliation de la religion avec les passions humaines", cf. Steinmann, Jean, *Pascal*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954, p. 172 y ss..

3.4. El vulgo o la voz razonable de la sinrazón

Se ha señalado ya que, en la sección V de los *Pensamientos*, Pascal realza la figura del rey, del mismo modo que en fragmentos anteriores su figura se diferencia de la de aquellos cuyo poder es mera simulación[103]. La fuerza del rey, a diferencia de la de sus magistrados o la de otros personajes "importantes", no reside en la impresión que sus adornos ejercen sobre la imaginación del pueblo, sino sobre alguna fuerza de otro orden, que se impone sobre todas las demás y subraya el carácter ilusorio y risible de las mismas por su contraste con ellas. Pero este reconocimiento de la monarquía es objeto, según el fragmento 337, tanto de "los cristianos perfectos", como de la razón finita de los hombres "sabios" y de la imaginación del vulgo[104]. En consecuencia, la figura del rey, esto es del poder "verdadero", contiene una nueva paradoja dentro de la confusión entre justicia y fuerza. El poder del rey es real no porque represente el poder de Dios en la tierra, sino porque es el que sostiene el orden necesario sin el cual, guiados por su amor propio, los hombres "se comerían los unos a los otros", por ponerlo en palabras de Spitz[105]. En este sentido, si bien Pascal no desarrolla una teoría sobre el origen y fin de la sociedad política, es de suponer que comparte la idea de que la seguridad o la paz es el fin de la unión, más que nada teniendo en cuenta el caos en el que los hombres se verían inmersos de guiarse por su sola naturaleza degenerada. Más aún, aunque no se refiera de manera explícita al temor como pasión política, creeríamos no estar errados si pensáramos que, así como los vestidos de los jueces y médicos apuntan a impresionar la imaginación del pueblo, la manifestación de la fuerza del rey, el recordatorio de que el rey decide sobre la vida y la muerte, apunta al temor del mismo. Sería por eso que el único poder no imaginario, el único poder real (aunque no por ello necesariamente verdadero), es el de los reyes.

Pero aun así, la figura del rey es paradójica, en tanto que es verdadera y falsa al mismo tiempo. Su ambigüedad reside, en este sentido, en que tanto el vulgo como los cristianos verdaderos aceptan su poder como real. Son los ignorantes, claro, quienes más lo reverencian; y, a diferencia del juicio con que condena a los filósofos, en esta reverencia, Pascal encuentra una "razonable irrazonabilidad" del vulgo[106], que lo lleva a adoptar opiniones "sanas". Claro, estas opiniones sanas no son más que un manto de piedad de la locura que evita que el caos y el dolor de la miserabilidad de la vida humana sean todavía más insoportables de lo que son, como se observa en el fragmento 324[107]. Es, también, sobre la base de esta razonable irrazonabilidad del pueblo que éste reclama que la política corra por el carril de la justicia y no el de la fuerza o de la costumbre, aun cuando esa justicia sólo se diferencie de aquéllas en su imaginación: "la costumbre sólo debe ser seguida porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por la única razón de que la cree justa", observa Pascal en el fragmento 325. El pueblo, al resistirse a aceptar su propia falta de verdad, toma la no verdad sólo a condición de que aparezca bajo una apariencia verdadera. Más aún, parecería que no es deseable sacar al pueblo de su error dado que "está listo para rebelarse desde que se le muestra que ellas [las leyes] no valen nada" (fragmento 325). El pueblo obedece la ley porque imagina que es justa, y considera *legítimo* a su rey, en

[103] Cf. fragmentos 307 y 308 de esta parte V, y 82 (*Imaginación*), de la parte II.

[104] Sólo los "devotos" no la reconocen porque en definitiva profesan una falsa fe o los que se fían en su razón ignorando su finitud, cf. fragmento 337 de la parte V.

[105] Spitz, Op. Cit., p. 110: "ils se mangeraient les uns les autres".

[106] "Las cosas más irrazonables del mundo se tornan las más razonables a causa de la sinrazón de los hombres", fragmento 320.

[107] En este fragmento, Pascal encuentra la sanidad del pueblo en actitudes absurdas que, no obstante, contribuyen a mantener el orden.

parte por ello, en parte porque es "justo" según la justicia humana que éste detente la autoridad. Por ello, una vez que la fuerza logra imponerse —y a pesar de que el rey "tiene la fuerza y no necesita la imaginación"[108]—, una vez establecida la paz, "...la imaginación empieza a desempeñar su papel. Hasta este momento, lo desempeñaba la fuerza pura; desde ahora, la fuerza se mantiene por la imaginación en un cierto partido..."[109].

De cualquier modo, en lo que hace al poder del rey, resulta que la apariencia coincide con la verdad, de modo que el pueblo juzga "bien" respecto de él. En efecto, el vulgo juzga mejor que aquellos a los que podríamos llamar "filósofos": "El mundo juzga bien acerca de las cosas, porque se halla en la ignorancia natural, que es el verdadero asiento del hombre"[110]. La ignorancia es, también, el punto de llegada de los sabios, que reconocen que la razón es un órgano insuficiente, limitado; en este sentido, ambos se diferencian de los que se fían de su razón. Por eso, Pascal termina este mismo fragmento 327 diciendo "El vulgo y los hábiles marcan el paso del mundo; aquéllos [los que "se hacen los entendidos"] lo desprecian y son despreciados. Juzgan mal acerca de todas las cosas, mientras que el mundo juzga bien". Es verdad que el vulgo "pone la verdad donde no está"[111]; pero las consecuencias de ser vulgar o ser cristiano verdadero, a los efectos de la vida política, son las mismas. Todos habitan el "manicomio" para el cual, según Pascal, Platón y Aristóteles escribieron sus obras políticas[112].

3.5. Las conclusiones de un escéptico político

A diferencia de Maquiavelo, Pascal no es un pensador político. Su preocupación principal es otra. No obstante, es posible reconstruir una posición política a partir de sus *Pensamientos*, así como una conceptualización del vulgo, que es lo que nos ocupa aquí. Del mismo modo que se observó en Maquiavelo, en primer lugar, en Pascal no está clara la "extensión" del concepto de pueblo. O, al menos, si se la sospechara detrás de su pintura, sería más difícil identificarla con una clase social de lo que lo es en el caso del filósofo florentino. Para Pascal, el vulgo son los ignorantes, médicos, abogados y filósofos incluidos. Pero, también, son los hombres cuya obediencia hay que asegurar, para lo cual es necesario que los médicos, abogados y filósofos impresionen su imaginación con sus tocas y adornos. También es necesario que la ley impresione su imaginación como si fuera justa, y que el rey toque las cuerdas de su temor mediante la manifestación de su fuerza.

En segundo lugar, cabe subrayar que es indudable que, si bien Pascal considera vana la razonabilidad del pueblo, no deja de parecerle saludable. Se manifiesta así, por un lado, la debilidad del pueblo, su incapacidad de discernir entre lo aparente y lo verdadero o, peor aún, su preferencia por lo aparente y su subordinación inevitable al orden de la imaginación. Pero, al mismo tiempo que manifiesta su necedad, brilla una cierta "prudencia" del vulgo. Es como si su propia ignorancia fuera un freno contra determinados excesos (y recuérdese en este punto, el juicio de Maquiavelo ante la comparación entre el desenfreno del pueblo y el desenfreno de los nobles o los príncipes). Es como si en su ignorancia residiera su salvación. De ahí que quitarle los

[108] Fragmento 307.
[109] Fragmento 304.
[110] Fragmento 327.
[111] Fragmentos 328, 330, 335.
[112] Cf. fragmento 331: "Escribieron acerca de la política [Platón y Aristóteles], pero como para dar reglas a un manicomio; y, si fingieron tratarla como algo importante, ello se debió a que sabían que los locos a los que hablaban se creían reyes y emperadores. Entraban en el juego y compartían los principios de éstos para moderar su locura lo mejor que se pudiera".

velos de su ilusión entrañaría un riesgo que ningún Estado debe correr. Pero, para ello, también se ve obligado a ejercer su poder dentro de los límites de cierta "justicia". La sinrazón del vulgo, pues, es razonable no sólo para sí mismo, sino también para los que conocen la verdadera justicia. La revelación misma de esta última no sería peligrosa; pero sería una revelación que sólo el corazón puede llevar a cabo y que convertiría a cada uno en verdadero cristiano, sin mayores consecuencias políticas. Para el desarrollo pacífico de la vida política, sin embargo, lo importante es que los efectos de la ignorancia no sean sólo inofensivos sino que sean beneficiosos, que la ley de la imaginación "modere la locura" (fragmento 331). Dicho en otros términos, que la locura se modere a sí misma, así como la pasión se modera a sí misma en Maquiavelo (y, como se verá, en Hobbes y en Spinoza, también). En este sentido, valen las palabras de Spitz cuando afirma que: "Soñar un orden que fuera humanamente posible y que no fuera un desorden sería confundirlo todo, sería tomar a los hombres por dioses o por ángeles; es el error de los filósofos"[113].

En tercer lugar, como se sugiere en el párrafo anterior, el beneficio de la razonable irrazonabilidad del pueblo alcanza a la sociedad toda. En efecto, la revelación de la justicia que conoce el verdadero cristiano, tampoco podría dar solución a la confusión entre razón y fuerza que predomina en el mundo político. Porque el hombre que conoce esta verdad, también se inclina ante el poder del rey, inevitablemente: "Los verdaderos cristianos obedecen, sin embargo, a las locuras; no porque respeten las locuras, sino la orden de Dios que, para castigo de los hombres, los ha convertido en siervos de esas locuras"[114]. La peor posición que se puede adoptar en este sentido es la del filósofo, la del hombre que pretende poder denunciar el absurdo de la sujeción desde lo absurdo de su razón impotente. Por eso, Pascal recomienda: "Hay que tener un pensamiento en el fondo de la cabeza, y juzgarlo todo de acuerdo con esto; sin embargo, hay que hablar como el pueblo"[115]. En cualquier caso, es el vulgo el que marca "el paso": el resto de la sociedad debe adaptarse a su sinrazón, so peligro de poner en riesgo el orden social todo.

Para Pascal, en el orden de la vida política, pues, la única salida es la locura, la regla del vulgo. La vida política es lo más terrenal, hasta se podría decir que es menos posible de elevar que la misma carne. En este ámbito, la condición humana se impone sin esperanza; la solución al problema político es una justicia y un orden verdadero y falso al mismo tiempo. En este orden, se deja oír la voz de la locura, para triunfo del vulgo, resignación del cristiano y oprobio del filósofo.

---

[113] "Rêver d'un ordre qui serait humainement faisable et qui ne serait pas un désordre, c'est tout mélanger, c'est prendre les hommes pour des Dieux ou pour des anges; c'est l'erreur des philosophes". El texto continúa: "Il faut donc savoir que l'ordre n'est qu'apparent et que c'est un véritable désordre, mais il faut faire comme si ce désordre était un ordre véritable; la plupart des hommes ne sont pas capables de cette doctrine et il faut donc leur présenter le désordre réel comme un ordre réel. Car ils ne peuvent y obéir et s'y soumettre que s'ils croient que c'est un ordre et que les principes en sont justes" (Spitz, Op. Cit., pp. 117-118).

[114] Fragmento 338.

[115] Fragmento 336.

4. EL SUJETO EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBES

El proyecto general de Hobbes consiste en construir una física social análoga a la física de Galileo Galilei, partiendo de principios que den fundamento al sistema de la ciencia. Hobbes describe al hombre como una máquina compleja, semejante a los otros animales en cuanto a que su fin principal es la supervivencia o autoconservación. Hobbes y Galileo piensan que la naturaleza puede ser reducida a elementos simples como son los cuerpos y el movimiento de los cuerpos. Estos elementos pueden ser conocidos ya que el rasgo esencial de los cuerpos naturales es que son medibles, cuantificables, matemáticos. Mientras que Galileo se ocupa de los cuerpos en general, Hobbes se interesa por los humanos, pero ambos los estudian según la misma ley fundamental: el principio de conservación del movimiento o principio de inercia, según el cual todo cuerpo se mantiene en un movimiento rectilíneo y uniforme mientras no obren sobre él fuerzas externas. El cuerpo humano, como los otros animales, tiende a mantener su movimiento natural: tiende a la conservación de su propio movimiento, a la autoconservación de la vida. Como todos los hombres son naturalmente iguales en sus capacidades, pero *dado que los recursos para la supervivencia son escasos e insuficientes* para todos, cada uno se ve obligado a luchar con los demás para conseguir aquello que necesita para sobrevivir y para evitar que el otro se los quite. Como consecuencia de lo anterior, todo hombre tiene que ver a los otros como una amenaza potencial para su propia conservación. Aunque algún individuo pueda haber desarrollado una fuerza o un poder suficientemente grande como para no temer amenazas cercanas o inmediatas, siempre está la posibilidad de que algún otro venga con una fuerza mayor (o con una mayor astucia) y le quite todo. Esta *posibilidad* genera una situación de enorme *inseguridad*.

Después de haber estudiado la naturaleza del hombre, en la primera parte del *Leviatán*, Hobbes se propone, en la segunda parte, tratar de reconstruir las condiciones de vida de este hombre en estado natural, cómo los hombres así constituidos por la naturaleza se habrían relacionado entre sí. A diferencia de los filósofos griegos y cristianos, que consideraban a los individuos como componentes de una totalidad orgánica que los contenía y los constituía, Hobbes parte del hombre *individual* como un ser *naturalmente* constituido con anterioridad e independencia[116] a cualquier asociación o acuerdo con otros individuos[117].

Hobbes advierte que el "egoísmo" de los seres humanos es una tendencia natural, es un hecho, un dato y, como tal, no puede ser juzgado moralmente. Es decir que el "instinto" de autoconservación, como todos los deseos naturales, no es moralmente bueno ni malo. Así como no se puede decir que el león que mata al venado para saciar su hambre, realice una mala acción o sea malo[118]. De acuerdo con su naturaleza o esencia, los individuos tienen un derecho ilimitado a la autoconservación y

[116] Así como Galileo concebía el estado natural de los cuerpos de manera enteramente a priori, así también Hobbes concibe el estado natural del hombre con independencia de las relaciones sociales o históricas.

[117] "La mayoría de los teóricos liberales (...) ha considerado *al individuo como previo a la sociedad*, como poseedor de derechos naturales, maximizador de la utilidad o sujeto racional -según la rama del liberalismo que se siga- pero, en todo caso, *como aislado de las relaciones sociales, de poder, lenguaje, cultura y de todo el conjunto de prácticas que hacen posible la acción*" (Mouffe, Ch.: "Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia", en Mouffe, Ch. (comp.): *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona- México, 1998, p. 22. Énfasis nuestro).

[118] Cf. Taylor, Ch.: *Hegel y la sociedad moderna*, México, F. C. E., 1983, pp. 146-7.

al desarrollo de su poder[119] con vistas a la autoconservación. De la libertad absoluta de los individuos en el estado de naturaleza y de la escasez de los recursos se deriva *necesariamente* un estado de guerra universal de *todos contra todos* y, con él, la amenaza permanente a la propia vida y posesiones; es decir, una situación de permanente inseguridad que no desaparece aun cuando se desarrolle un enorme poderío político y militar.

4.1. La libertad y el libre albedrío

En el capítulo V del *Leviatán*, sobre la razón y la ciencia, Hobbes advierte que cuando palabras con significados generales son utilizadas en deducciones falsas, el resultado es el absurdo, es decir, el lenguaje sin sentido. Por ejemplo, si alguien hablase de un cuadrado redondo o de una substancia inmaterial, sus palabras carecerían de sentido. Por lo mismo, palabras como "sujeto libre" o "libre albedrío" son meros sonidos vacíos de significado y todo lo que se predique de ellas es absurdo y erróneo[120]. En el capítulo VIII, vuelve sobre el tema, señalando como un "abuso de las palabras" (perteneciente al ámbito de la locura), cuando se ponen juntos dos términos cuyos significados se excluyen.

El concepto cristiano de libre albedrío se opone y excluye la necesidad, pero Hobbes advierte que estos conceptos no se excluyen sino que son compatibles. Se llama libres a las acciones que los hombres hacen por propia voluntad, pero la voluntad misma responde en cada caso a una cadena causal que la determina. Si no se aceptase que la voluntad del hombre responde a la cadena causal, habría que admitir que es contradictoria con la voluntad de Dios.

Para evitar estos absurdos, Hobbes recurre a una definición de los significados de la palabra libertad. En el capítulo XXI, define qué entiende por libertad de los súbditos (*liberty of subjects*): "Libertad, o independencia (*freedom*), significa (propiamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales[121]. Pues de cualquier cosa atada o circundada como para no poder moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo[122], decimos que no tiene libertad para ir más allá. (...) Solemos decir que tales cosas no están en libertad para moverse como lo harían sin esos impedimentos

---

[119] En el capítulo X del *Leviatán*, Hobbes define el poder como los "medios actuales para obtener algún bien futuro aparente". Hay dos tipos de poder: el natural y el instrumental. El primero es "la eminencia de las facultades corporales o mentales, como extraordinaria fuerza, belleza, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza". El segundo, en cambio, está constituido por "los poderes que adquiridos por los anteriores o por la fortuna, constituyen medios e instrumentos para adquirir más [poder], como riquezas, reputación, amigos, etc.".

[120] "And therefore if a man should talk to me of a *round quadrangle;* or, *accidents of bread in cheese;* or, *immaterial substances;* or of *a free subject; a free will;* or any *free*, but free from being hindered by opposition, I should not say he were in an error, but that his words were without meaning, that is to say, absurd". Las citas en inglés se han tomado de: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 volúmenes.

[121] El concepto de libertad en Hobbes traduce al ámbito de las ciencias sociales el concepto de inercia en Galileo Galilei. Para estos autores, todo cuerpo tiende a mantener su movimiento "natural"; así, los cuerpos vivientes, tienden a mantener la propia vida (principio de autoconservación del movimiento). Se podría decir que la física hobbesiana, como la galileana, reduce lo real a cuerpo y movimiento de los cuerpos.

[122] Lo que limita el movimiento natural de un cuerpo es siempre otro cuerpo, que por definición es externo, ya que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar en el espacio.

externos. Pero cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder[123] para moverse; como cuando una piedra yace quieta, o un hombre es atado a su cama por una enfermedad.

"Y con arreglo a este sentido adecuado y generalmente reconocido de la palabra, un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio[124] puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. Pero cuando las palabras libre y libertad se aplican a cosas distintas de cuerpos se comete un abuso, pues lo no sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. (...) Por último, por el uso de la palabra libre albedrío no puede inferirse ninguna libertad de la voluntad, del deseo o de la inclinación[125], sino la libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer."[126]

4.2. Libertad y sujeto

El término "libre" (*free*) es utilizado con dos significados en el texto del *Leviatán*. Por un lado, hace referencia a la falta de obstáculos o impedimentos al movimiento natural, como cuando se habla de "caída libre". Por otro lado, libre significa *no estar sujeto*, no estar atado a algo. En este sentido, los hombres son libres de la sujeción a la voluntad o a la ley en el estado de naturaleza y libres de hacer su voluntad o deseo en lo que la ley no prohíbe dentro de la república o del Estado.

Alguien puede estar sujeto a la voluntad de otro voluntaria y libremente o involuntariamente. En el último caso, se trata del sometimiento por la fuerza. En el primer caso, se trata de la sujeción[127] a lo que se ha pactado voluntariamente. Los individuos son absolutamente libres en el estado de naturaleza y devienen "sujetos" al dominio (súbditos) a partir de la constitución del Estado soberano[128].

En la mayor parte del texto del *Leviatán*, el término *"subject"* hace referencia a la subordinación, al sometimiento, a la sumisión o al vasallaje. Así, por ejemplo, en las páginas 212, 221, 226, 267, 269, 270 y siguientes de la edición citada, se refiere a los súbditos del rey o del reino; en la página 198, habla de los súbditos de la república; y en la página 221, de los súbditos espirituales del papa; en las páginas 203, 239 y 265 significa sometimiento; y en la página 217 es sinónimo de vasallaje.

Cuando "sujeto" significa "atado" se opone a desatado o absoluto, es decir, al soberano, que no está sujeto a pacto alguno y mantiene la absoluta libertad del estado de naturaleza. En este sentido, el soberano no es sujeto, es el único que no es sujeto: "puesto que el derecho de representar a todos se confiere al hecho soberano sólo por contrato de uno con otro y no de él [del soberano] con ninguno de ellos, no puede acontecer una violación del pacto por parte del soberano y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos (*subjects*) puede ser liberado de su sujeción (*subjection*) por ninguna pretensión de expolio"[129]. A diferencia del sujeto absoluto cartesiano, que a semejanza

---

[123] Libertad y poder se identifican, aunque la primera es constituida y el segundo constituyente.

[124] El ingenio no es otra cosa que la orientación de la fuerza. No se trata de otro tipo de fuerzas o de algo distinto de la fuerza.

[125] Por libre albedrío sólo puede entenderse (sin que los términos resulten absurdos) ausencia de obstáculos para hacer algo particular. No existe ningún cuerpo que carezca de límites u obstáculos, de allí que una voluntad absolutamente libre resulte un sinsentido.

[126] Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 299-300.

[127] Cf. Hobbes, T., 1979, pp. 256 y 277, donde se habla de la sujeción (*subjecteth*) a lo pactado por autorización o de la sujeción a las leyes (*subjection to laws*).

[128] "La libertad [...] sólo puede existir de dos formas: como propiedad de puros individuos asociales o en su alineación radical como soberanía del soberano" (Rancière, J., 1996, p.102).

[129] Hobbes, T., 1979, p. 270.

de Dios tiene una libertad infinita, el sujeto hobbesiano es un "sujeto sujetado", es un súbdito, a un tiempo sometido al pacto, a la soberanía y a las leyes que emanan de la soberanía. La representación de la substancia-sujeto cartesiana se asemeja más a la soberanía hobbesiana, que a lo que éste llama *"subject"*.

Hobbes diferencia, por otra parte, la libertad de los individuos (*particular men*) de la libertad de los Estados:

> "La libertad (*liberty*) que se menciona de modo tan frecuente y honroso en las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes han recibido de ellos todo su aprendizaje en política, no es la libertad de hombres particulares, sino la libertad de la república, que es idéntica a la que tendría todo hombre si no existieran en absoluto leyes civiles o república. Y los efectos de la misma son también idénticos. Pues así como entre hombres sin amo existe una guerra perpetua de cada uno contra su vecino, donde no hay ninguna herencia que trasmitir al hijo o esperar del padre, ninguna propiedad de bienes o tierras y ninguna seguridad; sino una *plena y absoluta libertad* en cada hombre particular, así en los Estados o repúblicas independientes entre sí cada república (no cada hombre) tiene absoluta libertad para hacer lo que crea oportuno (...) para su beneficio"[130].

Los Estados son libres, en tanto son soberanos y no están sujetos a un poder superior, análogamente a los individuos en el estado de naturaleza, mientras no se han sometido a pacto alguno. Por supuesto, la libertad de movimiento de cada uno está limitada por los otros, que son siempre un obstáculo para lo que cada uno (individuo o Estado) quiera o desee hacer.

Cuando no se diferencian estos significados, la palabra libertad (*liberty*) resulta equívoca y engañosa. Mucho más cuando este equívoco es avalado por la autoridad de hombres de reputación como Aristóteles, entre los griegos, o Cicerón, entre los romanos. Estos autores introducen el equívoco cuando, en lugar de justificar la libertad derivándola de los principios de la naturaleza, trataron de justificarla derivándola de la experiencia de sus propios Estados, que eran "democráticos" (*popular states*). Estos autores-autoridades sostienen que la libertad es un supuesto de los Estados democráticos, tesis que excluye toda otra forma de gobierno como incompatible con los derechos y libertades. Con esto -piensa Hobbes- se ha introducido en Occidente el principio de sedición[131], que no puede ser contenido más que con el derramamiento de sangre. El equívoco contenido en los significados de la palabra libertad ha tenido y tiene, en último análisis, un costo demasiado grande para Europa[132].

4.3. El problema del sujeto originario: quiénes dan origen al Estado

Si todo cuerpo social se deriva de un pacto o contrato entre individuos constituidos naturalmente y un contrato puede establecerse entre al menos dos partes, entonces, basta con que haya dos individuos para fundar una sociedad. Obviamente, las fuerzas unidas de dos individuos no podrían brindar una solución al problema principal que da origen al Estado, esto es, al miedo proveniente de la inseguridad y la guerra. De allí que el número sea un factor crucial para la constitución del Estado soberano. Sin embargo, Hobbes no puede resolver el problema de la relación entre la cantidad y la

---

[130] Hobbes, T., 1979, pp. 303-4. Énfasis nuestro.

[131] Como señala Jacques Rancière, Hobbes formula dos críticas centrales a la filosofía política de los antiguos: "Para él, ésta es utópica por afirmar la existencia de una «politicidad» inherente a la naturaleza humana. Y es sediciosa por hacer de esta política natural la norma en relación con la cual cualquier advenedizo puede pretender juzgar la conformidad de un régimen a esta política de principios y a un buen gobierno que es su realización ideal". Cf. Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 100.

[132] Hobbes, T., 1979, pp. 304-5.

cualidad[133]: ¿cuál es el número que da bases a la constitución del Estado soberano? El Estado no se funda a partir de *uno* ni a partir de *todos*, porque presumiblemente haya en el estado de naturaleza algunos que no hayan tenido miedo y no encontraran razones para pactar. En consecuencia, el Estado ha surgido del contrato de *algunos*, presumiblemente, de la mayor parte. Como el número de los que componen esta parte (algunos) es indeterminado, es posible imaginar un número de pactos indefinido entre los *algunos*. Hobbes advierte esta dificultad y trata de resolverla afirmando que nadie puede ser súbdito de dos Estados al mismo tiempo[134] y que todos los contratos dependen del pacto fundamental que constituye la soberanía. Todo pacto establecido dentro de un Estado constituido, o bien, se ajusta a las leyes establecidas, o bien, es un acto de rebelión y, por tanto, ilegítimo. Sin embargo, como estudioso de la geometría, Hobbes sabía que toda cantidad indefinida es divisible en combinaciones indefinidas y, por lo tanto, el Estado estaba amenazado por un permanente peligro de rebelión, derivado de la noción misma de *cantidad*. Dice, por ejemplo: "Otra *enfermedad* de una república es el volumen inmoderado (*the immoderate greatness*) de una ciudad, cuando es capaz de proveer dentro de su propio circuito al número y los gastos de un gran ejército. Como también el gran número de corporaciones, que son como muchas pequeñas repúblicas en los intestinos de una mayor, semejantes a las lombrices en las entrañas de un hombre natural.

"A lo cual puede añadirse la libertad para disputar contra el poder soberano en quienes pretenden poseer prudencia política; cosa que, aunque criada en su mayoría en las haces del pueblo pero animada por falsas doctrinas, *entorpece perpetuamente* las leyes fundamentales para trastorno de la república, como los pequeños gusanos que los médicos llaman *ascárides*"[135]. ¿Cuándo una ciudad tiene un número moderado? ¿Cuándo las corporaciones son muchas? ¿Qué diferencia hay entre las "pequeñas repúblicas" y la república "mayor"? ¿Hay forma de poner fin al entorpecimiento perpetuo y a la amenaza permanente de la rebelión?

No hay forma cuantitativa de distinguir las pequeñas repúblicas de la mayor, porque pequeño y grande son términos relativos. Pero tampoco hay manera de distinguirlas cualitativamente. La analogía con el organismo y la lombriz solitaria es inadecuada, porque ésta es un parásito que nunca está en condiciones de tomar el lugar del cuerpo o de destruirlo sin destruirse a sí misma. Tal vez, una analogía más adecuada sea la del film *Alien*, en el que el organismo extraño termina por destruir a aquel del que forma parte y se convierte en un ser autónomo. El Estado no puede vivir sin permitir (e incluso alentar) los pactos entre las partes miembros y, al mismo tiempo, no puede dejar de considerarlos una amenaza potencial y una rebelión virtual a su propia soberanía. Hobbes percibió claramente el problema y manifiesta su inquietud dos apartados más abajo, al hablar de la "disolución de la república".

4.4. Los sujetos originados en el pacto: el sujeto soberano y el sujeto sometido

Hechas estas aclaraciones y definidos los términos, Hobbes se propone determinar el criterio que permita medir la libertad de los súbditos (*liberty of subjects*). Dice: "Pues en el acto de nuestra *sumisión* (*submission*) consiste tanto nuestra *obligación* como nuestra *libertad* (*liberty*), lo cual debe, por tanto, inferirse mediante

[133] Cf. Hobbes, T., 1979, p. 324.
[134] "Allí donde está ya erigido un poder soberano no puede haber ningún otro representante del mismo pueblo, sino sólo para ciertos fines particulares limitados por el soberano" (Hobbes, T., 1979, p. 279). Cf. Hobbes, T., 1979, pp. 312 y ss..
[135] Hobbes, T., 1979, p. 405.

argumentos tomados de allí, no habiendo obligación de hombre alguno que no surja de algún acto suyo, pues todos los hombres son igualmente libres por naturaleza"[136]. El individuo que ha pactado se obliga a cumplir con lo que ha acordado voluntariamente, pero en todo lo que no acordado expresamente (o lo que se deriva de lo acordado) se mantiene la natural libertad, sin que haya obligación o sumisión alguna[137].

El concepto de sujeto en sentido fuerte, tal como se ha connotado desde la perspectiva cartesiana, no es nombrado con la palabra "subject" sino con los términos actor, autor o persona (*person*). El capítulo XVI, titulado "De las personas, autores y cosas personificadas", define qué entiende por persona: "Persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción"[138]. En el primer caso, se habla de una persona natural y, en el segundo, de una persona artificial. Ésta puede ser un hombre o "cualquier otra cosa" a la que se atribuyan palabras o acciones. Evidentemente, no se trata de robots o fantasmas, sino de sujetos colectivos, de sujetos políticos.

"La palabra persona es latina. En vez de ella, los griegos tienen *prósopon*, que significa la *cara*, como persona en latín significa el *disfraz*, o *apariencia externa* de un hombre, enmascarado en el estrado; y a veces más particularmente aquella parte de ella que disfraza la cara, como una máscara o antifaz. Y del estrado, se ha trasladado a todo aquel que representa palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una persona es lo mismo que un actor"[139]. No hay que entender la máscara o el disfraz sólo como lo que oculta el rostro verdadero, sino que, como ha señalado Mauss, el término persona "también puede significar el personaje que cada uno es y quiere ser, su carácter, la verdadera faz"[140].

La persona es el sujeto de palabras o acciones, es decir, es el que dice o hace, aquél al que se atribuyen las palabras o las acciones. En este sentido, *persona* significa lo mismo que *actor*[141]. Además, en cuanto que la persona que habla y que actúa es propietario de sus palabras y acciones, es también sinónimo de *autor*[142]. Siguiendo la etimología griega y latina (que conocía bien), Hobbes señala que en estas lenguas el amo y señor es también el dueño y propietario. De allí se sigue que el autor sea también "señor", es decir, sujeto de dominio (en el doble sentido de el que manda y el que posee).

---

[136] Hobbes, T., 1979, pp. 305-6.

[137] Hobbes pone a la "mera y simple igualdad" como principio último de lo político. "La fábula de la guerra de todos contra todos tiene la necedad de todas las fábulas de origen. Pero detrás de esta pobre fábula de muerte y salvación, se proclama algo más serio, la enunciación del secreto último de todo orden social, la lisa y llana igualdad de cualquiera con cualquiera: no hay ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro. En última instancia, el orden social descansa sobre la igualdad que es del mismo modo su ruina" (Rancière, J., 1996, p. 104).

[138] Hobbes, T., 1979, pp. 255.

[139] *Idem*.

[140] Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 354, citado por Moya, C., *Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón*, Madrid, Editoria Nacional, 1979, p. 96.

[141] "So that a *person*, is the same that an *actor* is". […] "And then the person is the *actor*" (Hobbes, T., *Leviathan*, chapter XVI).

[142] "And then the person is the *actor;* and he that owneth his words and actions, is the author: in which case the actor acteth by authority For that which in speaking of goods and possessions, is called an *owner*, and in Latin *dominus*, in Greek κύριος speaking of actions, is called author. And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called authority. So that by authority, is always understood a right of doing any act; and *done by authority*, done by commission, or licence from him whose right it is" (*Loc. cit.*).

El párrafo siguiente al anteriormente citado, titulado: "Los pactos por autorización obligan al autor" es clave para comprender el deslizamiento que se produce desde la libertad absoluta de los individuos en el estado de naturaleza a la soberanía política derivada del pacto. Escribe Hobbes: "De donde se sigue que cuando el actor celebra un pacto por autorización, obliga con ello al autor, no menos que si lo hubiera hecho él mismo, y no le sujeta (*subjecteth*) menos a todas las consecuencias de aquél. Y en consecuencia, todo lo que se ha dicho anteriormente acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es también cierto cuando son celebradas por sus actores, mandatarios o procuradores, que tienen de ellos autorización, en la medida en que en su comisión se establezca, pero no más allá"[143]. En este párrafo se revela cómo el sujeto-actor se convierte en sujeto-sujetado, cómo el individuo naturalmente libre y soberano se convierte en súbdito sin derecho a la rebelión, al autorizar las decisiones, resoluciones y acciones del soberano como las suyas propias.

Se produce aquí, como ha señalado Jacques Rancière[144], un doble deslizamiento y sustracción del problema político y del sujeto de la política. Por un lado, en su crítica y distanciamiento de las filosofías políticas de la antigüedad (centralmente de Platón y Aristóteles), Hobbes no parte del hombre como "ser animado que vive en *polis*" sino de la persona o del actor constituido previamente al origen de la comunidad y del Estado. Ya no se trata de un ser en relación, que se define por sus lazos naturales con la comunidad a la que pertenece, sino de un átomo abstracto, que al tender naturalmente a la autoconservación, se define más bien en contraposición con los otros. Primer deslizamiento: se pasa de un sujeto-en-relación a un sujeto aislado, de un ser naturalmente político a un ser antipolítico, de un sujeto colectivo a un sujeto personal, individual[145].

Por otro lado, el problema de la política, es decir, el problema del reconocimiento de los sujetos, el problema de la distribución de las partes de la comunidad, es desplazado al problema del origen del Estado o el origen del poder. Así, el poder del soberano o del Estado, se fundamenta en el pacto y el pacto se origina en la voluntad de los individuos y en el miedo. De manera que el pacto funciona como término medio entre los individuos aislados en el estado de naturaleza y el Estado-soberano que suprime sus propias premisas en el acto de su constitución.

A través de este doble deslizamiento, Hobbes elimina el problema del antagonismo que es la esencia de la política, al suprimir al *sujeto de la política*, el que sólo se mantiene como una amenaza siempre latente.

El término "people" aparece 337 veces en el *Leviatán*. En la mayor parte de los casos, hace referencia al conjunto político-social, como cuando se refiere al pueblo de Roma, o a una unidad histórico-cultural, como cuando habla del pueblo de Israel. En otras ocasiones, utiliza esta palabra para referirse a la parte menos cultivada y más influenciable de la comunidad, como cuando se refiere al *rude people* o al *simple people* o al *common people* o al vulgo (*vulgar*). El pueblo es, en esta acepción, la gente simple, primitiva e ignorante[146], que es fácilmente engañada y manejada y, por esta razón, siempre es un peligro latente para la seguridad del Estado. De allí que uno de los fines

---

[143] Hobbes, T., 1979, p. 256.

[144] Rancière, J., 1996, pp. 100 y ss.

[145] "La parapolítica moderna [Hobbes] comienza por inventar una naturaleza específica, una «individualidad» estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes. Comienza por una descomposición primera del pueblo en individuo que exorciza de un golpe, en la guerra de todos contra todos, la guerra de las clases en que consiste la política" (Rancière, J., 1996, pp. 102-03).

[146] "…that the more ignorant sort, that is to say, the most part or generality of the *people*" (Cap. XII)

principales de los fundadores y legisladores de los Estados sea el mantener al pueblo en la obediencia y en la paz[147].

En este sentido, el término pueblo hace referencia a un conjunto amorfo y pasivo que, al recibir el movimiento de otros, está sujeto a todo tipo de manipulaciones y engaños. "Las mentes de la gente común (...) son como papel en blanco, apropiadas para recibir cualquier cosa que sobre ellas imprima la autoridad pública"[148]. Como ése es el estado natural del pueblo, es deber del soberano instruirlo sobre las leyes naturales a fin de que no sean manipulados y conducidos a la rebelión[149].

Lo primero que habría que enseñar al pueblo es a no amar "ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas más que la suya propia, ni desear el cambio"[150]. Esto eliminaría de raíz las condiciones de lo que Rancière llama "política" y Laclau llama "lógica de la equivalencia"[151]. Lo segundo que los soberanos deben enseñar al pueblo es a no adherir a los hombres populares (*popular men*) contra la autoridad del soberano.

El término *people* también hace referencia a la masa, a la multitud (*multitude of people*) que responde con una causalidad mecánica a los estímulos sensibles de las pasiones. Hobbes está pensando en lo que muy posteriormente se ha llamado "populismo" (incluso pone el ejemplo de Julio César[152]). Señala que los "hombres populares" (*popular subjects*) son muy peligrosos para los gobiernos, porque cuestionan, directa o indirectamente, la autoridad soberana. Además, la acción de estos *popular subjects*, lleva a confundir al ejército con el pueblo, ya que los ejércitos tienen dos rasgos distintivos de los pueblos, cuales son la fuerza y la multitud. Considerando que, para Hobbes, el soberano es el único representante legítimo del pueblo[153], todo liderazgo popular "es simple rebelión, y puede asemejarse a los efectos de la brujería"[154], es decir, se trata de un engaño, de una falsificación ideológica.

Hobbes busca diferenciar los significados de "multitud" y de "pueblo": "De lo mismo se deriva [de la confusión de los significados de los términos] que los hombres no puedan distinguir sin estudio y gran entendimiento entre una acción de muchos hombres y muchas acciones de una multitud...". En el primer caso, se trata de una acción única cuyo sujeto es el pueblo; en el segundo, de muchas acciones cuyos sujetos

---

[147] "And therefore the first founders, and legislators of commonwealths among the Gentiles, whose ends were only to keep the *people* in obedience, and peace, have in all places taken care" (Cap. XII). Cf. Hobbes, T., 1979, p. 216.

[148] Hobbes, T.: 1979, p. 410: "…The common people's minds (…) are like clean paper, fit to receive whatsoever by public authority shall be imprinted in them".

[149] "…inclined people to revolt" (Cap. XII)

[150] Hobbes, T., 1979, p. 410.

[151] Cf. Rancière, J., 1996 y Laclau, E., *La razón populilsta*, Buenos Aires, F.C.E., 2005, II: La construcción del pueblo.

[152] "Also the popularity of a potent subject, unless the commonwealth have very good caution of his fidelity, is a dangerous disease; because the people, which should receive their motion from the authority of the sovereign, by the flattery and by the reputation of an ambitious man are drawn away from their obedience to the laws, to follow a man, of whose virtues, and designs they have no knowledge. And this is commonly of more danger in a popular government, than in a monarchy; because an army is of so great force, and multitude, as it may easily be made believe, they are the people. By this means it was, that Julius Cæsar, who was set up by the people against the senate, having won to himself the affections of his army, made himself master both of senate and people. And this proceeding of popular, and ambitious men, is plain rebellion; and may be resembled to the effects of witchcraft" (Cap. XXIX).

[153] Cf. Hobbes, T., 1979, p. 321. "For if they were the *absolute representatives of the people*, then were it the sovereign assembly; and so there would be two sovereign assemblies, or two sovereigns, over the same people; which cannot consist with their peace. And therefore where there is once a sovereignty, there can be no absolute representation of the people, but by it" (Cap XXII).

[154] Hobbes, T., 1979, p. 405.

son múltiples. "...como por ejemplo, entre la acción única de todos los senadores de Roma matando a Catilina y las acciones múltiples de varios senadores matando a César; y, en consecuencia, están predispuestos a tomar por acción del pueblo (the action of the people) aquello que es una multitud de acciones realizadas por una multitud de hombres, movidos quizá por la persuasión de uno"[155]. Está claro que lo que diferencia la acción del pueblo de las acciones de la multitud no es que las múltiples voluntades se dirijan a un mismo fin, ya que en el ejemplo, las acciones de los senadores tienen por fin dar muerte a alguien. Lo que parece establecer la diferencia es que en el primer caso el sujeto es "*todos*" mientras que en el segundo caso es "*varios*". Así lo señala Hobbes en el capítulo XVIII: "Pues si por *todos juntos* no indican el cuerpo colectivo como una persona, *todos juntos* y *cada uno* significan lo mismo, y el discurso es absurdo. Pero si por *todos juntos* los entienden como una persona (cuya representación es asumida por el soberano), el poder de todos ellos juntos es idéntico del soberano y, una vez más, el discurso es absurdo."[156] El pueblo es soberano cuando las múltiples voluntades se unifican en una persona artificial, que representa la voluntad de todos[157].

El poder soberano es indivisible y encarna en una persona artificial que representa a todas las voluntades reunidas. Si el representante es uno se trata de una monarquía, si son varios, de una aristocracia y si son todos, de una democracia. Éstas son las tres únicas formas de gobierno[158].

A veces, el término *people* significa simplemente "gente", como cuando dice en el capítulo VIII: "Una vez, en día de gran calor, hubo gran afluencia de gente en Abdera, ciudad de los griegos..."[159]. En el capítulo XIII dice, con este mismo significado: "Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América..."[160]. A veces, el término significa la suma simple de los individuos que forman parte de la asociación resultante del pacto. En cuanto estos individuos tienen sus propios intereses y propiedades, pueden entrar en conflicto con los intereses soberanos[161], aun cuando el fin

---

[155] Hobbes, T., 1979, p. 204.

[156] Hobbes, T., 1979, p. 276: "This great authority being indivisible, and inseparably annexed to the sovereignty, there is little ground for the opinion of them, that say of sovereign kings, though they be *singulis majores*, of greater power than every one of their subjects, yet they be *universis minores*, of less power than them all together. For if by *all together*, they mean not the collective body as one person, then *all together*, and *every one*, signify the same; and the speech is absurd. But if by *all together*, they understand them as one person, which person the sovereign bears, then the power of all together, is the same with the sovereign's power; and so again the speech is absurd: which absurdity they see well enough, when the sovereignty is in an assembly of the people; but in a monarch they see it not; and yet the power of sovereignty is the same in whomsoever it be placed" (Cap. XVIII).

[157] "Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente de sí mismo. (...) El problema no es señalar la diferencia de esta igualdad existente con respecto a todo lo que la desmiente. No es desmentir la apariencia sino, al contrario, confirmarla. (...) El problema consiste entonces en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder.

"Aumentar ese poder quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio por la demostración, bajo tal o cual especificación, de la diferencia del pueblo consigo mismo. (...) El problema, en consecuencia, consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. (...) La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene" (Rancière, J., 1996, pp. 114-5).

[158] Cf. Hobbes, T., 1979, pp. 278-79.

[159] Hobbes, T., 1979, p. 180: "There was once a great conflux of people in Abdera".

[160] Hobbes, T., 1979, p. 226: "For the savage people in many places of America".

[161] "From whence it cometh to pass, that the sovereign power, which foreseeth the necessities and dangers of the commonwealth, finding the passage of money to the public treasury obstructed, by the tenacity of the people, whereas it ought to extend itself, to encounter, and prevent such dangers in their beginnings, contracteth itself as long as it can, and when it cannot longer, struggles with the people by stratagems of law, to obtain little sums, which not sufficing, he is fain at last violently to open the way for present

del poder soberano sea procurar la seguridad y propiedad del pueblo. La paradoja[162] se disuelve si se considera que el pueblo es la suma de los individuos y que cada uno tiene su propia vida y sus propiedades, las que pueden entrar en conflicto con las del soberano.

Pero, por otro lado, el término también hace referencia a la asamblea del pueblo, de donde procede la soberanía[163], por consentimiento de cada uno. La asamblea del pueblo es identificada con la democracia[164]. En varias oportunidades Hobbes habla del "pueblo soberano" de Atenas, identificando pueblo y soberanía.

4.5. Conclusiones

Hobbes se opone radicalmente a la postura de Descartes al considerar que lo único real son los cuerpos y el movimiento de los cuerpos y desacreditando como absurda toda concepción de una substancia incorpórea o inmaterial. No niega el pensamiento como acción o movimiento, pero sí como substancia. Sin embargo, comparte con Descartes y con los otros filósofos considerados en este capítulo el principio de la igualdad de la naturaleza humana.

Tanto en Descartes como en Hobbes se acentúa la tendencia a pensar al sujeto como individuo, como átomo, como elemento simple del sistema social. A diferencia de Maquiavelo o de Pascal no cree en la perversión ingénita de la naturaleza y su caracterización del "egoísmo" se aparta de las consideraciones morales o religiosas. Ataca el fundamento de estas posturas criticando el concepto absurdo de "libre albedrío". En este contexto redefine la libertad en términos de cuerpos y movimiento de los cuerpos. No se trata de la libertad del albedrío sino del movimiento libre, en el mismo sentido en que en la física se habla de la caída libre. Ser libre consiste en no tener obstáculos para hacer lo que se desea.

Mientras Descartes identifica al sujeto con la substancia, con lo que no necesita de otro para ser lo que es, Hobbes entiende al sujeto como "sujetado", como dependiente, como súbdito. En este sentido, abre una significación que será retomada por el estructuralismo y por Foucault en la segunda mitad del siglo XX. Este significado media entre los extremos de la libertad absoluta (no sujeta) de los individuos en estado natural y del soberano que resulta del pacto social.

Hobbes llama "persona" al sujeto en sentido fuerte, como actor y autor. Es un concepto derivado del ámbito jurídico que será retomado (redefiniéndolo) por Locke al desarrollar su noción de la *personal identity*. El concepto de actor no hace referencia solamente al sujeto de acción sino principalmente al que representa a otro, al que realiza la voluntad de otro (autor).

---

supply, or perish; and being put often to these extremities, at last reduceth the people to their due temper; or else the commonwealth must perish" (Cap. XXIX).

[162] Si el fin de la soberanía es procurar la seguridad y la propiedad del pueblo, es paradójico que el soberano tenga intereses contradictorios con el pueblo.

[163] "De esta institución de una república se derivan todos los derechos y facultades de aquél o aquellos a quienes resulta conferido el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido" (Hobbes, T., 1979, p. 269). "From this institution of a commonwealth are derived all the *rights*, and *faculties* of him, or them, on whom sovereign power is conferred by the consent of the people assembled" (Cap. XVIII). Cf. Capítulo XX:

[164]"… was an assembly of the people, or democracy" (Cap. XIX).

CAPÍTULO 2

LA CONCEPCIÓN HEGEMÓNICA DEL SUJETO Y SU CRÍTICA

1. EL SUJETO CARTESIANO

La mayor parte de las investigaciones sobre el problema del sujeto toman como referente a la obra de René Descartes, la que se considera determinante hasta el presente. Hasta tal punto esto es así, que R. Frondizi inicia su investigación sobre el tema con la siguiente afirmación: "La concepción moderna del yo se inicia cuando Descartes descubre el *Cogito*"[165]. Sin lugar a dudas, la concepción cartesiana establece una ruptura con toda la antigüedad tanto griega como cristiana, aun cuando sea deudora de algunos conceptos centrales provenientes de ambas tradiciones. Los propios contemporáneos, como el padre Mersenne o Arnauld, llamaron su atención sobre las semejanzas de la primera evidencia con las doctrinas de San Agustín o Campanella. Sin embargo, el mismo Descartes hace su descargo, señalando que el argumento agustiniano se propone refutar el escepticismo de los Académicos estableciendo tres certezas indudables: "somos, sabemos que somos y amamos este ser y esta ciencia que hay en nosotros, mientras que yo me sirvo de él [del *cogito*] para hacer conocer que este *yo que piensa* es una *substancia inmaterial* y que no tiene *nada de corporal*"[166]. El *cogito* cartesiano pone las bases de la concepción del sujeto incorpóreo, del sujeto como puro pensamiento sin materia o cuerpo.

Ciertamente que el *Cogito* cartesiano establece una ruptura con todo el pensamiento anterior, aunque algunos conceptos, como son los de substancia[167] o libre albedrío, obran en su filosofía a la manera de prejuicios. Dichos prejuicios limitaron el desarrollo de la doctrina cartesiana desde el comienzo y nunca fueron concientes ni puestos en duda. El sujeto pensante definido como substancia inmaterial, hace referencia a la única substancia que puede ser conocida desde dentro, a la substancia que soy yo mismo, a la conciencia de sí. Éste es el núcleo que da fundamento a la filosofía cartesiana: la autoconciencia es la intuición evidente de la propia existencia. ¿Cómo se llega a él?

En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes dice que el propósito que guía su investigación es encontrar una verdad que pueda servir de base "firme y constante en las ciencias"[168] y como criterio mismo de la verdad. Hay que notar que el concepto del sujeto surge en el ámbito de la gnoseología y la ciencia, a diferencia de La Boétie, Maquiavelo, Pascal o Hobbes. En el *Discurso del método* escribe que "como ahora deseaba dedicarme solamente a la investigación de la verdad, pensaba que debía hacer todo lo contrario [de las costumbres que se guían por opiniones que se saben inciertas como si fueran indudables] y rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, para ver si después de esto quedaba algo en mis

---

[165] Frondizi, R., *Substancia y función en el problema del yo*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1952, p. 15.

[166] Descartes, R., Carta escrita en Leyden, en noviembre de 1640, en Descartes, R., *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967, p. 378.

[167] La definición que Descartes da de la substancia ["Por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir" (Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, I, 51, en *Op. Cit.*, p. 333] es literalmente aristotélica (Cf. Moreau, J., *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, p. 76).

[168] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 13, en *Op. Cit.*, p. 216. "Deseaba dedicarme solamente a la investigación de la verdad" (Descartes, R., *Discurso del método*, en *Op. Cit.*, p. 159).

creencias que fuese enteramente indudable"[169]. Se propone, entonces, buscar la verdad por el camino de la duda de las opiniones aceptadas. El resultado no se hace esperar:

> "Pero inmediatamente después advertí que mientras yo quería pensar de ese modo que todo era falso *era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa*. Y notando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y segura que no eran capaces de conmoverla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía aceptarla, sin escrúpulo, como el *primer principio* de la filosofía que buscaba"[170].

De acuerdo con el pensamiento aristotélico, ningún atributo (pensamiento) ni acción (pensar) pueden existir sin un sujeto, sin una substancia realmente existente que le sirva de soporte. Por ello Descartes sostiene que su propia existencia como sujeto de pensamiento es necesaria si se da el pensamiento, cosa que es evidente puesto que duda. La certeza de la propia existencia no solamente es una verdad "firme y segura" sino que, por serlo, se establece como primer principio de la filosofía, la cual es entendida como el fundamento mismo de las ciencias.

En su formulación completa el *cogito* se expresa del siguiente modo: *ego cogito, ergo sum* (Yo pienso, luego existo). En *Los principios de la filosofía* sostiene que "con el término pensamiento entiendo todo lo que se produce en nosotros mientras estamos conscientes, en tanto tomamos conciencia de ello". Es decir, los pensamientos son actos psíquicos conscientes, en otras palabras, son contenidos de conciencia.

Estos comprenden tanto los actos cognoscitivos (del conocimiento) como los volitivos (de la voluntad). En las *Meditaciones* ejemplifica diciendo que el que yo piense significa que "yo soy alguien que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que imagina y que también siente".

"Yo soy, yo existo –escribe en las *Meditaciones*-: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir". La argumentación parece, hasta aquí, inobjetable. Sin embargo, inmediatamente después de los textos citados Descartes introduce *el prejuicio* (puesto que no se lo ha sometido a la duda) substancialista a través de una fórmula lingüística aceptada, más que como principio, axioma o teoría[171]. El texto de las *Meditaciones* sigue así:

> "No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que *una cosa que piensa*, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa"[172].

Se encuentra aquí la definición precisa del sujeto cartesiano: "una cosa que piensa". Esta definición deberá ser analizada: ¿qué significa "cosa"? ¿Qué se entiende por "pensar"? ¿Qué quiere decir que el pensamiento es un atributo de la cosa?

El *Discurso* continúa del siguiente modo:

> "Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero

---

[169] Descartes, R., *Discurso del método*, IV, en *Op. Cit.*, p. 159. Corchetes nuestros. También en el Discurso la cuestión del sujeto tiene su génesis en un contexto del conocimiento verdadero, es decir, de la ciencia.

[170] Descartes, R., *Discurso del método*, IV, en *Op. Cit.*, p. 160.

[171] Cf. Frondizi, R., 1952, p. 18.

[172] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, en *Op. Cit.*, p. 226.

> que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, *conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar*, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que *este yo, es decir, el alma*, por la cual yo soy lo que soy, *es enteramente distinta del cuerpo* y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es"[173].

En el curso del análisis se produce un deslizamiento desde "era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese *alguna cosa* (algo)" hacia "una *substancia* cuya esencia y naturaleza toda es pensar". Como bien señala Frondizi, "no se trata de una posición metafísica que tiene su origen en un hábito lingüístico sino un uso lingüístico que se deriva de una doctrina metafísica"[174]. Los supuestos aristotélicos contenidos en el uso lingüístico determinan el destino de la problemática del sujeto en la modernidad. El argumento cartesiano es inobjetable mientras por el camino de la duda comprueba la propia existencia como actividad pensante (*cogito*). De este proceso resulta lícitamente la evidencia de la existencia de tal actividad pensante, pero no el carácter *substancial* del yo o del sujeto. Frondizi explica la ceguera cartesiana ante el problema "porque el substancialismo está presente en él no sólo como doctrina sino también en forma de prejuicio o supuesto"[175]. En una nota a pie de página aclara qué entiende por prejuicio substancialista:

> "Llamamos prejuicio substancialista al supuesto de que la existencia de un fenómeno, actividad, cualidad, etc., supone la existencia de un ente substancial que le sirve de sostén. Tal prejuicio lleva implícito el supuesto de que no puede haber actividad sin sujeto, pensamiento –en el sentido cartesiano- sin yo pensante"[176].

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche alerta contra este prejuicio:

> "-Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto»"[177].

La estructuración del lenguaje derivada del aristotelismo substancializa, esencializa, subjetiviza la realidad, que –para Nietzsche- no es otra cosa que una articulación de múltiples fuerzas o voluntades en relación. Ya se tuvo oportunidad de ver cómo el mismo Descartes cayó seducido por el lenguaje substancializando el *cogito*: la afirmación "pienso, existo", derivó en "soy una *cosa* que piensa". Es decir, la *acción* expresada en el verbo se convirtió en *substancia* y en *sujeto* expresados en el sustantivo.

---

[173] Descartes, R., *Discurso del método*, IV, en *Op. Cit.*, p. 160.
[174] Frondizi, R., 1952, p. 21.
[175] Frondizi, R., 1952, p. 22.
[176] Ibidem.
[177] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980, 13, pp. 51-53. Cf. Etchegaray, R., *Introducción a los modelos de pensamiento en las filosofías, las ciencias, las artes y las técnicas*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo, 2007, pp. 237 ss.

> Desde Descartes - y, ciertamente, más a pesar de él que sobre la base de su precedente - todos los filósofos, con la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y de predicado, cometen un atentado contra el viejo concepto del alma -es decir: un atentado contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana. La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, *anticristiana:* aunque en modo alguno sea antirreligiosa, quede dicho esto para oídos más sutiles. En otro tiempo, (en efecto, se creía en «el alma» como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía: «yo» es condición, «pienso» en predicado y condicionado - pensar es una actividad para lo cual *hay que* pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no sería posible salir de esa red, - de si acaso lo contrario era lo verdadero: «pienso», la condición, «yo», lo condicionado; «yo», pues, sólo una síntesis *hecha* por el pensar mismo.[178].

Nietzsche piensa que la crítica moderna a la concepción del sujeto yerra el objetivo porque, por un lado, sigue siendo religiosa aunque anticristiana. Este anticristianismo la impulsa a criticar el concepto de alma, que para Nietzsche no carece de importancia[179]. Por otro lado, la crítica moderna es incompleta porque no cuestiona la estructura gramatical que sigue ordenando subrepticiamente el pensamiento y la acción, suponiendo un sujeto como sustrato de la acción.

Para Nietzsche, como antes para Locke, el *cogito* carece de evidencia interna inmediata y a lo sumo puede ser conocido como resultado de una síntesis de múltiples fuerzas.

> Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición 'yo pienso' obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un 'yo' y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo sé qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez 'querer' o 'sentir'? En suma, ese 'yo pienso' presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un 'saber' diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una 'certeza' inmediata.» - En lugar de aquella «certeza inmediata» en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: «¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?» El que, invocando una especie de *intuición* del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: «yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» - ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?» -[180]

Avanzando en la crítica del concepto de sujeto en Descartes, Nietzsche señala los presupuestos no criticados ni fundamentados del *cogito*, que no dejan de ser "aseveraciones temerarias". La misma razón como criterio último de juicio ha sido supuesta, ya se ha decidido de antemano que ella es el criterio de juicio. Pero el pensamiento carece de una certeza inmediata de sí mismo y no es legítima su pretensión

[178] Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 54.
[179] Cf. Bodei, R., 2006, p. 150.
[180] Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 17.

de arrogarse la primacía en el juicio o en la decisión. Finalmente, niega que el yo tenga que ser considerado como la causa necesaria del pensamiento[181].

¿Qué significa substancia? ¿Qué consecuencias se derivan de esta noción? En los *Principios de la filosofía*, dice que "por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir"[182]. Pero inmediatamente después se ve obligado a aclarar que en un sentido estricto habría una sola substancia (Dios) ya que todas las demás cosas necesitan de su poder para existir. Sin embargo, es lícito hablar de las substancias creadas, aunque "el término no conviene a Dios y a ellas unívocamente"[183]. Por lo demás, el término conviene igualmente para referirse a la mente (substancia pensante, incorpórea) o al cuerpo (substancia extensa, corpórea), "porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir"[184].

Aun cuando la noción de substancia está definida claramente, su conocimiento implica problemas más complejos. Descartes aclara que la existencia en sí misma no implica conocimiento porque no implica afección. Sin embargo "fácilmente la reconocemos por cualquier atributo suyo" sobre la base de la "noción común de que no hay ningún atributo o ninguna propiedad, o cualidad de la nada. Del hecho, pues, de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que necesariamente está presente también alguna cosa existente o substancia a la que se pueda atribuir aquél"[185]. Como resulta inconcebible que exista un atributo que sea atribuido a nada, para Descartes es claro y evidente, que la percepción del atributo basta para inferir de él la substancia de manera necesaria. Pero, por otro lado, Descartes advierte que la substancia no se confunde con sus atributos, lo cual confiere legitimidad a la pretensión del conocimiento de la substancia con independencia de los atributos. Como para este autor la conexión entre ellos es tan íntima, aquella pretensión se minimiza y queda de lado, pero la profundización de la conexión lleva a la consideración de que si bien toda substancia se reconoce por cualquier atributo, hay una propiedad principal de cada substancia que "constituye su naturaleza y esencia, y a ella se refieren las demás"[186].

Consecuentemente, el conjunto de las cosas creadas puede dividirse en dos clases de substancias: aquellas cuyo atributo principal es el pensamiento y aquellas cuyo atributo principal es la extensión. De lo cual resulta que el hombre es concebido como una conjunción de dos substancias unidas contingentemente. Para abundar en la concepción antropológica cartesiana, se volverá sobre el texto de las *Meditaciones*.

> Pero no conozco aún bastante claramente lo que soy, yo que estoy cierto de que soy[187]; de modo que, sin embargo, debo tener cuidado de no tomar imprudentemente alguna otra cosa en lugar de mí y de ese modo equivocarme en ese conocimiento que sostengo es más cierto y más evidente que todos los que he tenido antes.
> Por este motivo consideraré de nuevo *lo que yo creía ser* antes de haber penetrado en estos últimos pensamientos; y de mis antiguas opiniones suprimiré todo lo que, puede ser combatido con las razones que acabo de alegar, de modo que quede precisamente sólo lo

[181] Se abundará sobre esta cuestión más adelante.
[182] Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, LI, en *Op. Cit.*, p. 333.
[183] Ibidem.
[184] Ibidem.
[185] Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, LI, en *Op. Cit.*, pp. 333-34.
[186] Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, LI, en *Op. Cit.*, p. 334.
[187] Está absolutamente seguro de *que es*, que existe, pero no sabe *qué es*. Se plantea aquí la diferencia entre la existencia (que soy) y la esencia (qué soy). El conocimiento de la primera no implica el conocimiento de la segunda.

> que es enteramente cierto e indudable[188]. ¿Qué es, pues, lo que anteriormente he creído ser? Sin duda, he pensado que era un hombre. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional[189]? No, por cierto: pues sería preciso investigar después qué es animal y qué es racional, y así de una única cuestión llegaríamos insensiblemente a una infinidad de otras más difíciles y embarazosas, y no podría abusar del poco tiempo y ocio que me quedan empleándolos en resolver semejantes sutilezas. Pero me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que se me presentaban antes por sí mismos en mi espíritu y que no me eran inspirados sino por mi propia naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Consideraba, por lo pronto, que tenía un rostro, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de hueso y de carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo[190].

Aquí hay varios elementos interesantes: en primer lugar, la concepción del cuerpo como una máquina, como un compuesto de poleas, rondanas y mecanismos. Esta concepción es típica del siglo XVII. Los hombres de este siglo estaban fascinados por los nuevos descubrimientos e inventos, como el reloj (una máquina que permitirá ordenar la época moderna). El reloj es una máquina complicada, con muchos mecanismos y engranajes que parecen funcionar solos. Esto es lo que más impresiona a los hombres del siglo XVII, a tal punto, que empiezan a imaginarse a la realidad compuesta de estas máquinas autómatas. Incluso llegan a pensar si las personas o animales a los que uno ve no podrían ser máquinas autómatas o robots. Esta concepción del cuerpo como máquina se extendió al conjunto de la naturaleza. Se pensó si toda la naturaleza no sería como una gran máquina donde hay distintos elementos que están articulados entre sí y que producen su propio movimiento o el de otros.

En segundo lugar, el cuerpo vuelve a ser concebido como en la tradición griega. El cuerpo es el "cadáver" (*soma*), el cuerpo sin vida. Ya no es pensado como en la tradición semita-cristiana, como ser viviente. Siguiendo a la tradición griega, se separa lo corpóreo del alma. Alma y cuerpo, son dos principios distintos y no se pueden reducir el uno al otro, ya que el alma es un principio simple (y en consecuencia incorruptible e inmortal), mientras que el cuerpo es un principio complejo (se puede descomponer, disolver, corromper, morir). El cuerpo, independientemente del alma, es el cadáver, el cuerpo sin vida. Por eso es que hace referencia a: "esta máquina compuesta de hueso y de carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo."

El término griego que se utiliza para "cuerpo", es *soma*. En el siglo XX se ha insistido en la necesidad de unificar ambos principios, comenzando a hablarse de lo "psico-somático" (unidad del cuerpo y del alma). La conjunción de los dos términos muestra la necesidad de la unificación de lo que está separado. Incluso, se ha agregado lo social, sosteniendo la necesidad de alcanzar la integración psico-somático-social. Aunque se trata de lograr la integración de los elementos, se parte de una separación, se parte de cosas distintas. Porque cuerpo y alma son elementos disímiles, no están integrados.

---

[188] Descartes ha hecho todo el proceso de la duda que da como resultado un conocimiento evidente: "soy en tanto que pienso". A partir de esa evidencia, revisa las otras opiniones que tenía sobre sí mismo para ver si hay alguna otra que también sea evidente o que se derive de esa evidencia.

[189] Nota nuestra: Esta es una definición tradicional, que remite a Aristóteles: "El hombre es un ser animado racional" (Aristóteles, *Política*, Barcelona, Altaza, 1993, L. I, Cap. II). De ella dice que es demasiado complicada porque para resolver esta definición, hay que resolver previamente un conjunto de otras cuestiones, que no han sido probadas y que no están implícitas en lo que sí ha sido probado (la propia existencia: "en tanto pienso, soy").

[190] Descartes, R., *Obras Escogidas*, Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp. 224-25.

La concepción cartesiana es una concepción dualista, porque sostiene que hay dos realidades (substancias) que no pueden reducirse a una unidad. No son lo mismo, aunque pueden llegar a juntarse en esto que se llama "hombre", pero los dos elementos tienen su propia naturaleza o esencia.

> Consideraba, además, que me alimentaba, que andaba, que sentía, y pensaba y refería todas estas acciones al alma[191], pero no me detenía a pensar de ningún modo en lo que era esta alma, o bien, si me detenía, imaginaba que era una cosa extremadamente rara y sutil, como un viento, una llama o un aire muy tenue que estaba insinuado y difundido en mis partes más groseras[192].

Aquí, hay un resabio de la tradición semita (judeo-cristiana), en la que "espíritu" significa "viento". Incluso, hay un texto de los Evangelios que dice "el Espíritu sopla donde quiere", que literalmente puede leerse "el viento sopla donde quiere".

El alma es pensada como "algo sutil", como algo que no es corpóreo, que no es perceptible por los sentidos que sólo pueden captar lo tosco. De allí que uno de los problemas que va a tener la concepción cartesiana es ¿cómo estos elementos que son disímiles pueden llegar a influirse? Si están unidos debe haber alguna superficie de contacto entre ellos. Algunas de las investigaciones de Descartes estuvieron dirigidas a encontrar dónde se unen el alma y el cuerpo, en qué lugar, en qué órgano. Las "partes más groseras", a las que hace referencia el texto son las que tienen dimensiones, las que ocupan un lugar en el espacio, mientras que las sutiles son las que no las tienen.

> Por lo que respecta al cuerpo de ningún modo dudaba de su naturaleza, pues pensaba conocerlo muy distintamente y si lo hubiese querido explicar ateniéndome a las nociones que yo poseía, lo hubiese descrito del siguiente modo: por cuerpo, entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscrito en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido, por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión. Pues no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien de ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos[193].

El cuerpo se define del mismo modo que en la física: es todo aquello que ocupa un lugar en el espacio. Los cuerpos son impenetrables y el espacio que es ocupado por un cuerpo excluye cualquier otro cuerpo. Como el cuerpo ocupa un espacio, tiene dimensiones, y tiene la capacidad de ser medido: es lo que se llama "extensión". Los cuerpos son extensos, pueden ser medidos; en cambio, el alma no ocupa un lugar en el espacio, no tiene dimensiones, ni puede ser medida.

Ese "algo extraño" que lo toca es el alma, es lo que lo mueve. El cuerpo no es algo que se mueva por sí mismo, ocupa un lugar en el espacio, pero no es origen de movimiento, no es motor. Si se mueve, es porque ha recibido el movimiento de lo que tiene capacidad para moverse por sí mismo.

El alma no es una característica del cuerpo sino que es algo externo, extraño, otra cosa. No se puede decir que el alma esté dentro del cuerpo, porque ocuparía un espacio. Pero si ocupase un espacio sería un cuerpo.

---

[191] Nota nuestra: Lo que caracteriza al alma es ser el principio del movimiento, de allí que sus rasgos sean caracterizados por verbos: andar, sentir, pensar, alimentarse, son acciones propias del alma.

[192] Descartes, R., *Obras Escogidas*, Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 225.

[193] Ibidem.

Conclusiones

Si bien la caracterización del "sujeto cartesiano" es ampliamente conocida no sólo por haber sido la concepción hegemónica de los últimos tres siglos y porque existe una extensa bibliografía sobre ella, se ha considerado oportuno resumir algunos rasgos básicos para establecer semejanzas y diferencias con las concepciones alternativas. La radicalidad del planteo cartesiano establece una ruptura con toda la antigüedad si bien hay una continuidad subyacente en la aceptación de ciertos prejuicios que no pudieron ser sometidos a la crítica de la duda.

En este apartado se ha configurado un concepto de sujeto que ha tenido el destino de convertirse en hegemónico en los siglos siguientes hasta las últimas décadas. En él no se hace hincapié el la subjetividad ético-política sino en la gnoseológico-epistemológica. Tampoco se trata de un sujeto colectivo y polimorfo como el vulgo sino del individuo conciente y racional.

El sujeto cartesiano es el yo entendido como una substancia inmaterial. El sujeto concebido de este modo alcanza seguridad y certeza en sí mismo, sin depender en ello de ningún otro ser. A pesar de que se reconoce explícitamente la dependencia ontológica del alma de la voluntad absoluta de Dios, la certeza de sí no sufre mella alguna por esta limitación. En análisis de los textos muestra cómo este concepto fuerte del sujeto deriva del prejuicio substancialista supuesto en el lenguaje de la época.

De la concepción substancialista del sujeto deriva, por otro lado, una metafísica y una antropología dualistas. De acuerdo con la primera, el conjunto de la realidad es dividido en dos substancias: la pensante y la extensa; de acuerdo con la segunda, el ser humano es un compuesto de dos substancias: alma y cuerpo.

A diferencia del cuerpo grosero, el alma es algo sutil e incorpórea. La concepción del cuerpo presenta características que es necesario subrayar: 1) es pensado como un mecanismo y no como un organismo; 2) el cuerpo no es identificado con la vida, ya que lo que anima al cuerpo es el alma. El atributo esencial del cuerpo es la extensión.

2. SUJETO E IDENTIDAD PERSONAL EN JOHN LOCKE

Las historias de la filosofía suelen oponer el pensamiento político de Locke al de Hobbes, y su concepción de la ciencia y la filosofía a la de Descartes. Desde estas perspectivas se considera que la tradición continental ha sido fiel a la doctrina substancialista cartesiana mientras que en las islas británica se ha seguido un derrotero por completo diferente. Estas orientaciones no dejan de ser ilustrativas en algunos aspectos generales o pedagógicos, pero no se ajustan a la verdad en temas importantes y decisivos. Uno de estos temas es el del sujeto. En esta cuestión, Locke es en gran medida deudor del pensamiento cartesiano[194].

Como Descartes, Locke sostiene que las percepciones suponen un sujeto que percibe:

> "El conocimiento de nuestra propia existencia lo percibimos tan clara y ciertamente que no necesita ni es susceptible de ninguna prueba: nada es más evidente para nosotros que nuestra propia existencia. Pienso, razono, siento placer y dolor. ¿Pueden ser estas cosas más evidentes para mí que mi propia existencia? Si sé que siento dolor, es evidente que tengo una percepción tan cierta de mi propia existencia como del dolor que siento; o si sé que dudo, tengo cierta percepción de la existencia de la cosa que duda como del pensamiento que llamo duda. La experiencia nos convence pues, de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y una infalible percepción interna de lo que somos"[195].

La tesis central tanto como los principales conceptos son cartesianos. Por un lado, al igual que Descartes, Locke supone que no puede haber actividad (pensar, razonar, sentir) sin un sujeto que la realice, pero de la certeza en las acciones mismas no puede derivarse la certeza del sujeto que las produce. Por otro lado, Locke no sólo deriva el sujeto de la acción sino que también acepta la substancialidad de ese sujeto, la existencia de "una cosa que duda"[196]. Además, el conocimiento de la propia existencia se adquiere por intuición, mediante una "infalible percepción interna". Por conocimiento intuitivo entiende aquel modo de pensar en el que "la mente percibe la concordancia o no concordancia de dos ideas inmediatamente por sí mismas, sin intervención de ninguna otra"[197]. No puede pedirse una certeza mayor que la intuitiva, de la cual depende "toda la certeza y evidencia de nuestro conocimiento", en cuanto puede derivarse de ella demostrativamente.

No obstante la "deuda" cartesiana, el pensamiento de Locke se aparta rápidamente *de la metafísica* cartesiana siguiendo los pasos del "sencillo método histórico" para dar "razón de la forma en que nuestro entendimiento alcanza esas

---

[194] R. Frondizi destaca esta "deuda" citando partes de la correspondencia de Locke en donde se hace explícita la filiación. Por otro lado, este autor trata de dar una respuesta a la poca atención que la mayor parte de las historias de la filosofía dan a las afinidades entre los dos autores. Señala la gran influencia de los historiadores alemanes de la filosofía que han acentuado las diferencias para explicar la síntesis kantiana de ambas perspectivas; la atención excesiva a los dos primeros libros del *Ensayo* en desmedro de los dos últimos "donde la afinidad es más evidente"; la acentuación de las conclusiones diversas en desmedro de la problemática común. Agrega que en algunos aspectos la deuda trasciende la problemática común para extenderse a las soluciones, y concluye: "La concepción central de la obra de Locke, de que las ideas son el objeto adecuado del conocimiento, es de origen cartesiano". Cf. Frondizi, R., *Substancia y función en el problema del yo*, Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 31 ss.

[195] Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1956, IV, IX, 3, pp. 181-82.

[196] "¿Qué es 'la cosa que duda' [the thing doubting] –pregunta Frondizi- sino 'la cosa que piensa' [res cogitans] de Descartes?" (Frondizi, R., 1952, p. 36).

[197] Locke, J., 1956, IV, II, 1, p. 159.

nociones que tenemos de las cosas"[198]. Así, Locke cuestiona que el pensamiento sea el atributo esencial de la substancia pensante, mostrando que la tesis que afirma que el alma siempre piensa no es evidente en sí misma y no puede justificarse sin cometer *petición de principio*. Tampoco puede probarse por experiencia, como dice en el siguiente texto: "Sabemos por experiencia que pensamos algunas veces, y de aquí inferimos esta infalible consecuencia: que *existe algo* en nosotros que tiene poder para pensar. Pero que esa substancia piensa perpetuamente o no, no podemos asegurarlo más de lo que la experiencia nos informe"[199]. Consecuentemente, "no puedo concebir que sea más necesario para el alma pensar siempre, que para el cuerpo moverse; la percepción de las ideas es al alma (a mi entender), lo que el movimiento es al cuerpo; no su esencia sino una de sus operaciones"[200].

Finalmente, aun cuando su pensamiento resulta muchas veces contradictorio, Locke cuestiona la noción cartesiana de substancia. Destáquese desde el comienzo, que este autor no examina la substancia (ontología) sino la idea de substancia (gnoseología) y que no se interesa tanto por la idea de substancia en general cuanto por la idea de las substancias particulares. Locke sostiene que "no tenemos ninguna idea de qué es la sustancia, y sólo tenemos una idea confusa y oscura [por oposición a distinta y clara] de lo que hace"[201]. En consecuencia, "la palabra sustancia no significa nada, si no es *una incierta suposición* de no se sabe qué idea (es decir, alguna cosa de la que no tenemos ninguna particularidad distinta y positiva), idea que consideramos como *substratum* o soporte de aquellas otras que sí conocemos"[202].

La idea de substancia no es innata, ni se tiene ni se puede alcanzar por medio de la sensación o de la reflexión. Consecuentemente, hay que considerarla como una "*suposición incierta de no sabemos qué*"[203]. Y más adelante agrega: "De manera que si alguien examina su propia noción de substancia pura en general, encontrará que no posee más idea de ella que la de que es *una suposición de no sabe qué soporte* de cualidades [accidentes] que son capaces de producir ideas simples en nosotros"[204]. Pero esta suposición de que la substancia es aquello que soporta los accidentes no dice nada sobre *la naturaleza de la substancia*.

No hay ninguna luz interior que ilumine el "cuarto oscuro" del entendimiento o de la mente:

> "No pretendo enseñar, sino inquirir. Por tanto, no puedo sino confesar aquí, una vez más, que las sensaciones externas e internas son las únicas vías de paso del conocimiento al entendimiento que puedo encontrar. Hasta dónde puedo descubrir éstas son las únicas claraboyas por las que la luz se introduce en este *cuarto oscuro*. Porque pienso que el entendimiento no deja de parecerse a una institución totalmente desprovista de luz, que no tuviera sino una abertura muy pequeña para dejar que penetraran las apariencias

[198] Locke, J., 1956, Introducción, p. 26.
[199] Locke, J., 1956, II, I, 10, p. 51.
[200] Ibidem.
[201] "So that of substance, we have no idea of what it is, but only a confused, obscure one of what it does" (Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XIII, 19, en: http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/locke/locke1/contents1.html)
[202] Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, I, III, 18. Énfasis nuestro. Frondizi observa que, de los dos significados del concepto de substancia como cosa que existe por sí misma y como substrato de los accidentes, Locke retoma solamente el segundo y deja de lado el primero, contribuyendo así a la disolución de la metafísica substancialista (Cf. Frondizi, R., 1952, pp. 60-61).
[203] "Idea of substance not innate (...) that is the idea of substance; which we neither have nor can have by sensation or reflection. (...) and therefore signify nothing by the word substance but only an uncertain supposition of we know not what" (Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, III, 19, *Op. Cit.*).
[204] Locke, J., 1956, II, XXIII, p. 107. Énfasis nuestro.

visibles externas, o las ideas de las cosas; de tal manera que si las imágenes que penetran en este *cuarto oscuro* permanecieran allí, y se situaran de una manera tan ordenada como para ser halladas cuando lo requiriera la ocasión, este cuarto sería muy similar al entendimiento de un hombre, en lo que se refiere a todos los objetos de la vista, y a las ideas de ellos"[205].

No es posible conocer con certeza la esencia del alma humana. Sólo es posible acceder a un conocimiento indirecto de ella a través de sus funciones u operaciones. La inmaterialidad e inmortalidad del alma sólo es cognoscible por medio de la revelación divina no siendo un objeto legítimo de la ciencia.

"…pues como el estado en que estamos actualmente no es un estado de visión, debemos contentarnos, en muchas ocasiones, con la fe y la probabilidad, y no debemos mostrarnos sorprendidos, en la cuestión actual sobre la inmaterialidad del alma, si nuestras facultades no pueden llegar a una certidumbre demostrativa. Todos los grandes fines de la moralidad y de la religión están lo suficientemente seguros sin la necesidad de una prueba filosófica sobre la inmaterialidad del alma…"[206].

En este contexto, Locke identifica el conocimiento científico con el conocimiento evidente o demostrado sobre la base de una evidencia y lo opone al conocimiento de la fe y la probabilidad, propio de la metafísica y de la religión.

¿Cuál es el origen de la idea de substancia? Ella resulta de la abstracción del elemento común de las ideas de substancias particulares, surge de la observación de que ciertas ideas simples se presentan "constantemente unidas" por lo que se las une "en un solo sujeto y se las llama por un solo nombre"[207]. ¿Cuál es el origen de la idea de "substancia espiritual"? Esta idea se forma por la unión de ideas simples obtenidas por introspección (pensar, percibir, sentir).

"Lo mismo [que no se tiene una idea clara y distinta de qué es lo que los sostiene] sucede con respecto a las operaciones de la mente, a saber, el pensar, el razonar, etc.; como no admitimos que subsisten por sí mismas ni aprehendemos cómo pueden pertenecer al cuerpo o ser producidas por él, pensamos que son acciones de alguna otra sustancia que llamamos espíritu. Pero no poseemos una noción más clara de la sustancia de cuerpo; el uno se supone que es el *substratum* de las ideas simples que tenemos del exterior; y el otro, el *substratum* de las operaciones que experimentamos dentro de nosotros mismos"[208].

Frondizi no deja de destacar las contradicciones en las que incurre la exposición de Locke al negar la substancialidad y aceptar la necesidad de un substrato de los accidentes. Especula que es posible que ello se deba al temor a la acusación de escepticismo o a que el prejuicio substancialista estaba demasiado arraigado en él. Más adelante observa que la inestabilidad de la posición de Locke no es accidental sino el resultado de un conflicto interno entre los supuestos metafísicos substancialistas que creen que la idea de substancia es una necesidad del pensamiento y el "método histórico experimental" que él mismo inició y que es incompatible con la idea de substancia[209].

Locke agregó el capítulo XXVII del segundo libro del *Ensayo* en la segunda edición, a solicitud de Molineux que lo instó para que se explayara sobre el *principium individuationis*. En ese capítulo comienza por plantear el concepto de identidad en las cosas en general, para distinguir luego tres clases de substancias: Dios, las inteligencias

[205] Locke, J., 1956, II, XI, 17, pp. 79-80.
[206] Locke, J., 1980, IV, III, 6.
[207] Ibidem.
[208] Locke, J., 1956, II, XXIII, 5, pp. 108-9.
[209] Cf. Frondizi, R., 1952, pp. 57 ss.

finitas y los cuerpos[210]. Cada tipo de seres tiene un tipo de identidad que le es propia. Los seres materiales no vivientes definen su identidad por el lugar que ocupan en el espacio durante un tiempo determinado. En los seres vivientes, en cambio, la variación de las partes componentes no altera necesariamente la identidad. Así, por ejemplo, un árbol o un gato es siempre el mismo aunque crezca o pierda alguna de sus partes. Finalmente, la identidad de los hombres "consiste en *una misma vida continuada*, y sólo la identidad del alma es lo que hace al mismo hombre"[211]. Para determinar en qué consiste la identidad personal es preciso considerar el significado del término "persona", que Locke define como "un ser pensante que puede razonar y reflexionar y considerarse como el mismo, *como una misma cosa que piensa* en diferentes lugares y tiempos; y esto ocurre únicamente por el sentimiento que tiene de sus propias acciones, el cual es inseparable del pensar"[212].

Sin embargo, una vez que se ha desechado la concepción substancialista del alma que le daba su consistencia ontológica, no puede probarse la continuidad ininterrumpida de la conciencia individual a través del tiempo[213]. Más aún, podría argumentarse que en los estados de sueño profundo o de amnesia se produce una discontinuidad manifiesta, que conduce a la necesidad de admitir la existencia de personas distintas en diferentes momentos de la vida de un mismo cuerpo o de un mismo hombre.

> "Es verdad –escribe Locke- que la memoria de algunos hombres es persistente hasta límites milagrosos; pero, de cualquier forma, parece que existe un deterioro constante de todas nuestras ideas, incluso de aquellas que han sido impresas de manera más vigorosa en las mentes más retentivas; hasta tal punto, que si no se renuevan alguna vez mediante el ejercicio repetido de los sentidos o de la reflexión, la huella producida por los objetos que en un principio las ocasionaron se desvanece hasta no quedar nada de su imagen"[214].

La identidad personal no es natural o inmediata, sino el producto de un trabajo que debe ser continuamente renovado cuyo inevitable destino es quedar siempre incompleto. "La aparente inmediatez de la reflexión –dice Bodei- se apoya en realidad en sedimentos de innumerables actos de reconstrucción del propio panorama mental. Nos comprendemos sólo en cuanto logramos tender puentes a través de las discontinuidades, superando las lagunas del olvido y las incertezas de las expectativas"[215]. Con Descartes y a diferencia de Hobbes, Locke separa el cuerpo de la conciencia de sí o persona (y como consecuencia disminuye la importancia que el cuerpo tenía para la política en el autor del *Leviatán*).

Cuando cada uno se llama a sí mismo "yo", entiende por tal término la capacidad de "percibir que él mismo percibe", es decir, al percibir sabe que se percibe.

---

[210] La misma distinción que había hecho Descartes.
[211] Locke, J., 1956, II, XXVII, 6, pp. 125. Énfasis nuestro.
[212] Locke, J., 1956, II, XXVII, 9, pp. 125. Énfasis nuestro.
[213] Las esencias universales, que son eternas, no requieren de la prueba de su continuidad en el tiempo, pero las substancias finitas exigen una fundamentación de este tipo. Descartes plantea este problema en las *Meditaciones Metafísicas* cuando dice: "Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, *todo el tiempo que yo piense*, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir" (Descartes, R., *Obras escogidas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 226. Énfasis nuestro).
[214] Locke, J., 1980, II, X, 5. Más adelante agrega: "En todos los casos que hemos enumerado, las ideas se desvanecen muy pronto de la mente, y con frecuencia desaparecen por completo del entendimiento sin dejar más huella o señales de sí mismas que la sombra pasajera en un campo de trigo; y la mente está tan desprovista de ellas [*as void of them*], como si jamás se hubieran hallado allí".
[215] Bodei, R., 2006, p. 52.

Esto es lo que otros autores han llamado también autoconciencia[216]. La conciencia[217] es inseparable del pensamiento y la identidad personal se identifica con la identidad de la conciencia. Ésta, sin embargo, no se limita al pensamiento actual, presente, sino que se extiende al pasado y al futuro.

> "La conciencia –aclara R. Bodei- no se limita al presente, sino que se extiende al pasado, en forma de memoria, y al futuro en forma de preocupación o de cuidado, de *concern of*, por la propia felicidad eterna. Es erróneo, entonces, reducir la conciencia a la sucesión de los recuerdos borrando la idea de una responsabilidad del 'individuo', que no concierne sólo a la punibilidad de las acciones pasadas, sino también a su presentación ante Dios el día del Juicio universal (la resurrección concierne a la misma conciencia y no necesariamente al mismo cuerpo). Locke sabe perfectamente que el hilo de nuestra memoria es interrumpido por el olvido, que la identidad es siempre intermitente: 'no hay un solo momento de nuestra vida', dice, en el cual 'tengamos ante los ojos, en un solo cuadro, toda la concatenación de nuestras acciones pasadas' (*Ensayo*, 2, 27, 12).
> Lo que en última instancia constituye la identidad personal es la conciencia actual de un vínculo de continuidad entre dos o más eventos seriales y no la visión global de un pasado que se prolonga en el presente, una biografía carente de lagunas."[218].

En este punto, Locke distingue la identidad personal de la identidad substancial[219]: "La identidad personal consiste, no en la identidad de la substancia [o del cuerpo], sino en la identidad de la conciencia"[220]. La identidad personal y la identidad del yo tienen para Locke la misma denotación –como observa Frondizi[221]- aunque no la misma connotación. El yo es la persona tal como se ve a sí misma; es "ese tener conciencia por el que yo soy yo mismo para mí mismo"[222]. La persona es el yo visto desde la relación con otra persona.

> "Tomo el término persona como el nombre para este sí mismo. De donde quiera que un hombre halle aquello que él llama sí mismo, ahí pienso que otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense (*forensic term*), que imputa las acciones y su mérito; así pues, pertenece únicamente a agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados"[223].

El concepto de persona proviene del ámbito jurídico "que imputa las acciones y su mérito; así pues, pertenece únicamente a agentes inteligentes que son capaces de una

---

[216] Frondizi advierte que "Locke no distingue entre la conciencia natural y directa y el acto reflexivo de reconocimiento explícito del yo" (Frondizi, R., 1952, p. 51, nota 50).
[217] Bodei señala que "la palabra *consciousness*, relativamente reciente respecto a *conscience*, e incorporada a partir de 1632, indica en Locke la percepción de lo que sucede en la mente de un hombre y de lo que se conserva aun en la diferencia de sus estados" (Bodei, R., 2006, p. 55).
[218] Bodei, R., 2006, pp. 55-6.
[219] "Locke sustituye la fundamentación 'vertical' de la identidad que se apoya en el alma sustancia o en el cogito (en tanto *fundamentum inconcussum* cartesiano) por una fundamentación paradójicamente 'horizontal' que -a partir de la conciencia de sí- fluye retroactiva y prospectivamente a lo largo del eje del tiempo. La identidad del 'hombre' persiste incluso a través de las variaciones de la materia o del cuerpo: igual que una joven y pequeña encina o un potro, que permanecen tales incluso al crecer" (Bodei, R., 2006, p. 54).
[220] Locke, J., 1956, II, XXVII, 19, pp. 127. Más adelante agrega: "El sí mismo es esa cosa consciente, pensante, independientemente de que la sustancia de que esté hecha sea espiritual o material, simple o compuesta, que es sensible o consciente del placer o del dolor, capaz de felicidad o de desgracia, y que, por tanto, se refiere a sí misma, hasta donde se extienden los límites de su conciencia".
[221] Cf. Frondizi, R., 1952, p. 55.
[222] Locke, J., 1980, II, XXVII, 26.
[223] Locke, J., 1980, II, XXVII, 28.

ley y de ser felices y desgraciados"[224]. No obstante, Locke insiste en que el concepto de persona no se identifica con el concepto de "hombre", ya que éste es más complejo y está constituido también por el cuerpo y la forma[225].

> "Puede advertirse la existencia y la significación de la actitud ambigua de Locke –y a un mismo tiempo la evolución del proceso disolutivo de la idea de substancia- si se compara su doctrina con la de Descartes. En ambos el substancialismo es un supuesto, pero mientras el pensador francés elabora todo su sistema alrededor de la idea de substancia y su gnoseología respalda su metafísica, el autor del Ensayo retiene la substancia como un resabio –un vacío no-sé-qué- y desarrolla una doctrina que no sólo no necesita de la idea de substancia sino que la niega implícitamente. Su teoría del conocimiento muestra la poca solidez del substancialismo cuando se lo examina a la luz de un método empírico y revela que la substancia no era sino un supuesto incognoscible. Una vez que la substancia quedó reducida al vacío 'no-sé-qué' de Locke, fue tarea fácil para sus continuadores inmediatos terminar con ella definitivamente."[226]

En opinión de Frondizi, Locke efectuó una contribución decisiva a la disolución del substancialismo al desarrollar el concepto de substancia en el sentido de *substans accidentibus* dejando de lado el otro significado (*res per se subsistens*) que sería abordado por la filosofía de Spinoza identificando a la substancia con Dios. Por su parte, Bodei advierte que

> "la invención de la conciencia como concepto filosófico corresponde a Locke, no a Descartes, dado que, para este último, 'el alma piensa siempre'. En cambio, Locke introduce en la mente el elemento temporal e histórico, la discontinuidad y el esfuerzo por superarla, por establecer un nexo entre los diversos estados de conciencia –recuperados por la memoria, que lo mide después de que han sido medidos por la duración- a lo largo de un flujo, *train* o *succession*. Locke sustituye el horizonte de simultaneidad de la conciencia por la serialidad del tiempo, por el sensato sucederse de momentos"[227].

Bodei advierte, por otra parte, que Locke pudo elaborar "una disimulada utopía del sujeto" por la disminución de las exigencias de sumisión por parte del Estado y por el paralelo crecimiento de las libertades de los individuos que van a plasmarse en la Revolución Gloriosa de 1688.

Más allá de las contribuciones y las deficiencias de la doctrina lockeana de la identidad personal, Bodei señala una interesante analogía entre la concepción del sujeto y el pensamiento antropológico y político del autor, mostrando que en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* la propiedad de los bienes económicos es derivada del propio trabajo y no del derecho de nacimiento como en la nobleza feudal. "Es como si el individuo, sin confiarse en la herencia recibida, se declarara hijo de sí mismo, del propio emprendimiento que lo lleva a transferirse adonde se encuentra el trabajo, el que se vuelve de este modo una nueva forma de cuidado de sí"[228]. Tanto la identidad personal como la propiedad resultan del trabajo siempre renovado y siempre amenazado. El individuo y su propiedad resultan de su propia actividad creativa, sin que haya nada que sea naturalmente dado ni que esté, por tanto, definitivamente adquirido o constituido. "Además de estar vinculada a la exigencia de libertad de conciencia introducida por la Reforma –agrega Bodei-, la búsqueda de identidad personal está también vinculada al pleno dominio de la conciencia de sí, con la reivindicación de

[224] Ibidem.
[225] Cf. Locke, J., 1980, II, XXVII, 7.
[226] Frondizi, R., 1952, pp. 59-60.
[227] Bodei, R., 2006, p. 57.
[228] Bodei, R., 2006, p. 58.

pensar con la propia cabeza tal como se ve con los propios ojos, y la posibilidad de trazar planes de vida que sean frutos de elecciones ponderadas en lugar de depender de las imposiciones de otro o de sus opiniones"[229].

3. Conclusiones

Con Locke se establece una doble oposición, a Descartes le critica su prejuicio substancialista, a Hobbes le cuestiona su doctrina absolutista que conduce a una negación de la libertad personal. Contra las interpretaciones corrientes, en este apartado se ha mostrado que el pensamiento de Locke sobre el sujeto es en muchos aspectos deudor del cartesianismo. Sin embargo, el método histórico le permite desprenderse de la metafísica de Descartes.

Al analizar el entendimiento humano, Locke concluye que la percepción de las ideas es al alma lo que el movimiento es al cuerpo; es decir, una de sus operaciones y no su esencia. Pero, no solamente niega que el pensamiento sea el atributo esencial del sujeto, sino también la necesidad del sustrato substancial. Niega que la idea de substancia sea innata e insiste repetidamente en que el término substancia no significa nada, que no es sino "*una incierta suposición* de no se sabe qué idea". Finalmente, advierte que todo intento de conocer la esencia del alma conduce a un fracaso, negando que pueda ser considerado un objeto legítimo de ciencia.

Para definir el significado de la identidad subjetiva, Locke introduce el concepto de "persona". La persona se identifica con la conciencia en tanto es capaz de dar continuidad a sus percepciones, lo cual no puede realizarse sin un constante trabajo por el cual se tienden puentes sobre las discontinuidades. La identidad personal no se confunde, por lo tanto, con la identidad substancial.

[229] Bodei, R., 2006, p. 59.

3. EL SUJETO EN LA OBRA DE BARUJ SPINOZA

El concepto del vulgo se construye no sólo desde el punto de vista de su relación con los gobernantes, sino también desde el punto de vista de su interacción con los demás ciudadanos. En este sentido, el problema es también ético e implica un punto de encuentro entre los dos ejes propuestos: el del concepto de vulgo y su evolución, por un lado, y el de la sociedad civil, por el otro. Porque es, precisamente, en el seno de la sociedad civil donde los hombres interactúan entre sí y construyen sus identidades sociales. Y así como se ha señalado que es un "asunto de Estado" el tipo de relación que el gobernante debe tener con el vulgo, es un asunto "social" la relación, florecida a la sombra del Estado, de los hombres entre sí. Uno de los aspectos que esta cuestión adopta en el pensamiento de Spinoza es la actitud que los "sabios" deben tener con respecto a los ignorantes. La importancia de esta consideración ética para la construcción del concepto político de vulgo, presenta dos dimensiones: por un lado, dado que los hombres se relacionan primeramente "fuera" del marco de la sociedad política, en estado de naturaleza, y que, además, la sabiduría y la ignorancia no dependen necesariamente del status político de las sociedades, la consideración de estas relaciones es previa a la de las relaciones políticas. Por otro lado, una vez constituida la sociedad política, la sociedad civil tiene un papel fundamental como lugar de relaciones sociales que posibilitan la metamorfosis del vulgo; de ahí que la forma de interacción con el vulgo que el sabio se proponga trasciende, en parte, el aspecto ético hacia el aspecto político.

Las "normas de vida" que se propone Spinoza en una obra temprana, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, abordan esta cuestión, del mismo modo que, posteriormente, lo hace el libro IV de su *Ética*, lugar desde el cual se leerán las normas aquí. Este capítulo se dedicará al examen de estas normas de vida como una vía más de acceso al concepto del vulgo en el siglo XVII230.

3.1. La paz de la sociedad y la paz del sabio: ubicación de las normas de vida en la obra de Spinoza

La vida en común con los otros hombres es no sólo inevitable sino también necesaria para alcanzar la seguridad, la paz y, en el caso particular de Spinoza, la felicidad. No obstante, como todos los filósofos de la época advierten, es conflictiva. Considerada desde una perspectiva natural —entendida como "previa" a la constitución de la sociedad-, las relaciones entre los hombres se rigen por las pasiones. Éstas conducen a la fluctuación del ánimo y, en consecuencia, sólo ofrecen una base inestable para las relaciones sociales –si bien es suficiente para establecer una sociedad política. Por su parte, considerada la vida en común dentro de las regulaciones políticas que establece el Estado, los hombres deben continuar esforzándose en perfeccionarse —i.e. en ser cada vez "más racionales"— y, mientras lo hacen, deben convivir con otros hombres que no siempre son también racionales. Con el fin de regular estas relaciones es que se establecen las leyes políticas; pero éstas no abarcan todo el espectro de las posibilidades que se dan en la vida cotidiana de los individuos.

---

[230] Las obras de Spinoza serán consultadas según las siguientes traducciones:
Ética [*É.*], Madrid, Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.
Tratado de la Reforma del Entendimiento [*T.R.E.*], Madrid, Alianza, 1988, traducción de Atilano Domínguez.
Tratado Teológico-Político [*T.T.-P.*], Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.
Tratado Político [*T.P.*], Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez.

En lo referente a su vida personal, es sabido que Spinoza adoptó la *cautela* como guía en sus relaciones con los que se acercaban a él. Respecto de sus obras, por otra parte, si bien no se encuentra en ellas un detalle de "consejos" sobre cómo conducirse, existen algunos pasajes que establecen, de manera aislada y casi al pasar, unas "normas de vida" muy semejantes, por lo demás a aquéllas que Descartes elabora como su "moral provisoria". Éste dedica casi toda la tercera parte de su *Discurso del Método* a establecer cuatro máximas morales. Las presenta como una «morada provisoria», necesaria luego de haber derribado el viejo edificio de sus prejuicios y en tanto construye con éxito uno nuevo fundado en, y deducido de, un saber cierto. Su fin es el de "no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligara a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir desde ese momento lo más felizmente que pudiera"[231]. Como se ve, no es un fin político, ni tan siquiera un fin social. En este sentido, Descartes subraya (como para que no quepan dudas de que sus intenciones no son revolucionarias) que no considera bueno que el edificio de las leyes sea derrumbado imprudentemente por nadie. En efecto, la primera de sus reglas reza como sigue: "obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia, guiándome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas (...) que fuesen aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los cuales tuviera que vivir"[232]. Huelga aclarar, no obstante, que las razones que llevan a Descartes a proponerse esta regla de vida son, ciertamente, políticas.

Por su parte, el «programa» spinoziano de moral provisoria —si se nos permite denominarlo así—, no abarca más que un parágrafo en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Esta obra contiene, como el *Discurso del Método* cartesiano, una problematización del método que, conduciendo al entendimiento de manera adecuada, facilite a los hombres el acceso al ordenamiento del conocimiento. En efecto, el título completo de la obra es *Tratado de la reforma del Entendimiento y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas*. Y, del mismo modo que Descartes se ve apremiado a establecer ciertas máximas morales en tanto «construye su morada definitiva» —esto es, en tanto aprende a «guiarse con seguridad por su razón»—, Spinoza observa que "mientras nos dedicamos a conducir nuestro entendimiento al camino recto, es necesario vivir" y, en consecuencia, "nos vemos obligados, antes de nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*"[233]. A primera vista, los motivos de Spinoza no parecen, al igual que los de Descartes, ser siquiera sociales.

---

[231] Descartes, R., *Discurso del Método*, Barcelona, Altaya, 1993, traducción de Eduardo Bello Reguera, p. 31 (en adelante, *D.M.*). Repasemos brevemente, antes de continuar, en qué consisten las máximas que Descartes adopta con ese fin. La primera consistía en obedecer las leyes y costumbres de su país, conservando su religión y "...guiándome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas (...), que fuesen comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquéllos con los cuales tuviera que vivir." La segunda máxima se refería a "... ser lo más firme y lo más decidido que pudiera en mis acciones, y en seguir con no menos firmeza las opiniones más dudosa, una vez determinado a ello, que si hubieran sido muy seguras". En tercer lugar, Descartes se propuso "...intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y (...) cambiar mis deseos antes que el orden del mundo; y, en general, en acostumbrarme a que nada excepto nuestros pensamientos está enteramente en nuestro poder ...". Finalmente, luego de revisar las ocupaciones que podría adoptar en la vida, se decide por la mejor que, dicho sea, era la misma que tenía en el momento y consiste en "... emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiera en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito".

[232] Descartes, R., *D.M.*, p. 32. Este capítulo está apenas empezado. En su desarrollo, veré si es atinente tanto la profundización en los preceptos cartesianos como el recurso a los otros preceptos para la comparación.

[233] *T.R.E.* §17.

Pero un examen más detenido sacará a la luz implicaciones importantes en esta dirección.

Atilano Domínguez anota que, en el caso de Spinoza, las normas se refieren a los bienes que ya ha rechazado como fines —a saber, honor, placer y riqueza[234]—, mientras que Descartes pone su énfasis en "la libertad y firmeza interior frente a la flexibilidad y acomodación exterior"[235]. El criterio de interpretación de las normas que se propondrá ahora, no obstante, consistirá en que las normas spinozianas apuntan más claramente a la sociabilidad humana que las máximas de Descartes y, principalmente, se refieren a las relaciones entre los hombres racionales y los no racionales. En este sentido, cabe preguntarse por qué será que, siendo más acorde a los fines de las máximas el guiarse por las decisiones de los hombres sensatos, Spinoza, en cambio, se dirige a los afectos y aconseja «imitar» a los hombres vulgares[236].

3.2. Imitación del deseo o la política entre la ambición, la emulación y la generosidad

Las normas spinozianas, pues, son tres y pueden sintetizarse como sigue: en primer lugar, "hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello [que esté de acuerdo con lo que el vulgo hace mientras] no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta"; en segundo lugar, "disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud"; y, finalmente, "buscar el dinero o cualquier otra cosa sólo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo"[237]. Esto supone que, por un lado, el vulgo persigue como bienes al dinero y a los placeres. En el parágrafo 4 Spinoza también incluye el honor entre "lo que los hombres consideran el supremo bien"[238]. Estos bienes no son los "bienes verdaderos". Todos ellos, de un modo u otro, están siempre acompañados por algún mal, por algún alejamiento de la felicidad: el dinero y el honor pueden llegar a traer la muerte de quienes los tienen, a manos de quienes pretenden arrebatárselos; el placer viene siempre acompañado o bien por una suerte de adormecimiento del intelecto que en nada se parece a la felicidad, o bien por el arrepentimiento[239]. Se ve así cómo los hombres comunes, ignorantes del bien verdadero, lo confunden con los aparentes y, más aún, eligen los segundos[240]. No obstante, si se ha de vivir entre los hombres (y el contacto con los demás es algo que Spinoza, si bien manejaba con cuidado, no abandonó nunca), hay que vivir como ellos, en la medida en que no se vea afectada la búsqueda del verdadero bien. "Vivir como ellos" significa no despreciar los bienes que ellos aprecian y, en primer lugar, "hablar su mismo idioma", no abandonar el lenguaje de los hombres. Es éste el lenguaje de la imaginación (y no el de la razón), el lenguaje de los afectos.

Está claro, según la *Ética*, que una vez que el alma alcanza el grado de perfección de la razón no le es útil al hombre guiarse por los afectos, que implican un grado menor de perfección. En este sentido, baste recordar la proposición 59 del libro IV: "A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión,

---

[234] Cf. *T.R.E.* §§ 3-5.
[235] Cf. Atilano Domínguez, nota 22 en *T.R.E.*, ed. cit., p. 302.
[236] La imitación no es el único aspecto de las normas que tiende a la sociabilidad; el problema del lenguaje, el del dinero y el de los placeres son también vías de análisis que habrá que desarrollar.
[237] *T.R.E.* §17.
[238] *T.R.E.* §3.
[239] *T.R.E.* §§ 4-8.
[240] Sobre cuál sea el bien verdadero baste aclarar que, para Spinoza, es el conocimiento de Dios, el amor de lo infinito y eterno el bien que trae consigo la felicidad.

podemos ser determinados, sin él, por la razón"[241]. No obstante, esto no implica que los afectos sean alguna vez «erradicados». A pesar de ello, es principalmente el afán de concordancia con los demás hombres el que inspira las normas, y remite inevitablemente al afecto «sociable» de la *ambición*, entendida ya como *imitación* —coincidiendo con la letra de la segunda norma— ya como «imposición».

En efecto, la proposición 29 del libro III de la *Ética* afirma que: "Nos esforzamos (...) por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen". La ambición es definida en el escolio de esta misma proposición como el esfuerzo por hacer u omitir con el fin de complacer a los demás hombres. Pero la ambición es definida nuevamente en *Ética* III, 31 escolio, como un "esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia" de modo tal que "cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia". Ahora bien, en el nivel de la vida afectiva, la ambición es una pasión que conduce casi inevitablemente a la fluctuación del ánimo y a que, en consecuencia, las relaciones entre los hombres no sean en nada estables. Esto se debe a que "...como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí"[242]. ¿Qué es lo que "todos" apetecen? Honor, riqueza, placer. Todos bienes que no se pueden compartir o que, al menos, no se pueden compartir sin que se genere algún conflicto en la medida en que los hombres no concuerdan en la «índole que les es propia»: si el ansia por amar lo mismo no es un deseo de compartir sino un deseo de imposición de estilos de vida, entonces no tardarán los hombres en enfrentarse entre sí. La ambición también se verá contrariada al contemplar que otro disfruta del dinero o de los placeres que uno quiere para sí, de modo que los enfrentamientos entre los hombres del vulgo serán constantes. La envidia y los celos son, justamente, formas del odio y de la tristeza (y por ello, pasiones), que se dirigen a la cosa amada y de imaginar que otros disfrutan de la cosa amada con exclusión de uno mismo[243]. En este marco, por un lado, el hombre sabio debe perseguir estos bienes evitando que se despierten las pasiones del odio y de la envidia en quienes los rodean; por el otro, sabe que las leyes políticas ponen un remedio a estos conflictos regulando la posesión y la circulación de estos bienes. De ahí que Spinoza critique aquellos que "...conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran"[244]. Estos hombres que se alejan del "realismo antropológico" (que suele derivar en el pesimismo antropológico atribuido a un Maquiavelo o a un Hobbes, como se argumentó anteriormente), piensan el problema político de manera equivocada: "De ahí que -sigue Spinoza- las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna"[245]. La labor del político, pues, debe partir de la vida afectiva, de tomar a los hombres como son en su mayoría, ignorantes, y trabajar sobre sus pasiones para mantener la paz y poner remedio a los conflictos. Sin embargo, el político no es un sabio, de modo que sus remedios solamente atenúan los síntomas de la fluctuación del ánimo que, en este caso,

[241] El escolio de la misma proposición afirma que los afectos no son útiles a los hombres que viven bajo la guía de la razón.
[242] *É.* III 31 escolio.
[243] Cf. *É.* III 35 y escolio.
[244] *T.P.* I § 1.
[245] *T.P.* I §1.

se deriva de la ambición, sin ser capaz de llegar a actuar sobre su causa: la ignorancia misma de los hombres.

A pesar de todo esto, la ambición es un afecto que impulsa a los hombres a imitarse unos a otros y, así, concordar. En este sentido, Matheron considera que es el afecto el que logra establecer lazos sociales entre los hombres, aun en estado natural[246]. Sólo cuando es aconsejada por la razón (cuando "Dios tercia" en la relación entre dos hombres, diría Matheron), la ambición conduce a la concordancia. Es propia de un hombre sabio la ambición racional, aunque no necesariamente de un gobernante. Éste, como se acaba de decir, no se caracteriza por ser sabio, sino por "arbitrar" en los conflictos entre los individuos. Al igual que Maquiavelo, Spinoza no cree que el gobernante escape a la regla del común de los hombres. Como señala Leiser Madanes, en su libro *El árbitro arbitrario*[247], la figura del legislador es la del árbitro: no se apoya en su saber, sino en su poder.

Por su parte, la imitación es un afecto cuyo sentido es amplio. En la definición 33 de los afectos de *Ética* III, Spinoza aclara que si lo que se imita es una *pasión* como el temor, entonces eso es la imitación en sentido estricto; en cambio, si lo que se imita es "lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable", nos encontramos frente a una forma distinta de imitación: la *emulación*. Lo particular de esa última, además, es que lo que se imita en ella es un *deseo*. En *Ética* III 27 escolio, Spinoza la define con relación a la primera, diciendo que es una "imitación de los afectos (...) referida al deseo (...) *de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo*" (cursivas del autor). Imitación y emulación son, además de normas éticas de vida, pasiones fuertemente políticas: dada la ignorancia general de los hombres, la sociedad se constituye o bien por imitación, porque los hombres temen lo mismo que imaginan que otros temen (la muerte, por ejemplo) y se mantiene también por el temor que imaginan compartir (al poder del Estado), o bien porque desean lo mismo que imaginan que otros desean (la paz, por ejemplo), ya sea en términos afectivos, ya sea en términos racionales[248] (en cuyo caso no "imaginarían" que los demás desean la paz, sino que la querrían necesariamente).

"Imitar las costumbres ciudadanas", como recomienda la tercera norma de vida, no implicaría retomar para sí la guía del afecto e imitar la pasión, sino promover la emulación, para que el deseo general pueda volverse racional y evitar que la imitación provoque, como se dijo más arriba, odio y envidia[249]. Sólo "quien se esfuerza en guiar a los demás según la razón" obra con vistas a la concordancia[250]. Pero no será la razón por sí sola la que logre reemplazar a los afectos mencionados. En rigor, sólo un afecto puede obrar sobre otro afecto[251]. De ahí que ni el sabio, ni el gobernante deban cada uno en su esfera (la sociedad civil y el Estado, respectivamente), imponer la razón; más bien, deben acercarse a la imaginación del vulgo para actuar sobre ella y potenciarla, siendo esto último una tarea que compete más al sabio que al gobernante.

Siempre es posible llevar a cabo esta tarea mediante el temor. Sin embargo, los afectos más adecuados para este fin son la *humanidad* y la *generosidad*, ambos afectos que inclinan a los hombres a "hacerse el bien" unos a otros. El primero se contrasta con

---

[246] Cf. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 165.

[247] Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2001. Para este desarrollo nos concentraremos en el capítulo 2 de la segunda parte.

[248] Recuérdese que razón y deseo coinciden para el hombre racional, así como imaginación y deseo coinciden en el hombre ignorante.

[249] Del mismo modo, el dinero que permite que los hombres se hagan favores entre sí, puede también ser un factor de discordia dada la actitud que el vulgo toma frente a él [cf. *E*. IV Apéndice, cap. 28].

[250] Cf. *E*. IV 37 escolio I.

[251] Cf. *E*. IV 7; 37 escolio II.

la ambición, contraste en el cual esta última adopta tintes "negativos": "Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse *humanidad*"[252]. Así pues, tanto las leyes como los hombres sabios pueden practicar la humanidad: las leyes, al disponer que la ambición no resulte en conflictos; los hombres sabios, al desplazar el concepto de bien desde los bienes aparentes al verdadero, único que puede generar una concordia genuina y duradera. La generosidad, por su parte, no es ya del dominio del Estado: "Por «generosidad» entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad"[253]. Como se dijo más arriba, el Estado no necesariamente es racional, ni asegura que sus ciudadanos lo sean. Pero el hombre sabio, que lo es, será generoso: se esforzará por promover la amistad en virtud de la guía de su razón, pero apelando a los medios accesibles al vulgo -a pesar de que, de todos modos, guarde siempre cierta distancia con respecto a éste.

Por esto, la primera norma aconseja hablar con un lenguaje que al vulgo le sea accesible. Esto último significa dirigirse a los hombres en términos asequibles a su imaginación, siempre que esto no implique una renuncia a la razón. Esto es lo que, dice Spinoza en el *Tratado Teológico-Político*, hicieron los profetas según el testimonio de las Escrituras: no sólo "percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación", sino también "enseñaron casi todas las cosas en forma de parábolas y en términos enigmáticos, y (...) expusieron las cosas del espíritu corporalmente porque todo ello está en perfecta consonancia con la naturaleza de la imaginación" de ellos y de aquéllos a quienes se dirigían[254]. Según Spinoza, el fin de la religión es la obediencia. Y, así como más arriba se dijo que no es la razón la que puede obrar sobre los afectos, sino sólo que un afecto puede imponerse a otro, del mismo modo, el lenguaje del que persiga la obediencia, sea un profeta o sea un gobernante, no puede imponer el lenguaje del entendimiento sino que debe persuadir al vulgo en su propio lenguaje, el de la imaginación (a pesar de que, en rigor, ni el profeta ni el gobernante conocen necesariamente otro lenguaje que no sea el de la imaginación, como también se dijo más arriba). En el caso del sabio que convive con los ignorantes, si bien él sí conoce el lenguaje de la razón o el entendimiento, si quiere no sólo convivir con ellos sino además contribuir a la felicidad general, debe compartir su lenguaje[255].

3.3. Conclusiones de las tesis de Spinoza: el vulgo, el sabio, la felicidad

¿Por qué deberían el filósofo o el sabio ocuparse del vulgo si, en todo caso, manejarlo y asegurar su obediencia es asunto del gobernante? Spinoza declara que el fin de la reforma del entendimiento consiste en "adquirir tal naturaleza [más perfecta] y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo"[256]. Para ello, es necesario formar una sociedad política. Pero, también, es necesario mantener las relaciones de amistad a las que mueve la generosidad. Porque manifestar a los demás

[252] *É.* III 29 escolio, cursivas del autor.
[253] *É.* III 59 escolio.
[254] *T.T.-P.* I, 28.
[255] Más aún, según Spinoza, las palabras tienen un origen imaginario y su sentido primitivo es establecido por el vulgo [*T.R.E.* §§ 8, 9]..
[256] *T.R.E.* § 14.

hombres que es posible amar las mismas cosas, es una forma de hacerles ver que nuestras naturalezas pueden concordar, a pesar de las fluctuaciones. Imitar a los hombres en sus afectos es una manera de invitarlos a que nos emulen en nuestro deseo, por el sentido doble que tiene la imitación. Efectivamente, se trata de una emulación, porque la misma proviene de afectos alegres; siendo el deseo que surge de éstos siempre más fuerte[257], entonces la emulación puede devenir en *humanidad* y *generosidad*, afectos sociales activos[258].

Con respecto a las conclusiones que se fueron subrayando a propósito de los autores vistos hasta aquí, se observa una vez más que Spinoza no se detiene a describir los individuos que conforman el vulgo[259] en términos sociales o económicos. Dado el tenor de las normas que se han tomado como base del análisis, se trata de una descripción de tipo gnoseológico-moral: son individuos que se mantienen en el plano de conocimiento de la imaginación y en el plano moral de los afectos. En consecuencia, también como en las consideraciones de Maquiavelo y Pascal, se trata de un sujeto fluctuante, incapaz de reconocer el bien verdadero y, en consecuencia, fácilmente impresionable por las apariencias. No obstante, el sabio spinoziano no lo concibe como alguien a quien despreciar o a quien temer, sino como aquél con quien es inevitable convivir, por un lado; por el otro, es necesario invitarlo a que imite el deseo, pero no ya en términos afectivos sino racionales. Imitar la razón significa, además del efecto político de obedecer las leyes del Estado, un efecto ético de diferenciar los bienes verdaderos de los aparentes y elegir los primeros con preferencia de los segundos. Pero esto no se hace mediante la imposición racional sino mediante la utilización de su lenguaje imaginario y su deseo afectivo. Del mismo modo, se verá que, en el ámbito político, la imaginación y los afectos son la base de la constitución y la consolidación del Estado.

---

[257] Cf. *E.* IV 18.

[258] En sentido estricto, Spinoza considera a la benevolencia como un deseo surgido de la conmiseración [*É.* III 27 esc.]. No obstante, este podría ser otro camino para desarrollarla.
Una dificultad más seria en lo argumentado en este párrafo, es la idea de que los hombres racionales «imiten» a sus conciudadanos, siendo la imitación referida a pasiones y no a acciones. Esto, claro está, si nos atenemos *rigurosamente* a la letra del texto y desestimamos la ambigüedad de este conjunto de afectos.

[259] El pueblo todavía no es "pueblo" como sujeto de saber y de acción, sino vulgo. Si bien se lo considera soberano y se supone que el poder que tienen los gobernantes es legítimo porque proviene de él (por este motivo tanto Hobbes como Spinoza hablan del contrato o del pacto), no obstante en su origen es sólo "vulgo". Para Spinoza el poder y saber no van juntos. Los personajes poderosos no son los sabios, del mismo modo que el pueblo como fuente de ese poder tampoco necesita ser sabio ni racional. La unión de poder y saber la ve Koselleck desarrollada en el siglo XVIII, en la masonería y otras asociaciones de ese tipo. El que reúne poder y saber es el *philosophe*, quien exige un gobernante ilustrado y promueve la ilustración del pueblo también. Pero, en estos filósofos del siglo XVII, a) poder y saber van separados; b) el sabio, en todo caso, tiene una función social, en la sociedad civil como en Spinoza; c) en consecuencia, la política es claramente (o al menos más claramente que después) el reino del encuentro de fuerzas: porque consiste en administrar las pasiones y porque es el reino de lo aparente, ya sea porque el pueblo es ignorante, ya sea porque no puede ser el lugar de la verdad, como en Pascal; c) el vulgo es soberano en términos políticos, pero no por ello deja de ser vulgo en términos "culturales" o sociales; d) más aún, en términos políticos, el vulgo es de cuidado: como no se puede "razonar" con él, es necesario mantenerlo satisfecho; es una fuerza necesaria pero que hay que tener bajo control al mismo tiempo, no sólo el pueblo teme al soberano; el soberano teme también al pueblo –.

CAPÍTULO 3

DECONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN DAVID HUME

1. Introducción

El rechazo de todo dogmatismo, el fomento de las ciencias naturales, la confianza en el progreso humano, la defensa de las libertades y de los derechos individuales son ingredientes que, indudablemente, animan el espíritu humeano para el filosofar. Estos compromisos o convicciones influirán, de cierto modo, para que David Hume lleve adelante una de las críticas más demoledoras a las nociones de causalidad, de substancia, de sujeto y de Dios. Este capítulo se concentrará en la crítica a la noción de sujeto, pero será inevitable, debido a los presupuestos en común que tienen estas nociones -según este autor- aludir a las otras tres al momento de clarificar la exposición.

Así, en primer lugar, se propondrá un esbozo de la teoría del conocimiento humeana. Luego, se desarrollará la crítica a la noción de sujeto o yo, mostrando la imposibilidad de fundamentarla metafísicamente. En tercer lugar, se mostrará el tipo de subjetividad moral que propone Hume; y, finalmente, se harán algunas observaciones críticas a modo de conclusión. De esta manera, se verá que su movimiento argumentativo presenta, en primer lugar, una profunda crítica a la metafísica para luego, en un segundo momento, que podría denominarse "constructivo", desembocar en una moral.

Para poder realizar esto, se tendrán como referencia, principalmente, las dos obras más famosas y que, a su vez, tienen que ver directamente con nuestro tema. Nos referimos al extenso *Tratado de la naturaleza humana*[260], escrito precozmente entre los años 1739 y 1740 y publicado anónimamente cuando Hume apenas rondaba los 28 años. Y, a su versión abreviada y madura, en donde, luego de 10 años de discusiones filosóficas, se encuentran prácticamente las mismas ideas anteriores pero mejor escritas y sistemáticamente expuestas, aunque con algunas omisiones y otros énfasis: *Investigación sobre el conocimiento humano*[261], de 1748.

Como es sabido, Hume comparte con todos los filósofos de la primera modernidad que el examen gnoseológico debe iniciarse por un análisis de nuestras ideas, es decir, por lo que el sujeto posee en su mente, "dentro" suyo. Pero –a diferencia de los demás autores modernos- radicaliza la propuesta, pues "fuera de mí" no hay nada cierto. Como resultado de esta postura no se podrá encontrar o fundamentar a Dios, ni el mundo geométrico o algún tipo de ley natural captada por razón. La razón sólo podrá trabajar con datos de la experiencia sensible, y esta sensibilidad sólo puede captar datos particulares. Margarita Costa ha calificado este empirismo como *coherente*. En su libro, detalla las razones:

> "La coherencia le exige a Hume apartarse de toda metafísica, pero no negándola simplemente de manera arbitraria, sino mostrando que los filósofos, para dar fundamento a muchas de sus teorías, se han visto obligados a construir ficciones indemostrables. Una vez aceptadas éstas, atribuidas por lo general a una intuición racional, proceden a construir sus sistemas que, por mucha consistencia que ofrezcan a la mente confiada, requieren por lo general una garantía basada en presupuestos teológicos que son para Hume igualmente ficticios y que sólo puede aceptar aquel que se guía por la fe (o la superstición) y abandona

[260] Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, traducción, notas y estudio preliminar por Félix Duque, Orbis, Madrid, 1984.
[261] Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, notas y estudio preliminar Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 1994.

> la razón con la que inició su camino. Para ser coherente, Hume debe sostenerse sobre la tensa cuerda del empirismo, no abandonarlo sino llevarlo hasta sus últimas consecuencias, luchando contra los dos fantasmas que lo acosan: la metafísica en sentido tradicional y el escepticismo."[262]

Al final de este capítulo se discutirá si esos "fantasmas que lo acosan" no terminan dominado al menos el espíritu de esta filosofía, por más que Hume proponga argumentos para contrarrestarlos. En relación al primer fantasma, Costa habla de "sentido tradicional" de la metafísica, refiriéndose a los grandes sistemas como por ejemplo el cartesiano. Acordamos en que Hume no cae en un sistema metafísico de esas características, pero señalaremos cómo utiliza ciertas nociones de esa metafísica tradicional, las que juegan un rol muy importante en su filosofía. Por otro lado, el fantasma del escepticismo no parece haberse diluido ante la luz de la razón antidogmática de Hume, sino todo lo contrario, parece haberse agigantado. Las apelaciones al sentido común o al desarrollo científico que Hume plantea para solucionar esto no parecen una salida muy "coherente", o en el caso que lo sean, tendrán consecuencias indeseadas, las cuales Hume, al estar en los inicios del pujante desarrollo científico que se llevará adelante en los siglos posteriores, no puede aún vislumbrar con nitidez. Quede aquí planteada la cuestión, que tendrá su desarrollo al final.

2. Esbozo de un aspecto de la teoría del conocimiento humeana

Según Hume, en nuestra mente podemos encontrar dos tipos de percepciones: 1) las *impresiones*, y 2) los *pensamientos o ideas*. La diferencia estriba en los grados de vivacidad de unas y de otras, esto es, en la relación que éstas guarden con lo que está fuera de la mente. Los pensamientos o ideas son menos vivaces, pues son un resultado secundario de dos facultades: la *memoria* o la *imaginación*. "Secundario" porque, como se verá de inmediato, todo material del pensar proviene de la experiencia sensorial primaria. Así, los pensamientos o ideas son una reelaboración de esas impresiones, que son primarias y más vivaces, esto es, están relacionadas directamente con la experiencia. A diferencia de los pensamientos o ideas que están relacionados de manera indirecta con la experiencia. Para clarificar esto, Hume propone varios ejemplos del siguiente estilo. Existe una diferencia entre la *impresión* de quien siente que se cortó la piel de su mano con un cuchillo ahora y la *idea* que evocará mañana o dentro de unas horas cuando piense en ello y se lo relate a algún amigo. Del mismo modo, otra persona puede tener una *idea* de cómo se mojará mañana, si sale de su casa y llueve, pues se imagina lo que sucederá; o podrá tener la *impresión* del agua cayendo sobre su cuerpo cuando eso suceda efectivamente en la experiencia.

A su vez, las impresiones, es decir, lo que tenemos en nuestra mente como resultado de una intervención directa en la experiencia, pueden ser de dos tipos: *internas* o *externas*. En el caso de las impresiones externas, se refiere a todo tipo de incidencia del mundo sobre los órganos externos del sujeto. Por ejemplo, los colores que se perciben, un árbol que se ve, un motor de un auto que se oye, etc. Estas impresiones también las llama *de la sensación*, para diferenciarlas de las otras, las internas, a las que llama *de la reflexión*, y que se refieren a lo que quizá nosotros llamaríamos con nuestro vocabulario actual "estados de ánimo", es decir, a nuestras pasiones, deseos y emociones. Estas últimas impresiones no provienen directamente del exterior del sujeto, sino de manera indirecta, aunque Hume las siga nombrando "impresiones" porque son sentidas. El mecanismo es el siguiente:

[262] Costa, M., *El empirismo coherente de Hume*, Prometeo, Buenos Aires, 2003, p. 12.

> "[u]na impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de la reflexión, puesto que de ella se derivan."[263]

Entonces las ideas, que son resultado de la experiencia primaria y luego mediatizada por la memoria o por la imaginación pueden incidir en la mente del sujeto y generar una impresión interna, es decir, una pasión, un deseo o una emoción.

Se suma a este análisis que tanto las ideas como las impresiones pueden ser *simples* o *complejas*, esto es, aquellas que no se pueden descomponer, como un color, un sonido y aquellas que se pueden descomponer, como por ejemplo, las ideas de una casa, de un caballo con alas o la noción misma de Dios.

Pero la mente no sólo recibe datos exclusivamente, sino que permanentemente actúa. Ya se vio que la memoria y la imaginación son facultades que, por ejemplo, evocan y anticipan experiencias respectivamente. A su vez, estas actividades mentales se pueden clasificar en tres principios de asociación de ideas: *semejanza*, *contigüidad* y *causa y efecto*. Es decir la innumerable cantidad de movimientos mentales que posee el sujeto debería poseer o poderse comprender desde alguna de estas tres estructuras. En relación a lo primero, *semejanza*, dice Hume que cuando veo el retrato de alguien es muy probable que evoque a la persona retratada. La mención de algún hijo menor introduce la pregunta sobre la mayor, *contigüidad*. Con esta misma lógica, entonces, si vemos un árbol caído sobre la calle, no es difícil que no remontemos mentalmente a suponer cuál fue la *causa* por la cual cayó.

Esta operatoria característica de la mente es un dato muy importante para tener en cuenta a la hora de intentar pensar filosóficamente. Pues, según Hume, debido a estas asociaciones infinitas, los filósofos suelen llegar a proponer las más variadas quimeras, las cuales creen reales y no resultado exclusivo de estas actividades mentales, pero que se han desprendido de las experiencias directas con el mundo externo, forjando imágenes que sólo existen en la mente del que las piensa.

Ahora, para demostrar la tesis según la cual todas las ideas que tenemos en nuestra mente, por más complejas y supuestamente alejadas de la realidad que sean, se derivan o parten de la experiencia, Hume propone dos ingeniosos y breves argumentos. El primero consiste en demostrar que hasta la idea más compleja tuvo su origen en la experiencia sensorial y que su complejidad es el resultado de nuestras operaciones mentales. El ejemplo que se menciona para ilustrar la prueba es un verdadero escándalo para oídos creyentes, pues analiza la idea de Dios.

Según Hume, la idea de Dios en tanto significa un ser infinitamente poderoso, infinitamente sabio e infinitamente bueno, es el resultado de aumentar, también de manera ilimitada (y porqué no decir, alocada), las impresiones de esas cualidades que sí hemos recibido sensorialmente de manera particular. Esto es, muy probablemente cualquier humano haya experimentado qué es el poder, mediante una cierta coerción ejercida sobre su persona, por ejemplo; del mismo modo, quien tenga una idea sobre lo que es la sabiduría, quizá sea porque consideró que en algún libro que cierta vez consultó se encontraba eso o porque habló con alguien que lo calificó como sabio; por último, comúnmente juzgamos que aquello es bueno o que esto es malo, pero sólo lo podemos hacer porque hemos experimentado algún acto de bondad o nos hemos familiarizado con

[263] *Tratado* I, Parte I, sección II., p. 95.

alguna persona a la que identificamos como buena. Resumiendo y sintetizando lo anterior, no podemos poseer ideas que no se hayan presentado en nuestras impresiones anteriormente y no podemos poseer impresiones si no incide el mundo sobre nuestros órganos sensoriales ¿Pero qué ocurre, entonces, con la idea de Dios? Esta idea es producto de nuestra fantasía que aumenta ilimitadamente las cualidades que sí hemos percibido de manera directa. De esta manera, si la idea de Dios, como ejemplo paradigmático de idea compleja, es pasible de ser descompuesta y así poder observar sus orígenes empíricos y las operaciones mentales que la han producido, cualquier idea compleja por lo tanto derivará igualmente de la experiencia.

El otro argumento sostiene que si alguien tiene un defecto en algún órgano sensorial, no podrá tener la impresión mental que ese órgano podría otorgarle; menos aún: no se le presentará en la mente la idea correspondiente. Hume propone aquí el siguiente ejemplo: un ciego nunca podrá tener la idea de algún color, del mismo modo, un sordo la idea de lo sonido.

Así, estos dos argumentos demuestran que todo lo que posee el ser humano en su mente deriva de la experiencia. Y, de esta manera, Hume lleva el empirismo "coherentemente" hasta su extremo superando a quienes se puede concebir como sus precursores más célebres: Hobbes y Locke. La diferencia entre estos ingleses y el escocés es que los primeros aún son presa del dogmatismo, pues no sacan todas las consecuencias lógicas de sus principios empiristas, por ejemplo, al sostener que la idea de Dios o las leyes de naturaleza son inteligibles y claras por la sola razón, sin referencia a la experiencia.

3. Deconstrucción del sujeto metafísico

Una vez descartada la noción de Dios como una ficción, Hume se propone terminar definitivamente con los otros tres presupuestos fundamentales del racionalismo: la noción de causalidad, la noción de sustancia y la noción de yo. Reproduciremos las primeras brevemente, pues, como se ha dicho al comienzo del capítulo, parten todas de supuestos comunes.

En relación con la noción de causalidad, lo que Hume critica es la supuesta conexión necesaria que existiría, según el racionalismo, entre una causa y su efecto. Si esto fuera cierto, es decir que uno podría conocer la causa desde el efecto o el efecto desde la causa, no habría necesidad de experimentación y un buen razonador solucionaría innumerables problemas sin salir de su mente. Pero Hume advierte que el razonador metódico no soluciona innumerables problemas, sino que inventa innumerables problemas que además son insolubles. Piénsese, por ejemplo, que si esta noción se invalida, se anula una de las pruebas –pues ya la otra ha sido objetada mediante la elucidación de las ideas complejas- de la existencia de Dios que presenta Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*. Por otro lado, la impugnación de la idea de conexión necesaria favorece ampliamente la investigación empírica, pues no hay otra posibilidad de acumular saber, aunque sea provisorio.

El ejemplo que propone Hume para ilustrar esto es más que célebre. Se trata de dos bolas de billar que chocan en un momento dado. Ante esta situación, la pregunta inmediata es ¿de qué tenemos impresión? Recuérdese que sólo podemos tener una idea si antes hemos tenido una impresión. La respuesta es: tenemos impresión de la primera bola, impresión del choque e impresión de la segunda bola. Si esto es así, podremos tener, entonces, idea de la primera bola, idea del choque e idea de la segunda bola. Pero ¿podremos tener idea de la *conexión necesaria* entre las dos bolas? La respuesta es: no, porque no tenemos impresión de ella.

> "Al impulso de una bola de billar –escribe Hume- acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos externos. La mente no tiene sentimiento o impresión interna alguna de esta sucesión de objetos. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto, no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria"[264].

La pregunta que surge inmediatamente es: ¿Cómo obtenemos esa idea? ¿Dónde se ha originado? ¿Cuál es el principio por el cual proponemos tal explicación? La respuesta ya la ha expresado Hume unas páginas antes:

> "Este principio es la costumbre o el hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la costumbre. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. Quizá no podamos empujar nuestras investigaciones más allá, ni pretender dar causa de esta causa, sino que tendremos que contentarnos con él como el principio último que podemos asignar a todas nuestras conclusiones que parten de la experiencia. [...] Pero ningún hombre, habiendo visto tan sólo moverse un cuerpo al ser empujado por otro, puede inferir que todos los demás cuerpos se moverán tras un impulso semejante. Todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento".[265]

De esta manera, totalmente novedosa para la filosofía, Hume explica la idea de causalidad apelando a la costumbre o el hábito. Si no fuera porque ya hemos tenido experiencias anteriores sobre un choque de dos cuerpos, jamás podríamos anticiparnos al movimiento de la bola chocada. Estamos obligados a experimentar y registrar cómo, cuándo y de qué manera se presentan los fenómenos. Este saber, que se obtiene desde la experimentación, es –según Hume- un saber provisional y no dogmático. Indudablemente, no reúne las condiciones ideales de lo que la tradición entendió como saber o conocimiento. Pero, el análisis exhaustivo –o con pretensiones de serlo- de lo que poseemos en nuestra mente no puede concluir otra cosa.

Sin embargo, como se anticipó, la crítica no se detiene aquí, sino que avanza firmemente a la otra noción clave del racionalismo: la de substancia. Del mismo modo que no podemos obtener la impresión de la conexión necesaria entre dos cuerpos que interactúan, tampoco podemos obtener una impresión de la substancia. Por lo tanto, no tendremos las ideas correspondientes. Hume se pregunta ¿qué percibimos cuándo nos enfrentamos a un objeto? Y responde: sólo tenemos impresiones de las cualidades de ese objeto, pero nunca de la substancia, o de la cosa en sí misma.

> "Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de sustancia de deriva de las impresiones de sensación o de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por lo ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones o emociones, y no parece posible

[264] *Investigación*, Sección 7, parte I, p. 87. Las mismas ideas se encuentran desarrolladas en el *Tratado de la naturaleza humana*, parte III, sección XIV, pp. 278-301.
[265] Ibidem, Sección 5, parte I, pp. 66-67.

> que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto. La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una *colección de ideas simples* unidas por la *imaginación* y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros- esa colección"[266].

La estructura de la crítica es idéntica. La idea de substancia es el resultado de nuestra imaginación que unifica en "algo" ciertas impresiones regulares que se dan conjuntamente. Hume propone el siguiente ejemplo: la idea de substancia de oro incluye el color amarillo, cierto peso, maleabilidad y fusibilidad. Todas estas características las hemos obtenido por la impresión directa, pero nuestra imaginación las unifica en "algo", a lo cual se llama "substancia". De hecho, continúa Hume en el mismo párrafo, si encontramos una nueva característica, como por ejemplo su solubilidad en *agua regia*, se la "adherimos" a la sustancia. Nuevamente vemos, por un lado, la necesidad de la experiencia para obtener conocimiento del mundo y, por otro, la mala pasada que nos pueden jugar las operaciones mentales si no se toma conciencia de su accionar permanente, pues nos pueden hacer postular un mundo inexistente.

Pero Hume no se contenta con demoler los fundamentos de las ideas de Dios, de causalidad y de substancia. El golpe definitivo lo da llevando todo su arsenal teórico contra la noción de "yo" o de "identidad personal". Esta crítica se encuentra desarrollada en el *Tratado*, pero no está ya presente en la *Investigación*. Quizá la clave de esto, esté en lo que Hume escribe en el "Apéndice" a su primera obra, pues allí se muestra cierta desorientación derivada de sus observaciones al tema del "yo" e insatisfacción por sus conclusiones. Dice en el *Tratado*:

> "Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. [...] Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. [...] En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. [...] Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humano no son sino *un haz o colección de percepciones diferentes*, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. [...] La identidad personal que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia."[267]

La conclusión es dramática. Pues parecería que no habría un punto fijo, un fundamento, un pívot donde detenerse para mirar desde allí el mundo y poder entenderlo. Ya que, como toda idea debe proceder de una impresión, la crítica se esmera en enfatizar que no tenemos impresión de "yo". Se tiene impresión de ciertas pasiones, de ciertos dolores, de estados de ánimo, iras, etc. Pero, por más que se busque no se encuentra una impresión de "yo". Por lo tanto, no puedo sino obtener esa idea solamente por las

[266] *Tratado* I, I, sección VI, p. 105. Énfasis nuestro.
[267] *Tratado* I, parte IV, sección VI, pp. 397-408. Énfasis nuestro.

operaciones imaginativas de la mente, la cual compone, mezcla o altera los materiales primarios que obtenemos por la experiencia directa de la incidencia del mundo sobre mis órganos externos. Así, lo único que se encuentra en esta investigación es un "haz o colección [podría traducirse también: "conjunto"] de percepciones diferentes" y que las facultades mentales imaginativamente proponen un núcleo donde se asientan, del mismo modo que lo proponen para la noción de sustancia.

De esta forma, aniquilada la noción clásica de yo, sin Dios, sin sustancia y sin causalidad, la crítica humeana conduce a un mundo inconexo, esquizofrénico, donde en un principio es imposible recuperar un conocimiento cierto. Pero todo este dramatismo comenzará a aplacarse, al menos por parte de Hume, cuando rescate al yo moral. De todos modos, nótese su preocupación en el "Apéndice", escrito al año siguiente del comienzo de la redacción del *Tratado* e incorporado en la edición definitiva:

> "[a]l revisar con mayor rigor la sección dedicada a la identidad personal, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar que no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. [...] En resumen hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del *escéptico* y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento"[268].

La preocupación es manifiesta, el derrumbe hacia el escepticismo es inminente. De hecho, en la *Investigación* ni siquiera se menciona esta crítica y se presenta un claro y extenso capítulo final para contrarrestar esa salida escéptica. Pero antes, considérese cómo Hume pretende hacerle frente a estos resultados sombríos mediante el rescate de un yo moral.

4. Construcción del sujeto moral

Hasta aquí se ha tratado de exponer críticamente el arsenal teórico que propone Hume y su aplicación demoledora a las nociones de Dios, causa, substancia y yo. Se ha señalado también la preocupación del autor del *Tratado de la naturaleza humana* por los resultados obtenidos. Parecería que no hay un mundo metafísico firme que fundamente este mundo fenoménico, episódico e inconexo que se presenta a nuestros sentidos. Sin embargo, ese escepticismo metafísico intentará ser contrarrestado desde la moral. El siguiente pasaje del *Tratado* (Libro II, "Sobre las pasiones") indudablemente desorienta al lector:

> "Es evidente que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestas, tienen sin embargo el mismo OBJETO. Este objeto es el YO, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima."[269]

¿No había sostenido Hume que la "identidad personal es sólo ficticia"? ¿O que cada vez que penetro en mí sólo encuentro impresiones particulares y nunca la impresión del YO? ¿Cómo es que ahora se habla de YO y se lo relaciona con la memoria como un punto de referencia? Para contestar estas preguntas es necesario aclarar algunas nociones teóricas sobre lo que Hume entiende por pasiones.

---

[268] Tratado, "Apéndice", pp. 884-88. Énfasis nuestro.
[269] *Tratado* II, Parte Primera, Sección II, p. 447.

Como se ha advertido, un poco más arriba, en la reconstrucción de un aspecto de la teoría del conocimiento humeana, las pasiones son impresiones internas o de reflexión que se originan por ideas de placer o dolor. A su vez, éstas, se han originado, como todas las ideas, por la incidencia de cualquier objeto sobre los órganos exteriores del sujeto. Así, una pasión será una impresión que proviene del sujeto mismo, a diferencia de la sensación que proviene de fuera del sujeto. Entonces, los placeres y los dolores son las fuentes primordiales de las pasiones. Por ejemplo, "un ataque de gota produce una larga serie de pasiones, como pesar, esperanza, miedo, etc., pero el ataque mismo no se deriva directamente de ninguna afección o idea."[270]

Aclarado esto, las primeras pasiones a ser tratadas por Hume son el orgullo y la humildad. En la Sección II del Libro que se está analizando clarifica, entre otras cosas, "sus objetos y sus causas". Como se aprecia en la cita arriba transcripta el objeto de estas pasiones es el YO. Pero ¿por qué es el YO el objeto de estas pasiones? Porque si no fuera así, no se podría dar cuenta de esta pasión. Es evidente que el orgullo y la humildad las siente un "yo", pues de lo contrario no tendría sentido predicar de ellas. El orgullo y la humildad deben estar localizadas en algún lugar que las "sienta", deben tener un "asiento". De allí que concluya que "cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo y humildad."[271] Hasta aquí entonces, la recuperación del yo moral para dar cuenta de las pasiones. Pero el tratamiento no termina aquí, pues falta hablar de la causa de las pasiones. En primer lugar, la causa no puede ser el yo, por ser estas dos pasiones contrarias. Téngase en cuenta el mismo texto de Hume: "Pues como estas pasiones son directamente opuestas y tienen el mismo objeto en común, si este objeto fuese también su causa, no podría nunca producir una de ellas en algún grado sin suscitar simultáneamente la otra en igual grado; y esta oposición y contrariedad destruiría a ambas."[272] En una nota a pie de página, el traductor de la edición citada, objeta esta posición advirtiendo lo siguiente:

> "Puede estarse orgulloso de algo, y a la vez humillado, por un distinto motivo, y el resultado no es la aniquilación de una de las pasiones, sino una mayor agitación anímica y desasosiego. El mecanismo asociacionista de Hume parece obligarle a veces a desatender claras vivencias: dos fuerzas en sentido opuesto se anulan, pero no dos pasiones."[273]

Identificado este problema, prosigamos buscando las causas de estas pasiones. Por ejemplo, "un hombre puede estar orgulloso de su belleza, de su fuerza, agilidad, buen semblante, o de su destreza en el baile, la equitación y la esgrima, así como en cualquier oficio o arte manual."[274] Así, toda cualidad que el hombre considere valiosa es causa de orgullo, lo contrario es causa de humildad. En general, los comentadores señalan aquí que la humildad para Hume no tiene el mismo sentido que tiene, por ejemplo, para el cristianismo. Humildad aquí tiene un sentido peyorativo ni hace referencia a un sentimiento de inferioridad. Quizás ahora se pueda entender qué quiere decir Hume cuando afirma que una pasión está "situada entre dos ideas, de las cuales, la primera produce la pasión, mientras que la segunda es producida por ella. La primera idea representa pues la causa; la otra, el objeto de la pasión."[275]

Para cerrar este apartado póngase el énfasis en la recuperación de un problemático yo moral. Problemático, sobre todo, porque la crítica a la metafísica había

---

[270] *Tratado* II, Parte I, Sección I, p. 444.
[271] *Tratado* II, Libro I, Sección II, p. 447.
[272] Ibidem.
[273] Duque, F., nota 8 al *Tratado* II.
[274] *Tratado* II, Libro I, Sección II, p.449.
[275] *Tratado* II, Libro I, Sección II, p. 448.

cancelado la unidad de las percepciones en algún asiento real. Sin embargo, parecería que un agente puede tener "memoria y conciencia íntima" de la sucesión de percepciones que se presentan en ese teatro que es la mente y que no se sabe donde está ubicado. Para aclarar este problema, Margarita Costa señala la diferencia que Hume establece al señalar que "sentirlo" [al yo] como una unidad no es lo mismo que afirmar que "es" efectivamente una unidad.[276] De todos modos, el problema persiste pues, a diferencia de Hobbes o de Locke, Hume no postula un mundo que existe fuera del sujeto, sino que, en todo caso, lo que sí existe es la incidencia de ese mundo sobre nuestros órganos sensoriales externos.

5. Conclusión: la subjetividad humeana

Luego del desarrollo expuesto se pasará revista a los puntos fundamentales de la propuesta de David Hume sobre la noción de sujeto. Se había empezado el capítulo citando un pasaje del libro de Margarita Costa sobre Hume donde se hacía referencia a los dos fantasmas que aquejaban la filosofía humeana: la metafísica en sentido tradicional y el escepticismo. Según esa autora, la posición de Hume podía sortear, si bien con dificultad, estos acosos. A modo de conclusión se revisarán esas sugerentes ideas para profundizar la noción de subjetividad.

En relación con la metafísica –y de algún modo se engloba bajo este rótulo a Descartes y a los seguidores del planteo substancialista-, si bien no se proponen "entidades" que puedan ser conocidas, están presentes, de todos modos, dos facultades que actúan y tienen mucho que ver con la metafísica en sentido tradicional, como son la memoria y la imaginación, aunque conceptualizadas desde un enfoque empírico. Como se ha hecho notar, la memoria –y quizás también la imaginación- están presentes en la recuperación del sujeto moral. Pero también está presente -aunque Hume lo niegue- en el plano metafísico y, en cierto modo, son un punto fijo en el cual es posible encontrar al agente. Recuérdese que son la memoria y la imaginación las que generan ideas y que éstas cambian y proporcionan el conocimiento. Entonces, si bien acordamos con Hume en que es imposible encontrar una impresión del yo, debemos remarcar que las facultades de la memoria y la imaginación *están siempre presentes* en el proceso de conocimiento y que sin ellas no podría haber ideas, y menos aún, asociación de ellas. De esta manera, es posible encontrar un punto fijo en la mente donde esas percepciones inconexas se conecten como el agente quiera que lo haga. Ese punto fijo puede ser o la memoria o la imaginación, aunque éstas también formen parte de la experiencia, es decir, el yo y sus facultades serán considerados empíricos y como tales fluctuantes.

De esta forma, considerando a la memoria y a la imaginación sólo como facultades, el alejamiento del planteo substancial está garantizado desde el arranque, lo que, a su vez, se traduce en un rechazo de la propuesta cartesiana de un *cogito* substancial. Por otro lado, se puede identificar una vinculación muy intensa, aunque diferente, con la propuesta de Locke en cuanto a su investigación sobre el sujeto. Pues es posible considerar que Hume radicaliza la propuesta lockeana. Como se ha señalado en el capítulo sobre este filósofo inglés, al considerar la noción de sujeto es imprescindible realizar una distinción entre la identidad personal y la identidad de la substancia.[277] Allí se decía: "La identidad personal no es natural o inmediata, sino el producto de un trabajo que debe ser continuamente renovado cuyo inevitable destino es quedar siempre incompleto".[278] Es decir, hay una tarea que debe ser realizada por el mismo sujeto para

[276] Costa, M., p. 65.
[277] Cf. supra páginas 52 y siguientes.
[278] Cf. supra página 55.

constituirse. Manifiestamente, Hume rechaza esa posibilidad abierta por Locke, pues sería poco plausible hacerlo debido al flujo continuo de percepciones y a las actividades de la mente. Ya que dicha posibilidad, precisamente, depende del sujeto empírico y no de una capacidad que está por encima de las fluctuaciones de la experiencia. Por lo cual cualquier tipo de construcción sería, además de "incompleta", volátil e incierta. Imaginación y memoria son facultades, pero están en el mismo plano de la experiencia. Este es el problema que se muestra insoluble desde una filosofía empirista y que David Hume expone magistralmente mostrando sus límites. Se podría decir, entonces, que el acoso de la metafísica tradicional identificado por Costa es detenido con este arsenal empirista.

Por último, una posible solución a este yo empírico que puede y no puede "sintetizar" la experiencia la dará Kant con su *apercepción trascendental*[279]. Elevando al yo a un plano trascendental, esto es, *realmente* formal, es posible solucionar las problemáticas que presenta la experiencia fluctuante, la cual rechaza ser reunida en un punto fijo desde donde contemplar y comprender el mundo.

[279] Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, B131-132.

CAPÍTULO 4

EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD EN NIETZSCHE

1. ¿Yo, sujeto? La crítica nietzscheana a la subjetividad

En el primer capítulo de este trabajo hemos examinado el proceso moderno por el cual el concepto de sujeto se antropologiza. Sin embargo, es evidente en principio que la noción de sujeto como sustancia, como *sub-jectum*, no refiere necesariamente al hombre. Más aún, el yo es sujeto y no es sujeto desde la intuición misma del *cogito* cartesiano. En efecto, según Heidegger, el *cogito* es el movimiento que convierte al hombre en sujeto y al mundo en imagen[280]. Pero al mismo tiempo el hombre como tal no coincide con él. Tampoco coincide con el *cogito* el pensamiento propio, el yo empírico. Es verdad que en este punto Descartes puede ser ambiguo; pero todas las dificultades que tiene para pensar al hombre por un lado y el camino de universalización que el pensamiento inicia con esta forma de autoconciencia, implican que el yo (el propio, al menos) no pueda ser sujeto en el momento mismo en que lo intenta.

Es así que no necesariamente el sujeto es identificado con el yo o con la conciencia individual de los hombres. No obstante, esto deja de ser obvio a partir de la modernidad y, en particular, a partir de las críticas al *cogito*, que se popularizaron de manera indistinta como críticas a la filosofía del sujeto, del yo, o de la conciencia. Es probable, también, que el desarrollo del psicoanálisis haya tenido su peso en esta suerte de psicologización del problema metafísico en la que la pregunta por el sujeto adopta los rasgos de la pregunta por la identidad, en este desplazamiento del problema metafísico al problema psico-antropológico.

De hecho, el sujeto terminó, con Foucault, por abandonar el tinte psicológico y el problema ético-político de su constitución llegó a ocupar el centro de la escena, más allá de toda referencia a la conciencia o a la identidad -y el mismo Foucault sabía que esa no sería la forma definitiva que adoptaría el tema. Y el problema que Remo Bodei tiene en mente va en esta misma dirección. Bodei no se pregunta por la conciencia desde el punto de vista de la crítica metafísica del sujeto sino desde la preocupación por la posibilidad de la constitución de una subjetividad con cierta autonomía, una subjetividad que ofrezca resistencia a lo que denomina "colonización de las conciencias".

Desde ya, esta observación no pretende adoptar el tono de una objeción. No está motivada en que consideremos que la relación de la filosofía con el psicoanálisis sea una hibridación espuria, ni en una resistencia a los desplazamientos y las torsiones en los problemas. Por el contrario, cada nuevo desplazamiento pone de manifiesto diferentes aspectos que constituyen la complejidad del problema y contribuyen a su riqueza. En cambio, la intención con la que se propone esta advertencia es justamente la de tener siempre presente que las críticas a los conceptos son ya torsiones en los mismos, son ya reinvenciones que se ubican en un plano a la vez mismo y otro con respecto al concepto criticado. Y la filosofía que se propone a sí misma como crítica de la subjetividad cartesiana es un caso sobresaliente de reinvención de los conceptos en la que la metafísica o *una* metafísica es rechazada con argumentos en principio no metafísicos, a partir de nociones biológicas o psicológicas que, desde ya, al ser destinadas a la crítica metafísica se vuelven nociones metafísicas. O quizá sea al revés, que la crítica metafísica resultó tan radical que desbordó su propio ámbito.

---

[280] Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, AUDH, 1958, traducción de A.W. de Reyna, pp. 42-43 y complemento 9.

Seguramente, ningún proceso del pensamiento es unilateral, ninguna presencia de una región del pensamiento en otra es determinante en un único sentido. Y ahora debemos sostener esto mismo con respecto a la modernidad. Un poco más arriba se ha señalado que el *cogito* pierde su condición de sujeto al mismo tiempo que la proclama. En lo que sigue, desarrollaremos esta idea para llegar a una profundización de la crítica nietzscheana esbozada en el primer capítulo de este trabajo.

1.1. La noción de sujeto y la fuerza centrífuga de la modernidad

Dada la amplitud ya señalada del problema, el cuestionamiento del sujeto ha implicado a su vez el cuestionamiento de la posibilidad de un fundamento último del ser, de la verdad, del conocimiento, de la conciencia, de la identidad, del derecho, del poder. Pero la condición que hizo posible que la posmodernidad abrazara esta posición como punto de partida, fue la fuerza centrífuga que puso en funcionamiento la modernidad. Ya el Renacimiento, dice Koyré, destruye la ontología medieval e intenta la elaboración de una ontología propia. Según este autor, la ontología mágica que se da esta época pierde vigencia al consolidarse la concepción racionalista elaborada en el siglo XVII[281]. Pero la historia de la filosofía muestra que la ontología racionalista-científica tampoco es suficiente; al menos, no lo es para restaurar la unidad fragmentada al romper con el fundamento que la tradición ofrecía en el sujeto que era Dios[282]. El principio de subjetividad que la modernidad elabora como autofundamento, aunque opone su resistencia, no logra superar la fuerza centrífuga que hace de ella la época 'vertiginosa' que, yecta sin dirección previsible por carecer de referencia, sumerge a los hombres en "una vorágine de perpetua desintegración y renovación de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia"[283]. En otro registro, es la misma sensación que, según Benjamin, siente el *ángelus novus* que "quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado" pero que es empujado hacia el futuro por el viento del progreso[284].

Se trata, por fin, de la misma falta de referencia y del mismo vértigo que "el hombre frenético" de Nietzsche expone ante los hombres que no están a la altura del crimen que, sin embargo, han cometido[285]. Este fragmento es la advertencia de que la propia modernidad ha puesto en funcionamiento una poderosa fuerza de la desintegración, aun a su pesar. El hombre frenético percibe los alcances del torbellino que ha puesto en marcha la modernidad en un sentido que los propios modernos ignoran. Ése es el diagnóstico, antes que la crítica, de Nietzsche. Desde ya, la ilusión que así desvela es doble: es imposible reponer un sujeto porque la modernidad ha rechazado las condiciones que lo hacían posible; pero también porque, y ahí sí no estamos frente a un diagnóstico sino a una denuncia, el concepto de sujeto siempre ha sido una ilusión.

No es difícil inferir, entonces, que la unidad de la concepción individual del sujeto (la subjetividad moderna) esbozada por Descartes, mejorada por Kant y devenida en subjetividad absoluta con Hegel estallara irremediablemente y, con ella, la noción de

---

[281] Esta nueva ontología, afirma Koyré, no se elabora hasta el siglo XVII con la revolución científica y la filosofía racionalista (Koyré, A., La aportación científica del Renacimiento en *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI Editores, 2000).

[282] Cf. Habermas, J-. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1989.

[283] Cf. Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1988, p. 1.

[284] Benjamin, W., Tesis de filosofía de la historia, §9, *online* disponible en http://www.revoltaglobal.net, consultado diciembre 2009.

[285] Nietzsche, F., *La ciencia jovial* III – 125, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.

conciencia, la de autoconciencia y la de identidad. Pero, siguiendo la interpretación de la modernidad que hemos propuesto, estalla no por una cierta combatividad posmoderna sino porque las construcciones modernas no fueron suficientes a la larga para contener su propia fuerza centrífuga. Si el hombre frenético se encontrara hoy en la plaza con los aguerridos detractores del sujeto, tal vez les diría: '¡Nunca hubo un hecho más grande – ustedes no lo han hecho!'.

2. Nietzsche: diagnóstico y paradoja de la subjetividad moderna

2.1. El yo como sujeto

En el primer capítulo de esta investigación, al analizar el concepto cartesiano de sujeto, se puso énfasis en la crítica a la susbtancialización del *cogito*. En efecto, responde a la formación metafísica aún medieval de Descartes su imposibilidad de desprenderse del supuesto de que toda actividad o todo atributo *deben* ser referidos a una substancia de modo tal que el 'yo' se piense como condición y el 'pienso' como "predicado y condicionado"[286]. Nietzsche, por su parte, suele remitir este prejuicio a una suerte de fascinación ejercida por la gramática sobre la filosofía, una suerte de hechizo por el cual el lenguaje mantiene al pensamiento históricamente entrampado en ciertos límites. En este sentido, Nietzsche sostiene que la "superstición de los lógicos"[287] conduce a la creencia en el 'yo' como sujeto; o que "no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática"[288]. Del mismo modo, como se ha citado antes, afirma que "tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un 'sujeto'"[289]. Desde ya, en cualquiera de estos casos, la lógica, la gramática y el lenguaje conllevan una carga ontológica[290].

Esta carga ontológica es fuertemente cuestionada en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuando Nietzsche sostiene la heterogeneidad entre realidad, lenguaje y concepto. El lenguaje, en ese texto, es efecto de un impulso nervioso que por su parte no registra necesariamente lo que las cosas son en sí mismas sino tan sólo una reacción corporal a un afecto causado en el cuerpo por otro cuerpo.

> La 'cosa en sí' (que es precisamente lo que sería la verdad pura, más allá de sus consecuencias) es asimismo algo bastante incomprensible para el creador del lenguaje y algo por lo que no vale la pena perseguir. Este creador sólo designa las relaciones de las cosas con los hombres y para expresar estas relaciones éstos echan mano de las más audaces metáforas. Para empezar, un estímulo nervioso se transfiere a una imagen:

---

[286] Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, Parte III parágrafo 54. El mismo ha sido citado más extensamente en el capítulo 1 de esta investigación.
[287] Nietzsche, F., 1984, Parte I parágrafo 17.
[288] Nietzsche, F., La razón en la filosofía en *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 55.
[289] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980, 13, pp. 51-53.
[290] Hay más que esto en la crítica nietzscheana al lenguaje, por supuesto, pero no es posible desarrollarlo aquí en su totalidad. Hagamos referencia solamente a Deleuze cuando afirma que "la filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla. Y una regla tan sólo: tratar la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla" (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 107). Desde ya, habría que borrar de esto el supuesto de un 'sujeto hablante' a cuya voluntad remite su habla. Lo que quiere en el decir no es el sujeto sino lo que determina al sujeto, no el yo sino ese 'ello' plural que se expresa en él.

> primera metáfora. La imagen, a su vez, es imitada en un sonido: segunda metáfora. Y cada vez hay un salto de una esfera a otra enteramente diferente[291].

Asimismo, el lenguaje procede ignorando las diferencias entre los individuos y los cambios que se producen en el devenir temporal de un mismo individuo. Nietzsche insiste en este carácter arbitrario y generalizador del lenguaje del mismo modo que insiste sobre el carácter metafórico de la verdad.

De modo semejante, la lógica procede de la comparación y el falseamiento de la percepción -falseamiento consistente en ignorar las diferencias entre los individuos percibidos. De aquí surge el concepto de substancia: "…para que surgiera el concepto de sustancia que le es imprescindible a la lógica -aun cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real-, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir lo cambiante en las cosas; los seres que no veían con precisión tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían 'en movimiento'"[292]. En esta afirmación, se repiten dos elementos importantes para la crítica que venimos desarrollando: por un lado, el origen corporal no sólo del lenguaje sino también de la lógica[293]; por el otro, el rasgo homogeneizador del lenguaje y de los conceptos que no responde a la homogeneidad o la estabilidad de las cosas sino a la falta de percepción -casual o deliberada- de las diferencias y el cambio.

Si el concepto de substancia está tan íntimamente ligado al de sujeto como se observó más arriba, entonces el concepto de sujeto surge mediante el mismo forzamiento de la realidad que el de substancia y su identificación con el pensamiento supone la no percepción de la pluralidad en este último, la imposición de una supuesta unidad y homogeneidad consigo mismo. En síntesis, el argumento que se repite en todas estas afirmaciones críticas es que la proposición de un sujeto es innecesaria y responde a una idiosincrasia o un error de los filósofos. Justamente, la primera parte de *Más allá del bien y del mal* lleva por título "De los prejuicios de los filósofos" y contiene una crítica al concepto de subjetividad que resulta esclarecedor para nuestro propósito. Mediante referencias inconfundibles, Nietzsche critica aquí los conceptos de sujeto cartesiano y kantiano. Con respecto al primero, se observa que en pocas líneas la certeza del *cogito* se convierte en una "cándida observación" que jamás podría ser última, ni menos aún autofundante, porque a su vez contiene supuestos que es incapaz de reconocer-: "que *yo* soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto *algo* que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un 'yo' y, finalmente, (…) que yo *sé* qué es pensar"[294]. Con esto, Nietzsche ausculta el *cogito* y lo desarticula en otros elementos contenidos en él privándolo así de su carácter de sujeto. Esta operación se refuerza en el parágrafo siguiente cuando afirma que no es 'yo' sino '*id*' lo que piensa, y advierte inmediatamente sobre el riesgo o la tentación de sustancializar también a este 'ello'.

---

[291] Nietzsche, F., On Truth and Lies in a Nonmoral Sense en *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, New Jersey, Humanities Press, 1995, p. 82, nuestra traducción.
En cuanto a cómo se origina el lenguaje, se trata de una concepción semejante a la de Spinoza cuando sostiene que las palabras resultan una huella que otro cuerpo imprime en el propio cuerpo y lo afecta de un modo determinado. En el nombre que se asocia a ese modo de ser afectado, no obstante, no refleja rasgos propios de las cosas sino más bien el efecto que producen en el cuerpo.
[292] Nietzsche, F., 1999, p. 109; §111.
[293] Aunque no sea el punto que se intenta desarrollar aquí, cabe señalar que la noción de sustancia no sólo tiene su raíz en el cuerpo sino que además en el cuerpo del más débil, del que 'no ve con precisión' y, en consecuencia, pasa por alto las diferencias entre los individuos.
[294] Nietzsche, F., 1984, Parte I, parágrafo 16. El segundo énfasis es nuestro.

No importa aquí si este poner al descubierto la mascarada del 'yo pienso' es parte de una discusión filosófica que Nietzsche sostiene con la tradición o con Descartes en particular. O, mejor, no importa si su crítica es acertada o no desde el punto de vista de la integridad del sistema cartesiano. Tal vez se pueda argumentar que esa serie de supuestos es un análisis posterior al *cogito* que, por sí mismo, es una intuición. Pero no es ésa la discusión que aquí interesa –ni posiblemente la que Nietzsche quería dar. En cambio, lo que importa es el efecto de este gesto nietzscheano. Uno de estos efectos es el de rechazar la unidad del yo, de la conciencia, de la identidad. Más allá de si las objeciones arriba citadas al *cogito* son un argumento suficiente para rechazarlo o si es necesario otro mejor elaborado, lo cierto es que luego de pasar por este texto el yo no puede sostener su unidad. En este sentido, Deleuze observa que "Nietzsche denuncia el alma, el yo, el egoísmo como los últimos refugios del atomismo"[295]. Un atomismo no físico sino "anímico" y de raigambre cristina que consiste en la "creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*"[296]. Nietzsche propone cambiar la hipótesis atomista del alma por otra que será examinada más adelante. Por ahora, leyendo esta propuesta en clave de crítica metafísica, lo que rechaza con esto es que se vea en el yo el último refugio de la esperanza de hallar para el pensamiento un punto último y único más allá del cual no es posible ni necesario buscar; el último refugio de la esperanza de hallar *en* el pensamiento o en la conciencia el punto arquimédico que reclamaba Descartes.

Paradójicamente, y con seguridad a pesar de ambos, Nietzsche podría hacer suyo el siguiente fragmento pascaliano:

> He aquí nuestro verdadero estado. Lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, empujamos de uno a otro extremo; cualquier término donde pensáramos adherirnos y afirmarnos, vacila y nos abandona, y, si le seguimos, escapa a nuestra captura, se nos escurre y huye, en una huida eterna; nada se detiene para nosotros. Es el estado que nos es natural, y sin embargo el más contrario a nuestra inclinación. Ardemos en deseos de encontrar un asiento firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce al infinito, pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos[297].

Salvando las distancias de los motivos por los cuales cualquiera de ellos llegaría a esta descripción de la condición humana, se puede decir que para ambos pensadores la tendencia de los hombres o del pensamiento a establecer principios ciertos es directamente proporcional a la imposibilidad de encontrarlos: para Pascal, como consecuencia de la finitud y la impotencia de la razón; para Nietzsche, porque la noción de primer principio es un espejismo. También se puede observar que los autores

---

[295] Deleuze, G., 1986, p. 16.

[296] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §12.

[297] Pascal, B., *Pensamientos*, Barcelona, Altaza, 1993, p. 79.

"Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à (l')infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

"Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient" (Pascal, B., *Pensées*, 199-*72* H. Disproportion de l'homme en *Pascal im Kontext* [CDR] © Karsten Worm - InfoSoftWare 2003. Buch: Pensées. Kapitel: XV. Transition. Basis-Ausgabe: Oeuvres complètes, S. Pa:525b).

coinciden en que la evidencia del *cogito* es solamente una ilusión, una expresión de deseos que necesita ser confrontada con su fracaso: en Pascal, para reconocer la impotencia del hombre sin Dios; en Nietzsche, para liberarse de los prejuicios y las exigencias de la razón -entre ellas, del propio Dios.

En cualquier caso, el hombre no puede ni saber ni ignorar, los principios que cree hallar nunca resultan ser primeros y se le escapan, las bases que adopta no son firmes y pierde pie, una y otra vez las apariencias se toman por verdades y terminan por decepcionarlo. Si hay un punto de partida en la perspectiva nietzscheana para pensar la subjetividad, es éste. Si hay un diagnóstico al que es imprescindible ser fiel para evitar la recaída en las ilusiones de la certeza, es éste.

De aquí se siguen al menos tres preguntas ineludibles para la problematización del sujeto y la subjetividad. En primer lugar, ¿qué es pensar -esa naturaleza supuestamente propia del *sum* cartesiano, esa percepción de sí mismo que en el *cogito* se ofrece como inmediata y constituye la conciencia o la subjetividad? En segundo lugar, ¿*quién* soy yo, si el yo no se define en esa identidad entre el ser y el pensar? Por último, ¿qué es esa realidad última y constante que el pensamiento pretende distinguir de la apariencia?

2.1.1. Pensar

Curiosamente, cuando Descartes define qué es pensar, enumera una larga lista de modos del pensamiento: dudar, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, dudar, sentir[298]. Claro, no son éstas 'partes' en las que se descomponga el pensamiento sino modos de una misma substancia cuyo atributo principal es el pensamiento. De todos modos, lo interesante es que la unidad del *cogito* parece diversificarse en el momento mismo en que se intenta definirlo. Si nos atenemos al origen de la noción de substancia que propone Nietzsche y que citamos un poco más arriba, para que esta diversidad fuera reducida a una unidad, tiene que haber habido uno (o varios) 'cortos de vista' que no percibieran ni las distancias entre estos modos, ni la lucha interna en todo querer, en todo afirmar, en todo dudar. Asimismo, en el pensar como acción de un sujeto está en juego la tentación corriente, dado que se suele buscar sustratos o agentes, 'sujetos' en todo hacer que es malentendido y remitido a un agente. Sin embargo, afirma Nietzsche que "…tal sustrato no existe; no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; el 'agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo"[299].

Desde el punto de vista de la crítica nietzscheana, la unidad del pensamiento se pone en duda al ser cuestionados el carácter auto-fundante del *cogito* y la certeza de que sea 'yo' quien piensa; es decir, que haya una conciencia que sea *causa* del pensamiento y que, además, la misma tenga el rasgo de ser completamente autoconsciente. En este sentido, abundan en los textos nietzscheanos afirmaciones como la siguiente: "Pensar es tan sólo un relacionarse [entre] instintos [apetitos y pasiones] entre sí"[300]. Si se acepta esta forma de concebir el pensar, entonces, por un lado, se supera la oposición entre pensamiento e instinto, razón y afecto o sinrazón; por otro lado, tanto el yo como la

---

[298] "*Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose que pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent*" (Descartes, R., *Méditations touchant la Prèmier Philosophie* en *The Œuvres Complètes de René Descartes* [CDR] The Connaught Descartes Project André Gombay assisted by Calvin Normore, Randal Keen and Rod Watkins (Eds.).

[299] Nietzsche, F., 1980, I 13, pp. 51-52.

[300] Nietzsche, F., 1984, Sección segunda, §36.

definición de pensamiento o la propia razón pasan a ser una interpretación, un efecto, una apariencia que adopta este cruce.

Pensar no es, pues, una función ajena a sentir -sin eludir la ambigüedad entre la sensación y el sentimiento. Pensar, del mismo modo que conocer, es juzgar desde el afecto. De aquí que en una crítica (injusta, a nuestro parecer) a Spinoza, Nietzsche afirme que el entender [*intelligere*] es el resultado de un proceso de lucha entre los instintos, "un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*"[301]. Por su parte, la conciencia, que resulta de este proceso, no es consciente de él -de ahí que pueda creerse autoconciencia y sujeto. No obstante, y he aquí un punto en el que no está de más insistir, tampoco es contraria a él. No se trata de que la conciencia afirme su derecho frente a los instintos y dispute con ellos el terreno del pensamiento; aun para los filósofos: "… tampoco es la 'conciencia', en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo -la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles"[302].

Según Deleuze, la relación del pensamiento con el instinto permite desembarazarse de tres supuestos fácilmente identificables como cartesianos: en primer término, la relación del pensamiento con la verdad consistente en considerarlo su lugar privilegiado; en segundo término, la antítesis entre pensamiento por un lado y cuerpo, instintos, afectos por el otro; por último, la necesidad del método para evitar el error[303]. En cambio, la imagen nietzscheana del pensamiento, consiste en que "lo verdadero no es el elemento del pensamiento", que "las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso", y que "el estado negativo del pensamiento no es el error"[304].

Con respecto a lo primero, es esta relación de privilegio entre pensamiento y verdad lo que hace posible que éste sea fundamento, más aún, que sea autofundante y autónoma como se exige de la subjetividad moderna. Sin embargo, observa Deleuze que "es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad"[305]. Esta última afirmación es clave para entender la desarticulación del *cogito* y la negación de su función de sujeto.

Por su parte, la superación del supuesto de la antítesis entre pensamiento e instintos, al igual que muchas otras antítesis que la Filosofía sostiene históricamente y a partir de las cuales construye edificios conceptuales, es importante para clarificar en qué consiste pensar y cuál es el valor del pensamiento. Y al hablar del valor del pensamiento nos referimos al signo del mismo, al poder afirmativo o negativo, activo o reactivo que expresa. Pensar es tan necesario como distinguir lo que nos alimenta de lo que nos daña. Las inferencias y las sutilezas del pensamiento tienen su raíz en una necesidad casi fisiológica, como afirma Nietzsche en el parágrafo arriba citado de *La ciencia jovial* (§ 111). Por este motivo, el pensamiento no se opone a los instintos, sino que, del mismo modo que éstos, el pensamiento se asocia a 'la vida' y en consecuencia, según Deleuze, "pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*. (…) la vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo"[306].

Es verdad que Nietzsche utiliza esta expresión con sentidos variables y no siempre precisos. En el sentido más inmediato, la vida es la supervivencia de los hombres en un medio natural que se les aparece como hostil. El pensamiento sería una

[301] Nietzsche, F., 1999, §333, énfasis del autor.
[302] Nietzsche, F., 1984, Sección primera, §3, énfasis del autor.
[303] Deleuze, G., 1986, p. 146.
[304] Deleuze, G. 1986, p. 148.
[305] Deleuze, G., 1986, p. 147.
[306] Deleuze, G., 1986, p. 143.

estrategia para no ser destruidos por ese medio, como se desprende de las líneas iniciales de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y otros sitios similares. Con esto, más allá de que se tome en serio el aspecto más biológico del planteamiento, se desplaza al pensamiento, a la autoconciencia y a la voluntad del plano de trascendencia en el que la tradición filosófica y religiosa los había instalado. Y, en consecuencia, lo que es definitivo en el pensar no es la verdad, no es la autoconciencia, no es el dominio de los instintos sino *el tipo de actividad* que manifiesta, el tipo de actividad del que es síntoma y efecto. Pero, ¿qué implica esto para el yo (aquél que supuestamente piensa)?

2.1.2. Yo

¿*Quién* soy si no puedo ser una cosa que piensa? Comencemos por algo que ya hemos dicho: 'yo' es lo que se ha hallado de constante en la pluralidad de los modos del pensar o, mejor aún, en la percepción de las oposiciones de las fuerzas. Spinoza sostiene que un cuerpo individual es una resultante de las fuerzas que lo componen, es una intensidad determinada que impide la destrucción de ese cuerpo en el límite mínimo de su *conatus* y se expresa y potencia en su límite máximo. Desde este punto de vista, 'yo' no soy una causa (al menos, no una causa última) sino una *expresión*.

De un modo análogo, desde el punto de vista nietzscheano, 'yo' soy un efecto, una interpretación, una simulación resultante del enfrentamiento de una multiplicidad de afectos, de sentimientos, de instintos. A diferencia del yo que es causa del pensamiento, a diferencia del yo substancializado, del yo que se conoce sin resto y se instala en el plano de sujeto, el 'yo-átomo' estalla en una multiplicidad de fuerzas que no puede comprender ni reducir. Más arriba se habló de nuevas hipótesis sobre el alma superadoras del atomismo anímico que Nietzsche dice necesarias: "conceptos tales como 'alma mortal' y 'alma como pluralidad del sujeto' y 'alma como estructura social' (*Gesellschaftsbau*) de los instintos y afectos' desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia"[307]. Con esto, el yo queda "volatilizado", reducido a un "ello" que Nitezsche no substancializa sino que mantiene en su pluralidad.

Pero la volatilización del yo exige y coincide con un gesto de 'desasimiento' del que sólo es capaz un espíritu verdaderamente libre, un filósofo que no quede atrapado en el amor a sus verdades[308]. El desasimiento consiste en "no quedar adherido a ninguna persona (…) a ninguna patria (…) a ninguna compasión (…) a ninguna ciencia (…) a nuestro propio desasimiento (…) a nuestras propias virtudes ni convertirnos, en cuanto totalidad, en víctimas de nuestras singularidades…"[309]. En una palabra, en atreverse a la experiencia de focalizar no lo constante sino lo que en nosotros *deviene*, en la experiencia de la disolución de ese supuesto núcleo duro que es el yo.

Y, si de disolución se trata, nada más útil que interpretar el análisis de la tragedia de la obra temprana de Nietzsche en clave de análisis de la subjetividad para arribar a una descripción del yo que, lejos de las antítesis, reúna lo profundo y lo superficial, la identidad y su pérdida. Las dos facetas de Apolo y de Dionisos constituyen un yo que no puede ser sujeto -porque la disolución dionisíaca lo hace estallar y le impide ser atómico- pero al mismo tiempo puede ser yo sin riesgo de apegarse a ninguna imagen. Mientras que lo dionisíaco "arrastra en su ímpetu a todo el individuo subjetivo, hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo", lo apolíneo actúa como principio de individuación[310]. Pero entiéndase: no se trata de principios opuestos que se disputan

[307] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §12, p. 34.
[308] Cf. Nietzsche, F., 1984, Parte III, §43, p. 67.
[309] Nietzsche, F., 1984, Parte III, §41, p. 66.
[310] Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1985, p. 40.

entre sí al yo sino de una única realidad ambigua y plena que, siendo anterior al yo, lo define. Refiriéndose a la tragedia, Nietzsche afirma que en ella se percibe "el mundo de belleza apolínea y el abismo que encubre la espantosa sabiduría de Sileno, y notamos, por intuición, su necesidad recíproca"[311]. Pensándolo en términos del yo, se puede decir que en éste se percibe la belleza de la conciencia autoevidente y el abismo de los instintos e intuimos su intimidad y su mutua necesidad.

No obstante, la conciencia, como lo apolíneo, es imagen y apariencia. Como observa Nietzsche, el dios del oráculo es el dios del ensueño, de la manía:

> "Apolo, en cuanto dios de todas las facultades creadoras de formas, es al mismo tiempo el dios adivinador. Él es, desde su origen, la apariencia radiante, la divinidad de la luz; reina también sobre la apariencia plena de belleza del mundo interior de la imaginación"[312].

Apolo ofrece la seguridad de la individuación, pero la misma es simulación. Desde esta perspectiva, hay que decir que en un punto, Descartes tiene razón cuando argumenta que es imposible distinguir con certeza el sueño de la vigilia; en efecto, el dios del uno es el mismo que el de la otra. Este argumento debería ser suficiente, pues, para que el *cogito* pierda su carácter de evidente. La certeza del yo autoconsciente, en consecuencia, es la certeza de lo aparente. La individualidad es una imagen, un velo que facilita el trato con la pluralidad de los instintos, en la que no es posible asirse a un yo dado que, precisamente, son su disolución. Mejor dicho, y para no dar la impresión de que yo e instintos son antitéticos, la individualidad es un simulacro de los instintos que como efecto de su lucha dicen finalmente 'yo'.

Lo más cierto que la modernidad encuentra en la subjetividad apoyada en el yo, así, deviene simulacro. Como insiste Nietzsche sobre múltiples conceptos filosóficos, lo más profundo termina manifestando ser lo más superficial. Esta inversión de lo profundo, no obstante, es una declaración de que en definitiva 'no hay fondo'. Y, desde ya, este descubrimiento no es inofensivo. Foucault desarrolla esto en *Nietzsche, Marx, Freud* y expresa el riesgo que implica para el sujeto en estos términos:

> Es sobre todo en Nietzsche y Freud y en un grado menor en Marx, en donde se ve dibujarse esta experiencia que creo tan importante para la hermenéutica moderna, según la cual cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se avecina, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete[313].

Más adelante se volverá sobre este aspecto 'riesgoso' de esta concepción en la cual lo profundo coincide en definitiva con la superficie.

Ahora bien, según Nietzsche, el principio de individuación que es lo apolíneo, a pesar de coincidir con el ensueño, trae consigo una exigencia que ha sido interpretada y reinterpretada en la historia de la Filosofía de modo que marcó el camino que Nietzsche hace ahora objeto de su crítica: se trata de la exigencia del *gnothi seautón* (conócete a ti mismo)[314]. Como no podría ser de otra manera, Nietzsche atribuye a Sócrates, el paladín del *gnothi seautón*, la puesta en huida de lo dionisíaco en la estética trágica y, desde ya, en la filosofía: "cualquiera sea el lugar al que dirija su mirada escrutadora, comprueba la falta de juicio y el poder de la ilusión y de esto concluye su carácter absurdo, llegando a

---

[311] Nietzsche, F., 1985, p. 48.
[312] Nietzsche, F., 1985, p. 39.
[313] Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995, p. 41.
[314] Cf. Nietzsche, F., 1985, p. 49.

la condenación de lo que le rodea. Partiendo de este punto de vista, Sócrates creyó su deber reformar la existencia…”[315]. Así pues, la apariencia es objetada. De hecho, Platón también condena al arte por su carácter imitativo, aparente, no verdadero. Sin embargo, lo que no objeta el ánimo socrático es no el principio de individuación, lo que en la simulación hay de estático y de constante, que en lo sucesivo toma el lugar de lo verdadero. De esta manera, con Sócrates y Platón, Nietzsche observa que “la tendencia apolínea se ha trocado en sistematización lógica”[316] y los instintos en una amenaza. Valga simplemente recordar la caracterización de la parte instintiva del alma en *República* como un “monstruo multiforme y policéfalo, que [tiene] varias cabezas de animales, mansos los unos, feroces los otros, y que [es capaz] de hacerlas nacer y transformarlas por sí mismo” y que sólo puede ser dominada por la amenaza de un león[317]. Sólo tiranizando a los instintos, dice Nietzsche, era posible dominar a los que la mirada socrática consideraba tiranos[318] -pero esa es otra historia; lo importante es que se consolidó la antítesis realidad-apariencia, quedando la percepción de la unidad y de la substancia (todavía no es posible hablar de ‘yo’) del lado de la primera y los instintos del lado de la segunda.

Por su parte, al hacer referencia a Foucault en esta investigación, se mencionó el énfasis que, según el filósofo francés, la modernidad puso en el autoconocimiento desplazando así a un segundo plano la otra exigencia griega de la *epimeléia heautou*. Como es obvio, Descartes es el gozne sobre el que se opera este desplazamiento y de modo que el “momento cartesiano” es la clave para que el autoconocimiento abandone su estatus de problema ético -que es lo que interesa a Foucault en el texto analizado- y para que el yo devenga sujeto. Un poco en el sentido del desplazamiento que analiza Foucault, un aforismo de *Más allá del bien y del mal* sintetiza: “¿Qué quería decir aquel dios que aconsejaba: ‘¡Conócete a ti mismo!’? ¿Acaso esto significaba: ‘¡Deja de interesarte a ti mismo! ¡Vuélvete objetivo!’?”[319]. No obstante, la relación consigo que es el autoconocimiento, o bien se detiene en su superficie y en la imagen del yo, o bien revela el carácter plural y comunitario del yo, como se desarrollará un poco más abajo.

En cualquier caso, el conócete a ti mismo es un imperativo que ha cumplido un papel importante en la edificación de la subjetividad y del yo como sujeto. Y la crítica de Nietzsche a la subjetividad muestra que este autoconocimiento transparente es imposible al disolver el yo. Es más, sostiene que ya Kant sabía que “partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto”[320]. Con esto, intenta devolver no necesariamente armonía a la relación entre los instintos y el yo, no necesariamente la preeminencia a lo irracional, sino establecer la raíz común de lo consciente y lo inconsciente, de lo racional y lo irracional. A su vez, con su crítica ‘psicológica’, cuestiona la tradición metafísica para la cual la noción de substancia y la de sujeto son imprescindibles.

2.1.3. Realidad

Más arriba, citando a Deleuze, se dijo que un rasgo propio del pensamiento es el de albergar la verdad. En consecuencia, la realidad estaría también contenida en él, si es que la realidad es verdadera. Más aún, la consciencia, al coincidir con el pensamiento, al

[315] Nietzsche, F., 1985, p. 86.
[316] Nietzsche, F., 1985, p. 89.
[317] Cf. Platón, *República* 588c, Buenos Aires, Eudeba, 1985.
[318] Cf. Nietzsche, El problema de Sócrates en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., §10, p. 48.
[319] Nietzsche, F., 1984, Parte IV, §80.
[320] Nietzsche, F., 1984, Parte III, §54.

conocerse a sí misma, conoce también la verdad. En esta línea, la tradición filosófica ha opuesto verdad a falsedad y realidad a apariencia, así como ha supuesto antitética la relación entre razón e instintos o sinrazón. El rechazo de las primeras oposiciones es parte de la crítica nietzscheana y, por su relación con el pensamiento, ésta alcanza también a la crítica a la subjetividad.

La realidad del mundo referida a la conciencia, la realidad objetiva de las cosas como fuente de su realidad formal, son consecuencias del *cogito* que contribuyen a la fundación de la ciencia moderna y que su crítica cuestiona también. En particular, más que las consecuencias de la posición cartesiana es la construcción kantiana de la objetividad lo que Nietzsche ataca. Desde la consideración de los juicios sintéticos *a priori* como una "creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivística de la vida"[321], hasta la afirmación de que el conocimiento que procede de la actividad del sujeto no alcanza más que a sí mismo[322], todo saber que parte de un supuesto subjetivo queda cuestionado: "… también la física -afirma Nietzsche- no es más que una interpretación y un arreglo del mundo (¡según nosotros!, dicho sea con permiso), y *no* una aclaración del mundo"[323]. Desde ya, no se trata de una interpretación de la conciencia que actúa sobre lo que percibe del mundo sino una respuesta de los instintos ante los estímulos recibidos y un modo de comportamiento de los mismos en la naturaleza. En consecuencia, la fuerza de todo conocimiento "no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida"[324]. De ahí que la falsedad no es una objeción para las proposiciones, así como tampoco tiene aquella una raíz distinta de lo que se acepta como verdad.

Pero, sobre todo, es el supuesto de la antítesis entre realidad y apariencia -otra antítesis supuesta en la tradición filosófica- lo que constituye la clave de la crítica a la metafísica y, correlativamente, a la crítica a la filosofía de la subjetividad. Un poco más arriba, al tratar el yo como unidad dionisíaco-apolínea, se hizo referencia a la superación de esta oposición al menos en lo que al yo se refiere. En ese lugar, se dijo que el yo individual es una apariencia que convive con la pluralidad de los instintos. No sólo convive sino que cada uno es necesario para definir la identidad de un hombre cualquiera. Pero la antítesis es más amplia, del mismo modo que su crítica.

¿Por qué la verdad a toda costa?; "*¿por qué no, más bien,* la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia?"[325]. Análogas preguntas a éstas, que suponen la valoración de la verdad y el desprecio por el error o la falsedad, podrían hacerse con respecto a la realidad y la apariencia. ¿Por qué la realidad a toda costa -o, al menos, eso que los filósofos tradicionalmente han denominado y caracterizado como 'la realidad'? ¿Por qué no la apariencia -o, al menos, eso que los filósofos tradicionalmente han denominado y desvalorizado como 'apariencia'? Nietzsche advierte que el término 'apariencia' "contiene muchas tentaciones y por eso prefiero evitarlo en la medida de lo posible"[326]. Y la tentación es la antítesis misma que la tradición ha logrado introducir como trasfondo de la idea de apariencia.

---

[321] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §11.

[322] "En el fondo, lo que el investigador de tales verdades [en sí mismas] busca es sólo la metamorfosis del mundo en hombre. Se esfuerza por entender el mundo como algo análogo al hombre y en el mejor de los casos sus esfuerzos alcanzan el sentimiento de asimilación" (Nietzsche, F., On Truth and Lies in a Nonmoral Sense, ed. cit., pp. 85-86, nuestra traducción).

[323] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §14.

[324] Nietzsche, F., 1999, §110.

[325] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §1, énfasis del autor.

[326] Nietzsche, F., On Truth and Lies in a Nonmoral Sense, ed. cit., p. 86, nuestra traducción.

> Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. (…) Sí, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre 'verdadero' y 'falso'? ¿No basta con suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales más claros y más oscuros, de la apariencia -*valeurs* diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores? ¿Por qué el mundo que *nos concierne en algo* no iba a ser una ficción?[327]

En *La 'razón' en filosofía*, Nietzsche acusa a los filósofos de egipticismo y afirma: "la muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*…"[328]. Y la búsqueda de lo que *es* tiene entre sus dificultades la interferencia de los sentidos que toman por real o verdadero al mundo aparente. He aquí las viejas asociaciones de sensible con aparente por un lado e inteligible o conceptual con real por el otro, que Nietzsche atribuye a Platón, pasando por el cristianismo y Kant[329]. Sin embargo, el análisis del pensamiento arriba realizado es suficiente para mostrar que las mismas son infundadas -o, en todo caso, la definición de real y la de verdadero tienen que ser reformuladas: "¿Qué es para mí ahora la 'apariencia'? (…) ¡En verdad, no es una máscara muerta que se pueda colocar a una X desconocida y que también pueda quitársele! La apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo, yendo tan lejos en su burla de sí misma como para hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, luces fatuas y baile de espíritus -que entre todos estos soñadores también yo, el 'que conoce', bailo mi baile…"[330]. Así, la apariencia no es lo que oculta o recubre una realidad o un *ser* real por derecho propio (a diferencia de la apariencia).

Entiéndase que en Nietzsche apariencia y realidad nos son unívocas. El primer hacedor de ficciones es Platón, quien dio el primer paso en la ficcionalización del mundo empírico y la afirmación de una 'nada' como realidad. Desde ese punto de vista, la realidad coincide con la apariencia y la ficción en un doble sentido: porque la realidad empírica se vuelve aparente y porque la ficción conceptual se vuelve real. El cristianismo y, luego, Kant continuaron esa obra[331]. El nihilismo europeo, por su parte, destruye la ficción de Dios y otros conceptos metafísicos, pero no llega a restaurar la realidad de la apariencia.

No obstante, no hay que pensar que la propuesta nietzscheana consista en una inversión simple de modo que de ahora en más la realidad sea apariencia y la apariencia sea realidad. Tal como se dijo más arriba, en el pensamiento del filósofo alemán 'no hay fondo'. Esto implica que la realidad y la apariencia, el ser y el devenir no son el problema por sí mismos, salvo por la antítesis que se supone entre ellos. Superada la antítesis, no hay 'máscaras muertas' porque la máscara coincide con la realidad. Como se citó más arriba, el mundo mismo bien puede ser una ficción y, advierte Nietzsche que, "si alguien, movido por la virtuosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el 'mundo aparente', entonces, suponiendo que *vosotros* pudierais hacerlo, -¡tampoco quedaría nada de vuestra 'verdad'!"[332]. Así como es imposible eliminar a los instintos o a la ilusión del yo en el hombre, también es imposible eliminar al mundo aparente o a la realidad. Sólo que la realidad no es ya trasfondo sino superficie; y la superficie, lejos de ser una capa deslucida y mentirosa, goza de la misma plenitud que la creación artística, única capaz de tomarse en serio la

---

[327] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §35, énfasis del autor.
[328] Nietzsche, F., La razón en filosofía, en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 51.
[329] Cf. Nietzsche, F., La razón en filosofía, en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 56.
[330] Nietzsche, F., 1999, p. 64, § 54.
[331] Cf. Nietzsche, F., Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula, en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit.
[332] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §35, énfasis del autor.

apariencia y, por ese mismo motivo, 'verídica': "el arte pues trata *la ilusión como ilusión*; en consecuencia, no pretende engañar; *es verdadero*"[333].

Así se sugiere en muchos lugares de la obra nietzscheana, como cuando opone a los viejos filósofos con lo que concibe como el artista trágico: "Pues 'la apariencia' significa aquí la realidad *una vez más* sólo que seleccionada, reforzada, corregida"[334]. Y, así como el pensamiento es expresión de una potencia que el filósofo denomina 'vida', del mismo modo la relación que se establezca entre realidad y apariencia, la concepción de ambas que se tenga, manifiesta la calidad de dicha potencia. En este sentido, el énfasis en 'otro' mundo como real sería signo de pobreza de vida.

Además de la supervivencia en el mundo natural, de lo que se hablará enseguida, la supervivencia en el mundo de los instintos, en el mundo de la apariencia es difícil. Nietzsche insiste en esto: no está al alcance de cualquier hombre enfrentar lo que bulle más allá -o, para el caso, más acá- de la imagen apolínea, no está al alcance de cualquier hombre sentirse cómodo en el mundo del devenir. Es por este motivo que algunos hombres, 'enfermos de la vida' como Sócrates[335], haciendo prevalecer su "voluntad de la nada" ficcionan el mundo del ser en el que se sienten más a gusto, suponen un sujeto para todo hacer con lo que se sienten más seguros. Más aún, dice Nietzsche, utilizan el mundo del ser para 'vengarse' del mundo que sienten como una amenaza.

Los modernos, además de la línea que sigue hacia atrás hasta Sócrates, no son una excepción. Sobre todo, aquellos modernos que han sospechado del mundo del ser pero que, no obstante, no dejan de sentir al mundo del devenir como amenazante. Ellos son los que llevaron a cabo el hecho a cuya altura no están. Ellos son los que han puesto en marcha la crítica a la metafísica que, observa Nietzsche, está incompleta -y, al paso que va la modernidad así como el desarrollo de la ciencia, no parece estar completándose.

2.2. Nietzsche: el sujeto y su sombra

La disolución del sujeto se opera en el pensamiento nietzscheano no sólo por la constelación de fuerzas que define al yo sino por un elemento que constituye otra de las antítesis o dualismos tradicionales: el cuerpo. En efecto, en el texto de Bodei citado más arriba, uno de los conceptos determinantes de la crítica a la subjetividad nietzscheana es el de cuerpo. "A partir de la fisiología y de la imagen de un individuo compuesto por células-individuos que se unen conflictivamente en colonias cada vez más vastas y complejas, Nietzsche (lector de Taine, Espinas y Ribot) extrae conclusiones de más alto alcance que sus fuentes"[336]. Así, se parte de la noción biológica de cuerpo como colonia de células múltiples e individuales. Múltiples, porque no son idénticas entre sí, sino que se especifican y diferencian para constituir diferentes órganos y cumplir diferentes funciones; individuales porque a pesar de constituir todos orgánicos, cada célula es autónoma en cuanto a su capacidad de vivir y reproducirse.

La noción del cuerpo como colonia habilita la analogía del alma como colonia: "nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas"[337], suponiendo que cada célula que lo forma es autónoma. La autonomía de los instintos

---

[333] Nietzsche, F., *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, ed. cit., Sketch of Additional Sections, §183, p. 96.
[334] Nietzsche, F., La razón en filosofía, en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 56.
[335] Cf. entre otros sitios Nietzsche, F., 1999, § 340 (Sócrates moribundo), El problema de Sócrates, en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit.
[336] Bodei, R., *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 153.
[337] Nietzsche, F., 1984, Sección I, §19, p. 41.

reproduce la autonomía de los individuos que constituyen al cuerpo como organismo. Desde este punto de vista, referirse al 'cuerpo', como si se tratara de un individuo es usar una imagen, la misma imagen del yo que se refiere al 'alma' como si fuera un átomo. Más aún, dado que ya no se supone que cuerpo y alma sean substancias realmente distintas, materia y espíritu tampoco lo son, de modo que el cuerpo, al igual que toda la experiencia, debe ser pensado de nuevo[338].

En la tradición filosófica, el cuerpo es señalado como uno de los obstáculos para alcanzar el ser, para alcanzar la verdad, para el pleno autoconocimiento del sujeto que se concibe como *cogito*. "¡… fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!", hace decir Nietzsche a los filósofos del "monótono-teísmo"[339]. Por el contrario, observa Bodei que "el cuerpo es más íntimo a mí mismo, mientras que la conciencia es solamente 'una superficie' (…) [que] representa sólo el punto terminal de un largo proceso, una apariencia de yo y de unidad"[340].

No obstante, hay algo más. Por un lado, porque tal como se ha repetido con cada oposición trabajada, no se trata de una simple inversión de los términos del dualismo. En este sentido, Deleuze afirma que "la conciencia testimonia únicamente la 'formación de un cuerpo superior'"[341]. Esta afirmación habla, en parte, de la indisolubilidad de cuerpo y conciencia, pero también apunta al otro aspecto de la superación del dualismo cuerpo-mente.

En efecto, por otro lado, el énfasis en el cuerpo le permite a Nietzsche subrayar un aspecto del hombre ligado a lo animal y a lo biológico que la tradición filosófica niega por completo. Lo niega como 'origen' del conocimiento, como fuente de inspiración de la búsqueda de la verdad. En cambio, la conciencia, el pensamiento, la noción de sujeto son modos de ser del animal humano. "El problema de la conciencia (más correctamente: del llegar-a-ser-consciente-de-sí-mismo) sólo se presenta ante nosotros cuando comenzamos a entender hasta qué punto podríamos prescindir de ella: y la fisiología y la historia de los animales nos colocan hoy ante este comienzo de tal entender…"[342]. Es, pues, la comprensión del hombre como animal uno de los argumentos que el filósofo opone a la metafísica. Una vez más, la conciencia no sólo no aparece como fundamento sino que es el efecto superficial de un desarrollo no espiritual sino orgánico, animal. Y, en tanto que efecto, la conciencia sería prescindible.

> La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo: tal como de hecho aún hoy se desarrolla en nosotros, sin este reflejo especular, la parte más ampliamente predominante de esta vida -y en efecto, también sucede así con nuestra vida pensante, sintiente, volente, por más ofensivo que esto pueda sonar a un filósofo a la antigua. ¿*Para qué*, en general, la conciencia, cuando es *superflua* en lo principal?[343]

No sólo esto, sino que además son manifestaciones de lo más débil en él. Así, afirma que "la claridad sobre sí mismo es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, lo menos acabado y menos fuerte en él"[344]; un efecto que,

---

[338] Esta cuestión central tiene que ser objeto de una investigación que nos habilite para dar respuestas a las preguntas por el cuerpo y sus rasgos esenciales.
[339] Nitezsche, F., La 'razón' en la filosofía, en *Ocaso de los ídolos*, ed. cit., p. 52, énfasis del autor.
[340] Bodei, R., 2006, p. 158.
[341] Deleuze, G., 1986, p. 60.
[342] Nietzsche, F., 1999, §354, p. 217.
[343] Nietzsche, F., 1999, §354, p. 217.
[344] Nietzsche, F., 1999, §11, pp. 35-36. También: "El pensar *consciente* y, en particular, el de los filósofos, es la especie más débil del pensar y, por eso mismo, la especie relativamente más suave y más

además, se manifiesta como *síntoma* de la debilidad del organismo que la desarrolla. En otra parte, Nietzsche propone que el surgimiento de la conciencia se produce "bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación"; pero, en todo caso, sigue siendo producto de la debilidad del animal humano que necesita establecer conexiones con los otros a los efectos de evitar peligros[345].

Esta hipótesis sobre el origen tanto de la conciencia como del lenguaje, explica lo que más arriba se dijo sobre el conocerse a sí mismo como respuesta a un impulso genérico, sobre la conexión constante en el pensamiento nietzscheano entre crítica del lenguaje (o de la gramática) y la crítica a la metafísica y la subjetividad. Explica también la conexión entre pensamiento y sentimiento de dependencia, contrariamente a la autosuficiencia del *cogito*. Lenguaje y pensamiento son entonces condicionados, no condiciones, del mismo modo que la conciencia es efecto de condicionamientos que hacen que los instintos se comporten de modos determinados pero no necesarios sino variables según dichos condicionamientos.

Pero para un animal débil, de todos modos, la creencia en la conciencia no puede sino aparecer como una victoria sobre aquello por lo que se siente amenazado. En este sentido, Nietzsche observa que

> por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el 'sujeto'. El sujeto (o hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*[346].

De este modo, la debilidad de algunos hombres deviene en fortaleza y, como se citó más arriba, cuanto más antigüedad ha ganado la certeza de esta conversión, ha resultado más respetable, más 'verdadera'. Asimismo, ha tenido efectos en el terreno ético-moral que no es posible desarrollar ahora pero que no pueden ser pasados por alto. Porque la concepción metafísica de la conciencia, el desprecio por la apariencia y por el devenir, se desarrolla junto con una conciencia moral y religiosa que la fortalecen. De ahí que en muchas oportunidades, incluso algunas referidas más arriba, el problema de la subjetividad derive en un problema de afirmación o negación, un problema de valoración y devaluación de la 'vida'.

Retomando el punto de partida de esta sección que es la reconceptualización del cuerpo, la sobreestimación de la conciencia implica que el hombre no logre realmente conocerse a sí mismo. La respuesta al imperativo délfico ha sido, hasta ahora, la santificación del error, como dice la cita. Si los hombres realmente se vieran a sí mismos, probablemente no lo soportarían dado que, para empezar, no hallarían 'sí mismo' alguno. O, en todo caso, descubrirían la disolución de su límpida conciencia en "lo impiadoso, lo ávido, lo insaciable, lo terrible -como si dormitara sobre el lomo de un tigre"[347].

Por ese motivo, Nietzsche afirma también que la conciencia es todavía una obra incumplida: "Continúa siendo una tarea completamente nueva, que precisamente ahora comienza a alborear ante los ojos del hombre y es apenas perceptible con nitidez: *hacerse cuerpo con el saber* y hacerlo instintivo -¡una tarea que será vista solamente por

---

tranquila: y precisamente por eso el filósofo puede ser conducido con la mayor facilidad al error acerca de la naturaleza del conocimiento" (*op. cit.*, §333, p. 192).

[345] Nietzsche, F., 1999, §354, p. 218.

[346] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., I, 13, p. 53, énfasis del autor.

[347] Nietzsche, F., *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, ed. cit., p. 81. nuestra traducción.

aquellos que han entendido que hasta ahora sólo nuestros errores se habían hecho cuerpo, y que toda nuestra claridad sobre nosotros mismos se remite a errores!"[348]. Paradójicamente, el error hecho cuerpo por la tradición filosófica no es otro que la exclusión del cuerpo, la generalización del prejuicio de la subjetividad y de la dicotomía realidad-apariencia, y la identificación del sujeto, la conciencia y la realidad con el pensamiento. Lo que propone Nietzsche, en cambio, es

> …concebir este mundo no como una ilusión, una 'apariencia', una 'representación' (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, -como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita)-, como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí -como una *forma previa* de la vida[349].

Cuerpo y conciencia, instinto y conocimiento, devenir y ser… todas expresiones de la vida, una vida irreductible a los prejuicios metafísicos tradicionales en términos de dualismo y subjetividad. En este marco, el cuerpo no es extensión (algo terminado por una figura, que dura en el tiempo y ocupa un espacio que ningún otro puede ocupar), no es materia, no es simplemente una substancia con propiedades sensibles ni, mucho menos, eso prescindiendo de lo cual puedo conocer mi esencia porque sus atributos son realmente distintos y por tanto ajenos entre sí. El cuerpo ya no es prescindible, ni es meramente sensible, ni reductible a propiedades racionales en tanto que substancia. Por el contrario, cuerpo y alma, afectos y conocimiento, instintos y yo constituyen una intensidad, una expresión de la vida que define a un hombre que ya no es su conciencia en tanto que resumen y esencia de lo que él pueda ser sino como efecto, como superficie, como ese chispazo que relumbra un instante en el que el hombre se 'percibe a sí mismo' en estos términos y, por decirlo en términos nietzscheanos, ríe.

3. Más allá de la crítica a la subjetividad

Al iniciar este capítulo se propuso que la crítica a la subjetividad es un aspecto propio de la crítica y la destrucción de la metafísica puesta en marcha por el propio pensamiento moderno. Se propuso, también, que Nietzsche percibe esto como una paradoja propia de la modernidad dado que ésta es incapaz de percibir en todas sus consecuencias el alcance de sus desplazamientos, los ecos de sus hechos, e ingenuamente se empeña en reemplazar al sujeto desterrado por otro identificado con el pensamiento, con la autoconciencia, con la voluntad o con la razón. En cualquier caso, el diagnóstico es que esa crítica de la metafísica está incompleta, no logra estar a la altura de su potencia, de la realidad que descubre y la vorágine que desata. Pero Nietzsche no se desanima: queda todo el porvenir para que la tarea se reconozca y se complete y él, que ha hecho su parte advirtiendo a la modernidad de su miopía, esa miopía que amenaza a su potencial, deposita en el futuro su confianza.

> Ahora, conmovidos, llamamos a las puertas del presente y del porvenir: esta transformación, ¿terminará en nuevas metamorfosis del genio, y precisamente en el sentido de 'Sócrates ejercitándose en la música'? La red del arte, ya sea bajo el nombre de religión o de ciencia, ¿rodeará al mundo con mallas cada vez más delicadas y fuertes, o está destinada a ser desgarrada en pedazos en el torbellino de barbarie febril y que se

[348] Nietzsche, F., 1999, §11, p. 36, énfasis del autor.
[349] Nietzsche, F., 1984, Parte I, §36, pp. 61-62, énfasis del autor.

califica al presente de modernidad? Inquietos, pero no desesperados, permanecemos un momento apartados, como espíritus contemplativos a quienes se les permite ser testigos de esas luchas y de esas evoluciones inusitadas. ¡Ah! ¡El encanto de estas luchas está en que quien las contempla se siente arrastrado también a participar en ellas![350]

No es nuestra pretensión aquí juzgar al porvenir -del cual, por lo demás, la filosofía posterior es parte y no hay por qué considerar concluido-, ni tampoco las expectativas que Nietzsche depositara en él. Lo cierto es que no estaríamos del todo errados si afirmáramos que la filosofía que habitamos no ha cumplido dichas expectativas.

Más aún, así como la crítica de la subjetividad, la crítica de la filosofía de la conciencia recrudeció en el siglo XX hasta volverse casi irreconocible en el pensamiento moderno, también se hicieron oír las voces de alarma con respecto a las derivaciones de esa crítica. En efecto, el extremo de que ya no sea lícito decir yo o decir conciencia, el extremo de negar toda forma de individualidad a la cual referir los derechos sociales y políticos o las responsabilidades éticas, puede generar efectos contrarios incluso a los que Nietzsche esperaría.

En nuestra investigación anterior, habíamos mencionado el 'peligro' que Foucault identifica en las formas de subjetivación y la respuesta política que exige[351]. Porque más allá de los tabúes que la filosofía se impone a sí misma, las prácticas constitutivas de la subjetividad siguen siendo efectivas. Y sería absurdo que un prurito intelectual impidiera que sean pensadas so pretexto de que el hombre es un concepto superado o que la subjetividad ha sido abolida como concepto filosófico. A propósito de estas interpretaciones ingenuas en su carácter extremo, Bodei advierte que: "Es preciso atribuir nuevamente a la idea de conciencia un valor positivo y activo, en contraste con los efectos perversos, involuntariamente provocados por los 'maestros de la sospecha' (…) y por sus seguidores incautos y fanáticos"[352]. Desde la perspectiva de estos 'fanáticos' "la conciencia ha sido considerada a menudo como una ilusión o un espejismo, una variable insignificante, dependiente de fuerzas anónimas (económicas, fisiológicas o psíquicas), que actúan poderosamente a espaldas de los hombres"[353]. En consecuencia, en sus manos, la postura de los maestros de la sospecha "se vuelve (…) un instrumento de deslegitimación y de negación de la autonomía intelectual y moral del individuo"[354]. El peligro de una tal deslegitimación es el autoritarismo, el dominio político, la "sujeción gregaria planificada"[355]. Contra él, Bodei sostiene que "es necesario, reconociendo el papel y el poder de tales fuerzas, 'descolonizar' el espacio -aunque éste sea mínimo-, abierto a la iniciativa de los individuos, ampliando el horizonte de su conciencia y reforzando, por tanto, el dominio de sí, o sea, la capacidad de decidir y de anclar nuevamente en la realidad en movimiento, huyendo así del vacío de la interioridad complacida de sí misma"[356].

Tomando prestado conceptos del desarrollo arriba expuesto, lo que preocupa a Bodei -y constituye una preocupación que podríamos compartir-, es que la

---

[350] Nietzsche, F., 1985, p. 95. Téngase en cuenta que para Nietzsche la música es la expresión artística dionisíaca por excelencia, así como el arte -la imagen del artista y del creador- es la más acertada para referirse al pensador del tipo que él cree encarnar.

[351] Cf. Etchegaray, R. et alia: Informe final del proyecto de investigación A-107: *La contribución hermenéutica a la teoría social y a los estudios culturales*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2007, p. 36.

[352] Bodei, R. 2006, p. 23.

[353] Bodei, R. 2006, p. 23.

[354] Bodei, R. *2006, p.* 24.

[355] Bodei, R., *2006, p.* 26.

[356] Bodei, R. *2006, p.* 24.

reivindicación de lo dionisíaco en el yo termine por pretender eliminar al elemento apolíneo Nietzsche mismo considera necesario. Mejor dicho, que la pretensión de eliminar el elemento apolíneo termine por imponerse y que, instalados en un 'todo vale' ingenuo, terminen por imponerse nuevos esquemas debilitadores de la vida. Lo que propone Bodei es que, para evitar esto último, aún debe ser posible pensar en la subjetividad 'más allá' (¿o 'más acá'?) de la abolición de la subjetividad absoluta sin que ello implique volver a ser modernos sin más -lo cual, por otra parte, volvería a sumergirnos en la paradoja del hombre frenético. Por ponerlo en sus palabras, Bodei sostiene que

> a estos críticos [de la conciencia] se les escapa el hecho de que -una vez agotada la fase fundante de la modernidad- el papel del yo cambia, pero no desaparece. Pierde su naturaleza hipertrófica, pero no su ineliminable función vital. Habiendo dejado de ser desde hace tiempo substancia, pura *res cogitans*, se ha vuelto una cantera abierta, un lugar de acumulación de recursos, vulnerados pero no consumidos por los totalitarismos o por los mecanismos de la economía, de la sociedad o de la técnica, esto es por todas las fuerzas que actúan 'a espaldas de los hombres'. Únicamente en el yo se puede reencontrar ese poder crítico, esa capacidad de innovar (análoga a la saussuriana *parole*), esa asunción de responsabilidad que ningún mecanismo anónimo es capaz de poseer[357].

En este sentido, la visita a la subjetividad antigua que Foucault propone en sus cursos de 1981-1982, a la que se ha recurrido en otra parte de esta investigación, no debe ser entendida como un intento de rescate de la misma, una propuesta de retorno a una forma de pensar la subjetividad más genuina que la moderna. Como declara en una entrevista del año 1983 con Dreyfus y Rabinow, "entre las invenciones culturales de la humanidad hay un tesoro de dispositivos, técnicas, ideas, procedimientos, etc. que no pueden ser exactamente reactivados pero al menos constituyen, o ayudan a constituir, un cierto punto de vista que puede ser muy útil como herramienta para el análisis de lo que sucede actualmente -y modificarlo. No tenemos que elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero (…) creo que este tipo de análisis histórico puede ser útil"[358]. Su propósito en estas lecciones en las que parte de la noción del 'cuidado de sí' es leer en la historia de la relación entre sujeto y verdad, la historia de la subjetividad. Asimismo, y de acuerdo con su declaración de 1983, en esta historia puede haber una herramienta valiosa para pensar -entiéndase construir- la subjetividad actual. Más que nada, teniendo en cuenta que nuestros tiempos parecen haber reactivado un interés por la 'espiritualidad' que contrasta con la actitud moderna de disociación entre la verdad y la ética de la subjetividad; es decir, que la subjetividad es un problema para nosotros no porque debamos oponernos a un modelo fuerte de subjetividad sino porque necesitamos resistirnos a modelos de subjetividad que intentan imponerse sobre una individualidad que en algunos diagnósticos aparece no disuelta como sugiere Nietzsche sino 'vaciada', expuesta por Bodei bajo la figura de Narciso y del "*marketing* de la identidad"[359].

Traducir la propuesta nietzscheana en términos 'practicables' no siempre es posible. En realidad, no debería serlo si por ello entendemos la elaboración de una receta para pensar al individuo que se pueda recomendar y que los hombres y mujeres puedan llevar a la práctica, tal como proliferan las recetas para cocinar, para vivir más saludablemente o para gozar mejor de la vida sexual. Tampoco es eso lo que nos

---

[357] Bodei, R., *op. cit.*, pp. 449-450.

[358] Foucault, M. en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 236.

[359] Cf. Bodei, R., *op. cit.*, pp. 452-460. Para otros diagnósticos en la misma dirección cf. Lipovetsky, G., en *El imperio de lo efímero*, Madrid: Anagrama, 1989; Barman, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires, F. C. E., 2003.

proponemos aquí, no tanto porque lo consideremos impropio de este tipo de investigación como porque es impropio de la forma de pensar la subjetividad a la que adherimos e intentamos desarrollar.

4. Conclusiones

En primer lugar, una de las conclusiones que es posible establecer a partir de lo desarrollado es que la crítica a la subjetividad es parte de una crítica más amplia a la metafísica. De ahí que los planos de la misma se intersecten y superpongan en su desarrollo.

En segundo lugar, esta crítica no es un descubrimiento propio del siglo XX, sino que es consecuencia del poder de disolución de la propia modernidad. La posmodernidad no sería un momento de ruptura total con aquélla, desde este punto de vista, sino el desarrollo de un mecanismo puesto en marcha por la modernidad -sin que, de todos modos, esto implique homogeneidad entre ellas. Esta es una de las advertencias que, señalamos, Nietzsche hace a sus contemporáneos.

En tercer lugar, en el fondo de la crítica nietzscheana a la subjetividad yace una crítica a las antítesis sobre las cuales ha sido elaborada gran parte de la tradición filosófica. Más aún, antes que a una/s oposición/es en particular, la crítica central es al concepto mismo de antítesis y a los efectos que el mismo ha provocado. Este concepto, por lo demás, en el modo de pensamiento occidental tiene realmente relación con el concepto lógico de la negación y, probablemente a partir de ahí, con el lenguaje. No necesariamente se sigue de ahí que la metafísica sea heredera de la gramática, ni que los conceptos metafísicos deriven de las estructuras gramaticales como sugiere Nietzsche; pero que la conexión entre la negación y el hecho de que la 'función antítesis' -por darle algún nombre- aparezca como fundamental en la filosofía que no puede prescindir de otra función que es la del sujeto (no importa con qué identifique ese sujeto), es llamativo y vale la pena resaltarlo.

Retomando ahora el concepto de antítesis, es también importante destacar aquí algo que se ha repetido a lo largo de lo expuesto, a saber, que no se trata de rechazar uno de los términos de la oposición, ni de cuestionar la jerarquización que subyace a todas las antítesis recorridas, sino de rechazar el supuesto de que esos términos sean antitéticos. Así, no se trata de liberar los instintos de la opresión del pensamiento, ni de preferir el error a la verdad, ni de encontrar la verdad en la apariencia o la superficie en contra de en la realidad o lo profundo, ni de priorizar al cuerpo antes que la mente o el alma. En cambio, lo que la crítica propone es *no pensarlos como opuestos*, no pensarlos con orígenes opuestos, con intereses y necesidades enfrentados, no suponer que la valorización de uno implica indefectiblemente la desvalorización del otro. Desde ya, sería ingenuo pensar que con la eliminación de la antítesis se elimina toda jerarquía. Pero suponiendo que estos términos no sean opuestos sino expresión de una misma potencia vital, la actividad de la jerarquización y sus efectos adoptan un sentido diferente.

En cuanto a las consecuencias de esta perspectiva con respecto a la constitución de la subjetividad en términos de identidad personal, se puede subrayar dos rasgos ineludibles: uno, el carácter abierto que implica la negación de la *ipseidad* del *cogito* y abre la subjetividad de un lado a sus propios secretos y de otro a los demás individuos; dos, en estrecha relación con el primer rasgo, la imposibilidad de la autorreflexión absoluta con la que se instala la inquietud, lo extraño en intimidad con lo mismo; finalmente, la subjetividad no como punto de partida sino como tarea es lo que habilita la posibilidad de la libertad.

Asimismo, más allá del problema de la subjetividad, esto obliga a volver a pensar la relevancia que tiene para nuestro presente producciones humanas como el conocimiento y la ciencia, y su relación con otras producciones que, como el arte o -a pesar de Nietzsche- la religión, no son lugares privilegiados de verdad.

En cuarto lugar, es importante subrayar que en la crítica a la subjetividad circunscrita a la subjetividad personal y, en un sentido, a la identidad, no es posible omitir una reflexión sobre el cuerpo. El cuerpo no ya como lo otro del pensamiento, como un objeto extraño para el sí mismo, tanto porque sus propiedades no se cuentan entre las del sí mismo como porque es imposible conocerlo con la misma certeza y la misma completitud. El cuerpo no ya como un objeto que por momentos es un dócil instrumento (y corresponde que así sea) y por momentos se rebela con demandas incomprensibles para el yo.

Lejos de esta concepción, la eliminación de la antítesis cuerpo/alma en el modo en que hemos argumentado que debe ser eliminada la oposición misma, abre la posibilidad de la identidad entre el cuerpo y el yo -una identidad tan incompleta como incompleto y plural es el yo, claro está. Sobre todo teniendo en cuenta que, como observa Bodei, el cuerpo está tan expuesto a la manipulación bajo la forma de las técnicas biopolíticas como la subjetividad[360]. Estos peligros y esta forma nietzscheana de vivir el cuerpo, sus rasgos y sus implicancias, bien valdrán la pena de ser objeto de una investigación próxima.

Por último, de todo esto no se sigue que no sea posible ya pensar en términos de subjetividad individual. El mismo Nietzsche no se privó de la primera persona del singular, más allá de lo virulentas que pudieran ser sus críticas al 'yo'. Sin embargo, lo que no es posible es ofrecer garantías para evitar los peligros que preocupan a Bodei. De hecho, ni siquiera la defensa de la subjetividad moderna ilustrada tampoco es garantía de ello. Y, justamente, eso es lo que Nietzsche proclama una y otra vez: no hay garantías. Ni la negación de este hecho, ni el pesimismo, ni ninguna actitud que no sea su aceptación como supuesto pueden ser útiles para vivir en este mundo. No hay garantías para no enloquecer, no hay garantías para no sufrir, no hay garantías para no ser oprimido. Ninguna concepción de la subjetividad puede ofrecer este tipo de seguridad. Tampoco es posible argumentar en términos definitivos que un tipo de subjetividad es mejor que otro. Pero no por ello deja de ser un problema político que es necesario seguir pensando y en el que es imprescindible continuar trabajando en las diversas instituciones e instancias sociales (educativas, académicas, sanitarias, comunicacionales, etc.) para evitar que las formas del dominio se cuelen a través de las zonas abiertas de la subjetividad. Porque, como hemos dicho ya, es ingenuo pensar que la crítica de la subjetividad elimina toda jerarquía. Es posible que elimine el derecho de las jerarquías conocidas, pero no obsta que el poder produzca jerarquías de hecho, efectos en cuya dinámica está inmersa la constitución de nuestra subjetividad en términos individuales y también sociales.

[360] Bodei, R., 2006, p. 470 ss.

CAPÍTULO 5

EL ILUMINISMO Y LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO MODERNO

1. Cuestionamiento y defensa de la Ilustración desde la Teoría Crítica

La Teoría Crítica[361] es el esfuerzo por poner a salvo la Ilustración del *proceso de autodestrucción* que las fuerzas por él desatadas están llevando a cabo; es el intento de reformular un Iluminismo liberado de aquellos aspectos que lo constituyen en un *ciego instrumento del dominio*, aún cuando su origen histórico y su ideario filosófico fuera el deseo de poner límites al poder arbitrario y fundar un uso legítimo de todo poder. Pero, es necesario distinguir entre lo que la Ilustración piensa de sí misma y aquello que ha llegado a ser después de su despliegue histórico, pues no cabe olvidar que la Ilustración en tanto fuerza histórica ha impulsado y en gran medida definido a la Edad Moderna, y que por lo tanto, se está hoy en mejores condiciones para comprender qué fue y es la Ilustración. Según los autores de la Escuela de Frankfurt, la Ilustración ha desarrollado una conciencia de sí misma, cuyas características se desarrollarán a continuación.

"El programa de la Ilustración consistía en liberar al mundo de *la magia* (...) ha perseguido siempre el objetivo de quitar *el miedo* a los hombres y convertirlos en amos"[362]. La magia y el mito son, para la Ilustración, el resultado de la mera imaginación humana, de la "imaginación desbocada", de la fantasía que el hombre no ha podido aún someter a la tutela de la inteligencia. La magia y el mito son las precarias respuestas que ha elaborado una etapa ya superada de la historia para tratar de dominar y contener el miedo a las fuerzas naturales desconocidas y amenazantes. Pero la magia y el mito terminan esclavizando al hombre, pues lo sumen en una dependencia infantil a los fantásticos poderes "ocultos" y "oscuros" de los dioses, los espíritus, las fuerzas, esencialmente caprichosos y arbitrarios que, como se cree, tendrían la facultad de dominar al hombre con sus incomprensibles e inapelables designios, con sus misteriosos juicios, con sus intervenciones. Para la Ilustración, estas fuerzas intimidatorias, de seguir dominando la imaginación de los hombres, son capaces de sujetar a la humanidad en el primitivo estadio de la indefensión, el desasosiego y el atraso.

Esos poderes ocultos dejarán de ser tales gracias al esfuerzo liberador del conocimiento, de la luz de la razón y de la ciencia. La Ilustración se piensa a sí misma como la lucha contra el miedo ya que considera que *el mito es ignorancia*. El hombre ilustrado es el hombre libre, autónomo, es decir, capaz de gobernarse según los principios validados por su propio juicio, por su propia razón, y no por el temor o el respeto a aquellas fuerzas misteriosas y a los poderes sociales que las representan. El hombre ilustrado es racional, ha dejado atrás sus antiguos temores y se levanta como el lúcido señor de la naturaleza y legislador de la sociedad. *El saber, el conocimiento, la ciencia, son la luz del dominio*.

Ahora bien, para Horkheimer y Adorno *esta autoconciencia de la Ilustración es falsa* y encubre la verdadera realidad: el mito no es el antagonista del saber, sino que por el contrario, "*el mito es ya iluminismo, es ya conocimiento*"[363]. Es más, el mito no es una etapa precientífica que se pierde en los orígenes primitivos del hombre y que ha quedado atrás para siempre cuando la cultura ha alcanzado su madurez junto al camino

---

[361] Para una introducción más general a los tópicos de la Teoría Crítica, cf. Etchegaray, R. et alia: *Informe final de la investigación sobre Ideología y medios de comunicación*, UNLaM, 1999, pp. 93 y ss.

[362] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970, p. 15. Énfasis nuestro.

[363] Horkheimer, M.-Adorno, Th., 1970, p. 20.

del verdadero saber, sino que el mito sólo es una etapa en el despliegue del largo proceso del conocimiento que se inicia con la magia y culmina con la ciencia moderna; proceso atravesado todo él por una *continuidad* que la conciencia iluminista no está dispuesta a admitir. De este modo, no sólo el mito no queda fuera del mismo despliegue del conocimiento, sino que la Ilustración es sinónimo de dicho despliegue, no se limita a ser su última etapa, el punto de llegada, sino que *se extiende hasta los orígenes de la cultura*. Por Ilustración hay que entender, entonces, *el acto mismo de toda conciencia* y todo saber, aún los mágicos y míticos. La magia, el mito y la ciencia son los más significativos estadios de una misma historia cultural iluminista.

La historia se define, entonces, como un *proceso de abstracción* encaminado a subsumir, a incluir, reducir, toda particularidad, toda cualidad, toda variedad, en *la unidad pura del concepto más formalizado y universal*[364]. Así, la empresa cultural se halla encaminada a la homogeneización, a la nivelación progresiva de todas las características propias de lo vivo y lo diverso. La Ilustración ha emprendido un proceso totalitario de nivelación teórica y dominio técnico: se ha declarado el enemigo más conspicuo de toda *diferencia* y de toda *alteridad*. *Lo otro, lo diferente*, es decir, todo aquello que no es reductible al patrón de la racionalidad iluminista -el mundo de la vida: las costumbres, las creencias, las normas, el arte, la religión, las instituciones, las tradiciones, etc.- ha sido dominado luego de un largo proceso de domesticación cultural y puesto bajo la tutela de *lo mismo*, de la razón eficiente y calculadora. "La ideología homogeneiza el mundo, igualando de manera espuria fenómenos distintos. [...] Lo contrario de la ideología no sería la verdad o la teoría, sino la diferencia o la heterogeneidad"[365]. El mundo de la vida puede subsistir si transmuta su potencial específico al código de la utilidad y el beneficio, código instituido y supervisado por la *razón instrumental*. Toda práctica o institución subsistirá en la medida de su éxito, y este éxito se corresponde con la capacidad que tenga para responder a la pregunta *¿para qué sirve?* Aquello que responda deficitariamente está condenado a desaparecer. Por otra parte, los encargados de juzgar la corrección de la respuesta son o el mercado o el Estado, de acuerdo a si rinde beneficios económicos o si es útil a los objetivos de la planificación estatal. En ambos casos el '*sirve para...*' constituye el patrón inapelable que manejan tanto las grandes corporaciones económicas como los organismos burocráticos. Ninguna práctica cultural que pretendiera experiencias ajenas a la utilidad, experiencias tales como el asombro, el arrobamiento, la contemplación estética o religiosa, la comunicación existencial, etc., tendría carta de ciudadanía en la república del cálculo de beneficios. Y así como la diferencia ha sido subsumida, del mismo modo lo ha sido el futuro en tanto indeterminación, objeto de sorpresa, temor y expectativa. El futuro ha sido sujetado al rigor de la previsión racional -es decir, la cara iluminista del destino cíclico de las antiguas mitologías de la naturaleza- el futuro no es sino reiteración, el futuro es *lo de siempre*.

La riquísima experiencia del hombre ha sido reducida a la cerrada unidad del 'yo abstracto' como *sujeto*, como dueño, y de la 'naturaleza vacía' como *objeto*, como posesión[366]. Ya no es el hombre concreto en su aquí y ahora, con sus pasiones, sus preferencias, su arbitrariedad, sino un *sujeto* que se ha despojado de su particularidad en beneficio de su racionalidad instrumental, se ha universalizado como función de un engranaje socio-cultural altamente exigente y competitivo; y allí no es más que un

---

[364] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1970, pp. 28, 21 y 22. Cfr. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 483-484.
[365] Eagleton, T.: 1997, p. 164.
[366] Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1973, p. 107. Habermas, J.: 1987, p. 483.

número, un rol, que *cualquier sujeto racional* podría desempeñar del mismo modo. La universalidad es la garantía de la absoluta prescindencia del individuo, del hombre al servicio del todo-social. Paradójicamente este sujeto es *el sujeto del dominio*, del poder. En correspondencia con él se halla el *objeto*, que no es sino objeto de su posesión, de su dominio, la naturaleza, de la que del mismo modo se han abstraído sus características particulares, todo aquello que pudiera ser motivo de una experiencia emotiva, artística, religiosa, para transformarla en una variable manipulable. La naturaleza ha sido vaciada de secretos. Ya no hay razones para una actitud de respeto y arrobamiento frente a ella. La naturaleza ha sido sojuzgada y puesta al servicio del sujeto-dominador. Pero, ¿cuál es el precio? La naturaleza de la que se trata es un objeto formalizado en las claves de la física, la química o en las cotizaciones del mercado.

Cuanto más abstracto ha resultado el conocimiento, cuanto más general, mayor ha sido el ámbito del dominio, de la instrumentalización, hasta haber llegado hoy a una *técnica de alcance universal*. Por ella todo es instrumento para el dominio y éste no tiene otra meta que el mismo dominio, ya que se encuentra extendido como la argamasa que sustenta y constituye la totalidad. Todo ha llegado a ser un *medio*, un *instrumento* de poder, todo *sirve para*..., por lo tanto, no hay nada posible fuera de estos medios; *en el universo de la absoluta disponibilidad no hay finalidad alguna a la que pudiera ser consagrada toda esa gigantesca manipulación*. De modo que el dominio no posee ya otra meta que su mera reproducción, los instrumentos del dominio sólo perpetúan el dominio. Éste es el grado más alto de alienación e ideología.

La meta última de todo este despliegue acaba sencillamente en principios vulgares y estultos: la vida no tiene otro sentido que su propia conservación; la vida *sirve* a la vida que, a su vez, *sirve* a la vida, y esto en infinita circularidad. La finalidad última es esta *perpetua regresión sobre la autoconservación*, la que se define como lucha por la vida, o sea autoconservación. No hay un punto final en el disponer, en el manipular, en el administrar. El "sinsentido", pues, es el punto al que se arriba[367]. El precio del dominio ha sido el alejamiento de lo concreto, de lo inmediato, de lo singular, por tanto, ha sido la objetivación de toda la naturaleza, el alejamiento, la escisión del hombre con respecto a todos los seres y las cosas, a los demás hombres y a sí mismo[368].

La Ilustración lucha contra el mito y su concepción del destino como una circularidad natural, una repetición cíclica de la vida; circularidad que terminaría esclavizando al hombre con los férreos eslabones de la reiteración del ritual, que continúa sin hiato la repetición de los ciclos naturales. En lugar del *retorno*, la Ilustración coloca el *progreso*, la historia como una línea ascendente de dominio y libertad. Pero la Ilustración acabará también eliminando toda historia, todo futuro, para subsumir la vida bajo el imperio de una nueva máscara del destino: la abstracción de las leyes y su regularidad. Tales leyes son al fin, la cancelación definitiva de todo proyecto, de toda trascendencia, la consagración última del dominio de lo dado, de lo consagrado socialmente, de lo vigente[369]. De este modo, la naturaleza, como ese poder temido del que se intentaba escapar en tanto clausura, acaba entronizándose no ya como naturaleza sino como cultura, un poder que también clausura; como el fruto refinado de la historia de la civilización[370].

La cultura moderna, iluminista, sólo aprobará con su beneplácito -libre por tanto de incurrir en el pecado de metafísica, mito o poesía- a la más crasa adaptación y

[367] Horkheimer, M., 1973, p. 104.
[368] Horkheimer, M.-Adorno, Th., 1970, pp. 22 y 43.
[369] Horkheimer, M.-Adorno, Th., 1970, pp. 42, 26, 25.
[370] Horkheimer, M.-Adorno, Th., 1970, p. 46.

acomodación a lo existente[371]; acabará en un pragmatismo ramplón. El final iluminista de la Ilustración es su propia anulación, la cancelación definitiva de su propio ejercicio[372], de su ideario; la imposibilidad de la autonomía, de la madurez, del juicio crítico, del progreso, etc.; la impugnación, entonces, de la razón misma, entendida como razón instrumental[373]. Por esto, no es inapropiado afirmar que si el mito es ya Ilustración, como se ha dicho, la Ilustración acabará sin más siendo un mito, pero ahora en el sentido de una mera fábula, es decir, en el mismo sentido pobre con que la Ilustración interpreta al mito. Los ideales modernos acabarán como pura y simple ilusión de una historia ya dejada atrás.

2. La caracterización de la subjetividad burguesa en la *Dialéctica de la Ilustración*

Durante su exilio en los Estados Unidos, T. Adorno y M. Horkheimer se propusieron enfrentar un problema central de la teoría marxista: *la cuestión del sujeto revolucionario*. Este problema se sitúa en el contexto de la situación europea (particularmente, la de Alemania) en la primera mitad del siglo XX. Si bien las discusiones y los materiales que dieron lugar a la obra se fueron elaborando en los Estados Unidos, su problemática es completamente ajena al ambiente intelectual norteamericano. Tan es así que la primera traducción inglesa se publicó recién en 1972, veintiocho años después de la primera versión publicada en 1944. El problema del sujeto revolucionario se plantea a partir de cuestiones tales como: ¿Quién podría llevar adelante la transformación global del sistema capitalista de producción? ¿Está el proletariado en condiciones de afrontar estas tareas? ¿Cómo se explica la adhesión de los obreros alemanes al nacional-socialismo, contradiciendo los intereses objetivos de la clase trabajadora? ¿Se puede tomar a las revoluciones burguesas como modelo de la revolución social? "Lo que nos habíamos propuesto –escriben- era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie"[374].

Los autores admiten haber subestimado las dificultades del problema y atribuyen esa deficiencia a un exceso de "fe en la *conciencia* actual"[375]. Los efectos de la alienación y de la ideología han llegado a contaminar no solamente a la ciencia oficial burguesa sino también a "las tendencias que están en oposición" a ella. "También éstas han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que se debían. Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor"[376]. En estas palabras se encuentra la clave de los terribles descubrimientos de la obra. No se trata solamente ni fundamentalmente de que la conciencia deba llevar adelante la empresa heroica de arrostrar la lucha contra las fuerzas arcaicas y ciegas de lo inconsciente sino que se trata

---

[371] Horkheimer, M., 1970, pp. 105-106.
[372] Horkheimer, M.-Adorno, Th., 1970, p. 24.
[373] Horkheimer, M.-Adorno, Th., 1970, p. 29.
[374] Adorno, T.-Horkeheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Valladolid, Editorial Trotta, 1998, p. 51. Adorno, T.-Horkeheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970, p. 7. (En adelante citaremos las páginas de esta edición entre paréntesis después de las citas de la edición de Editorial Trotta).
[375] Haciendo una evaluación retrospectiva, en el prólogo a la primera edición alemana señalan que "los fragmentos recogidos en este volumen demuestran que hemos debido renunciar a aquella fe [en la conciencia actual]" [Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 51, (7). Corchetes nuestros].
[376] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 52, (8).

de *las fatales consecuencias la propia acción conciente*. Goya alertaba sobre los monstruos engendrados por los sueños de la razón, pero Adorno y Horkheimer advierten que la vigilia de la razón produce consecuencias más aterradoras aún. La transformación de lo positivo en negativo no afecta solamente a la estructura de la ciencia y su método sino también "al contenido teórico, cuya verdad se volatiliza"[377]. La disolución de los contenidos de la ciencia y la paralela destrucción del lenguaje priva al pensamiento de los instrumentos indispensables para el cumplimiento de su tarea crítica. "La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petición de principio*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella *regresión* [de la Ilustración a la mitología] que hoy se verifica por doquier"[378].

Que la libertad es inseparable del pensamiento ilustrado implica también que la verdad no es un rasgo meramente discursivo y teórico sino esencialmente activo y práctico. "La verdad no significa sólo la conciencia racional, sino también su configuración en la realidad"[379]. El aporte decisivo de la Ilustración no ha consistido en la conciencia teórica sino en la razón práctica, en la acción racional; no se trata tanto del descubrimiento de la verdad como de su producción. Pero es precisamente aquí donde surge la aporía. Las fuerzas liberadoras de la ilustración engendran su opuesto: "El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga"[380].

Dialéctica de la Ilustración contiene un primer ensayo en el que se desarrolla "el concepto de Ilustración" con el fin de sostener dos tesis básicas complementarias: "el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología"[381]. El núcleo del ensayo es seguido por dos *excursus* sobre objetos concretos específicos. En lo que sigue nos ocuparemos del primero de ellos en el que se "estudia la dialéctica de mito e Ilustración en la *Odisea*, como uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental"[382]. El segundo *excursus* se ocupa de Kant, Sade y Nietzsche como "inflexibles ejecutores de la Ilustración". Los *excursus* marcan la génesis y la consumación de la Ilustración, su origen y su fin. En la interpretación de Adorno y Horkheimer, la *Odisea* de Homero es uno de los primeros documentos de la civilización *burguesa* occidental porque en ella se delinean los rasgos característicos de la nueva subjetividad que surge de la disolución de la vida arcaica, prepolítica[383]. En los comienzos de la época antigua (período micénico), según señala Vernant sobre la base de los escritos conservados, la forma de vida de los griegos era análoga a la de los reinos del Cercano Oriente en la misma época. Todo cambia cuando se toman como

[377] Íbidem.
[378] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 53, (9). Corchetes nuestros.
[379] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 54, (10).
[380] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 54-5, (11).
[381] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 56, (12).
[382] Ibídem.
[383] Política en el sentido de "propia de la vida en la *polis*". En nuestra interpretación, la vida en la *polis* es una prefiguración de la forma de vida que surge en las ciudades (*burgos*) del Renacimiento, a partir de las cuales se estructura la subjetividad burguesa.

referencia los textos homéricos. Mientras que la religión y los mitos están enraizados en el pasado micénico, no ocurre lo mismo en otros dominios donde se evidencia una profunda *ruptura*. Las invasiones de los dorios en el siglo XII señalan el quiebre del poderío micénico. Sucumbe un tipo de *monarquía de origen divino*, que tenía como *centro el palacio*, y la forma de vida que está ligada con ella. Estos cambios repercuten sobre el hombre griego mismo, al cambiar su universo espiritual. Después de un largo período de aislamiento y retracción (conocida como la edad media griega) surge (en el tránsito del siglo VIII al VII) una novedad "doble y solidaria": la institución de la *polis* y el nacimiento del pensamiento racional[384].

3. La constitución de la subjetividad en la *Odisea* de Homero

¿Cuál es el mensaje de la *Odisea* homérica? ¿Quién es Odiseo? ¿Por qué el destino del soberano de Itaca adquiere tal centralidad para Homero? Adorno y Horkheimer ven el itinerario del héroe homérico como la construcción de *una nueva subjetividad* que no puede reducirse a ninguno de los modelos previos. El poeta no se cansa de repetir que Odiseo se identifica con *la astucia de la razón* en contraposición con las fuerzas arcaicas de la naturaleza.

> "En la contraposición del único yo superviviente al múltiple destino –escriben- se expresa la de la Ilustración respecto al mito. La odisea desde Troya a Itaca es el itinerario del *sí mismo* —infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia— a través de los mitos. (…) Pero las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente. (…) Sin embargo, el momento de simple falsedad en los mitos (el hecho de que el mar y la tierra no estén realmente habitados por demonios), engaño mágico y difusión de la religión popular tradicional, se convierte a los ojos del héroe adulto en 'extravío' frente a la evidencia del fin de la propia autoconservación, del retorno a la patria y a la propiedad estable. Las aventuras que Odiseo supera son en su totalidad peligrosas tentaciones que tienden a desviar al *sí mismo* de la senda de su órbita"[385].

El universo mítico descontrolado e impredecible comienza a someterse a un ordenamiento racional del espacio. Vernant ha destacado la contemporaneidad del surgimiento de la *polis*, la filosofía y la geometría. La travesía de Odiseo es la expresión literaria del movimiento que dio origen a la geometría de los griegos, las aventuras que "dan a cada lugar su nombre", reordenando el espacio en un *topos* nuevo. El sujeto que surge en la contraposición a la naturaleza se caracteriza por ciertos objetivos o fines: 1) Autoconservación de sí mismo, no ya de lo natural, de lo dado, de la mera quietud, sino de lo que se ha conquistado por la acción. 2) Retorno a la patria, que ya no es la antigua herencia paterna, sino lo que se ha defendido y creado con la victoria sobre los troyanos. 3) Propiedad estable, administración racional del trabajo y de la producción.

Las potencias naturales distraen, adormecen, disuelven, destruyen todo intento de separación, de singularización, de individuación. La astucia de Odiseo se constituye como un saber construido sobre la experiencia del riesgo de la muerte. Odiseo, mejor que el rey Edipo, es la encarnación de un saber que se edifica contra la amenaza permanente de la muerte y la disolución.

> "…el saber, en el que consiste su [de Odiseo] identidad y que le permite sobrevivir, toma su sustancia de la experiencia de lo múltiple, de lo que distrae y disuelve, y el que

[384] Vernant, J.-P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 8.
[385] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 100 (63).

> sabiendo sobrevive es al mismo tiempo aquel que se entrega más temerariamente a la amenaza de la muerte con la que se hace duro y fuerte para la vida".[386]

Tal resultado sólo es posible mediante un duro trabajo de disciplina y control tanto de la naturaleza externa como de la interna. "El *yo idéntico* –dicen los autores- sería considerado por Homero sólo como resultado del dominio de la naturaleza interna del hombre." [387] Y tal cosa sólo puede alcanzarse por medio de la razón. "El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia."[388] Autocontrol y autoconciencia, hacerse a sí mismo y saber de sí mismo, actuar y pensar van determinándose en una interrelación dialéctica. Algo análogo ocurre con los pares mito e ilustración, sacrificio e intercambio. "Si el intercambio es la secularización del sacrificio, este mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico de intercambio"[389].

La novedad que introduce el héroe homérico es la autoconciencia del engaño en el sacrificio, "que es quizá la razón más íntima del carácter ilusorio del mito". Adorno y Horkheimer vinculan esta autoconciencia con la identidad del yo, que se constituye como tal sólo al sacrificar la satisfacción inmediata del deseo en aras de la satisfacción plena mediata.

> Algo de este engaño, que eleva precisamente a la persona frágil a portador de la sustancia divina, se puede advertir desde siempre en el yo, que se debe al sacrificio del momento presente en aras del futuro. Su *sustancialidad es aparente* como la inmortalidad del inmolado. No en vano fue Odiseo considerado por muchos como una divinidad. (…) Pero la fe venerable en el sacrificio es ya probablemente un esquema inculcado, según el cual los sometidos vuelven a hacerse a sí mismos el daño que se les ha infligido a fin de soportarlo.[390]

El *sí mismo* que surge de la superación del sacrificio y logra una identidad permanente, es también "un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido"[391], que el sujeto celebra para sí mismo cada vez que opone su propia conciencia al contexto natural. Los autores señalan que en la historia la lucha del sujeto autoconciente "contra el sacrificio implicaba un sacrificio del *sí mismo*", ya que el costo de tal enemistad era "la negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza extrahumana y sobre los otros hombres". [392]

La autoconciencia se fundamenta en el dominio del hombre sobre sí mismo, es siempre

> "la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado. La irracionalidad del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades hace imposible, en su forma objetivada y determinada por el dominio, la satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres: esa irracionalidad está ejemplarmente prefigurada en el héroe que se sustrae al sacrificio sacrificándose. La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia.[393]

---

[386] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 100 (64).
[387] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 101 (66).
[388] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 101-2 (66).
[389] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 102 (67).
[390] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 103-4 (69).
[391] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 106 (72).
[392] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 106 (73).
[393] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 107 (73).

Tal es la tragedia de la autoconciencia burguesa: alcanzar la autoconservación mediante la renuncia a la conservación. "La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto".[394]

La satisfacción del deseo en la realidad sólo se alcanza renunciando a la satisfacción completa, a la unidad indivisa. Los autores identifican este "principio de realidad" con el principio escéptico de la burguesía. El capitalista sólo puede llegar a serlo si renuncia al consumo inmediato, si niega la economía de subsistencia, si arriesga la riqueza acumulada en las aventuras comerciales por el Océano Desconocido.

> "El esquema de la astucia homérica es el dominio de la naturaleza mediante semejante asimilación. En la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, del reconocimiento previo de la propia derrota, virtualmente de la muerte, radica ya en germen el principio del escepticismo burgués, el esquema externo de la internalización del sacrificio: la renuncia. El astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores. Justamente él no puede tener jamás todo; debe saber esperar siempre, tener paciencia, renunciar; no debe comer lotos ni bueyes del sagrado Hiperión, y cuando navegue a través del estrecho debe tener en cuenta la pérdida de los compañeros que Escila le arranca de la nave. El se desliza y abre paso, y así sobrevive; y toda la fama que él mismo y los otros le otorgan por ello no hace sino confirmar que la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa. La fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña".[395]

El curso natural es la repetición, el ciclo uniforme y eterno. Cada una de las figuras míticas de la *Odisea* busca atraer a la autoconciencia a la permanencia, a la quietud, al olvido, a la asimilación en el paisaje. Odiseo se opone una y otra vez a la tentación de las fuerzas arcaicas de la naturaleza. Frente a ellas y frente a la fatalidad del destino, el sujeto representa "la racionalidad universal". Las fuerzas de la naturaleza son siempre más poderosas que las del sí mismo. Odiseo reconoce esta superioridad al hacerse atar al mástil de la embarcación para poder oír el canto del placer de las Sirenas sin ser arrastrado a la muerte como consecuencia[396]. Sabe que su sola conciencia es impotente para rechazar la fascinación, pero también conoce el camino para superar la prueba. El *sí mismo* que logra sobrevivir a la fascinación de las fuerzas naturales, consigue al mismo tiempo disolver la amenaza de su poder.

> "El poema épico no dice qué les ocurre a las Sirenas una vez que la nave ha desaparecido. Pero en la tragedia debería haber sido sin duda su última hora, como lo fue para la Esfinge cuando Edipo resolvió el enigma, cumpliendo su orden y con ello derribándola. Pues el derecho de las figuras míticas, en cuanto derecho del más fuerte, vive sólo de la irrealizabilidad de sus preceptos. Si éstos se cumplen, entonces los mitos se desvanecen hasta la más lejana posteridad. A partir del encuentro felizmente fallido de Odiseo con las Sirenas, todos los cantos han quedado heridos, y toda la música occidental padece el absurdo del canto en la civilización, que sin embargo es al mismo tiempo la fuerza que mueve toda la música artística".[397]

Adorno y Horkheimer señalan que un instrumento fundamental para que la autoconciencia pueda vencer a las fuerzas míticas es el carácter formal del lenguaje. La validez de las palabras se logra solamente mediante el distanciamiento del contenido

---

[394] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 109 (76).
[395] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 109 (76).
[396] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 110-11 (77-8).
[397] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 111 (78-9).

“natural”, de la identificación de la palabra con la cosa. Tal distancia entre la forma y el contenido, entre las palabras y las cosas, permite que una palabra pueda referirse a cualquier contenido. En términos de Saussure: la relación entre significante y significado es “arbitraria”. En términos de Peirce: una cosa puede servir como signo de cualquier otra. En la obra homérica: el nombre Odiseo puede referirse al soberano de Itaca como a “Nadie”. Para los autores, el nominalismo es el prototipo del pensamiento burgués.

> “La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa. Las dos actitudes contrapuestas de Odiseo en su encuentro con Polifemo: su obediencia al nombre y su liberación frente a él, son, a pesar de todo, siempre lo mismo. Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto *se niega a sí mismo* como «nadie»; salva su vida en cuanto se hace desaparecer. Semejante adaptación a la muerte a través de la palabra contiene el esquema de la matemática moderna”.[398]

Odiseo representa para los autores una suerte de anticipación del surgimiento del sujeto burgués. Dicha analogía se muestra justificada con la comparación que se realiza entre Odiseo y Robinson Crusoe[399], a quien los economistas burgueses clásicos ponen como modelo de sus teorías sociales y a quien identifican con la naturaleza humana sin más. Sería interesante desarrollar más extensamente esta comparación para señalar no solamente las semejanzas sino también las necesarias diferencias entre los dos modelos.

El libro IX de la Odisea relata la travesía por la tierra de los Lotófagos, que amenazan a Odiseo y sus compañeros con el olvido y la pérdida de la voluntad. Adorno y Horkheimer señalan que el pasaje “hace pensar en la ebriedad de los estupefacientes, con los cuales, en organizaciones sociales petrificadas, ciertos individuos eran puestos en condición de soportar lo insoportable”[400]. El párrafo recuerda el conocido pasaje de la introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* en el que Marx señala los efectos opiáceos de la religión. En ambos casos se menciona la falsa ilusión de felicidad que encubre “un obtuso vegetar”. “En el mejor de los casos sería la ausencia de conciencia de la infelicidad. La felicidad, por el contrario, implica verdad. Es esencialmente un resultado. Se desarrolla en y desde el dolor superado.”[401] Odiseo opone “la realización de la utopía a través del trabajo histórico” a quienes se detienen en la imagen de la beatitud (perdiendo la fuerza para realizarla), a la felicidad al margen del mundo, a la regresión al estadio más antiguo de la recolección de los frutos de la tierra (más antiguo que la agricultura, la ganadería y la caza), recuerdo de la prehistoria.

“La figura siguiente hacia la que las olas azotan a Odiseo (ser azotado o golpeado y ser astuto son en Homero equivalentes)[402] [es] el cíclope Polifemo…”[403]. Los cíclopes representan la barbarie tribal y patriarcal: son “soberbios y sin ley”. En la estratagema que Odiseo utiliza para evadir la persecución de los cíclopes, los autores perciben una “frágil máscara racionalista”, que oculta una lectura más profunda:

> “En realidad, el sujeto Odiseo niega la propia identidad que le constituye como sujeto y se mantiene en vida mediante su asimilación a lo amorfo. Él se llama ‘Nadie’ porque Polifemo no es un *sí mismo,* y la confusión de nombre y cosa impide al bárbaro engañado escapar a la trampa: su grito, en cuanto grito de venganza, permanece mágicamente ligado

[398] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 112 (79).
[399] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 112 ss (80 ss)
[400] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 114 (82).
[401] Ibidem.
[402] Juego de palabras intraducible entre *verschlagen iverden* —ser golpeado— y *verschlagen sein* —ser astuto—. *N. d. T.*
[403] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 115 (83).

> al nombre de aquel de quien quiere vengarse, y este nombre condena al grito a la impotencia. Pues, al imponer al nombre el significado, Odiseo lo ha sustraído al ámbito mítico. Pero su *autoafirmación* es, como en toda la epopeya, en toda la civilización, *negación de sí"*.[404]

Este pasaje determina con absoluta precisión el rasgo característico de la subjetividad moderna burguesa: la autoafirmación como negación de sí. El sujeto moderno se constituye como una negación de su materialidad[405], de su naturalidad.

La subjetividad se identifica con el pensamiento que, aunque se sabe más débil que la potencia natural, se afirma en el engaño[406] del que obtiene la ventaja. Sin embargo, para no sucumbir al poder natural debe proseguir hablando indefinidamente.

> "El discurso que engaña a la fuerza física no es capaz de detenerse. Su flujo acompaña como una parodia al flujo de la conciencia, al pensamiento mismo, cuya imperturbable autonomía adquiere un momento de locura[407] —el momento maníaco— cuando a través del discurso entra en la realidad, como si pensamiento y realidad fueran homónimos, siendo así que el primero sólo mediante la distancia adquiere poder sobre la segunda. Pero esta distancia es a la vez sufrimiento. Por eso, el inteligente se siente siempre tentado, en contra del dicho popular, a hablar demasiado. Él se halla determinado objetivamente por el temor a que, si no mantiene permanentemente la efímera ventaja de la palabra frente a la fuerza, ésta le pueda arrebatar de nuevo dicha ventaja. Pues la palabra se sabe más débil que la naturaleza a la que engañó. Hablar demasiado hace que la fuerza y la injusticia aparezcan como su propio principio e incita así a quien es de temer siempre justamente a la acción temida".[408]

El pensamiento provoca a la naturaleza y la incita, de esa manera, a la barbarie y a la destrucción. Este párrafo recuerda la meditación heideggeriana sobre la esencia de la ciencia y de la técnica modernas entendidas como *provocación*.

> "El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una *provocación* que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. […] El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca"[409].

---

[404] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 118 (87).

[405] Recuérdese la definición cartesiana de la "substancia inmaterial". Cf. supra **Capítulo 2. 1: El sujeto cartesiano**.

[406] En este punto, la reflexión de Horkheimer y Adorno sigue las críticas nietzscheanas al entendimiento. Cf. Nietzsche, F., *De verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Barcelona, 1990.

[407] Žižek argumenta que la noción cartesiana de sujeto conciente y racional contiene el momento de la inconciencia y la irracionalidad: "El momento de locura puede conceptualizarse sólo dentro del espacio abierto por el sujeto cartesiano no substancial, vacío. Además, afirmo que la democracia en sí –lo que Claude Lefort llamó la invención democrática- también puede aparecer sólo dentro del espacio cartesiano" (Žižek, S.: Da capo senza fine en Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Buenos Aires, F. C. E., 2003, p. 228).

[408] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 119 (88-9).

[409] Cf. Heidegger, M.: La pregunta por la técnica, en Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37. Énfasis nuestro.

Queda por mencionar el peligro suscitado por la divina Circe, quien concede la felicidad al precio de la pérdida de la autonomía. Circe representa la ambigüedad del principio femenino, que ofrece el placer a condición que se haya renunciado a él. "La incapacidad de dominarse a sí mismo y dominar a los demás, de la cual es testimonio su amor, es motivo suficiente para negarle el cumplimiento de éste. Con la sociedad se reproduce, ensanchada, la soledad".[410]

4. Consumación de la subjetividad burguesa en la lógica de la Ilustración

Kant define la Ilustración como "la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro"[411]. "Sin la guía de otro" quiere decir "por sí mismo", de acuerdo con la propia razón. ¿Cómo puede la razón orientar al hombre? Por su capacidad unificación, ya que la razón consiste en la conexión de los conocimientos de acuerdo con un principio[412]. "La razón, considerada como la facultad de cierta forma lógica del conocimiento, es la facultad de inferir, es decir, de juzgar mediatamente (por medio de la subsunción de la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado)"[413]. Para la Ilustración, pensar por sí mismo es construir un orden coherente basado en principios lógicos[414] de los que se deduce el conocimiento de los hechos empíricos. Instaurar la unidad es la tarea conciente de la ciencia, lo cual implica que el sistema de pensamiento debe ser mantenido en armonía con la naturaleza. Los hechos deben poder inferirse de los principios y, a la vez, confirmarlos. En la ciencia natural la no coincidencia carece por lo general de consecuencias prácticas importantes, pero en las ciencias sociales el sistema entra en conflicto con la *praxis* real.

> "El sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, *es el sujeto lógico de la Ilustración*"[415].

Para esta concepción de la razón, las contradicciones y conflictos reales entre sujetos igualmente racionales sólo pueden ser consecuencia de una incoherencia, de un error de método o de una recaída en la minoría. La unidad y coherencia de la razón debería permitir armonizar los intereses particulares bajo una ley universal, así como la ciencia natural unifica la multiplicidad sensible bajo los principios universales. Sin embargo, Adorno y Horkheimer observan que "los conceptos de Kant son equívocos"[416] y contienen contradicciones no resueltas. Una equivocidad no resuelta es la que está contenida en el concepto de "yo", que hace referencia al "yo trascendental"

---

[410] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 123 (93).
[411] Kant, I.: Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, en VV. AA.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 17.
[412] "Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios." (Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928, p. 214)
[413] Kant, I.: 1928, p. 228.
[414] "El principio de contradicción es el sistema *in nuce*. Conocer es subsumir bajo principios. El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular en el sistema" [Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 130 (103)].
[415] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 131 (104). Énfasis nuestro.
[416] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 131 (105).

supraindividual como al "yo empírico" singular. La misma ambigüedad se encuentra en el concepto de razón, que se refiere tanto a la razón pura como a la razón empírica. La razón como facultad de todos los seres racionales contiene la idea de una comunidad de hombres libres e iguales, la utopía del reino de los fines, en la que los sujetos racionales superan sus conflictos en "la conciente solidaridad del todo. […] Pero, al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio"[417]. Esta razón calculadora o razón instrumental conforma el mundo de acuerdo al principio rector de la utilidad para la propia conservación[418]. Para esta razón el particular es sólo un caso del universal y el universal es el lado del particular que puede ser utilizado para manejarlo. La ciencia se reduce a "meras directivas con vistas a manipulaciones conforme a determinadas reglas"[419]. La Ilustración es la filosofía que identifica verdad con sistema científico"[420], es la identificación de la razón instrumental y la razón científica[421].

En un curso dictado en 1951-52, M. Heidegger decía:

> "Porque es verdad: lo dicho hasta ahora, y toda la dilucidación que sigue, no tiene nada que ver con la ciencia, y ello precisamente cuando la dilucidación podría ser un pensar. El fundamento de este estado de cosas está en que *la ciencia no piensa*. No piensa porque, según el modo de su proceder y de los medios de los que se vale, no puede pensar nunca; pensar, según el modo de los pensadores. El hecho de que la ciencia no pueda *pensar* no es una carencia sino una ventaja. Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de la investigación y de instalarse en aquélla. La ciencia no piensa. Para el modo habitual de representarse las cosas, ésta es una proposición chocante. Dejemos a la proposición su carácter chocante, aun cuando le siga esta proposición: que la ciencia, como todo hacer y dejar de hacer del hombre, está encomendada al pensar. Ahora bien, la relación entre la ciencia y el pensar sólo es auténtica y fructífera si el abismo que hay entre las ciencias y el pensar se hace visible, y además como un abismo sobre el que no se puede tender ningún puente. Desde las ciencias al pensar no hay puente alguno sino sólo el salto. El lugar al que éste nos lleva no es sólo el otro lado sino una localidad completamente distinta. Lo que se abre con ella no se deja nunca demostrar, si demostrar significa esto: deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones. Aquel que a lo que sólo se manifiesta en tanto que aparece desde sí ocultándose al mismo tiempo, aquel que esto sólo lo quiere demostrar y sólo lo quiere ver demostrado, éste en modo alguno juzgará según un módulo superior y riguroso de saber. Sólo *calcula* con un módulo, y además con un módulo inadecuado. Porque a lo que sólo da noticia de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento, a esto sólo podemos corresponder señalándolo y, con ello, encomendándonos nosotros mismos a dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento. Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que, desde siempre y para siempre, *da* que pensar al hombre. Demostrar, es decir, deducir de presupuestos adecuados, se puede demostrar todo. Pero señalar, franquear el advenimiento por medio de una indicación, es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y con estas pocas cosas además raras veces."[422]

En coincidencia con Heidegger, Adorno y Horkheimer señalan que "con la confirmación del sistema científico como figura de la verdad, realizada por Kant como

---

[417] Ibidem.
[418] "El burgués ve a priori al mundo como la materia con la que se lo fabrica" (Ibidem).
[419] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 132 (106).
[420] Ibidem.
[421] "La ciencia misma no tiene ninguna conciencia de sí; es un instrumento" (Ibidem).
[422] Heidegger, M.: ¿Qué quiere decir pensar?, en Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

resultado, el pensamiento sella su propia nulidad, puesto que la ciencia es ejercitación técnica, tan alejada de la reflexión sobre sus propios fines como otros tipos de trabajo bajo la presión del sistema"[423].

La crítica ilustrada disuelve todos los contenidos, socavando no solamente los fundamentos míticos y religiosos sino también los preceptos morales y las normas jurídicas que no deriven de principios formales universales. Sin embargo, la supremacía del universal proclamada en la teoría termina por ceder ante las exigencias de la utilidad y el yo trascendental termita por someterse al yo empírico. La pretensión cartesiana de alcanzar una moral racional se muestra en su imposibilidad para la universalidad formal de la razón instrumental. Siguiendo las críticas de Hegel a la moral kantiana, Adorno y Horkheimer muestran cómo el orden totalitario "trata a los hombres como cosas, como centros de modos de comportamiento"[424] en acuerdo más profundo con la razón pura de la Ilustración que el imperativo categórico[425]. Los sistemas totalitarios son una consecuencia coherente del principio de la Ilustración, tanto o más que la república burguesa.

La tesis que los autores quieren defender en el segundo *excursus* afirma que lo que los filósofos burgueses desde Kant hasta Nietzsche sostuvieron teóricamente, la obra del Marqués de Sade lo realiza prácticamente: el núcleo de la Ilustración, "es decir, el sujeto burgués liberado de la tutela"[426], la superación de la minoría de edad, el 'servirse del propio entendimiento sin la guía de otro'.

> "La razón es el órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Lo que Kant fundamentó transcendentalmente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que da a la existencia burguesa, racionalizada hasta en sus pausas, en todos sus detalles el carácter de ineluctable finalidad, ha sido llevado a cabo ya empíricamente por Sade un siglo antes de la llegada del deporte"[427].

Si el principio de autoconservación es la clave de la ciencia y de la Ilustración, Sade tiene que ser visto como un precursor en tanto pone el acento en la *planificación*. Como consecuencia del principio de la Ilustración "el pensamiento se convierte por completo en un órgano, retrocede hasta convertirse en naturaleza. Pero para los poderosos los hombres se convierten en un 'material', tal como lo es la entera naturaleza para la sociedad"[428]. Lo central en Sade es la organización total de la vida, privada por la razón formal de cualquier fin objetivo. "Lo que importa en estas organizaciones parece ser no tanto el placer cuanto su gestión activa y organizada"[429]. Como en otras épocas ilustradas el *esquema* de la actividad es más importante que el contenido[430]. La Ilustración moderna llega a desvincular el *esquema* del más allá religioso, postulándolo bajo la forma de sistema como criterio para el trabajo y la producción. La razón se ha funcionalizado definitivamente convirtiéndose en "una

---

[423] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 132-3 (106).
[424] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 134 (108).
[425] "El orden totalitario pone al pensamiento calculador en posesión de todos sus derechos y se atiene a la ciencia en cuanto tal. Su canon es su propia sangrienta capacidad productiva [eficacia]" (Ibidem).
[426] Ibidem.
[427] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 135 (110).
[428] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 135 (109).
[429] Ibidem.
[430] "-Un momento –dice [Mme. Delbène], toda encendida- un momento, mis buenas amigas, pongamos un poco de orden en nuestros placeres, sólo se goza de ellos planeándolos" (Sade: *Juliette*, en: http://blacklady.iespana.es/blacklady/index.htm, p. 3).

‘finalidad sin fin’, que, precisamente por ello, se puede utilizar para cualquier fin. Es *el plan* considerado en sí mismo”[431].

Cualquier contenido es igualmente distante de la razón formal: los afectos, las pasiones, los fines subjetivos, los intereses, los placeres. Para la Ilustración, la razón es “el agente químico que absorbe en sí la propia sustancia de las cosas y la disuelve en la mera autonomía de la razón misma”[432]. Al caos de los poderes naturales y de las fuerzas míticas, la Ilustración opone el *sujeto racional autónomo*[433]. Las fuerzas naturales se ven reducidas a mera resistencia al poder subjetivo abstracto y formal de la razón instrumental. El instrumento construido para luchar contra los poderes de la religión no sólo alcanzó su objetivo sino que fue mucho más allá de los fines propuestos desencadenando un poder de la razón que ponía en jaque a la misma razón.

> “Con el desarrollo del sistema económico, en el que el dominio de grupos privados sobre el aparato productivo divide y separa a los hombres, la autoconservación retenida idéntica por la razón, es decir, el instinto objetivado del individuo burgués, se reveló como fuerza natural destructora, imposible ya de separar de la autodestrucción. La una se convirtió confusamente en la otra. La razón pura devino antirrazón, procedimiento impecable y sin contenido”[434].

Pareciera que en su lucha contra la nobleza y el mundo feudal, la burguesía inventó un arma, un instrumento crítico-negativo que le permitió vencer en la lucha, pero que una vez impuesto no permite que se establezca ningún tipo de orden diferente. Tal vez haya sido a esto a lo que se refería Hegel en sus críticas al Ilustración de los revolucionarios jacobinos, cuando mostraba que el “entendimiento” afirma un “universal abstracto”, una “libertad pura”, meramente negativa, que no puede tener como efecto sino la supresión lisa y llana de toda diferencia (terror). También Nietzsche percibe este movimiento moderno de *consumación del nihilismo* como la victoria universal de la “moral de los esclavos”, que imponiendo su voluntad “reactiva” no permite el ejercicio de la voluntad autoafirmativa de los “amos”. Análogamente, Marcuse advierte que la racionalidad científico-tecnológica, una vez que se ha establecido, imposibilita ir más allá de ella misma al tiempo que hace manifiesta la irracionalidad de toda “regresión” a instancias pre-modernas y pre-tecnológicas. Este *invento* de la burguesía moderna se consuma en el pensamiento tecnológico “unidimensional”.

La burguesía inventó un instrumento que le permitió vencer y transformar el mundo feudal, pero una vez que este instrumento fue lanzado como forma de vida terminó por dominar a sus mismos inventores, de tal modo que es este instrumento y este tipo de lógica el que maneja la forma de organización social y todo intento de salir de ellos implica una suerte de regresión a instancias premodernas ya superadas.

> “…Ante la luz de la razón ilustrada se desvaneció como mitológica toda devoción que se tenía por objetiva y fundada en la realidad. Todos los vínculos tradicionales cayeron con ello bajo el veredicto de tabú, incluidos aquellos que eran necesarios para la existencia del

---

[431] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 136 (111).
[432] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 137 (112).
[433] El realismo kantiano de la cosa en sí debía servir de blanco a todos los filósofos del idealismo alemán. Y es que la *crítica de la razón pura y* particularmente la *dialéctica transcendental*, al condenar toda metafísica del objeto, del ser —hasta entonces toda metafísica había sido, en mayor o menor medida, una metafísica del *ser*— contenía en germen una metafísica de otro tipo, una metafísica del *sujeto”*. (Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la ‘Fenomenología del Espíritu’ de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, p. 132).
[434] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 137 (113).

mismo orden burgués. El instrumento gracias al cual la burguesía había llegado al poder: liberación de fuerzas, libertad general, autodeterminación, en suma, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión. La Ilustración no se detiene, según su propio principio, ni siquiera ante el mínimo de fe que es necesario para que el mundo burgués pueda existir. […] *El principio anti-autoritario debe convertirse finalmente en su contrario, en la instancia hostil a la razón misma*: la liquidación operada por ella de todo lo que es en sí mismo vinculante permite al dominio decretar de forma soberana y manipular las obligaciones que en cada caso le convienen"[435].

La afirmación unilateral de la razón formal por parte del sujeto burgués conduce a su contrario, a la negación de la propia razón junto con el contenido. Como en algunas versiones del cine catástrofe, la generación de un virus letal producido para eliminar a los enemigos, al liberarse, termina por atacar a sus propios creadores sin que se consiga un antídoto a tiempo.

"Pero tampoco contra esta perversión de sí misma tenía la Ilustración ningún argumento, pues la pura verdad no goza de ninguna ventaja frente a la deformación, ni la racionalización frente a la razón, si no pueden demostrarlo en la práctica. […] El pensamiento irreflexivamente ilustrado tendió siempre, por espíritu de autoconservación, a superarse a sí mismo en escepticismo para poder dejar suficiente lugar al estado de cosas existente"[436].

La razón ilustrada se inventó como un arma crítica contra las fuerzas naturales, contra la tradición y la autoridad, contra el mito y la religión[437]. Separada de su contenido la razón se convierte en escepticismo, pero uno que carece de todo poder para transformar lo dado de acuerdo con un fundamento sólido y real. El escepticismo deviene así en una fuerza destructora de la civilización con las propias armas de la civilización[438].

Siguiendo el modelo marxista, Adorno y Horkheimer ven en la formalización de la razón la expresión intelectual del modo de producción capitalista[439]. La Ilustración se conjuga perfectamente con lo que Nietzsche llama los ideales ascéticos y el sujeto burgués se identifica con el autocontrol, con la disciplina, la resignación, la actividad sistemática y la repetición rutinaria. Su ideal es opuesto a la búsqueda del placer. Sbrigani, el personaje de Sade en *Juliette*, lo expresa de esta manera: "Enriquecerse es lo que importa y si faltamos a ese objetivo nos volvemos gravemente culpables; sólo cuando nos encontremos en el camino de la riqueza podremos permitirnos placeres y distracciones; hasta ese momento es preciso olvidarlos"[440]. El placer implica dependencia y es lo contrario de la autonomía: abandono de sí a otro. "El pensamiento surgió bajo el signo de la liberación de la terrible naturaleza, que al final fue enteramente sojuzgada. El placer es, por así decirlo, su venganza. En él los hombres se

---

[435] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, pp. 139-40 (115). Énfasis nuestro.
[436] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 140 (116).
[437] "Frente a la *ratio*, la entrega a la criatura adorada aparece como idolatría. El que la divinización esté destinada a desaparecer es consecuencia de la prohibición de la mitología, tal como fue decretada por el monoteísmo judío y puesta en práctica por su forma secularizada, la Ilustración, a través de la historia del pensamiento en las sucesivas formas de veneración" [Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 158 (139)].
[438] "…Ni una libido no sublimada ni una libido que ha sufrido regresión, sino el placer intelectual en la regresión misma, el *amor intellectualis diaboli*, el gusto de destruir la civilización con sus propias armas" [Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 141 (117)].
[439] "El encanto pasa al mero obrar, al medio, en suma, a la industria. La formalización de la razón no es sino la expresión intelectual del modo mecánico de producción. (…) El dominio sobrevive como fin para sí mismo bajo la forma de poder económico" [Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 150 (128)].
[440] Citado por Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 150 (128-9).

liberan del pensamiento, escapan a la civilización. En las sociedades más antiguas este retorno estaba previsto y actuado en común en las fiestas"[441], cuando el curso regular del tiempo era interrumpido y el orden del ser, suprimido. Mientras que en las épocas primitivas la suspensión de la prohibición tenía un carácter de exceso y de locura, con el desarrollo y la consolidación de la subjetividad ilustrada el placer es racionalizado y dosificado, y la fiesta se ve reducida a comedia. Nietzsche, culminando la Ilustración, ve el placer como un abandono a la naturaleza, como una renuncia a la transformación posible. Para él, "ambos, placer y compasión, contienen un momento de resignación"[442].

Sade expresa su posición mediante un personaje femenino: Juliette. La protagonista, como "exponente indiscreta del espíritu burgués"[443], rechaza el placer reducido al amor, es decir, al sexo dentro del matrimonio y la familia burguesas. El cristianismo había idealizado al matrimonio en cuanto establecimiento de "…la jerarquía de los sexos, el yugo impuesto al carácter femenino por el ordenamiento masculino de la propiedad, fue idealizado por el cristianismo en el matrimonio como unión de corazones, y así se aplacó el recuerdo de la edad prepatriarcal como un tiempo mejor para la mujer"[444]. Pero con la expansión de la sociedad industrial, la propiedad media comienza a disolverse, el sujeto económico autónomo declina y la familia deja de ser la célula básica de la sociedad, al no ser ya el fundamento económico de la existencia del burgués. Al mismo tiempo, las jóvenes vislumbran perspectivas de empleo que se ofrecen como alternativa a la servidumbre de la casa familiar. El desarrollo de la gran industria hace que "los hombres adquieran la relación racional, calculadora, con el propio sexo que había sido proclamada desde hacía tiempo como vieja sabiduría en el círculo ilustrado de Juliette"[445].

Horkheimer y Adorno interpretan la crueldad (hacia la mujer y hacia los débiles) como el intento de "extirpar de raíz la irresistible tentación de recaer en la naturaleza: ésa es la crueldad que brota de la civilización fracasada, la barbarie, la otra cara de la cultura. '¡Todas!' Pues la destrucción no admite excepciones; la voluntad de destruir es totalitaria, y totalitaria es sólo la voluntad de destruir"[446]. Los autores muestran las semejanzas entre el odio hacia la mujer, como ser espiritual y físicamente débil, y el odio a los judíos.

> "Lo que está abajo atrae hacia sí la agresión: infligir una humillación produce el mayor goce allí donde ya ha golpeado la desdicha. Cuanto menor es el riesgo para el que está arriba, menos impedimentos halla el placer de torturar, que está ahora a su disposición: sólo en la desesperación sin salida de la víctima el dominio se convierte en diversión y triunfa en la anulación de su propio principio, la disciplina"[447].

---

[441] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 151 (129).
[442] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 152 (130).
[443] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 153 (132).
[444] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 152 (131).
[445] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 153 (132). "Verdadero en todo ello es el haber captado la disociación del amor, la obra del progreso. Esta disociación, que mecaniza el placer y desfigura la nostalgia en ilusión y engaño, afecta al amor en su mismo centro. Al convertir el elogio de la sexualidad genital y perversa en la censura de lo no natural, de lo inmaterial o ilusorio, la libertina misma se coloca de parte de aquella normalidad que con el desborde utópico del amor reduce también el placer físico, con la felicidad del séptimo cielo también la de la más estrecha cercanía. El depravado sin ilusiones, en favor de quien Juliette se pronuncia, se transforma, por obra del pedagogo sexual, del psicoanalista y del terapeuta hormonal, en el hombre práctico y comunicativo que extiende su pronunciamiento en favor de la higiene y el deporte también a la vida sexual. La crítica de Juliette es contradictoria como la Ilustración misma" [Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 154 (134)].
[446] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 156 (137).
[447] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 157 (137-8).

Sade y Nietzsche son la expresión literaria en la conciencia de lo que el fascismo y el nazismo llevarán a la realidad por la acción.

> "El amor funesto, sobre el que Sade hace caer toda la luz de la exposición, y la generosidad pudorosamente desvergonzada de Nietzsche, que quisiera evitar a toda costa la humillación a quien sufre: la ilusión de la crueldad, como la de la grandeza, actúa con los hombres, en la ficción y la fantasía, con la misma dureza que lo hará después el fascismo alemán en la realidad. Pero mientras el coloso insconsciente de la realidad, el *capitalismo sin sujeto*, cumple ciegamente la destrucción, el delirio del sujeto rebelde espera de ella su cumplimiento e irradia así al mismo tiempo, con la frialdad glacial hacia los hombres tratados como cosas, el amor invertido, que en un mundo de cosas ocupa el puesto del amor directo. La enfermedad se convierte en síntoma de curación. La locura reconoce en la idealización de las víctimas su propia humillación. Ella se adecua al monstruo del dominio, al que no puede superar en la realidad. Como horror, la imaginación trata de hacer frente al horror"[448].

Si bien Sade y Nietzsche son ambos considerados como "escritores negros de la burguesía"[449], Adorno y Horkheimer señalan una clara diferencia entre ellos derivada de sus diversas situaciones histórico-culturales:

> "Sade no ha llevado el concepto de Ilustración hasta este punto de inversión [en el que la negación de Dios deriva en la negación de la ciencia[450]]. La reflexión de la ciencia sobre sí misma, la conciencia de la Ilustración, estaba reservada a la filosofía, es decir, a los alemanes. Para Sade, la Ilustración no es tanto un fenómeno espiritual como un fenómeno social. Sade impulsó la disolución de los vínculos que Nietzsche creyó, idealísticamente, poder superar mediante el yo superior: la crítica a la solidaridad con la sociedad, el trabajo y la familia, hasta la proclamación de la anarquía. Su obra desenmascara el carácter mitológico de los principios sobre los cuales descansa, según la religión, la sociedad civilizada: el decálogo, la autoridad paterna, la propiedad"[451].

La obra de Sade, sobre todo en *Justine* y *Juliette*, es la culminación del desarrollo iniciado con el poema épico de Homero: es la novela a la que se ha librado completamente de los resabios mitológicos; es "la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominio[452].

> Proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas [de Sade y Nietzsche] son más misericordiosas que las de los lacayos de la burguesía [p.ej.: los positivistas]. '¿Dónde están tus grandes peligros?', se preguntó Nietzsche una vez. 'En la piedad'. Con su negación ha salvado Nietzsche la confianza inquebrantable en el hombre, que es traicionada día a día por toda promesa consoladora[453].

Con este resultado, Horkheimer y Adorno ponen en evidencia la génesis y la disolución del sujeto moderno ilustrado y plantean una nueva situación problemática: la ausencia del sujeto.

---

[448] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 158 (138-9).
[449] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 162 (144).
[450] "El afán de verdad podría ocultar afán de muerte" (Nietzsche, F.: *La Gaya Ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 172)
[451] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 160 (141). Corchetes nuestros.
[452] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 162 (143).
[453] Adorno, T.-Horkeheimer, M., 1998, p. 163 (145).

5. Conclusiones

Los autores de la escuela de Frankfurt, como en su momento Kant y Hegel, están preocupados por las consecuencias peligrosas, negativas y destructivas de la revolución. Identifican el pensamiento revolucionario con la Ilustración antes que con el marxismo, sospechando que las causas de muchos de los efectos negativos del proceso transformador están ya presentes o insinuadas en aquella filosofía. En consecuencia, se proponen analizar y evaluar los presupuestos de dicho paradigma, lo cual incluye necesariamente, la concepción del sujeto revolucionario. Tal programa se propone liberar a los seres humanos de los miedos que esclavizan y cercenan su libertad y autonomía, como son los generados por los mitos, las religiones, las supersticiones y la ideología.

A la superstición, producto de una imaginación desbocada, la Ilustración le opone el conocimiento y la ciencia, la voluntad racional y la técnica. En este punto preciso, la Teoría Crítica encuentra una falla en la Ilustración, puesto que mito y razón no se oponen sino que hay una relación dialéctica entre ellos: no se excluyen sino que se complementan. De esta manera, la historia humana es concebida como un proceso de abstracción, homogenización y universalización, que avanza con continuidad desde la magia hasta la ciencia, declarando la guerra a toda diferencia y alteridad. El criterio único que hace posible la evaluación de toda la realidad natural y humana se reduce a la utilidad, a la instrumentalidad. El yo abstracto, poseedor universal, se convierte en sujeto; la naturaleza igualmente abstracta, posesión potencial, se convierte en objeto. El dominio instrumental hace de todo el universo un objeto de manipulación y reduce todo fin a un medio para la dominación. El dominio de la racionalidad instrumental termina por clausurar toda alteridad, toda diferencia, toda novedad, para adaptarse a lo existente, a lo dado.

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno ponen de manifiesto las tendencias autodestructivas de un sujeto racional autoconciente. Las fuerzas liberadoras de la ilustración engendran su opuesto. Para estudiar la génesis de este proceso, los autores no recurren a la literatura moderna sino a la *Odisea* de Homero y a su protagonista Ulises como el modelo de la subjetividad "ilustrada". El poeta describe en sus imágenes el proceso por el que se inventaron la ciencia griega (geometría y filosofía) y el sujeto racional, creado sobre la experiencia del riesgo de la muerte y bajo el rigor de una dura disciplina. El sujeto homérico es "el héroe que se sustrae al sacrificio sacrificándose". A partir de él, la historia de la civilización es la historia de la renuncia, la que alcanza su conciencia y su concepto con la racionalidad universal del escepticismo burgués, en el espíritu abstracto e instrumental. El sujeto homérico supone no sólo la abstracción del pensamiento sino también y en la misma medida la abstracción del lenguaje, la separación entre las palabras y las cosas. En todos estos rasgos, Ulises es la anticipación del surgimiento de la subjetividad burguesa, cuyo rasgo característico es la autoafirmación como negación de sí. Es un sujeto que triunfa sobre las fuerzas más poderosas de la naturaleza provocándolas, engañándolas, incitándolas a la destrucción.

El sujeto ilustrado efectiviza plenamente lo que estaba insinuado en la *Odisea*: la unidad y la coherencia de la razón como fundamento del ordenamiento de lo real. La razón ilustrada ambigua, ya que es al mismo tiempo teórica y práctica, racionalidad de los fines y racionalidad de los medios (instrumental), y tiende a reducir la primera a la segunda, la reflexión crítica a técnica operativa. De aquí se deriva que los sistemas totalitarios son una consecuencia coherente del principio de la Ilustración y no su negación. La clave de la operatividad de la razón como de la tecnificación totalitaria es

la planificación, y el precursor de esta forma de subjetividad es Sade, para quien lo fundamental es la organización total de la vida, el plan considerado en sí mismo. Al caos de los poderes naturales y de las fuerzas míticas, la Ilustración opone el *sujeto racional autónomo*, el poder subjetivo abstracto y formal de la razón instrumental, un poder que pone en jaque a la misma razón. El principio anti-autoritario de la Ilustración deviene su contrario: una instancia hostil a la misma razón, la crueldad dirigida a toda particularidad, a toda diferencia, a toda debilidad. El principio ilustrado genera un vástago monstruoso: un mecanismo implacable de racionalidad tecnológica que destruye al propio sujeto.

Excursus 1: El descentramiento del sujeto[454]

A partir de la segunda mitad del siglo XIX y desde muy distintas tradiciones, los pensadores europeos iniciaron una demoledora crítica del concepto de conciencia. Por un lado, el pensamiento marxista desde su fundador había afirmado una postura materialista, sosteniendo que no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser social el que determina la conciencia. Unos años después, Nietzsche lanza sus martillazos:

> "¿Qué sabe el hombre realmente de sí mismo? Inclusive, colocado como dentro de una vitrina iluminada, ¿estaría capacitado, siquiera una vez, para percibir de un modo total? ¿Acaso la naturaleza no le mantiene en silencio la mayoría de lo relativo a su propio cuerpo, para capturarlo y encerrarlo en una orgullosa y engañadora conciencia, ignorante de las volteretas de su intestino, del rápido fluir de su corriente sanguínea, de los complicados estremecimientos de sus fibras? La naturaleza arrojó la llave: y ¡ay! de la peligrosa curiosidad que, por una vez, intentara mirar por una hendidura hacia fuera y hacia abajo del recinto de la conciencia, y que llegara a sospechar que el hombre descansa sobre lo despiadado, lo ávido, lo insaciable, lo terrible, en medio de la indiferencia producto de su ignorancia, como si dormitara sobre las espaldas de un tigre"[455].

En las primeras décadas del siglo XX, Heidegger (desde el ámbito de la filosofía) señaló la necesidad de volver a la pregunta por el ser, asignándole toda prioridad respecto de la conciencia; mientras que Freud (desde el ámbito de la psicología) advirtió, valiéndose de la metáfora del iceberg, que la conciencia no era sino un pequeño emergente del sumergido y desconocido mundo de lo inconsciente.

Perry Anderson[456] investiga específicamente la relación entre estructura y sujeto a partir del momento en que el marxismo francés fue "vencido" y reemplazado por el estructuralismo y el postestructuralismo. Según Anderson, dicho reemplazo fue posibilitado por un problema común compartido por todos los contendientes: "la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas"[457].

Tal cuestión no es secundaria en el marxismo y se remonta a oscilaciones en la obra del propio Marx

> "entre la atribución del primer motor del cambio histórico, por un lado, a la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción -pensemos en la famosa Introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*- y, por otro lado, a la lucha de clases -pensemos en *El manifiesto comunista.* La primera se refiere esencialmente a una realidad estructural o, más propiamente, interestructural: el orden de lo que la sociología contemporánea llamaría integración en el sistema (o, para Marx, desintegración encubierta). La segunda se refiere a las fuerzas subjetivas que se enfrentan y luchan por el control de las formas sociales y de los procesos históricos: el reino de lo que la sociología contemporánea llamaría integración social (que es igualmente desintegración o reintegración). ¿Cómo se articulan estos dos tipos diferentes de causalidad o principios de explicación en la teoría del materialismo histórico?"[458]

Para Anderson, este es uno de los problemas centrales de la tradición marxista en el siglo XX y la cuestión de fondo en la disputa con el estructuralismo.

---

[454] Cf. Etchegaray, R., *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, San Justo, Grupo Editor Tercer Milenio, 1999.
[455] Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Lucía Piossek Prebisch, Barcelona, Tecnos, 1990.
[456] Anderson, P.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986, capítulo 2.
[457] Anderson, P., 1986, p. 36.
[458] Anderson, P., 1986, p. 36.

El marxismo clásico nunca dio una respuesta coherente en este punto, oscilando entre el economicismo y el voluntarismo, a pesar de los intentos de Lenin durante la preguerra. Según Anderson, tampoco el marxismo del siglo XX logró responder adecuadamente al problema como puede verse en las discusiones sobre la obra de Edgard Thompson o las interpretaciones encontradas de Robert Brenner y Guy Bois. En la Francia de postguerra la misma expansión y hegemonía del Partido Comunista Francés "imposibilitó cualquier debate"[459]. Los historiadores de los *Annales* no estaban interesados en el problema y los filósofos seguían los avatares de la fenomenología y el existencialismo (Kojéve, Husserl, Heidegger), que "era una ontología acentuada, e incluso exasperada, del sujeto"[460]. No obstante, Sartre, Merleau-Ponty y Beauvoir intentaron una síntesis entre marxismo y existencialismo, tratando de replantear las relaciones entre el sujeto y la estructura, a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950. El resultado de esos ricos debates fue la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre en 1960, concebida como la primera parte de una obra más ambiciosa, cuyo objetivo era "una comprensión totalizadora del significado de la época contemporánea"[461], que nunca llegó a concretarse.

> "En 1962 Lévi-Strauss publicaba *El pensamiento salvaje*. Duramente dirigido contra la *Crítica de la razón dialéctica*, no sólo contenía una antropología –en cualquier sentido de la palabra- completamente alternativa, sino que además terminaba con un ataque directo al historicismo de Sartre en nombre de las propiedades invariables de todas las mentes humanas y de la igual dignidad de todas las sociedades humanas"[462],

reduciendo las pretensiones de la razón dialéctica y de la diacronía histórica a una "mitología de lo civilizado" contrapuesta al "pensamiento salvaje", pero sin ninguna superioridad sobre él.

> "'El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo', concluía Lévi-Strauss, proporcionando con ello la consigna de la década. Cuando en 1965 apareció por fin la réplica marxista, ésta no fue un repudio sino un refrendo de la propuesta estructuralista. Los dos libros de Althusser, *Para leer El capital* y *La revolución teórica de Marx*, en lugar de ensañarse con el ataque de Lévi-Strauss a la historia o con su interpretación del humanismo, los aprobó e incorporó al marxismo, reinterpretado ahora como un antihumanismo teórico para el que la diacronía no era más que un 'desarrollo de las formas' del conocimiento sincrónico"[463].

Sin negar la innovación y la genialidad del sistema althusseriano, Anderson observa que nunca dejó de depender del estructuralismo "que le precedió y que le sobreviviría". "Lévi-Strauss había intentado imperiosamente cortar el nudo gordiano de la relación entre estructura y sujeto expulsando a este último de cualquier campo de conocimiento científico" y Althusser radicalizó este movimiento en una versión del marxismo en la que "los sujetos fueron totalmente abolidos, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas"[464]. Además su posición fue rápidamente superada por Foucault, quien proclamó la muerte del hombre y redujo al marxismo a un efecto involuntario y secundario "de una anticuada *episteme* victoriana"[465].

---

[459] Anderson, P., 1986, p. 38.
[460] Anderson, P., 1986, p. 38.
[461] Anderson, P., 1986, p. 40.
[462] Anderson, P., 1986, p. 40.
[463] Anderson, P., 1986, p. 41.
[464] Anderson, P., 1986, p. 42.
[465] Anderson, P., 1986, p. 42. Cf. Foucault, M., *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 255-57.

Los acontecimientos de mayo del ’68, como manifestación de la dinámica de la historia, no desconcertaron a los representantes del estructuralismo, como era de esperarse. Althusser fue conducido a la incoherencia y progresivamente fue desapareciendo del primer plano hacia mediados de la década del ’70. El estructuralismo resurgió como “postestructuralismo”. Dos figuras centrales del estructuralismo como Lacan y Foucault, también lo fueron del postestructuralismo.

Anderson reseña las obras de la “prodigiosa producción” estructuralista:

> “la tetralogía antropológica de Lévi-Strauss sobre los mitos; la serie de ensayos y seminarios de Lacan sobre psicoanálisis (veinte volúmenes previstos); los densos estudios de Michel Foucault sobre la locura, medicina, el encarcelamiento y la sexualidad, acompañados de comentarios metodológicos; la prometeica obra de Barthes sobre literatura y las innumerables desconstrucciones de Derrida en filosofía, por no hablar ya de la progresiva de Deleuze y otros”[466].

Con todo, Anderson se pregunta en qué sentido y hasta qué punto el estructuralismo y posestructuralismo dieron mejores respuestas que el marxismo al problema de la relación de la estructura con el sujeto. Si bien no hay dos autores estructuralistas que estén completamente de acuerdo, pueden delimitarse una serie de movimientos y operaciones lógicas comunes para explicar sus respuestas.

La operación originaria, que da nacimiento al estructuralismo, está relacionada con (1) “**la exorbitancia del lenguaje**”, que deriva de la concepción saussureana de la lingüística (oposición entre lengua y habla, contraste entre el orden diacrónico y el sincrónico, el signo como la relación arbitraria entre significante y significado sin relación con el referente[467]). Jakobson y la Escuela de Praga extendieron la aplicación de estos conceptos a la fonología y a los estudios literarios y de allí pasaron a Lévi-Strauss, quien generalizó los aportes de Jakobson y los aplicó a los “sistemas de parentesco” (entendidos como un tipo de lenguaje) en la antropología.

> “Una vez realizada esta equiparación, no había más que un paso a su extensión a *todas* las principales estructuras de la sociedad, tal y como las veía Lévi-Strauss: se añadía ahora la economía como intercambio de productos que forman un sistema simbólico comparable al intercambio de mujeres en las redes de parentesco o al intercambio de palabras en el lenguaje”[468].

Enseguida, Lacan proclamó que “el inconciente se estructura como un lenguaje”[469]. Sin embargo, lo verdaderamente importante en la obra de Lacan es que sea el lenguaje como tal quien forma “el dominio alienante del inconsciente en tanto que orden simbólico que establece el insuperable e irreconciliable Otro, con lo que, al mismo tiempo, establece el deseo y su represión mediante la cadena de significantes”[470]. El paso final fue dado por Derrida quien decretó que “no hay nada fuera del texto”, “nada antes del texto, no hay pretexto que no sea ya un texto”[471]. Con este movimiento Derrida invierte y literaliza la metáfora del Renacimiento sobre el Libro del Mundo.

Anderson destaca las consecuencias intelectuales de la absolutización del lenguaje en el estructuralismo: (2) **Atenuación de la verdad**. De la concepción que Saussure tiene del signo resulta un precario equilibrio en la relación entre significado y significante.

---

[466] Anderson, P., 1986, p. 44.
[467] “Ni los financistas ni los semiólogos están demasiado enamorados de los referentes materiales” (Eagleton, T., 1997, p. 54.).
[468] Anderson, P., 1986, p. 46.
[469] Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Seix-Barral, 1974, p. 32.
[470] Anderson, P., 1986, p. 46.
[471] Derrida, J., *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 202.

> "Este equilibrio estaba destinado a romperse tan pronto como el lenguaje se tomara como modelo universal fuera del dominio de la comunicación verbal en sí misma. Pues la condición de su transformación en un paradigma portátil era su cierre en un sistema autosuficiente no anclado ya en un realidad extralingüística"[472].

La teoría estructuralista desde el comienzo reprime el eje referencial del signo, cuyo resultado no podía ser otro que una "megalomanía gradual del significante"[473].

> "Allí donde Lévi-Strauss invocaba a un 'significante flotante' y un significado implícitamente estable, Lacan habla ahora de un 'incesante deslizamiento del significado por debajo del significante'[474], tomado a su vez como una metáfora del sujeto"[475].

Con Derrida, "el lenguaje se convierte ahora en un proceso en el que 'cada significado está también en la posición de un significante'[476], es decir, un sistema de significantes flotantes puros y simples sin una relación determinable con ningún referente extralingüístico"[477].

La consecuencia que se sigue esto es la negación de "cualquier posibilidad de entender la verdad como una correspondencia de las proposiciones con la realidad"[478]. Volviendo a la crítica nietzscheana de la verdad, Foucault y Derrida denuncian la tiranía de la verdad.

> "La solución es similar en Lacan, que conserva un concepto rudimentario de lo real más allá de lo simbólico, pero sólo como el 'imposible', que no puede ser significado: una esfera de lo inefable que, insiste, no tiene nada en común con la mera realidad en tanto que *'pret-a-porter* de fantasía'"[479].

(3) **La accidentalización de la historia**. Una vez que el modelo estructural se extiende a todas las ciencias humanas, la noción de "causa" se debilita completamente. Según Anderson, la razón última de este debilitamiento se encuentra en la relación entre lengua y habla derivada de la lingüística de Saussure, que establecía la supremacía de la lengua sobre el habla, reducida a ser un mero acto subjetivo, es decir, la ejecución de ciertas leyes generales para la comunicación. "Pero, al mismo tiempo, las *leyes* nunca pueden explicar el *acto*"[480]. Entre la estructura y el sujeto se abre un abismo insalvable. "El sistema lingüístico proporciona las condiciones formales de posibilidad del habla, pero no tiene jurisdicción sobre sus verdaderas causas"[481]. La lingüística de la lengua y la lingüística del habla están separadas entre sí como la ciencia y la habilidad. El estructuralismo extrapoló el modelo lingüístico a las acciones subjetivas, fusionando tácitamente los dos tipos de inteligibilidad. "Las condiciones de posibilidad eran presentadas sistemáticamente 'como si' fueran causas", cuyos ejemplos más claros pueden encontrarse en los estudios de Lévi-Strauss sobre las mitologías en las sociedades primitivas y los de Foucault sobre la arqueología del conocimiento en las sociedades civilizadas[482]. Estos trabajos apoyados en una imponente máquina analítica,

---

[472] Anderson, P., 1986, pp. 51-52.
[473] Anderson, P., 1986, p. 52.
[474] Lacan, J., *Ecrits*, Londres, 1977, p. 154.
[475] Anderson, P., 1986, p. 52.
[476] Derrida, J., *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977, p. 281.
[477] Anderson, P., 1986, p. 53.
[478] Anderson, P., 1986, p. 53.
[479] Anderson, P., 1986, p. 54.
[480] Anderson, P., 1986, p. 56.
[481] Anderson, P., 1986, p. 56.
[482] Cf. Anderson, P., 1986, p. 56.

no permiten comprender la diversidad, y menos aún a la evolución de un sistema a otro. "El resultado es que en lugar de una auténtica explicación el análisis estructuralista tiende constantemente hacia la clasificación: como ha señalado Edward Said, la 'contigüidad' eclipsa a la 'secuencialidad'[483]"[484]. Aderson señala que la densidad de la descripción en los trabajos de los estructuralistas contrasta con la debilidad y la fragilidad de las pocas explicaciones. "La causalidad, aunque supuestamente admitida, nunca adquiere una centralidad plena en el terreno del análisis estructuralista."

También la lingüística de Saussure había puesto en claro que el lenguaje es un sistema de signos, constituido por diferencias en una totalidad relacional, con una relación arbitraria con las cosas del mundo externo pero también respecto del sujeto que habla. Así como el término 'hijo' se constituye por su relación con los otros términos, así también el término 'yo', sólo se constituye por su relación con otros términos (como 'tú', 'vosotros', 'ellos', etc.), respecto de los cuales no tiene ningún privilegio o prioridad. "Siempre y en todos los casos los elementos simbólicos y sus relaciones determinan la naturaleza de los seres y objetos que acaban de llevarlos a cabo"[485].

Por eso, cuando Lévi-Strauss investiga el pensamiento mítico advierte que no es su objeto mostrar "cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos actúan en la mente de los hombres sin que estos sean conscientes de ello"[486]. Son los mitos, en tanto que estructuras diferenciales, los que hacen posible la conciencia, que no tiene un acceso directo a aquéllos[487].

El estructuralismo enfrenta la concepción cartesiana del sujeto libre y racional y la tradición judeo-cristiana del libre albedrío, concibiendo a los sujetos como posiciones diferenciales en una estructura. "La organización de los pueblos, por muy primitiva que sea, corresponde a sistemas rigurosos. Cada uno de esos sistemas tiene una estructura, de la cual los individuos no pueden salir impunemente. Los lenguajes, las costumbres, los mitos constituyen órdenes cerrados y autónomos que nadie puede perturbar sin ofender a su comunidad. 'Estoy persuadido -dice Lévi-Strauss- que esos sistemas no existen en forma ilimitada y que las sociedades humanas, como los individuos -en sus juegos, sus sueños, sus delirios- jamás crean de modo absoluto, se limitan a escoger ciertas combinaciones dentro de un repertorio ideal'"[488].

Todos los autores estructuralistas concuerdan en que el yo, la conciencia o el autor son irrelevantes en la interpretación de los textos. Así, Foucault puede decir: "como yo no me intereso por los autores sino por el funcionamiento de los enunciados poco importa quién lo dijo o cuándo"[489]. También para Wittgenstein el lenguaje es un producto anónimo y por tanto, 'carece de sujeto'. Todo texto se organiza de acuerdo al juego de las diferencias internas de los significantes, en la cual carece de relevancia la posible intención o conciencia del autor[490].

---

[483] *Beginnings*, Baltimore, 1978, p. 302; citado por Anderson.
[484] Anderson, P., 1986, pp. 56-57.
[485] Deleuze, G.: *Op. cit.*, p. 578.
[486] Lévi-Strauss, C., *The Elementary Structures of Kinship*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1969, p. 12; citado por Giddens, A., 1991, p. 268.
[487] "Althusser dice que el sistema estructural que concibió Marx tiene, en efecto, 'el modo de existencia de una *mise-en-scène*, de un teatro que es a la vez su propia escena, su propio texto, sus propios actores, un teatro cuyos espectadores no pueden ser, sino ocasionalmente, espectadores, porque son ante todo actores forzados, cogidos en las exigencias de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores ya que es, por esencia, *un teatro sin autor*'" (Francovich, G., 1973, p. 52).
[488] Francovich, G., 1973, p. 16.
[489] Foucault, M., 1986, p. 138.
[490] "Si la lengua es un *sistema sin sujeto*, es preciso volver a poner en duda la prioridad del sujeto que afirma la filosofía occidental desde Descartes, Kant y Fichte y que la fenomenología husserliana ha reactivado bajo el signo de la conciencia intencional, de la reducción y de la constitución. Lejos de constituir el sentido, el

Así, la historia propiamente dicha se convierte en una contingencia absoluta, en algo completamente aleatorio y las transformaciones operadas en ella los efectos de una tirada de dados y los acontecimientos "ya no debían ser considerados en términos de causa y efecto, sino de lo serial e impredecible"[491]. Por otro lado, "en el flujo ilimitado de la volición evocado por el Foucault posterior [a la *Arqueología del saber*], la causalidad como necesidad inteligible de las relaciones sociales o de los hechos científicos desaparece"[492].

En el punto de partida del estructuralismo hay un problema cognitivo: "si las estructuras existen por sí solas en un mundo situado fuera del alcance de los sujetos, ¿qué es lo que asegura su objetividad?", ¿qué es lo que asegura que los desarrollos estructuralistas sean descubrimientos científicos y no fantasías arbitrarias? Cuando Foucault declara que "el hombre está en peligro de perecer a medida que el ser del lenguaje brilla más fuertemente en nuestro horizonte"[493], "¿quién es el 'nosotros' que percibe o posee dicho horizonte? La aporía del programa radica en el vacío de este pronombre"[494]. Lévi-Strauss planteó la respuesta más coherente al postular "un isomorfismo básico entre la naturaleza y la mente que se reflejaba por igual en los mitos y en su análisis estructural", pero cayendo en "una de las figuras más antiguas del idealismo clásico: la identidad sujeto-objeto"[495]. T. Eagleton señala el reverso de esta identidad en la disolución de ambos términos de la relación: "No importa si no hay agente político a mano para transformar la totalidad, dado que no hay en realidad ninguna totalidad para ser transformada. Es como si, habiendo perdido el cuchillo del pan, se declarara que éste ya ha sido cortado en rebanadas. Las totalidades, después de todo, tienen que existir para alguien: y no parece haber nadie para quien la totalidad sea una totalidad. […] El punto, de todas maneras, es que el concepto de totalidad implica un sujeto para quien vaya a marcar alguna diferencia práctica, pero una vez que ese sujeto ha sido obligado a retroceder, incorporado, dispersado o metamorfoseado hasta dejar de existir, entonces el concepto de totalidad está pronto a caer con él. (…) El descrédito teórico de la idea de totalidad, entonces, es esperable en una época de derrota política de la izquierda"[496]. En otras palabras, la desaparición del concepto de dominación es el exacto correlato de la desaparición del "sujeto revolucionario", del agente histórico de transformación social.

Para Anderson, Derrida vio que la suposición de una estructura estable había dependido siempre "de la postulación silenciosa de un centro que no estaba completamente 'sujeto' a ella: en otras palabras, de un sujeto distinto de ella." Dio el paso decisivo al liquidar ese vestigio de autonomía. Sin embargo, el resultado no fue una purificación de la estructura, sino una desestructuración radical. "La estructura se invierte en su antítesis y nace el postestructuralismo propiamente dicho, o lo que puede definirse como un subjetivismo sin sujeto", "una subjetividad desenfrenada"[497].

---

sujeto mismo está instituido por el lenguaje. Como la sociedad, el hombre es el producto del lenguaje más bien que el inventor. Puede preguntarse entonces si la primacía del sujeto, la apología del hombre, en tanto que conciencia y que yo, y todo el 'humanismo' moral y político que se ha puesto sobre este énfasis de la subjetividad, no perfilan simplemente una ideología relativamente reciente y ya decadente. Las intenciones de los locutores son sólo efectos de superficie con relación al juego profundo del significante y el significado" (Ricoeur, P.: 1982, p. 342).

[491] Anderson, P., 1986, p. 59.

[492] Anderson, P., 1986, p. 59.

[493] Foucault, M., *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 374.

[494] Anderson, P., 1986, p. 60.

[495] Anderson, P., 1986, p. 61.

[496] Eagleton, T., *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 27 y 29.

[497] Anderson, P., 1986, p. 63.

Estructura y sujeto siempre ha sido categorías interdependientes, de modo que el intento de disolver el sujeto no podía concluir sino en una disolución de la estructura también.

Fin del *Excursus 1*

CAPÍTULO 6

SUJETO, IDENTIDAD POLÍTICA Y MULTICULTURALISMO

> "Eso, pensó, esa oscura e indescriptible pertenencia a un cielo, a un río, a unos muros, a una luz, a una lengua, nadie se la podría arrebatar"
>
> Andrés Rivera.

Uno de los problemas principales al que hoy se enfrenta una teoría de la justicia, y que necesariamente tiene que resolver, es el de delinear el perfil del *sujeto* al que refiere su programa. Se trata de las dificultades propias de la constitución teórica de una entidad identitaria a partir de la cual interpretar las prácticas sociales como productos o subproductos de su accionar. Esta decisión conceptual es también una decisión política en la medida en que supone una toma de posición frente a una realidad que, a partir de la Revolución Francesa, no sólo es cambiante sino que además ha institucionalizado el cambio político, incluso el cambio político radical, como un fenómeno *normal* en la vida de una nación[498].

Según explica Immanuel Wallerstein es posible identificar hacia 1815-1848 tres respuestas alternativas a la pregunta por el *sujeto*, signadas cada una por actitudes diversas acerca de la modernidad y la *normalización* del cambio. Estas posiciones pueden describirse de manera sucinta como el intento de "[a] circunscribir el peligro tanto como sea posible; [b] alcanzar la felicidad de la humanidad tan racionalmente como sea posible; o [c] acelerar el impulso hacia el progreso luchando duramente contra las fuerzas que con vigor lo resistían"[499]. Cada postura dio lugar a un programa político diferente cuyos idearios respectivos quedaron plasmados en lo que Wallerstein denomina las tres grandes ideologías de la modernidad, esto es, el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo.

En lo que concierne a la pregunta por el *sujeto*, el conservadurismo ha tendido a privilegiar como actor político fundamental a ciertos grupos sociales tales como la familia, las corporaciones, la Iglesia, las órdenes, etc. considerados todos *tradicionales* por representar una continuidad con el *Ancien Régime*[500]. El liberalismo, por el contrario, puso al individuo autónomo en el centro de la escena. Un individuo responsable, socialmente reconocido como agente capaz de tomar sus propias decisiones y hacerse cargo de las consecuencias derivadas de su acción. Tal individuo es quién está llamado a emanciparse y cuya felicidad constituye la meta de todo progreso en la historia. Por último, "si los conservadores se negaban a dar prioridad al individuo como sujeto histórico en favor de los así llamados grupos más pequeños, los socialistas se negaban a dar prioridad al individuo en favor del amplio grupo que es la totalidad del pueblo"[501]. Aquí el énfasis no recae en el individuo aislado en su singularidad sino en las condiciones socio-económicas que permitieron la emergencia -y amenzan al mismo tiempo la subsistencia- de la individualidad como tal. Para esta tercera posición, si es cierto que en la historia ha de buscarse la emancipación, ésta no le corresponde prioritariamente al individuo sino al hombre concebido como ser genérico (Gattungswesen)[502].

---

[498] Cfr. Wallerstein 1995, pp. 94-95.
[499] Wallerstein 1995, p. 77.
[500] Cfr. Wallerstein 1995, pp. 79-80.
[501] Wallerstein 1995, p. 80.
[502] Puede verse esta concepción en los escritos del joven Marx, sobre todo, y como respuesta al liberalismo, en *Sobre la cuestión judía*.

Ahora bien, uno de los logros fundamentales de la Revolución Francesa fue haber establecido y afianzado en la conciencia pública el principio de *soberanía popular* como única base legítima para la dominación política[503]. La fuerza de este principio se asienta, según Habermas, en la conjunción de *razón práctica* y *voluntad soberana* que se hallaban divorciadas antes de las especulaciones de Rousseau. La novedad rousseuniana consistió en diseñar un dispositivo teórico en el cuál el ejercicio mismo de la soberanía del pueblo garantiza la plena vigencia de los derechos humanos, diferenciándose así de las doctrinas iusnaturalistas anteriores que se veían forzadas a postular un *estado de naturaleza* ficticio especialmente diseñado para su resguardo. Tanto en la obra de Rousseau como después en la de Kant "se le otorga una estructura racional a la autonomía de la praxis legislativa misma"[504], mediante la cual aparecen teóricamente acoplados los conceptos de democracia y derechos humanos. El garante posmetafísico de tales derechos es, precisamente, el pueblo en ejercicio efectivo de su soberanía.

Sin embargo, el principio de *soberanía popular* no está excento de cierta ambigüedad. Si por un lado afirma que el pueblo es quien debe tener a su cargo la potestad legislativa; por el otro deja indeterminado no sólo cómo ha de ejercerse dicha facultad sino también a qué tipo de sujeto político refiere el término "pueblo". Por tal razón, las tres grandes ideologías de la modernidad se apresuraron a privilegiar *un* sujeto para sus respectivos programas, intentado ofrecer así una respuesta a la pregunta acerca de quién ha de encarnar legítimamente este nuevo principio de soberanía enmarcado, en principio, en el moderno *corset* del Estado-nación[505].

Dando por sentada la tesis principal del libro de Wallerstein *After Liberalism* (1995), según la cuál el liberalismo fue la ideología dominante del mundo capitalista desde 1789 con la Revolución Francesa hasta 1989 con la caída del muro de Berlín[506], este trabajo se propone dar cuenta de los problemas que enfrenta una teoría liberal de la *identidad política* "después del liberalismo", esto es, en un escenario político renovado dónde el liberalismo ya no puede recurrir a la fácil antinomia "reforma versus revolución" para legitimar su concepción reformista, legalista y algo libertaria del Estado[507]. El actual desafío de una teoría liberal consiste en poder defender su *corpus* normativo sin tener que recurrir a aquellos esquemas tripartitos donde solía presentarse aristótelicamente como el justo medio virtuoso de las ideologías políticas[508].

En lo que sigue se intenta abordar el problema de la elaboración teórica de la *identidad política* en el marco del pensamiento liberal contemporáneo a través del recorrido detallado a continuación. En primer lugar, y a modo de introducción, se ha de exponer la relación conflictiva que los conceptos de legitimación histórica y legitimidad jurídica guardan entre sí. Tal como se verá, esta tensión aparece ya indicada en la

---

[503] Respecto de esta interpretación parece haber un amplio consenso entre teóricos de corrientes de pensamiento político no siempre afines tales como, por ejemplo, Jürgen Habermas (Cfr. Habermas 1992, p. 610 y ss.), Charles Taylor (Cfr. Taylor 1996, pp. 15-16) e Imanuel Wallerstein (Cfr. Wallerstein 1995, p. 94 y ss.), entre otros.

[504] Habermas 1992, p. 611.

[505] Cfr. Wallerstein 1995, p. 81.

[506] Cfr. Wallerstein 1995, pp. 1 ss..

[507] Cfr. Wallerstein 1995, pp. 2-4.

[508] Philip Schlesinger, a propósito de un trabajo de Melucci, explica que precisamente "a medida que las sociedades occidentales se alejan de un modelo industrial capitalista basado en las clases, el concepto de identidad ha adquirido creciente importancia para una teoría de la acción que explica la formación y actividades de varios grupos" (Schlesinger 1989, p. 62). En este nuevo escenario económico-político, los teóricos del liberalismo, no pueden a pelar a esquemas clásicos acerca de la conformación de identidades colectivas pues este último concepto se vuelto problemático, y en conescuencia impulsa todo un reacomodamiento categorial.

fórmula "Estado-nación" que la modernidad ha adoptado como esquema privilegiado para pensar la *identidad política*. En segundo lugar, se realizará una exposición de la propuesta elaborada por Will Kymlicka para defender desde el seno mismo de la tradición liberal no sólo una teoría de los derechos de las minorías sino también de los *derechos diferenciados en función del grupo*. Por último, se presentará un breve análisis crítico de esta propuesta centrado en el rol que se le asigna a los mecanismos de representación política para resolver los problemas planteados por el desafío multiculturalista.

1. Legitimación histórica y legitimidad jurídica: la peligrosa nave del Estado-nación

El concepto de *identidad política* recorre como un fantasma toda la filosofía práctica contemportánea. Acorde con los tiempos, se trata de un fantasma meramente conceptual, que se resiste ha ser explícitamente tematizado. Cierto es que aparece de manera subrepticia en uno u otro texto para designar un tipo peculiar de *identidad colectiva* caracterizada por la preponderancia de lo público sobre lo privado. Sin embargo, no es dable encontrar en la actualidad ningún trabajo dedicado a la discusión de sus características definitorias. Por tal razón, la distinción entre el concepto de *identidad política* y el aparentemente más abarcador de *identidad colectiva* resulta todavía difusa.

Esta inadvertida vaguedad queda empero al descubierto cuando surge la pregunta por el criterio según el cual deben enrolarse determinadas *identidades colectivas* en uno u otro ámbito, es decir, cuando se desea saber en qué medida una *identidad colectiva*, sostenida por convicciones comunes que dan lugar a prácticas normadas, supone el primado de lo público sobre lo privado. Y aun cuando uno se interroga por el tipo de *identidad* desde el cual es dable establecer dicho criterio. Intentar una respuesta a esta última pregunta implica no sólo adentrarse en la densa problemática del *sujeto* sino hacerlo en un contexto histórico signado por la circunstancia de que aquel *fantasma* al que refiere la analogía, tras cientocincuenta años marachas y remarchas, parece haber perdido definitivamente su nombre, impulsando con ello un vertiginoso reordenamiento de todo el mapa político e ideológico.

Bajo el estigma de la crisis global de las representaciones modernas del mundo abierta por el debate modernidad-posmodernidad, la controversia universalismo *versus* particularismo, y la polémica en torno del multiculturalismo, se ven afectados con especial vigor los fundamentos típicamente modernos de la legitimación estatal, en la medida en que hoy resulta severamente cuestionada la forma de *subjetividad* que está a su base y que encontrara su coronación, a nivel político, en la organización constitucional del Estado-nación. Por esta razón, uno de los principales desafíos de la reflexión práctica en la escena político-cultural contemporánea lo constituye el intento de brindar renovados fundamentos a una teoría del derecho y la justicia que torne legítima la dominación estatal precisamente cuando aparece socavada la base moderna de su legitimación.

Los términos *legitimidad* y *legitimación* se refieren a fenómenos diversos[509]. El primero señala un rasgo caracterísitco de la dominación política. Así como se dice que el ejercicio del poder político puede ser violento o pacífico, consensuado o despótico, también se afirma que puede ser legítimo o ilegítimo. El segundo, por el contrario,

[509] Esta distinción terminológica es introducida por Wilhelm Hennis en su artículo "Das Legitimationsproblem im Modernen Staat" (Cfr. Hennis 1978, p. 77 y ss.), y tiene como finalidad criticar las tesis principales de Jürgen Habermas sostenidas en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973).

conlleva cierto dinamismo e indica el proceso mediante el cual un modo determinado de dominación llega a estar legitimado[510]. De este modo, las condiciones de validez de la *legitimidad* pueden ser establecidas *a priori* y se enfrenta a un arco de problemas fundamentalmente teóricos; mientras que, por el contrario, las condiciones de facticidad de la *legitimación* están dadas siempre *a posteriori* y los problemas que se discuten en torno a este concepto están vinculados con la *praxis*, es decir, con el modo en que los hombres mediante diversos procesos históricos hacen suyas ciertas pautas de comportamiento político, que pudieran estar incluso establecidas de antemano por un determinado régimen constitucional.

Después de la independencia norteamericana y a partir de que Europa tras la *Revolución Francesa* asumiera como modo característico de organización política distintas variables constitucionales de Estado-nación, dicha estructura devino "un modelo emancipador potencialmente universalizable"[511]. Desde entonces las dificultades propias de la *subjetividad* moderna, fueron reducidas en el plano de la teoría política, al problema de cómo articular del mejor modo posible *identidad individual* e *identidad colectiva*. Problema que así quedó instalado en el centro del debate jurídico-normativo.

Las causas a que ello obedece, aunque responden a múltiples factores difícilmente reseñables en este contexto, aparecen, no obstante, indicadas ya en la fórmula Estado-nación. Esta expresión enuncia sintéticamente la tensión presente en dicha estructura jurídico-política, pues aquí aparecen unidas dos tendencias contrapuestas: por una parte, la tendencia universalista expresada en el concepto constitucional de Estado, garante de los derechos subjetivos individuales; y por la otra, la vocación particularista destacada en el concepto de nación, núcleo simbólico que pretende estrechar lazos de fidelidad con determinada tradición o linaje. De modo que, si el primer elemento intenta protagonizar una ruptura radical con el pasado político, es decir, con el *Ancien Régime*; el segundo, por el contrario, pretende establecer vínculos solidarios con elementos normativos de este pasado que el primero rechaza. Si aquel parece liberar la capacidad de actuar del individuo, sujetándolo tan sólo a reglas racionales de acción que él mismo debería auto-imponerse para ser verdaderamente libre; éste, en cambio, parece fijar su obrar a valores tradicionalmente aceptados que, precisamente por ello, deben observarse sin necesidad de revisar su corrección normativa.

Sin embargo, y aún cuando resulte paradójico, estas tendencias antagónicas muestran también ser complementarias, en la medida en que la dimensión del mito, propia de la nación, lejos de ser un elemento contingente en la conformación del Estado, constituye por el contrario "el cemento necesario a toda sociedad y, en la sociedad compleja, es el único antídoto a la atomización individual y al desencadenamiento destructor de los conflictos"[512]. En este sentido, puede afirmarse que, a la inversa de como suele ser presentado este fenómeno en los análisis comunitaristas, la constitución de la nación responde conceptualmente a los requerimientos propios del Estado moderno, aun cuando históricamente haya habido casos -no muchos- en que una nación preexistente se organizara jurídicamente en el marco de un Estado.

La tensión semántica presente en la fórmula Estado-nación puede ser interpretada como un reflejo lingüístico de la tensión constitutiva implícita en esta estructura política que la modernidad ha impulsado hasta imponer su casi total hegemonía. Para hacerlo tuvo que elaborar distintas teorías del poder legítimo que

[510] Cfr. Hennis 1975, p. 82.
[511] Morin 1994, p. 452.
[512] Morin 1994, pp. 456-457.

intentaran sortear la brecha abierta entre una *identidad individual* emancipada y una *identidad colectiva* que, en principio, requiere ser construida y justificada. En tal sentido, tanto las modernas teorías iusnaturalistas, de Hobbes a Locke y de Rousseau a Kant, como las diversas corrientes de pensamiento historicista, de Montesquieu a Hegel y de Herder a von Savigny, pueden ser enmarcadas en el intento común de establecer un fundamento de la dominación estatal, según modelos variados de *identidad política* que armonizaran de uno u otro modo la relación entre aquellos otros dos tipos de identidad.

Sin embargo, como explica Stuart Hall, para las así llamadas *grandes narratives* de la modernidad, el Estado-nación tenía prácticamente fechada la hora de su deceso. Tanto para el arco de pensamiento socialista como para los diversos enfoques liberales del pensamiento ilustrado, la pasión nacionalista debía desaparecer gradualmente dando lugar a formas de internacionalismo o cosmopolitismo[513]. En esta misma línea de razonamiento, pero con miras al siglo XXI, Eric Howsbawn argumenta que en un futuro cercano la historia mundial será la historia de un mundo supraestatal e infraestatal, en el que tanto las naciones como los nacionalismos "desempeñarán sólo papeles secundarios y frecuentemente menores"[514]. Esta tésis confronta fuertemente con quienes piensan que los precesos de globalización económica propios de la última fase del desarrollo capitalista, no sólo no han destruido las estructuras nacionales sino que parecen alentar un resurgimiento de los nacionalismos.

Veit Bader, al comienzo de un artículo destinado a discutir el comunitarismo liberal de Michael Walzer, destaca precisamente que la soberanía propia del Estado-nación parece asumir en el horizonte político contemporáneo visos de paradoja pues está sometida simultáneamente a procesos de erosión y fortalecimiento. Las paradojas señaladas son las siguientes: (a) el Estado-nación está transido por los imperativos propios de la más absoluta globalización económica, ecológica, política e informática al mismo tiempo que engendra y fomenta fenómenos de "resurgimiento étnico", "nuevo tribalismo", etc.; (b) el Estado-nación sigue presentando su soberanía como *indivisible* al mismo tiempo que se ve obligado a practicar, por un lado, ciertas delegaciones internas como la devolución de soberanía a comunidades, regiones, municipios, etc.; y por el otro, ciertas delegaciones externas tales como aceptar someterse a decisiones de organismos supraestatales, asociaciones internacionales, etc.; (c) el Estado-nación sigue presentando su soberanía como *unitaria* reclamando el monopolio de la sanción legal, jurídica y monetaria, y al mismo tiempo delega estos poderes en otras organizaciones supranacionales, por ejemplo, el caso de la *Unión Europea* con su moneda, sus cortes de justicia, etc.; por último (d) el Estado-nación sigue presentando su soberanía como *absoluta e ilimitada* al mismo tiempo que acepta la limitaciones legales externas como un complemento necesario de las limitaciones constitucionales internas. Esto se evidencia en el requerimiento de organismos internacionales que velen por la protección de los derechos humanos y el reconocimiento simultáneo del principio de soberanía estatal con su exigencia de no-intervención en los asuntos internos de cada nación[515].

Según el punto de vista de Stuart Hall, es posible dar cuenta de estas contradicciones haciendo referencia a las tendencias propia del sistema capitalista que, si por un lado alienta el desarrollo del Estado-nación, por el otro no puede refrenar sus

[513] Cfr. Hall 1993, p. 353.

[514] Howsbawn 1990, p. 237. También para Mattei Dogan el ocaso del nacionalismo en los países de Europa occidental, entendido éste como "una devoción hacia el país de uno tan potente que domina todo otro sentimiento de identidad colectiva, incluso la identificación religiosa" (Dogan 1994, p. 281), es un paso promisorio hacia la configuración una cultura cívica surpanacional. Pero divisa como conflictivo para el establecimiento de dicho orden el resurgimiento de nacionalismos reprimidos en la Europa del Este durante el período de hegemonía soviética (Cfr. Dogan 1994, p. 285 y ss.).

[515] Cfr. Bader 1995, pp. 211-212.

propios imperativos transnacionales. Tales contradicciones echarían sus raíces en el seno mismo de la modernidad, la cual "ha tendido a dar una peculiar fuerza y significación a los nacionalismos y a sus particularismos en el corazón del así llamado nuevo orden global transnacional"[516]. De modo tal que el declive relativo del Estado-nación centralizado ha dejado el terreno propicio para el surgimiento de nacionalismos más pequeños que aspiran a la autonomía[517]. Pero, precisamente, esta exigencia de autonomía por parte de grupos nacionales más pequeños señala que el Estado-nación es *un muerto que goza de muy buena salud*, pues dichos grupos conciben su *identidad política* en el marco de la misma estructura identitaria. Lo que aún restaría explicar es porqué ocurre semejante cosa.

Siguiendo los desarrollos de Charles Taylor puede afirmarse que en las diferentes variables constitucionales de Estado-nación convergen dos principios antagónicos, pero igualmente originarios, de la modernidad política. Se trata, por un lado, del principio organizador de la *política del universalismo* (*politics of universalism*) que destaca la igual dignidad de todos los ciudadanos y conlleva la igualación correspondiente de títulos y derechos; y por el otro, de aquel principio que articula la *política de la diferencia* (*politics of difference*), para el cual tanto los agentes individuales como colectivos tienen el mismo derecho a modelar su propia identidad[518]. Taylor explica que ambos principios entran en conflicto porque suponen interpretaciones diversas de lo que significa la "igualdad de respeto". Según la *política del universalismo* "el principio de igual respeto requiere que tratemos a la gente de una manera ciega a la diferencia (*difference-blind fashion*)"[519]; mientras que para la *política de la diferencia*, por el contrario, respetar a alguien significa reconocer su singularidad y fomentarla. Si los partidarios de la primera critican a esta última por violar el principio de no-discriminación; los seguidores de la segunda sostienen que los principios de justicia que sustenta el universalismo no sólo no son ciegos a la diferencia sino que, en realidad, privilegian de hecho a la cultura hegemónica[520].

La persistente vigencia del Estado-nación como estructura política identitaria encontraría explicación en el hecho de que permite, si no resolver, al menos pactar una solución de compromiso en el mencionado conflicto normativo. Pues este modelo de *identidad política* presenta en pie de igualdad los ideales rectores de la conciencia pública moderna que están a la base tanto de la *política universalista* como de la *política de la diferencia*, esto es, el ideal ilustrado de dignidad humana y el ideal romántico de libertad expresiva[521].

Ahora bien, el enjuiciamiento contemporáneo del horizonte categorial que trabajosamente la modernidad ha forjado para comprender sus experiencias políticas, vuelve a situar a la filosofía práctica ante problemas de difícil resolución, en la medida en que desde su ángulo de reflexión no puede renunciar a *valores* cuyo origen y fundamento, no obstante, cuestiona. Un ejemplo paradigmático de tales problemas lo constituye el caso de los "derechos humanos": si se admite como resultado de la ciencia histórica una explicación de tales derechos como una invención característica de la modernidad, vinculada a la institución de la subjetividad en clave de fundamento, entonces, una crítica a lo Heidegger de la *metafísica de la subjetividad* lleva

[516] Hall 1993, p. 354.
[517] Cfr. Hall 1993, p. 355. Para una perspectiva de análisis semejante véase: Wallerstein 1991, p. 19 y ss.; y Wallerstein 1995, partes II y III, en las que se analiza la problemática de la legitimación del Estado-nación vinculada con el robustecimiento y declinación de la idealogía liberal.
[518] Cfr. Taylor 1992, pp. 82-83.
[519] Cfr. Taylor 1992, p. 84.
[520] Cfr. Taylor 1992, p. 85.
[521] Cfr. Taylor 1996, pp. 12-13.

inevitablemente aparejado que la noción de "derechos humanos" quede desacoplada del concepto de "democracia", entendida como aquella figura política que vinculada en la modernidad a formas constitucionales de Estado-nación, pretendía ser su más firme custodio[522]. Si esto es así, se torna discutible también la mencionada tesis de Habermas según la cual el principio democrático de soberanía popular oficia de garante posmetafísico, y no metafísico, de los derechos individuales[523].

Dicho desfasaje fue tempranamente advertido por Leo Strauss, quien pretendió rehabilitar una perspectiva auténticamente filosófica en discusión acerca de lo político, tras los distintos abordajes reduccionistas practicados por las ciencias sociales en la primera mitad del presente siglo. Strauss entiende que la filosofía política está indisolublemente vinculada al concepto de "derecho natural", entendido como la posibilidad de referirse a una instancia crítica trascendente de la realidad positiva[524]. En tal sentido, Strauss entiende que para que haya filosofía política es necesario, primero, una distancia entre *ser y deber-ser* y, segundo, una diferencia entre *hecho* y *valor*. Desde su perspectiva, los diferentes historicismos minan las bases de una reflexión verdaderamente filosófica acerca de lo político, en la medida en que descalifican la pertinencia misma de la oposición entre ser y deber-ser[525]. Pero las diversas versiones de *positivismo* conducen por otra vía al mismo resultado, pues aunque suelen admitir la existencia atemporal de valores, niegan, sin embargo, la posibilidad de acceder mediante alguna ciencia empírica o teórica al conocimiento cierto de un sistema normativo verdadero que deba regir la vida humana. Así, también el *positivismo* rechaza toda posibilidad de decisión racional al respecto[526].

De este modo, la filosofía práctica se encuentra ante la situación de, por un lado, no poder soslayar las agudas críticas realizadas desde diferentes ángulos a los presupuestos de la modernidad política, ni por el otro, poder despedirse de los valores que ésta pretendió fundamentar. Puede advertirse, entonces, porqué el actual cuestionamiento de la subjetividad moderna, así como la crisis del Estado vinculada al creciente desplazamiento del poder político hacia corporaciones económicas transnacionales, y la imposibilidad de recurrir a los potenciales integradores de la *nación* como herramienta legítima tras los abusos cometidos por los distintos nacionalismos en nuestro siglo, ha conducido en las dos últimas décadas a que los principales teóricos de la filosofía práctica emprendieran tanto una revisión exhaustiva de los fundamentos normativos de la dominación legítima, como una indagación profunda acerca de los posibles rendimientos de nuevas instituciones identitarias moralmente válidas y fácticamente viables.

Un punto de inflexión importante, en esta revisión del aparato conceptual apropiado para la elaboración de una doctrina jurídico-normativa que hoy resulte plausible, ha sido el creciente interés que los pensadores más renombrados de las ciencias sociales manifestaran por los fenómenos vinculados a las diferencias culturales[527]. Como bien explica James Bohman, estas diferencias han cobrado relieve pues "desde que la mayoría de los Estados-nación son ahora tanto cultural como religiosamente diversos, quienes juntos deliberan en su seno pueden no compartir las

[522] Cfr. Ferry 1984, vol. I, p. 83 y ss.
[523] Cfr. Habermas 1992, p. 610 y ss.
[524] Cfr. Strauss 1954, p. 97 y ss.
[525] Cfr. Strauss 1970, p. 74 y ss.
[526] Cfr. Strauss 1954, p. 29 y ss.
[527] Para un excelente estado de la cuestión en lo que se refiere a la problemática multicultural, véase la *Introducción* de David Goldberg al libro *Multiculturalism. A Critical Reader* titulada: "Introduction: Multicultural Conditions" (Cfr. Goldberg 1994, pp. 1-41).

mismas metas colectivas, los mismos valores morales o las mismas visiones del mundo"[528].

A partir de entonces los autores más representativos de la filosofía contemporánea advirtieron que, cuando se trata de pensar la justicia en la organización económico-política de las sociedades post-industriales, ya no resulta teóricamente útil ni moralmente admisible leer la compleja realidad humana desde variables culturalmente reductivas. Este "giro cultural" puede percibirse en todo el arco del pensamiento político actual, desde aquellos autores que se insertan en la denominada tradición del marxismo occidental[529] hasta los máximos exponentes de la tradición liberal.

2. Will Kymlicka: identidad política y ciudadanía multicultural

Desde la publicación de su libro *Liberalism, Community and Culture* (1989), Will Kymlicka ha tratado de defender cierta *política de la diferencia*, en lo que concierne a los derechos culturales de las minorías, sin renunciar a los preceptos básicos de la tradición liberal. Observando una continuidad de propósitos, pero situado en otro escenario y con renovados argumentos, Kymlicka enfrenta en *Multicultural Citizenship* la urgente tarea de señalar las bases plausibles de una *identidad política* para la gran mayoría de los Estados liberales contemporáneos que se resisten a ser pensados sartisfactoriamente bajo el molde del Estado-nación[530].

---

[528] Bohman 1995, pp. 253-254.

[529] Perry Anderson identifica a Lukács, Sartre y Gramsci como los principales filósofos de esta corriente de pensamiento político (Cfr. Anderson 1976). Respecto del concepto de *identidad política*, Robert Meister explica que ha cobrado singular relevancia tras el "giro cultural" protagonizado en la izquierda de los años sesenta por esta tradición. Según Meister "como consecuencia de su desilusión en la clase trabajadora, la izquierda en occidente ha girado crecientemente hacia la política cultural como un sustituto de la política de interés de clase" (Meister 1991, p. 19). Lo característico del pensamiento post-marxista sería la consideración del capitalismo, más que como un sistema prioritariamente económico, como un sistema de dominación cultural, cuyo discurso precedería a la articulación de los intereses materiales. Por lo cual, el rol que el marxismo tradicional asignaba al proletariado como agente del cambio histórico, el post-marxismo busca atribuírselo a ciertos grupos minoritarios que, tanto en sus discursos como en sus prácticas, representan una resistencia cultural, es decir, una visión alternativa al sistema cultural dominante (Cfr. Meister 1991, pp. 20-21). Sin embargo, por el modo en que se describe estas "nuevas" identidades como movimientos auto-concientes resulta obvio que se trata de caracterizarlas hasta donde sea posible con aquellos atributos que el marxismo tradicional habían adscripto a los partidos proletarios auto-concientes. Si ello es así, se verifica la paradójica situación en la que la nueva izquierda cuestiona radicalmente las conclusiones de Marx acerca del potencial emancipador de la clase proletaria, al tiempo que se vale infructuosamente del mismo marco conceptual para su análisis (Cfr. Meister 1991, pp. 24-25). Por esta razón, Meister considera que "en el lugar del tradicional análisis marxista de interés de clase y conciencia de clase, nuestra situación contemporánea nos confronta ahora con el problema de la identidad política en su forma más general: ¿hasta qué punto la identidad política está gobernada por las circunstancias sociales? ¿hasta qué punto es ella materia de creencia o elección consciente?" (Meister 1991, p. 26). La dificultad que surge en este nivel general de análisis es que existen dos visiones diferentes de la política que constituyen respectivamente dos lados de la identidad política. Por una parte, la política como algo que uno piensa, como los ideales que uno es capaz de defender. Por la otra, la política como algo dado, como la situación política en la que uno se encuentra y a partir de la cual es posible estructurar y controlar la significación objetiva de lo que uno piensa, de modo tal que articular "una identidad política frecuentemente equivale a una mejor comprensión de la situación específica de uno" (Meister 1991, p. 26). En consecuencia, para Meister, la identidad política queda definida por una relación de tensión entre la posición social que uno ocupa y los sentimientos subjetivos que uno tiene; y precisamente esta tensión entre los dos lados de la identidad política es lo que, según él, está a la base de la discusión más reciente entre diversas teorías del bienestar y la justicia distributiva, tales como las de Rawls, Dworkin, Roemer, Sen, etc. (Cfr. Meister 1991, nota 29, p. 26).

[530] Cfr. Kymlicka 1995, p. 22.

Para poder atrapar la especificidad de las actuales estructuras estatales, según Kymlicka, es necesario realizar una serie de distinciones conceptuales. La primera y fundamental consiste en detectar dos modelos amplios de diversidad cultural. Por un lado, la diversidad cultural presente en un Estado puede deberse a la concentración en un territorio mayor de diferentes culturas preexistentes que gozaban antes de autogobierno. Kymlicka denomina *minorías nacionales* a aquellas culturas incorporadas, cuya caracterísitica distintiva reside en querer "seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar sus supervivencia como sociedades distintas"[531]. Por otro lado, la diversidad cultural presente en un Estado puede deberse a la inmigración individual y/o familiar. Kymlicka denomina *grupos étnicos* a aquellas asociaciones laxas y evanescentes que conforman los emigrantes dentro del marco más amplio de una cultura mayoritaria[532]. Lo que caracteriza las frecuentes demandas de estos grupos por un mayor reconocimiento de su identidad étnica, no es el objetivo de conformar una nación separada del resto de la sociedad, sino el propósito bien distinto de poder "modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales"[533]. De este modo, lejos de intentar aislarse de la cultura mayoritaria, los grupos étnicos pretenden eliminar las barreras que impiden la plena incorporación de los miembros de este grupo a dicha cultura[534].

Ahora bien, la principal deficiencia que presenta el Estado-nación como modelo teórico para pensar la realidad política de los Estados liberales contemporáneos es que la mayoría de ellos, sino todos, contienen no una sino varias naciones, razón por la cual debieran ser denominados en rigor *Estados-multinacionales*. Reconocer que un Estado es de hecho multinacional no implica, según Kymlicka, afirmar que sus ciudadanos se vean imposibilitados de identificarse con esta estructura política puesta por sobre las diversas nacionalidades que lo conforman. Muy por el contrario, "los Estados multinacionales no pueden sobrevivir a menos que sus diversos grupos nacionales mantengan su lealtad a la comunidad política más amplia en la que están integrados y con la que cohabitan"[535]. Sin embargo, para que tenga lugar este proceso *secundario* de identificación es un requisito indispensable que la estructura supranacional reconozca y respete la especificidad cultural de cada una de las naciones involucradas. Distinto es el caso de los *Estados-poliétnicos*, cuya característica específica reside en que los diversos grupos culturales que lo conforman, por el hecho de ser en su mayoría inmigrantes, no ocupan sus tierras natales ni se arrogan pretensiones de autogobierno como naciones diferenciadas. Antes bien, bregan para que el marco institucional de la comunidad de destino sea lo suficientemente amplio como para que la presencia de ciertos rasgos raciales o culturales propios de su comunidad de origen no den lugar a la discriminación[536].

Con todo Kymlicka reconoce que la distinción establecida entre *Estados-multinacionales* y *Estados-poliétnicos* tiene la pureza de los tipos ideales, pues la situación más frecuentemente en el escenario político contemporáneo es que un único *Estado* sea a la vez ambas cosas: *multinacional* como resultado histórico de uno o

[531] Kymlicka 1995, p. 25.
[532] Cfr. Kymlicka 1995, p. 25.
[533] Kymlicka 1995, p. 26.
[534] Kymlicka parte de un uso *descriptivo* del término multiculturalismo y se desplaza en el transcurso de la obra hacia un uso *normativo* de este concepto.
[535] Kymlicka 1995, p. 29.
[536] Cfr. Kymlicka 1995, p. 31.

varios procesos de colonización, o bien simple confederación de múltiples comunidades preexistentes; y *poliétnico* por la afluencia voluntaria o involuntaria de variados contingentes inmigratorios. Por otra parte, un *Estado multinacional y poliétnico* suele contener además diversos grupos que luchan contra la marginación a que los confina tanto la propia nación como su grupo étnico específico. Tal es el caso de los así llamandos nuevos movimientos sociales como, por ejemplo, los gays, la mujeres, los discapacitados, etc.[537].

El hecho de que estos nuevos movimientos sociales no constituyan, según Kymlicka, culturas diversas está íntimamente vinculado con la definición operativa de los términos *cultura* y *multicultural* que él asume como propia. Dice Kymlicka:

> "utilizo *cultura* como sinónimo de *nación* o *pueblo*; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa insitucionalmente, que ocupa un territorio o un a patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien sí éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política"[538].

Kymlicka sostiene que una vez aceptado el hecho de que la gran mayoría de los Estados liberales contemporáneos son tan *multinacionales* como *poliétnicos*, y que además cada uno contiene diversos tipos de *tribus* marginadas, se advierte la urgente necesidad de elaborar una teoría liberal de la justicia a partir de estas distinciones. Pues como los diversos Estados en cuestión han construido sus respectivas doctrinas constitucionales sobre la base del Estado-nación, no están ni política ni teóricamente preparados para asumir y absorber los conflictos *multiculturales* que genera su propia realidad política. Por tal razón, el *desafío multiculturalista* que enfrenta una teoría liberal consiste en poder construir una estructura identitaria, políticamente viable y moralmente legítima, en cuyo marco puedan ser acomodadas las diferencias *étnicas* y *nacionales*[539].

Desde el punto de vista de Kymlicka, esto resulta imposible sin admitir ciertos y limitados *derechos diferenciados en función del grupo* partiendo de la distinción conceptual entre *restricciones internas* y *protecciones externas*. Se llama *restricciones internas* a aquellas reivindicaciones a las que podrían apelar los dirigentes de los grupos minoritarios para paliar la inestabilidad que el ejercicio individual de la autonomía podría ocacionarles dentro del propio grupo. Estas reivindicaciones enfrentan al grupo en cuanto totalidad con los miembros que actualmente lo componen. Por el contrario, las *protecciones externas* son aquellas reivindicaciones que esgrime un grupo contra la sociedad más amplia que lo engloba, en cuanto las prácticas que ella observa tienen efectos desestabilizadores para el grupo en cuestión. Ahora bien, puesto que "los principios básicos del liberalismo son principios de libertad individual. Los liberales únicamente pueden aprobar los derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad o autonomía de los individuos"[540]. En tal sentido, Kymlicka sostiene que, si bien ambos tipos de reivindicaciones constituyen derechos colectivos, una teoría liberal debe rechazar las primeras por ser fuente de opresión individual, e incluir las segundas en razón de estar encaminadas a promover

[537] Cfr. Kymlicka 1995, pp. 34-40.
[538] Kymlicka 1995, p. 36.
[539] Cfr. Gutmann 1993, p. 171 y ss.
[540] Kymlicka 1995, p. 111.

relaciones de equidad entre grupos culturalmente diversos y fomentar la autonomía de los miembros de cada grupo[541].

Más aún, según Kymlicka, una teoría liberal debe necesariamente asegurar determinadas *protecciones externas* para los grupos culturalmente minoritarios si tiene como propósito garantizar tanto la libertad de elección como la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos de un Estado multicultural. En la medida en que una cultura societal

> "proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada (...) y en el mundo moderno, el que una cultura se exprese en la vida social significa que debe tener una expresión institucional, en las escuelas, los medios de comunicación, la economía, el gobierno, etc."[542];

los *derechos diferenciados en función del grupo*, en cuanto *protecciones externas*, están destinados a asegurar condiciones equitativas para el ejercicio efectivo de la libertad individual de aquellas personas cuyo marco primario de identificación lo proporciona una cultura minoritaria.

Kymlicka distingue tres formas de *derechos diferenciados en función del grupo*: (1) los *derechos de autogobierno*, que recurriendo a los principios del sistema federal apuntan no sólo a una descentralización administrativa sino a la efectiva devolución de autonomía a las naciones que subsisten dentro del marco de una estructura estatal más amplia[543]; (2) los *derechos poliétnicos*, que "tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante"[544], y que por tanto apuntan a garantizar la observancia de los derechos civiles iguales para todo ciudadano; y (3) los *derechos especiales de representación*, que están destinados a compensar las consecuencias negativas que tienen en el presente las injusticias del pasado. Estos derechos tienden a que el proceso político sea más inclusivo y representativo, intentado palear las barreras culturales que ponen en desventaja a aquellos individuos que pertenecen a grupos tradicionalmente marginados[545].

Los tres tipos mencionados de *derechos diferenciados de ciudadanía* están destinados a proteger las formas culturales minoritarias de las presiones políticas y económinas que ejerce la cultura hegemónica de un Estado, no obstante, multicultural. Kymlicka sostiene que desde un punto de vista liberal se debe intentar defender tales culturas minoritarias porque, de lo contrario, la libertad de elección de sus miembros sería ilegítimamente avasallada. El presupuesto teórico que juega por debajo de esta afirmación es que sólo mediante el sentimiento de pertenencia a una cultura societal un individuo puede tener acceso a opciones de vida significativas. Para asegurar la libertad de elección de los individuos, éstos no sólo requieren un libre acceso a la más amplia información sino también un acceso asegurado a la trama narrativa que proporciona una cultura societal, pues sólo en función de esta última es posible conferir significación vital a la información obtenida.

---

[541] Cfr. Kymlicka 1995, pp. 58-60.
[542] Kymlicka 1995, p. 112.
[543] Cfr. Kymlicka pp. 48-52. Acerca del federalismo y sus ventajas, ver Kymlicka 1996, p. 20 yss. Como propuesta para el modelo europeo ver Norman 1996, p. 55 y ss.
[544] Kymlicka 1995, p. 53.
[545] Cfr. Kymlicka 1995, pp. 53-54.

Por tal razón afirma Kymlicka que una teoría liberal de la justicia ha de contemplar *derechos diferenciados de ciudadanía* para hacer valer suficientemente aquellas *narrativas culturales* presentes de hecho en una sociedad determinada y de cuya comprensión dependen las opciones significativas de los individuos identificados con ellas[546]. En el caso contrario, es decir, en el caso en que la teoría no prevea el reconocimiento de derechos poliétnicos para los inmigrantes o derechos de autogobierno para las minorías nacionales, previsiblemente, han de surgir en los Estados multiculturales "nuevos casos trágicos de grupos a los que se les niega el tipo de contexto cultural de elección que sostiene la autonomía individual"[547].

Para Kymlicka una teoría liberal contemporánea de la justicia debe partir de la *estructura nacional* como unidad básica de identificación colectiva. Según su opinión "es precisamente el hecho de que la identidad nacional ya no descansa en valores compartidos (...) lo que proporciona un fundamento sólido a la autonomía y a la identidad individual"[548]. Entonces, partiendo del hecho de que actualmente la gran mayoría de las culturas nacionales se hallan liberalizadas y enriquecidas por su interacción con otras formas culturales, la *identidad nacional* ya no necesita basarse en ideales compartidos de vida buena que fijen roles y expectativas de conducta sino que puede desarrollar lazos identitarios a partir de la *lengua* y las *tradiciones* que le son propias. Y si, por otro lado, se renuncia al requerimiento de que toda *nación* deba necesariamente apoyarse en una estructura estatal, "los grupos nacionales ofrecen un ámbito de libertad e igualdad, así como una fuente de reconocimiento y confianza mutuas, que pueden acomodar los inevitables desacuerdos y disensos sobre las concepciones del bien en la sociedad moderna"[549]. A su vez, los diversos grupos nacionales pueden ser acomodados en el marco de un Estado multicultural que opere como foco secundario de identificación para los mimbros de las naciones en cuestión.

Según Kymlicka, una teoría liberal contemporánea puesta ante el desafío multiculturalista no puede limitarse a responder con la doctrina de la *omisión bienintencionada* la problemática de las diferencias étnicas y nacionales subsistentes en un Estado multicultural. Semejante doctrina de la neutralidad estatal resulta ser, por el contrario, bastante mal intencionada, en la medida en que

> "las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras"[550].

Si esto es así, la legitimidad propia de un Estado multicultural como estructura política identitaria se juega en el reconocimiento efectivo de derechos de autogobierno y derechos poliétnicos que aseguren el ejercicio de la autonomía individual a los miembros de los grupos minoritarios. Por tanto, una teoría liberal de la justicia, que pretende hacer de la imparcialidad su valor supremo, exige que las minorías nacionales de un Estado multicultural tengan las mismas prestaciones y oportunidades de conservar su lengua y su cultura societal que recibe la nación mayoritaria en dicho Estado[551].

---

[546] Cfr. Kymlicka 1995, pp. 117-122.
[547] Kymlicka 1995, p. 144.
[548] Kymlicka 1995, pp. 149-150.
[549] Kymlicka 1995, p. 150.
[550] Kymlicka 1995, p. 152.
[551] Cfr. Kymlicka 1995, p. 160.

Kymlicka argumenta que una teoría liberal de la justicia no sólo *debiera* admitir *derechos diferenciados en función del grupo*, sino que de hecho así lo hacen la gran mayoría, sino todas, las teorías liberales contemporáneas al entender este modo el concepto de *ciudadanía*. Dice Kymlicka:

> "la mayor parte de los teóricos del liberalismo defiende sus teorías en términos de *igual respeto a las personas* e *iguales derechos para los individuos*, lo que sugiere que todas las *personas* o *individuos* tienen derecho por igual a entrar en un Estado, a participar en su vida política y a compartir sus recursos naturales (...). Sin embargo, en la realidad estos derechos se reservan exclusivamente a los *ciudadanos*. Y no todo el mundo puede convertirse en ciudadano, aun cuando esté dispuesto a jurar fidelidad a los principios liberales"[552].

Ello sólo encuentra explicación si se admite que es una profunda convicción liberal preteger la pertenencia cultural de las personas. Pero dando esto por sentado, un Estado liberal imparcial debiera aseguarar las mismas protecciones para todas las culturas y no limitarse solamente a la cultura mayoritaria. La problemática se abre, de este modo, a la difícil cuestión de fijar los precedimientos equitativos adecuados para garantizar la imparcialidad en la distribución de los *derechos diferenciados en función del grupo*.

Kymlicka confía en que si "las minorías tienen derecho a votar y a presentarse a elecciones, a organizarse políticamente y a defender públicamente sus criterios, es prácticamente seguro que sus intereses reciban la debida atención"[553]. Sin embargo, considera inadecuado el principio de *representación especular* por juzgar que tal idea llevada al extremo supone dar por tierra con toda posibilidad de representación política. En efecto, si tal principio sostiene que un determinado grupo racial, nacional o cultural sólo puede estar representado adecuadamente por sus propios miembros, en función de que únicamente ellos por pertenecer a dicha cultura societal cuentan con la experiencia necesaria para la comprensión cabal de sus intereses, es dable interrogarse con Kymlicka en virtud de qué podría un individuo representar a otros si, en definitiva, no cuenta necesariamente con la experiencia vital de sus representados.

Precisamente, una teoría liberal para un Estado multicultural debe rechazar la idea de una *representación especular* y aceptar el *reto de la empatía* que, según Kymlicka, consiste en establecer la condiciones para que en la cultura política de una sociedad democrática "las personas puedan y estén dispuestas a ponerse en el lugar de los demás, así como a comprender realmente (y, por consiguiente, a representar) sus necesidades e intereses"[554]. Pese a lo dicho, Kymlicka no descarta, por iliberal o antidemocrática, la posibilidad de la representación de grupo. Antes bien, considera que en las actuales democracias puede resultar beneficioso impulsar su ejercicio como una medida correctiva destinada a garantizar la voz de aquellos grupos minoritarios históricamente marginados[555]. Esta forma de representación puede servir, incluso, para liberalizar aún más las sociedades formalmente democráticas y contribuir con ello a que sus miembros internalicen las creencias liberales, pues esto último es lo único que garantiza en una sociedad autogobernada la verdadera estabilidad de sus instituciones[556].

Ahora bien, llegado a este punto es lícito preguntarse en qué consiste el concepto de *identidad política* que modela la propuesta teórica del propio Kymlicka.

---

[552] Kymlicka 1995, p. 174.
[553] Kymlicka 1995, p. 183.
[554] Kymlicka 1995, p. 195.
[555] Cfr. Kymlicka 1995, pp. 200-209.
[556] Cfr. Kymlicka 1995, pp. 230-231.

Para comenzar a responder este interrogante habría que decir, en primer lugar, que Kymlicka rechaza la posición liberal clásica según la cual la estabilidad de una sociedad democrática no depende especialmente de las virtudes ciudadanas sino más bien de un dispositivo de frenos y contrapesos[557]. Tampoco acepta la tesis de que la ciudadanía sea concebida como un foro común en el que se dejen de lado las diferencias culturales y nacionales; concepto de ciudadanía éste que suele describirse como la *estrategia estadounidense en materia de pluralismo cultural*[558]. Muy por el contrario, todo su esfuerzo se erige sobre la certeza de que

> "la salud y la estabilidad de las democracias modernas no sólo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos; es decir, de sus sentimientos de identidad y de cómo consideran a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente pueden competir con la suya; de su capacidad para tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos; de su deseo de participar en el proceso político para promover el bien público y de apoyar a las autoridades políticas responsables; de su voluntad de demostrar comedimiento y de asumir su responsabilidad personal en sus exigencias económicas, así como en las elecciones personales que afecten a su salud y al entorno; y de su sentido de la justicia y de su compromiso con la distribución equitativa de recursos"[559].

Por tal razón, como se ha visto, Kymlicka sostiene que una democracia liberal adecuada a los requerimientos propios de un Estado multicultural contemporáneo debe incluir derechos especiales de representación para los grupos desfavorecidos, derechos poliétnicos para los inmigrantes y derechos de autogobierno para las minorías nacionales. Sin embargo, como es dable observar, en lo que concierne específicamente al concepto de *identidad política*, se presenta una grave discontinuidad entre los primeros dos tipos de derechos mencionados y el último. Tanto el primer como el segundo tipo de reivindicaciones grupales no ponen en cuestión la legitimidad global de la comunidad política principal sino que están encaminadas a conseguir una mayor integración de los grupos minoritarios marginados. Por el contrario, las reivindicaciones de autogobierno por parte de las minorías nacionales parecen ser separatistas, es decir, cuestionar de un modo radical la pertenencia de tales minorías a una comunidad política mayor que las englobe. En consecuencia, si Kymlicka propone este último derecho para estabilizar la vida institucional de un Estado multicultural en el que conviven los miembros de diversas naciones, y no lo caracteriza como una fuente de conflictos secesionistas, resta explicar aún qué concepto de *identidad política* permite diseñar el puente para una legítima convivencia supranacional en el marco de un Estado común.

La respuesta de Kymlicka pretende ser contundente: a diferencia de posiciones liberales como las de Rawls y Walzer, sostiene que la fuente de unidad social en estructuras supranacionales no puede estar basada en *valores compartidos* pues, en términos de Kymlicka,

> "que dos grupos nacionales compartan los mismos valores o principios de justicia no les da necesariamente ninguna razón de peso para unirse (o para seguir unidos), ni para seguir siendo (o convertirse en) dos países separados. El ingrediente que falta parece ser la idea de *identidad compartida*. Que toda una comunidad política comparta una concepción de la justicia no genera necesariamente una identidad compartida, por no hablar de una *identidad cívica compartida* que trascienda las *identidades nacionales*

[557] Cfr. Kymlicka 1995, p. 242.
[558] Cfr. Kymlicka 1995, p. 250.
[559] Kymlicka 1995, pp. 241-242.

> rivales. Las personas deciden con quién quieren compartir un país preguntándose con quiénes se identifican y hacia quiénes profesan un sentimiento de solidaridad"[560].

No obstante, si no se trata de valores comunes y queda descartada para el marco del Estado la estructura simbólica de la nación, pues ésta opera en su interior como foco primario de identificación para los miembros de las distintas comunidades, cabe preguntar entonces a partir de qué elementos es dable diseñar una ciudadanía supranacional. La respuesta de Kymlicka pasa por detectar un foco de identificación secundario en función del cuál la práctica de los derechos de autogobierno no suponga el desarrollo de pretensiones secesionistas. Explica entonces que tanto el peso simbólico de ciertos acontecimientos históricos como el hecho de que los miembros de naciones diversas se sepan, sin embargo, agentes activos de las mismas tradiciones, de la misma lengua y, en algunos casos, de la misma fe religiosa, generan la fuerza aglutinante necesaria para entablar una *identidad compartida* supranacional. Como ejemplo de ello, Kymlicka menciona el caso de Estados multiculturales fuertemente patrióticos como Suiza o los Estados Unidos, en los cuales

> "las bases de una identidad compartida parece residir en el orgullo que sienten por determinados acontecimientos históricos (...). Este orgullo compartido es una de las bases del fuerte sentimiento de *identidad política* existente en los Estados Unidos, que constantemente se refuerza en sus escritos sobre ciudadanía y en el curriculum escolar"[561].

En lo que concierne a este punto, la propuesta de Kymlicka parece desmerecer el enorme esfuerzo encaminado a abandonar el concepto de Estado-nación como estrucutra legítima para pensar la *identidad política* en los Estados multiculturales contemporáneos. Al asentar las bases de la *identidad política* supranacional en aquellos acontecimientos que darían lugar a cierta *identidad compratida* resulta evidente que, como si se tratara de un juego de cajas chinas, las caracteristicas propias de la estructura identitaria estatal más abarcadora son formalmente idénticas a aquellas utilizadas para describir las estructuras nacionales más reducidas.

De ser así, Kymlicka no estaría haciendo otra cosa que pensar al Estado multicultural como un Estado-nación en gran formato, o bien, en el mejor de los casos, como un Estado-nación que mediante una organización política federal[562] se torne permeable a los diversos localismos *nacionales* en el marco de una cultura política común. Pero, de hecho, así ha sido pensada generalmente la estructura típica del Estado-nación centralizado, dado que, como explica Hall, "el Estado-nación nunca fue simplemente una entidad política. Siempre fue también una formación simbólica -un sistema de representación- que produjo una idea de la nación como comunidad imaginada, con cuyos significados nos podíamos identificar y que, mediante esta identificación imaginaria, consituía sus ciudadanos como sujetos"[563].

---

[560] Kymlicka 1995, p. 257.
[561] Kymlicka 1995, p. 257.
[562] No obstante, en un artículo reciente, Kymlicka se hace cargo de las deficiencias propias del sistema federal para acomodar a las diversas naciones en el marco de una Estado multicultural, dado que "cuanto más éxito tenga un sistema federal multinacional en acomodar a minorías nacionales, tanto más impulsará el sentimiento estre esas minorías de que son pueblos separados con sus derechos inherentes al autogobierno y cuya participación en el país-marco es condicional y revocable" (Kymlicka 1996, p. 46). Si esto es así, la puesta en marcha del principio federal llevaría naturalmente a pretensiones secesionistas. Kymlicka es conciente de ello y, sin embargo, sigue pensando que "a menudo constituye la única opción disponible para acomodar las identidades nacionales en conflicto en el seno de un estado multinacional" (Kymlicka 1996, p. 48).
[563] Hall 1993, p. 355.

3. Identidad política liberal y democracia representativa

Para finalizar se realizarán algunas consideraciones respecto del rol que desempeñan en el esquema teórico de Kymlicka los *derechos diferenciados en función del grupo*. Como ya se ha visto, la tesis central de Kymlicka en *Multicultural Citizenship* afirma que, según los principios liberales, el sistema constitucional de un Estado multicultural no puede pretender legitimidad para sus prácticas y procedimientos si se estructura a partir de un único *status* ciudadano en el que se considera a los individuos de manera indiferenciada como personas. Esta *omisión bienintencionada* lejos de tener en cuenta a los individuos en pie de igualdad favorece inevitablemente a la cultura mayoritaria. De modo que un Estado multicultural legítimo tiene que preveer medidas encaminadas a asegurar la efectiva autonomía e igualdad de los individuos *más acá*, y no más allá, de sus diferencias étnicas, nacionales, o de interés. Según Kymlicka

> "estas medidas pueden incluir los derechos poliétincos y de representación para acomodar a los grupos étincos y a otros grupos desfavorecidos dentro de cada grupo nacional, así como los derechos de autogobierno para permitir que sea posible la autonomía de las minorías nacionales junto a la de la nación mayoritaria. Sin tales medidas, hablar de tratar a las personas como individuos no es más que una manera de tapar las injusticias étnicas y nacionales"[564].

Ahora bien, como puede observarse a lo largo de todo el libro, pero especialmente en el capítulo séptimo llamado "Asegurar la voz de las minorías", Kymlicka da por sentado que un Estado multicultural legítimo ha de tener una estructura democrática de gobierno. A juzgar por la selección de sus abundantes ejemplificaciones es dable advertir que se trata además de una democracia indirecta organizada en torno de un *sistema de partidos*. En dicho esquema deberían materializarse mecanismos destinados ha hacer efectivos los *derechos diferenciados en función del grupo*. Pero una objeción que, entonces, puede realizarse es la siguiente: ¿por qué las instituciones propias de la cultura mayoritaria encarnadas en un peculiar sistema político serían herramientas adecuadas y aun válidas para la efectiva observancia de tales derechos?

Como bien lo ha mostrado Macpherson, fue precisamente el *sistema de partidos* lo que impidió que la introducción del sufragio universal a fines del siglo XIX no concluyera, como lo temían Bentham y James Mill, en la toma del poder por parte de la clase trabajadora numéricamente mayoritaria y que sus reclamos sean debidamente atendidos. En tal sentido, "la principal función que ha desempeñado de hecho el sistema de partidos en las democracias occidentales desde el comienzo del sufragio democrático ha sido suavizar las aristas de los conflictos de clase temidos o probables, o, si se prefiere, moderar y aquietar un conflicto de intereses de clase con objeto de proteger las instituciones de la propiedad existentes y el sistema de mercado contra todo ataque eficaz"[565]. Y huelga decir que si el *sistema de partidos* ha resultado una herramienta impotente para satisfacer los reclamos del grupo desfavorecido pero numéricamente mayoritario, previsiblemente tanto más lo será en relación a las reivindicaciones sectoriales de grupos minoritarios.

Macpherson juzga que la razón principal por la cual el *sistema de partidos* ha resultado de hecho inconducente para canalizar las espectitivas de los sectores desfavorecidos representados ha sido que "con cada ampliación del sufragio, el sistema

[564] Kymlicka 1995, p. 266.
[565] Macpherson 1977, p. 81.

pierde responsabilidad ante el electorado"[566]. El problema parece residir, entonces, en cómo responsabilizar a los representates de los grupos minoritarios que acceden al Parlamento para hacer efectivas las demandas de sus miembros. Kymlicka analiza diferentes opciones que van, según el caso, desde cambiar el trazado de las fronteras electorales para que los distritos coincidan tanto como sea posible con cierta *comunidad de intereses*, hasta propiciar formas variadas de representación especular o proporcional. Sin embargo, concluye con consideraciones contextuales afirmando que "existen muchas formas de lograr la igualdad política, y los reslutados de los mecanismos electorales concretos dependen sobremanera del contexto en el que se aplican. Dependen en buena medida de la cultura política del país, incluyendo en ella la organización de los partidos y los mecanismo de votación ciudadanos"[567].

Pero si esto es así, la argumentación de Kymlicka resulta insatisfactoria en la medida en que, para hacer efectivos los reclamos de las minorías, apela a la *cultura política de un país* que, generalmente, según los términos de su propio planteo, en los actuales Estados multiculturales se *guía por* y *fomenta los intereses de* los miembros de la cultura mayoritaria.

Por último, me gustaría precisar que en todo el planteo de Kymlicka aparece soslayada la dimensión ideológica característica de la contienda política, así como trivializados los complejos procedimientos de identificación de los individuos en cuanto ciudadanos. Pese a afectar una mayor comprensión de la laberíntica condición humana y resistirse a las simplificaciones propias del liberalismo individualista, Kymlicka parece suponer que los votantes de los Estados multiculturales no sólo conocen perfectamente cuales son sus intereses sino que también se identifican unilaterlmente con sólo un aspecto de su compleja condición y actuán políticamente en consecuencia. Pues, cuando se habla de los *derechos de representación diferenciada en función del grupos* para los homosexuales, por ejemplo, parece no tenerse en cuanta que los miembros de este grupo humano son además ricos o pobres, mujeres o varones, indígenas o inmigrates, liciados o no-liciados, comunistas, liberales o fascistas, etc; y lo mismo ocurre en todos los otros caso. En tal sentido, tampoco se ve claramente cómo un *sistema de partidos* pueda absorver semejante combinación para satisfacer adecuadamente las complejas resultantes y porteger así la autonomía y la igualdad de los individuos.

[566] Macpherson 1977, p. 83.
[567] Kymlicka 1995, p. 208.

CAPÍTULO 7

LA SUBJETIVIDAD EN FOUCAULT

Las ciencias sociales, el conocimiento de sí y el precio de la verdad

Uno de los intereses constantes en las investigaciones de Michel Foucault es la relación entre la subjetividad y la verdad. En efecto, el filósofo francés ha mostrado, desde diferentes perspectivas, las formas que esta relación fue adoptando en los diferentes momentos de la Filosofía y de los saberes y discursos (la medicina, la psiquiatría, el discurso político, el discurso pedagógico, el discurso jurídico, la religión, etc.) que también se han hecho cargo de la misma. De las clases dictadas en el Collége de France durante el curso lectivo 1981-1982 (cuya edición François Ewald y Alessandro Fontana han decidido titular "Hermenéutica del sujeto"), se desprenden algunos rasgos de esta relación que aquí serán materia de reflexión.

En primer lugar, el hecho de que la verdad que está en juego en la relación entre ésta y el sujeto, no necesariamente es una verdad propia del yo, que el sujeto debe extraer de sí mismo y exponer a la luz de un saber, una práctica o un discurso. Dicho en otros términos, que la relación entre el sujeto y la verdad no siempre tiene como efecto la objetivación del primero. En segundo lugar, y tal vez un poco como consecuencia de lo primero, que esta relación tiene como efecto un proceso de subjetivación. En este sentido, se puede pensar (aunque no esté desarrollado en este mismo texto) que aun la objetivación del yo produce una forma de subjetividad en particular. Asimismo, se puede agregar que ambos efectos, a saber la objetivación o la subjetivación del yo, se producen en acciones sobre la subjetividad que definen relaciones de poder consigo mismo y con los otros.

Ahora bien, la crítica a la substancialización del yo, el desmontaje de la estática identidad de la conciencia consigo misma, de la equiparación entre el sujeto y la conciencia transparente a sí misma se inicia, como expone Bodei[568], ya en el empirismo moderno. No es, por tanto, ésa la problematización de la subjetividad que se abordará aquí. Tampoco, es posible arriesgar, parece ser lo que interesa a Foucault en las lecciones mencionadas. Por el contrario, en ellas rechaza el supuesto de las críticas 'posmodernas' a la filosofía de la subjetividad más comunes, a saber, el de una cierta continuidad del imperativo délfico-socrático-platónico del *gnothi seauton* (conócete a ti mismo), "desde Platón hasta Husserl, pasando por Descartes"[569]. Despojarse de este supuesto, le permite a Foucault, por un lado, identificar diferentes modelos de relación entre la subjetividad. Por otro lado, le permite evitar los pruritos posmodernos de referirse al yo y a la subjetividad y ponerlos en el centro de la cuestión política.

En efecto, en la entrevista del año 1983 con Dreyfus y Rabinow, Foucault habla sobre las formas de subjetivación en los siguientes términos:

> Yo no quiero decir que todo [toda forma de subjetivación] sea malo sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso entonces siempre hay algo que hacer. En consecuencia, mi posición no conduce a la apatía sino a un pesimista hiperactivismo. Creo que la elección ético-política que tenemos que hacer cada día es determinar cuál es el peligro principal[570].

---

[568] Bodei, R., 2006.
[569] Foucault, M., 2006, pp. 438-439.
[570] Foucault, entrevista en Dreyfus y Rabinow, 1983, pp. 231-232. En realidad, el problema de las consecuencias prácticas de la posición foucaultiana es tan interesante como difícil de decidir dados los

Así, las acciones de poder, la constitución de la subjetividad que acompaña los intentos históricos de extraer la verdad de sí mismo no es mala; es peligrosa. Y, como tal, exige una elección ético-política que actúe sobre ese peligro. En el mismo sentido, implica que la relación consigo de los individuos, esta relación consigo que es también una forma de subjetivación y de elaboración de una "ética del yo", pueda ser pensada como una forma de resistencia política[571].

Esta mirada ético-política sobre la subjetividad, por su parte, contiene otro elemento propio de la perspectiva foucaultiana que es necesario tener en cuenta en este desarrollo: la idea de que el acceso a la verdad, la verdad del propio sujeto, entraña un precio. En efecto, en la entrevista que Gérard Raulet le hiciera en 1983, declara que el interés que ha guiado sus trabajos es investigar:

> …las formas de racionalidad que el sujeto humano se aplica a sí mismo. Mientras que los historiadores de las ciencias en Francia estaban esencialmente interesados en el problema de cómo era constituido un objeto científico, la pregunta que yo me hacía era esta: ¿cómo es que el sujeto humano se tomó a sí mismo como objeto de conocimiento posible? ¿A través de qué formas de racionalidad y de qué condiciones históricas? Y, por último, ¿a qué precio? Esta es mi pregunta: ¿a qué precio pueden los sujetos decir la verdad sobre sí mismos?[572]

Ahora bien, este interés por sí mismo de los sujetos y su relación con la verdad, como se dijo ya, no responde siempre ni necesariamente el imperativo del conócete a ti mismo sino que transcurre por diferentes modelos. Cada modelo implica una forma de subjetivación diferente. Cada modelo, en consecuencia, entraña su precio y su peligro. Cada modelo exige una decisión ético-política particular.

Se verá a continuación cuáles son los modelos que analiza Foucault en sus lecciones de 1981-1982 para luego trasladar los elementos que aporta este análisis para pensar el sujeto en un marco contemporáneo.

1. Conocimiento de sí y cuidado de sí

Como se señaló ya, el conócete a ti mismo no es un imperativo autónomo que, de manera continua, subyace en todas las formas de subjetivación occidentales (al menos hasta la modernidad). En cambio, Foucault declara que "lo que (…) traté de hacer, fue precisamente reubicar el *gnothi seauton* al lado, e incluso en el contexto y contra el fondo, de lo que los griegos llamaron inquietud de sí (la *epimeleia heautou*)"[573]. En este sentido, Foucault sostiene que en las tradiciones platónica, helenística y cristiana (que son las que desarrolla en sus lecciones) no se trata de ocuparse de sí mismo con el fin de conocerse sino que, por el contrario, el

---

supuestos mismos de su posición. Sobre todo, si se intenta pensar una concepción de la libertad en esta clave.

[571] Foucault, M., 2006, p. 246.

[572] Foucault, M., 1990, pp. 29-30. En la clase del 17 de febrero de 1982 (primera hora), estas preguntas aparecen ya prácticamente en los mismos términos que en la entrevista citada: "…en el fondo, la pregunta que me hago es la siguiente: ¿Cómo pudo constituirse, a través de este conjunto de fenómenos y procesos históricos que podemos llamar nuestra 'cultura', la cuestión de la verdad del sujeto? ¿Cómo y por qué, y a qué precio, surgió la intención de emitir un discurso verdadero sobre el sujeto; sobre ese sujeto que no somos, porque es el sujeto loco o el sujeto delincuente, ese sujeto que somos en general, porque hablamos, trabajamos, vivimos; ese sujeto, por último, que somos directamente para nosotros mismos y en el plano individual, y esto en el caso particular de la sexualidad?" (2006, p. 248).

[573] Foucault, M., 2006, p. 439.

autoconocimiento es uno de los aspectos que constituyen la preocupación de sí y va cambiando de forma y de función a lo largo de las transformaciones que también manifiesta la preocupación de sí.

En este sentido, ese autoconocimiento tampoco implica que la verdad a la que se arribe sea la verdad del yo, la verdad del sí mismo. Foucault identifica tres grandes modelos de reflexividad y, concomitantemente, tres modelos de conocimiento de sí, de verdad sobre sí y de subjetivación: el de la memoria, el de la meditación y el del método.

1.1. La reflexividad como memoria

El primero de estos tres modelos es el socrático-platónico que analiza en el diálogo *Alcibíades* y tiene la forma de la memoria. El volverse sobre sí que Sócrates recomienda al joven Alcibíades tiene por objeto en reconocimiento de la verdad que contienen todas las almas de los hombres, la *anámnesis* o reminiscencia. Una verdad que consiste en un elemento divino presente en las almas, el ser verdadero, "el principio mismo que constituye su naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber"[574]. Así, Alcibíades no debe buscar en sí mismo algo así como 'la verdad de Alcibíades' sino, por así decirlo, la verdad del ser.

Por otra parte, el fin de este reconocimiento no es el sólo saber, no es puramente epistemológico sino que, por un lado, implica para el sujeto "su liberación, su retorno a la patria y a su propio ser"[575]. Pero, por otra parte, el objetivo que se persigue no es solamente catártico sino principalmente político. Foucault sintetiza el sentido catártico y el sentido político de la preocupación de sí platónica en tres lazos: primero, el "lazo de finalidad en la *techne* política", esto es, ocuparse de sí permitirá ulteriormente ocuparse correctamente de la ciudad; segundo, el "lazo de reciprocidad en la forma de la ciudad" porque al ocuparse correctamente de la ciudad, la salvación de ésta redunda en la salvación del individuo; por último, el "lazo de implicación en la forma la reminiscencia", esto es, en el reconocimiento del elemento divino en el alma, en el conocimiento de la justicia que permite tanto gobernarse a sí mismo como gobernar a los demás[576].

Alcibíades debe ejercer esta reflexión, debe ocuparse de sí mismo a los efectos de llegar a ser un buen gobernante:

> Al dar acceso a ese conocimiento de lo divino, el movimiento mediante el cual nos conocemos a nosotros mismos, en la gran inquietud que tenemos por nosotros mismos, va a permitir, por lo tanto, que el alma alcance la sabiduría (…) (*sophrosyne*). Y una vez dotada de *sophrosyne*, podrá volver al mundo de aquí abajo. Sabrá distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso. El alma sabrá, en ese momento, comportarse como corresponde y, al saber comportarse como corresponde, sabrá gobernar la ciudad[577].

En síntesis, el modelo de reflexión platónico, caracterizado por la memoria, persigue una verdad que constituye el ser verdadero del alma pero que remite a un elemento divino común a todas las almas. Dicho en otros términos, el sujeto debe ocuparse de sí para acceder a ocuparse de lo divino, principio de toda sabiduría. La acción que se debe ejercer sobre sí para alcanzar esta verdad y la liberación que implica se extiende, a su vez, a las acciones sobre los otros, esto es, al poder político. De ahí

[574] Foucault, M., 2006, p. 79.
[575] Focualut, M., 2006, p. 437.
[576] Foucault, M., 2006, p. 176.
[577] Foucault, M., 2006, p. 81.

que, dice Foucault, la respuesta que da Sócrates a la pregunta en qué consiste "ocuparse de sí mismo" en su consejo a Alcibíades, es "ocuparse de la justicia"[578]. Y al conocimiento de la justicia se accede mediante la *anámnesis*, mediante la acción sobre sí que la hace posible.

1.2. La reflexividad como meditación

El segundo modelo de reflexividad que identifica Foucault, se desarrolla en la cultura helenística y romana de los siglos I-II y adopta "la gran forma de la meditación, cuyo despliegue encontramos sobre todo en los estoicos"[579]. El desarrollo de este modelo ocupa la gran parte de las lecciones de este curso 1981-1982. Aquí también se exige del sujeto que se vuelva sobre sí mismo. Pero, si bien los rasgos de la meditación no son los mismos que los de la memoria socrático-platónica, tampoco es la verdad propia del sujeto la que se ha de manifestar en este ejercicio reflexivo. Foucault apoya esta afirmación en los ejemplos de las técnicas propias de la meditación que describen los textos estoicos, en particular la *praemeditatio malorum* (la preocupación por los males), la *melete thanatou* (la meditación sobre la muerte) y el examen de conciencia. En todas estas formas de la *askesis* filosófica, el mirarse a sí mismo es fundamental. Pero este mirarse a sí mismo, por un lado, no implica el desinterés por la naturaleza (si bien se recomienda repetidamente el apartamiento del mundo). Por otro lado, el sujeto se vuelve sobre sí pero no para verse a sí mismo, precisamente.

Con respecto a lo primero, el volverse sobre sí mismo no conduce a centrarse en el yo y despreciar el conocimiento de la naturaleza. Foucault sostiene que esta forma de la reflexión del sujeto "induce a desplazarnos de lo que no depende a lo que depende de nosotros"[580]. El conocimiento de la naturaleza y sus leyes es fundamental para establecer esta diferencia. Pero, al mismo tiempo, no es cualquier aspecto de la naturaleza el que es necesario conocer sino sólo los aspectos útiles a tal fin[581]. Hay que tener en cuenta que la utilidad de los conocimientos no depende de su conexión directa con los asuntos propios de la existencia humana sino de lo que Foucault llama su 'carácter relacional': "porque lo que se trata de tomar en cuenta ahora, cuando se considera a los dioses, los otros hombres, el *kosmos*, el mundo, etcétera, es la relación entre los dioses, los hombres, el mundo, las cosas del mundo por una parte y nosotros por la otra. (…) El saber podrá y deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo"[582]. Porque sólo ese saber permite distinguir lo que depende del sujeto y lo que no depende de él y, en consecuencia, a qué males se debe temer y a cuáles no, a los efectos de alcanzar la calma del alma.

En síntesis, el apartamiento del mundo que reclama la meditación, el modelo helenístico-romano de conversión a sí mismo, no significa dejar de ocuparse de la

---

[578] Foucault, M., 2006, p. 82.
[579] Foucault, M., 2006, p. 438.
[580] Foucault, M., 2006, p. 209.
[581] Por su parte, el conocimiento de lo inútil, observa Foucault, no está prohibido; simplemente, no hay que dedicarse a ello hasta tanto se cuente con el conocimiento de cosas útiles, cf. Foucault, M., 2006, p. 230: "Inútil conocerlas no quiere decir, por lo tanto, que está prohibido sino que, si se quiere conocerlas, sólo habrá que hacerlo, en cierto modo, como complemento, cuando el alma, al estar *in tutum retracto* (retirada en esa región de seguridad que le proporciona la sabiduría), quiera además, a título de distracción y para hallar un placer que, precisamente sólo radica en el descubrimiento mismo, buscar esas causas [de cosas tales como la gemelidad, la causa del ritmo septenal, la causa de las ilusiones ópticas, y otras causas ocultas de los fenómenos de la naturaleza]. Placer de cultura, por consiguiente, placer complementario, placer inútil y ornamental…".
[582] Foucault, M., 2006, p. 231.

naturaleza, de los demás hombres o de los dioses. "No pide que traslademos la mirada de las cosas exteriores al mundo interior (…), a la conciencia de nosotros mismos o a las profundidades del alma. No quiere reemplazar los secretos de la naturaleza por los secretos de la conciencia". No es, según Foucault, el objeto del conocimiento lo que importa sino "la modalidad de saber".

Ahora bien, de ser así, queda por establecer qué es lo que el individuo observa en la meditación, qué es lo que ve cuando se mira a sí mismo. Foucault responde esta pregunta concentrándose en el estoicismo:

> Lo que se capta no es, como en Platón (…), la realidad del alma en sus sustancia y su esencia. Lo que va a captarse, lo que va a ser objeto mismo de esa mirada y esa atención que uno pone en sí mismo, son los movimientos que se producen en el pensamiento, las representaciones que aparecen en él, las opiniones y los juicios que acompañan esas representaciones, las pasiones que agitan el cuerpo y el alma. (…) En cierto modo, es una mirada vuelta hacia abajo y que permite a la razón, en su libre uso, observar, controlar, juzgar, estimar lo que pasa en el flujo de las representaciones, en el flujo de las pasiones[583].

Esta suerte de actualización, de desfile, de las representaciones, las opiniones y las pasiones que se lleva a cabo en la meditación no desvela la esencia del individuo sino su capacidad de dar respuesta a los avatares del mundo exterior. Tampoco tiene el fin de juzgar o reprochar las actitudes de los sujetos[584], como es propio del examen de conciencia cristiano.

Esto se manifiesta también en la concepción de la meditación. Foucault sostiene que ésta "no es un juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto o los objetos posibles de su pensamiento. No es algo del orden de la variación eidética…"[585]. Si de algún tipo de juego se trata, la meditación es un "juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo"[586]. Dicho en otros términos, la meditación no consiste en un discurrir puramente especulativo, en el cual el sujeto es espectador del desarrollo de los conceptos. En cambio, la meditación es una acción sobre el sujeto que asume un rol en una situación y examina las herramientas de que dispone para desempeñarse en ella[587].

Por otra parte, así como no conlleva un rechazo del mundo, y a diferencia de la conversión que implica este volverse sobre sí mismo en el modelo platónico, la meditación tampoco conlleva un rechazo del cuerpo "sino más bien [el] establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo"[588]. La verdad de las opiniones y el flujo de las pasiones manifiestan en qué medida el sujeto se gobierna interiormente, logra la armonía entre sus facultades bajo el gobierno de su razón.

---

[583] Foucault, M., 2006, p. 434.

[584] "El examen de la mañana consiste en definir, en recordar las tareas que va a tener que hacer, los objetivos y fines que se propone y los medios a emplear. El examen del anochecer responde [al primero] como un balance, balance real de la acción que se había programado o considerado a la mañana", Foucault, M., 2006, p. 460.

[585] Foucault, M., 2006, p. 339.

[586] Foucault, M., 2006, p. 339.

[587] En este sentido, Foucault sostiene que la meditación cartesiana tiene también este carácter: "Descartes no piensa en todo lo que podría ser dudoso en el mundo. Tampoco en lo que podría ser indudable. Digamos que ése es el ejercicio escéptico habitual. Descartes se pone en la situación del sujeto que duda de todo, sin interrogarse, por lo demás, sobre todo lo que podría ser dudoso o de lo cual podría dudarse. Y se pone en la situación de quien se lanza a la búsqueda de lo que es indudable. Por lo tanto, no es en absoluto un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación", 2006, p. 340.

[588] Foucault, M., 2006, p. 209.

Por último, en este modelo el conocimiento, si bien es necesario, no es la clave de la liberación, de la conversión, del acceso a la verdad, tal como lo es en el modelo de la reminiscencia[589]. Precisamente, la meditación no es un método de acceso a la verdad sino una práctica, una *ascesis* con connotaciones éticas antes que epistemológicas. La meditación no persigue el esclarecimiento cognoscitivo sino la disponibilidad de normas de vida. Asimismo, el carácter relacional del conocimiento al que se hizo referencia un poco más arriba, indica que no es un contenido verdadero lo que se persigue en la meditación sino un "efecto (…) sobre la manera de actuar, el *ethos* del sujeto"[590]. Se trata pues de un saber a la vez cognoscitivo y prescriptivo que dote al sujeto, como pretenden los epicúreos, de un "equipamiento, la preparación del sujeto y el al a que hace que estén armados como corresponde, de manera necesaria y suficiente, para todas las circunstancias posibles de la vida con que se topen"[591].

Cabe subrayar que, ni en la memoria ni en la meditación el sujeto deviene objeto de su propio conocimiento. Foucault se detiene sobre todo en la meditación y argumenta que, antes bien, esta acción sobre el sujeto consiste en la subjetivación del conocimiento. Tal subjetivación, por un lado, supone que el sujeto por sí mismo no es capaz de verdad "salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad"[592]. Por otro lado, se trata de la apropiación subjetiva de los conocimientos útiles para la vida buena, esto es, de conocimientos que reforzarán esa transformación que da al sujeto la posibilidad de acceso a la sabiduría.

> Yo creo -afirma Foucault refiriéndose a la ascesis filosófica propia del modelo de la meditación- que hay que comprenderla como una manera determinada de constituir al sujeto de conocimiento verdadero como sujeto de acción recta. Y, al constituir al sujeto de conocimiento verdadero como sujeto de acción recta, uno se sitúa o se da como correlativo de sí mismo un mundo, que es un mundo percibido, reconocido y experimentado como prueba[593].

En la meditación, el sujeto se observa y actúa sobre sí no para extraer una verdad de sí sino para constatar si cuenta con las herramientas necesarias para desarrollar una vida humana digna.

1.3. La reflexividad como método

Por último, Foucault menciona el método como el tercer modelo de reflexividad en la tradición filosófica occidental. "El método es una forma de reflexividad que permite establecer cuál es la certeza que podrá servir de criterio a cualquier verdad posible y que, a partir de allí, a partir de ese punto fijo, va a pasar de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo"[594]. Foucault no desarrolla en detalle esta forma de la reflexividad en las lecciones que son el marco de referencia de este desarrollo. No obstante, hace algunos comentarios sobre el método que vale subrayar y retomar con respecto a los interrogantes y los intereses planteados en el inicio.

---

[589] Foucault, M., 2006, p. 209.
[590] Foucault, M., 2006, p. 233.
[591] Foucault, M., 2006, p. 236.
[592] Foucault, M., 2006, p. 189.
[593] Foucault, M., 2006, p. 463.
[594] Foucault, M., 2006, p. 438.

Un primer aspecto a resaltar, es que el modelo del método es propio de la modernidad y está separado históricamente de la meditación por el cristianismo. Con el cristianismo, la relación entre el sujeto y la verdad cambia. Su modelo no es el de la meditación tal como se la viene de describir sino que esta relación se da en la confesión. Con ella, la reflexión, el volverse sobre sí mismo, tienen por fin el decir la verdad sobre sí mismo, dado que de ello depende la salvación[595]. En *La voluntad de saber*, el primer tomo de *La historia de la sexualidad*, Foucault analiza más a fondo la práctica de la confesión como práctica de sí. Lo que se resalta ahora solamente es el giro que pone al sujeto en el foco de la reflexión como su objeto.

Un segundo aspecto importante es que el método como modelo de reflexividad ni exige una acción del sujeto sobre sí mismo ni implica una transformación liberadora en él. Combinados estos dos elementos, resulta que la relación moderna entre el sujeto y la verdad tiene como efecto, por un lado, una objetivación del sujeto y, por otro lado, una concepción de la verdad del sujeto aparentemente disociada del carácter ético y político de la reflexividad como memoria o como meditación.

2. La modernidad y el 'conócete a ti mismo'

Según lo desarrollado hasta aquí, el carácter de ascesis filosófica de la relación entre sujeto y verdad y la subjetivación correspondiente en la antigüedad, implicaban que:

> la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste (…) no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto (...) [El acceso a la verdad] es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable…[596]

Es decir, para la memoria y la meditación, el acceso a la verdad tenía unas condiciones éticas o 'espirituales', como denomina Foucault a este trabajo del sí mismo sobre sí. Volviendo a las preguntas iniciales, se podría decir que esta tarea era el precio que permitía alcanzar la verdad y que, a su vez, redundaba en un beneficio para el sujeto en tanto la sabiduría alcanzada lo volvía a su vez un sujeto libre.

En cambio, la modernidad transforma profundamente el camino de acceso a la verdad -y, en consecuencia, el precio del mismo. En el "momento cartesiano", dice Foucault, la *epimeléia heautou* es desvalorizada. Esto implica que el autoconocimiento se autonomiza; ya no está subordinado a un conocimiento otro que el del yo, ya sea el conocimiento del ser verdadero, ya sea el conocimiento relacional que permite la construcción de un *ethos*. Como contrapartida, así como el acceso a la verdad no exige ninguna ascesis filosófica, el conocimiento de la verdad no implica ninguna transformación en la relación consigo. Esto es lo que quiere decir Foucault cuando afirma que, con la depreciación del cuidado de sí adviene la depreciación moderna de las prácticas que constituyen la *espiritualidad*: "la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a la verdad es el conocimiento y sólo el conocimiento"[597]. El conocimiento no exige, como la meditación, un ejercicio del sujeto sobre sí mismo. Alcanza con el método como criterio de toda verdad posible.

Esto no implica, claro está, que en consecuencia, el método como modelo de reflexividad no implique ninguna forma de subjetividad. Tampoco implica que el sujeto

[595] Cf. Foucault, M., 2006, p. 346.
[596] Foucault, M., 2006, pp. 33-34.
[597] Foucault, M., 2006, p. 36.

moderno ya no actuará sobre sí mismo, ni que a partir de Descartes (o él mismo) ya ningún filósofo intente construir alguna forma de la espiritualidad en la filosofía. Lo que se puede afirmar hasta aquí es que la fundación de la modernidad se da por la posibilidad de que el sujeto sea objeto para sí mismo y que el acceso a la verdad no suponga como condición un trabajo ético de sí sobre sí mismo sino un acto de puro conocimiento.

Esta concepción supone el abandono de la idea de que el sujeto no es por sí mismo capaz de verdad si no media la ascesis filosófica, abandono que fue el producto de "una serie de transformaciones complejas", observa Foucault: "basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad"[598]. Asimismo, esta capacidad para la verdad es concomitante con la prescindibilidad de los maestros o guías propios de la espiritualidad[599]. Esto es, precisamente, lo que se propone explícitamente Descartes en la primera y segunda partes del *Discurso del método* donde asume la decisión de buscar la verdad sólo "en sí mismo". El resto, es historia conocida: la reflexividad cartesiana será la del método, esto es, la de la razón misma y la subjetividad que resulta como efecto de esta reflexividad es el *cogito*.

En suma, la necesidad de volverse sobre sí sigue siendo acuciante. Sólo para la modernidad el sujeto es capaz de verdad sin necesidad de ningún ejercicio sobre sí. Esto implica que no es necesaria ninguna transformación subjetiva para acceder a la verdad. De hecho, Foucault sostiene que la noción misma de acceso a la verdad pierde su sentido, deja de ser un problema para dar lugar a otro problema, que en adelante será propio de la verdad: "el conocimiento de un dominio de objetos"[600].

Ahora bien, no por esto los individuos renunciarán al conocimiento de sí, sino que en adelante el yo será constituido también como un objeto en un dominio particular. Y la nueva forma, que no tardará en ser privilegiada en el tramo de la historia de la verdad que corresponde a la modernidad, será las ciencias del hombre.

3. Ciencias del hombre, verdad y subjetividad

A raíz de su preocupación por desentrañar las formas de subjetividad resultantes del modelo moderno para decir la verdad sobre sí, Foucault se dedicó a indagar en los caminos por los cuales las ciencias del hombre fueron constituyéndose al interior de las instituciones políticas y sociales. Asimismo, dado que dicha verdad tiene un precio y un peligro, estableció cómo las ciencias del hombre adquieren un rol fundamental en la conformación de dispositivos de poder capaces de producir formas de subjetividad. Las ciencias del hombre, en consecuencia, no son ajenas al poder, ni éste es ajeno a ellas; por el contrario, son mutuamente constitutivos. Cada uno aporta a la productividad del otro y los productos de esta imbricación jalonan la historia moderna de la verdad.

Vigilar y castigar, las conferencias reunidas en *La verdad y las formas jurídicas*, los ensayos reunidos en *La vida de los hombres infames*, por dar algunos ejemplos, reúnen los análisis foucaultianos referidos a la productividad del par ciencia/poder orientado a la institución de la sociedad disciplinaria y las formas disciplinarias de constitución de la subjetividad. Y, en efecto, Foucault repite en varias ocasiones que no podría haber sociedad disciplinaria sin la concurrencia de técnicas que obliguen al cuerpo de los sujetos a producir su verdad. Al mismo tiempo, las tecnologías disciplinarias se perfeccionan a partir de la verdad que producen sobre el cuerpo. El

[598] Foucault, M., 2006, pp. 189-190.
[599] Cf. Foucault, M., 2006, clase del 27 de enero de 1982.
[600] Foucault, M., 2006, p. 191.

‘examen’, tal como es definido en *Vigilar y castigar*, es un ejemplo de estas tecnologías:

> el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes (…): una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente[601].

El examen, pues, atraviesa de diversas maneras todas las instituciones disciplinarias y es una herramienta común a todas las ciencias humanas. Su productividad es clave tanto en la obtención del saber sobre el hombre (constituyendo así al individuo como objeto de conocimiento) como en el disciplinamiento del cuerpo (constituyendo así al individuo como efecto de poder).

Asimismo, es posible identificar en el examen una transformación moderna de la práctica de la confesión, modo de la meditación propio del cristianismo. Dice Foucault que la confesión es un momento importante de la ascesis cristiana cuya meta es “el renunciamiento a sí”, a diferencia de la ascesis clásica que tiene la constitución del yo como fin. La confesión es el momento de “objetivación de sí en un discurso de verdad” en el camino a dicho renunciamiento[602]. Si bien se trata de una práctica espiritual (porque ese renunciamiento a sí exige una transformación interior de desapego al yo), se diferencia de la meditación helenístico-romana justamente por la objetivación de sí. En ella, “el sujeto (…) debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad. (…) el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado: ésa es la definición de la confesión”[603]. Este pasar a ser el referente del discurso verdadero sobre sí es muy diferente del ser su meta o, en todo caso, uno de los términos de la modalidad relacional del conocimiento de sí, como se calificó más arriba al conocimiento propio de la meditación. De ser referente del discurso confesional, a ser referente del discurso científico en las múltiples prácticas del examen existe, desde ya, una distancia importante. No obstante, y sin que con esto se pretende establecer una continuidad entre las prácticas que sería ajena a la perspectiva foucaultiana, la torsión que imprime la confesión en este sentido al modo de reflexividad helenístico-romano es significativa en el direccionamiento que con posterioridad adopta el método.

Es interesante observar, también, que esta forma de volverse sobre sí objetivándose, constituyéndose como referencia de un discurso verdadero antes que como sujeto de una práctica espiritual, se puede enmarcar en lo que en el tomo 1 de *La historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*, Foucault denomina “la incitación a los discursos”[604]. La sexualidad (en el caso del texto mencionado), se vuelve objeto del discurso religioso, jurídico, psiquiátrico, médico, pedagógico... poniendo orden en las subjetividades que, de otro modo, se definirían únicamente por la relación de sí consigo, por un carácter ‘ético’ antes que discursivo-científico.

Pero no es sólo disciplinario el tipo de poder que producen las ciencias humanas. También el biopoder es ejercido a partir de la productividad que supone el par saber/poder. Según la última clase del Curso del Collège de France 1975-1976[605], el biopoder sucede y se superpone al poder disciplinario a partir del siglo XVIII. A

---

[601] Focuault: 1989, p. 197.
[602] Foucault, M., 2006, pp. 316-317, cf. también p. 346.
[603] Foucault, M., 2006, p. 389.
[604] Focuault: 1998, cap. II, 1.
[605] Estas clases están reunidas en Foucault, M., 2001.

diferencia de este último, el biopoder no actúa sobre el cuerpo individual sino sobre 'procesos biológicos' tales como la natalidad, la mortalidad, la longevidad. Y su objeto no es el de producir un saber individualizado sino el de producir un saber masivo, 'estadístico'. En consecuencia, sus efectos no apuntan a la individualización (como la técnica del examen) sino los de establecer "mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad"[606].

El examen y el biopoder son, a grandes rasgos, dos grandes perspectivas modernas en las cuales la verdad sobre el sujeto genera efectos de subjetivación a nivel socio-individual o a nivel masivo. Los individuos generan mediante técnicas definidas por los discursos científicos, esto es, mediante diferentes modalidades del método, una verdad sobre sí que se vierte sobre él a escala de las tecnologías sociales del yo. La verdad es accesible a los sujetos sin necesidad de ningún ejercicio reflexivo, sin necesidad de una práctica individual sobre el sí mismo y, a la vez, las subjetividades se producen como efectos de la acción de los discursos portadores de esa verdad. La diferencia con las prácticas de la reflexividad antigua en general, es que:

> el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento. (…) Ya no puede pensarse que el acceso a la verdad va a consumar en el sujeto, como un coronamiento o una recompensa, el trabajo o el sacrifico, el precio pagado para llegar a ella. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia (…). Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto[607].

Bastante por el contrario, es en este esquema que se acuña la concepción foucaultiana de "sujeto-sujetado".

Cabe, no obstante, la aclaración de que las formas de subjetivación antiguas que se han reseñado y que constituyen el desarrollo de las clases del curso 1981-1982, también tienen su precio. Sería ciertamente ingenuo concluir de aquí que mientras que los modelos de reflexividad estoicos, epicureístas o aun cristianos proporcionaban felicidad a los sujetos, el modelo moderno redunda en su dominio, su opresión o su infelicidad. No hay que creer que, dado que prometen la liberación o la salvación del sujeto que se somete a sí mismo a la ascesis en cualquiera de sus modalidades, entonces ése es su solo efecto, un 'precio' que, en última instancia, arroja siempre y únicamente un saldo a favor del sujeto. Ni las formas antiguas ni las modernas, en ese sentido, son 'malas' o 'perniciosas' para los sujetos. Como se dijo aquí desde el principio, son peligrosas, tienen un precio. Y ante el peligro definido en estos términos, la discusión metodológica es inatinente. Lo que urge, es la decisión política.

4. El enigma del sujeto: método y política

4.1. Método

Las ciencias humanas asumen entonces la tarea de decir la verdad sobre el sujeto en los tiempos contemporáneos[608]. Pero, paradójicamente, las corrientes filosóficas más

---

[606] Foucault, M., 2001, p. 223.
[607] Foucault, M., 2006, pp. 37-38.
[608] Foucault sugiere que sería muy interesante profundizar en la investigación de las formas de la reflexividad o la conversión del sí mismo del siglo XIX, fuertemente asociadas al concepto y la forma de salvación que es la revolución, cf. 2006, pp. 206-207.

importantes del siglo XX confirman lo que se perfila ya desde la crítica a la noción de substancia y de identidad de Locke: que el 'sujeto' no es una noción dada y que la verdad sobre sí que revela dicho concepto es que no tiene ninguna realidad ontológicamente definitiva como referencia[609].

En efecto, Dreyfus y Rabinow, a semejanza de Bauman[610], parten del supuesto de que las corrientes filosóficas más influyentes en el siglo XX son la fenomenología, la hermenéutica y el estructuralismo y consideran que las dos últimas son 'reacciones' que intentan superar la división trascendental kantiana entre un sujeto organizador y dador de sentido y un objeto consecuentemente organizado. El sujeto y el sentido son, de este modo, los dos ejes alrededor de los cuales se concentran los esfuerzos del estructuralismo y la hermenéutica en su contribución crítica a las ciencias sociales. Por una parte, "la aproximación estructuralista intenta liberarse tanto del sentido como del sujeto mediante la identificación de leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana", mientras que por otra parte la hermenéutica en general "abandona el esfuerzo fenomenológico de comprender el hombre como un *sujeto* dador de sentido pero intenta preservar el sentido localizándolo en las prácticas sociales y los textos literarios que los hombres producen"[611]. Esta es la manera en la que el sujeto pierde ese estatuto ontológico que, supuestamente, había alcanzado en el siglo XVII.

Sin embargo, los autores observan que a pesar de sus esfuerzos estas reacciones no han satisfecho sus propias expectativas de superación de las dificultades observadas en la fenomenología. Y, sostienen, Foucault se hace cargo de esta 'insuficiencia' que se agudiza a partir del derrumbe de la perspectiva humanista resultante de que, en el estructuralismo así como en la hermenéutica, la subjetividad pierde su carácter de fuente dadora de sentido.

Como se dijo más arriba, el método como modelo de reflexividad se caracteriza por definir dominios de objetos. Con la participación de las ciencias sociales, el método delimitó objetos tales como la locura, la sexualidad, etc. Es, pues, a estos objetos a los que Foucault vuelve su mirada. A estos objetos y a los dispositivos que los constituyen, de los cuales las ciencias son sólo un elemento. En efecto, en un diálogo sostenido con Alain Grosrichard, Gérard Wajeman y Jacques-Alain Miller en 1977, Foucault enumera los elementos constitutivos de un dispositivo, al que define como "un conjunto resueltamente heterogéneo, que implican discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho cuanto lo no dicho" [612]. Asimismo, señala dos aspectos más que definen un dispositivo: por un lado, la variabilidad de las relaciones entre los elementos que lo constituyen y, por otro lado, le hecho de que los dispositivos tienen siempre una función estratégica[613]. La naturaleza estratégica de los mismos es lo que hace que esté siempre implicado en una relación de poder. En definitiva, dice Foucault, "eso es un dispositivo: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por

---

[609] Cf. Bodei: 2006. Cabe subrayar el recorrido que propone Bodei no sólo a través de la crítica filosófica al concepto de subjetividad y de identidad sino también a través de concepciones biológicas y psiquiátricas del siglo XIX. Muy sintéticamente, el aporte de las primeras radica en que entienden al cuerpo no como unidad sino como reunión coherente de unidades menores que constituyen colonias de órdenes complejos, mientras que el de las segundas consiste en cuestionar el concepto de la conciencia y la identidad del yo a partir del estudio de casos de personalidad múltiple. Asimismo, analiza este mismo proceso en la literatura.

[610] Bauman: 2002.

[611] Dreyfus y Rabinow, 1983, p. xix.

[612] Foucault [1977] en Terán: 1983, p. 184.

[613] Foucault [1977] en Terán: 1983 , pp. 184-185.

ellas"[614]. Así, el acceso a la verdad ya no requiere la transformación del sujeto mediante una acción sobre sí dado que tanto la verdad como la subjetividad son efecto de prácticas más amplias como son los dispositivos.

La forma más acabada de la actitud foucaultiana en su indagación en los dispositivos y los campos de objetos que son en ellos fuentes de verdad y efecto de poder, es la genealogía, cuyos supuestos sería posible reconstruir con la ayuda de textos como *Nietzsche, Freud, Marx*, "Nietzsche, la genealogía, la historia" (de 1971)[615] o la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (de 1978)[616]; pero no es eso lo que se hará aquí. Lo que interesa, en cambio, es que la genealogía constituye la respuesta filosófico-política que Foucault opone al peligro de las ciencias del hombre como parte de un dispositivo de producción moderna de verdad. En la entrevista sostenida con Dreyfus y Rabinow en 1983, Foucault explica que es posible identificar tres dominios y, correlativamente, tres ejes de la genealogía. El primer dominio es el de "una ontología histórica del sí mismo en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento", cuyo eje correspondiente es el de la verdad. El segundo, es el de "una ontología del sí mismo en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros", cuyo eje correspondiente es, evidentemente, el del poder. Por último, "una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos como agentes morales", cuyo eje es el ético[617].

De esta manera, la genealogía no se presenta como una solución al problema de definir una metodología adecuada para que las ciencias sociales alcancen el estatus de 'ciencias', ni para evaluar la objetividad o la fiabilidad de los conocimientos obtenidos mediante un método u otro. Ni siquiera en tanto que historia de la verdad se reduce a una preocupación epistemológica. La genealogía, si bien no pretende ser una forma de reflexión ahistórica, libre de las determinaciones de su tiempo, no opera dentro del modelo del método sino que lo examina. Al hacerlo, percibe la complejidad de sus elementos y sus acciones. Esta perspectiva le permite adopta un carácter político más 'amplio' que el interés filosófico, metodológico o epistemológico: su objetivo es mostrar cómo fue posible que los saberes del hombre llegasen a desarrollar la pretensión de ser científicos en la emergencia de dispositivos determinados de subjetivación, pretensión cuyas consecuencias son íntimas al poder.

Es en este sentido que la genealogía se presenta como 'anticiencia', pero no porque consista en un rechazo de todo conocimiento reconocido como tal. Es verdad que se manifiesta en contra del estado de conocimiento presente. Como anticiencia, ella se subleva y subleva con ella a los saberes sometidos "contra los efectos de poder centralizantes que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra"[618]. Pero esto no implica que restituya en aquéllos un valor de 'conocimiento verdadero', ni que el descubrimiento de tales efectos derribe a la ciencia como estrategia de saber/poder.

La caracterización de la genealogía como anticiencia, más bien, pone en evidencia la relación intrínseca entre saber y poder contenida en la verdad de la ciencia. En tanto que anticiencia, la genealogía es, ella misma, un dispositivo particular que se aplica a otros dispositivos particulares para hacer su historia, una historia que no pretende descubrir el hilo secreto de la verdad sino desenterrar las raíces enmarañadas de las

[614] Foucault [1977] en Terán: 1983, p. 186.
[615] En Foucalut: 1992.
[616] Foucault, M., 1998.
[617] Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 237.
[618] Foucault, M., 2001, p. 22.

procedencias, las circunstancias históricas específicas, las estrategias y cruces de fuerzas que son condición de que germine una configuración también específica de saber/poder (y no otra) en un determinado momento (y no otro). En síntesis, la genealogía pone de manifiesto la contingencia histórica y política de los dispositivos y de la verdad. De ahí que sea no sólo un recurso metodológico sino una posición filosófica y política.

4.2. Política

A partir de esta breve caracterización de la perspectiva genealógica, las lecciones del curso 1981-1982, su desarrollo del detallado análisis de las prácticas éticas de la subjetivación propias de los modelos de reflexividad de la memoria y la meditación, adoptan una nueva significación. No se trata solamente de un estudio erudito, ni de una curiosidad histórica. En el marco de un plan genealógico, la explicitación de las condiciones de emergencia, de las variaciones de las relaciones entre los componentes y de los efectos de subjetivación propios de dichos modelos, hace oír la voz de los saberes excluidos con el modelo presente, por ejemplo, la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. Como se dice más arriba, el objeto de esta manifestación por contraste no es el de denunciar la falsedad de las ciencias contemporáneas ni proponer un retorno a prácticas antiguas (siguiendo una clave muy extendida actualmente según la cual las prácticas y los saberes 'milenarios' o 'ancestrales' son, por ello mismo, más verdaderos que los saberes modernos). Si en ellas se reconoce una 'sabiduría', se trata de una concepción de la misma que ha perdido su sentido en la modernidad, junto con el abandono de la espiritualidad y la depreciación del cuidado de sí y de la ascesis filosófica como formas de acceso a la verdad. Más aún, Foucault observa que en el momento del desarrollo de esas clases, se ha generalizado una exigencia de "volver a sí", liberarse, ser uno mismo, ser auténtico, etc." y señala su poca efectividad[619].

El interés, pues, no es ni el de desentrañar del pasado saberes más verdaderos, ni prácticas más sabias. Tampoco es hacer una crítica epistemológica indirecta a las ciencias modernas. Sin embargo, sí hay un fin ético y político, una toma de posición ética y política con respecto a la subjetividad y al margen de libertad posible para los sujetos que el desarrollo de aquellos modelos contribuye a esbozar.

En la clase del 17 de febrero de 1982, Foucault propone la siguiente perspectiva para el análisis político:

> Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad -es decir, el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética[620].

El carácter explícito de la relación de sí consigo de las formas de la memoria y la meditación como técnicas de reflexividad, desaparece con el 'momento cartesiano', con la transformación brevemente descripta más arriba que hace lugar al método y a las diversas formas modernas que se han sucedido desde entonces hasta el presente. Sin embargo, a pesar de los evidentes fracasos de la espiritualidad contemporánea, de la

[619] Foucault, M., 2006, p. 246.
[620] Foucault, M., 2006, p. 247.

clara imposibilidad de "constituir una ética del yo", Foucault sugiere que "en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo"[621].

No obstante las repetidas marcas de vacilación de la frase citada, se trata sin dudas de una afirmación fuerte en el contexto del pensamiento foucaultiano -y no podría ser de otra manera, dado que en el fondo no expresa una hipótesis científica sino una posición política. En ese sentido, podría ser una línea de acción equivocada -de ahí la vacilación- pero en la adopción de una línea de acción política no caben las medias tintas, es decir, las líneas de acción se siguen o se rechazan pero no se adoptan a medias.

La idea de que la posibilidad de resistencia al poder depende a pesar de todo de la subjetividad, no es exclusiva de Foucault. Está en el examen crítico de Marcuse en *Eros y civilización* (salvando las distancias, sobre todo con respecto al carácter represivo del capitalismo y del poder), y también en el texto ya citado de Bodei. Éste, desde una postura un poco más 'rígida' y apocalíptica que la foucaultiana si se quiere, propone referirse a la conciencia "como en oposición a 'inconciencia', en el sentido que tiene el término en el lenguaje corriente, aludiendo a un proceder sin reflexión o sin querer reflexionar, y a la descarga de responsabilidad por parte de quien delega la conducción de la propia vida a otros o al curso de los eventos", y agrega que "es preciso atribuir nuevamente a la idea de conciencia un valor positivo y activo, en contraste con los efectos perversos, involuntariamente provocados por los 'maestros de la sospecha' (Marx, Nietzsche y Freud) y por sus seguidores incautos y fanáticos"[622].

El efecto del debilitamiento de la conciencia por efecto del cuestionamiento de los conceptos de sujeto y de sentido (que, como se dijo ya, llevan a cabo el estructuralismo y la hermenéutica) es, para Bodei, la colonización de las conciencias por parte de formas del totalitarismo. Sean más duros (como los totalitarismos europeos del siglo XX, ya de signo fascista, ya de corte comunista) o más blandos (como las formas de fines del siglo XX e inicio del XXI, que él denomina la perspectiva actual del *post-human* o apoyadas en el narcisismo[623]), los modelos totalitarios se nutren del adelgazamiento del yo, de la incapacidad de los sujetos de recalar en sí mismos. En consecuencia, Bodei advierte que:

> es necesario, reconociendo el papel del poder y de tales fuerzas [de negación de la autonomía intelectual y moral del individuo], 'descolonizar' el espacio -aunque sea mínimo-, abierto a la iniciativa de los individuos, ampliando el horizonte de su conciencia y reforzando, por tanto, el dominio de sí, o sea, la capacidad de decidir y de anclar nuevamente en la realidad en movimiento, huyendo del vacío de la interioridad complacida de sí misma[624].

Bodei es tal vez excesivamente pesimista y moderno en este sentido, pero utiliza metáforas muy efectivas para expresar el peligro contenido en las críticas al concepto de sujeto -críticas de las que, por otra parte, no reniega. La colonización de la conciencia, sobre todo si se la entiende no como la invasión y destrucción del yo sino como la utilización estratégica de las fuerzas del yo en provecho del crecimiento de otras

---

[621] Foucault, M., 2006, p. 246.
[622] Bodei: 2006, p. 23.
[623] Cf. Bodei: 2006, pp. 25-26 y capítulo 10. En este último capítulo, se refiere al alivio de la responsabilidad como un placer derivado del sometimiento y la obediencia (cf. pp. 437-442); al "narcisismo de masa" que conduce a "abandonar el terreno de la historia en cuanto entrecruzamiento de destinos comunes" (p. 453); al "'yo mínimo', reocupado en la propia supervivencia" que sólo se ocupa de sus posesiones y elude los compromisos personales y sociales (p. 459).
[624] Bodei: 2006, p. 24.

fuerzas, ofrece una imagen interesante para ilustrar una relación de poder aun al estilo foucaultiano. En efecto, para Foucault "lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes o sobre aquellas que puedan surgir en el presente o el futuro"[625].

Otro ejemplo de esas metáforas es el siguiente:

> A través del desarrollo de las doctrinas y las técnicas psicológicas y psicopatológicas (teoría de las personalidades múltiples, hipnotismo, histeria, psicología de las multitudes), el yo, primeramente desmenuzado en sus componentes y exhibido en su debilitamiento, es consignado lego a la política para una pública terapia de urgencia. La desarticulación de su unidad provee el caballo de roya a las intervenciones tendientes al control por líneas internas de la conciencia y de la voluntad de los ciudadanos[626].

Aquí, no sólo se observa la interesante metáfora del caballo de Troya para rechazar la idea de que el cuestionamiento del concepto moderno del sujeto conduce a una liberación de las subjetividades. Además, Bodei afirma que el efecto de los saberes científicos sobre el yo (en este caso la psicología y la psiquiatría) no es mostrar que la verdad del yo es la inconsistencia antes que la solidez ontológica sino que es la *constitución* de un yo inconsistente, haciendo así su aporte la misma estrategia política de dominación desde el campo del saber.

Frente a esta estrategia, Bodei sotiene la vigencia del yo:

> …una vez agotada la fase fundante de la modernidad, el papel del yo cambia pero no desaparece. Pierde su naturaleza hipertrófica, pero no su ineliminable función vital. Habiendo dejado de ser desde hace tiempo substancia, pura *res cogitans*, se ha vuelto una cantera abierta, un lugar de acumulación de recursos, vulnerados pero no consumidos por los totalitarismos o por los mecanismos de la economía, de la sociedad o de la técnica, esto es, por todas las fuerzas que actúan 'a espaldas de los hombres'[627].

Asimismo, reconoce en Foucault a uno de los pocos que se han planteado la urgencia de pensar el gobierno de sí en relación al gobierno de los hombres en el marco de las alternativas de acción política. En este punto, Bodei utiliza un concepto foucaultiano, y no es una cita casual. Se trata de la noción de 'gobernabilidad' presente en las ideas de gobierno de sí y gobierno de los otros.

Así como Foucault se propone ampliar los alcances conceptuales de la teoría tradicional del poder más allá de las teorías jurídicas o las teorías del Estado, extiende correlativamente el ámbito del concepto de gobernabilidad. A este último, propone tomarlo en un sentido amplio (que remite al siglo XVI) referido: "no sólo a estructuras políticas o a la administración de los Estados sino (…) a la forma en que la conducta de los individuos o los grupos puede ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. (…) gobernar, en este sentido, es estructurar el campo posible de la acción de los otros"[628]. El gobierno sería, entonces, un tipo de relación de poder, diferente de las relaciones de violencia o conflicto, de la obediencia voluntaria o de la dominación. A partir de esta definición, la idea citada más arriba de que la relación que el sujeto establece consigo mediante el gobierno de sí puede funcionar como una forma de resistencia al gobierno de los otros sobre el sujeto, se entiende como la posibilidad de los individuos de actuar en su propia subjetivación y

[625] Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 220.
[626] Bodei: 2006, p. 25.
[627] Bodei: 2006, pp. 449-450.
[628] Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 221.

no quedar objetivados y subjetivados únicamente en los términos de los dispositivos que históricamente prevalezcan en ese momento.

En este reforzamiento del gobierno de sí se juega, entonces, parte de las "luchas antiautoritarias" del presente, que implican el cuestionamiento de relaciones de poder tradicionalmente aceptadas como asimétricas del estilo hombre-mujer, padres-hijos, psiquiatra-paciente, medicina-población. Todas ellas son ejemplos de gobernabilidad en los cuales los individuos del primer término actuaban sobre las acciones de los del segundo constituyendo así subjetividades bien definidas con respecto a las cuales, en principio, los sujetos así constituidos poco tenían para decir. Cuando Foucault describe las características de estas luchas que tienden a amplificar el espectro de acción de los sujetos sujetados a las subjetividades así constituidas, enumera las siguientes características. En primer lugar, que se trata de luchas "transversales" con respecto a la organización estatal o económica; en segundo lugar, que apuntan a los efectos de poder de la subjetividad hombre, padre o médico y no a denunciar otros 'vicios' de individuos que las asumen o de las profesiones que están involucradas; en tercer lugar, que se trata de luchas "inmediatas" dado que no buscan un último responsable sino sólo un agente inmediato contra el cual actuar.

A partir de aquí, continúa con las características centrales. La primera de ellas es que se trata de luchas que ponen en cuestión el estatus del individuo dado que, no son luchas "exactamente a favor o en contra del 'individuo' sino que son luchas contra el 'gobierno de la individualización'"[629]. En estas luchas, se resalta lo que define a los individuos mujeres, pacientes, niños, etc. frente a las acciones subjetivantes-sujetantes de los hombres, médicos, padres. Pero, al mismo tiempo, se rechaza el principio de división que delimita los segmentos mujer, paciente, niño, que los distingue y los circunscribe a un dominio de objetos, ya sea un dominio de objetos científicos, sociales, etc. En segundo lugar Foucault subraya que son luchas que se oponen a los privilegios del saber tanto como al secreto y la mistificación. En los términos en los que se ha definido la genealogía más arriba, se podría decir que se trata de luchas 'anticientíficas' que no pretenden ni el establecimiento de una nueva verdad científica, ni el derribamiento de las establecidas. En cambio, "lo que se cuestiona es la forma en la que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones con el poder. En síntesis, el *régime du savoir*"[630].

Por último, sostiene que son luchas que giran alrededor de la pregunta '¿Quiénes somos?'. Esta es una pregunta para la cual la economía, la ideología política o las ciencias (ya sean naturales o sociales) tienen una respuesta. Pero, justamente, las luchas consisten en, tanto como resultan de, el rechazo a estas respuestas que en su respuesta a la pregunta por la identidad individual, la ignoran[631].

En cualquier caso, problema que enfrenta Foucault (tanto como Bodei o cualquier pensamiento que se sitúe en esta línea) es el de cómo podrá establecerse esta relación del sujeto consigo, siendo que se parte de que el mismo no es ni conciencia ni voluntad ni espontaneidad. Porque, de alguna manera, no hay dudas de que las luchas por la subjetividad es llevada a cabo por los individuos. Y, estrechamente relacionado con este problema, está el de en qué consiste el 'triunfo' en estas luchas. De alguna manera, el objetivo es que el individuo se 'libere' de los tipos de individuación o subjetivación que, en nuestro tiempo, están ligados dispositivos que involucran al

[629] Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 212.
[630] Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 212.
[631] Para el desarrollo completo de estas características, cf. Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1983, pp. 211-213.

Estado, sus instituciones, la ciencia (por nombrar tres de los elementos más obvios constitutivos de los dispositivos).

Cabe también la posibilidad de que estos dos problemas estén, en el fondo, mal planteados. El primero, porque la respuesta a la pregunta '¿Quién es el individuo que lucha por liberar su subjetividad?' es en el fondo la misma pregunta que la lucha intenta dilucidar, esto es, '¿Quién soy?'. Descartes respondió a esta pregunta con su ya discutidísimo 'Soy una cosa que piensa'. Pero todo parece indicar que ni Foucault ni Bodei ni nadie puede responder esta pregunta, más que cada individuo para sí, pero en relación con los demás. En este sentido, sostiene Bodei que es "cada uno" quien deberá responder "reconstruyendo conciente y responsablemente la trama de los lazos sociales, políticos e históricos de los que ha emergido y que han contribuido a convertirlo en quien es, para orientar así su ulterior camino y decidir cuáles son las formas de la 'vida buena' para él"[632].

Foucault, por su parte, no podría objetar ambos planteamientos de manera independiente. Lo primero que advertiría es que no hay que engañarse pensando que el sujeto que lucha desde el fondo de la subjetivación que lo sujeta y el que resultará de la acción 'liberadora' son el mismo. Mucho menos hay que pensar que ese luchador es una suerte de núcleo verdadero de la subjetividad, ahogado bajo las capas que le impone la subjetivación como mujer, paciente, delincuente o lo que fuere. De algún modo, así como Foucault no tendría la respuesta a estas preguntas, tampoco la tienen los individuos: no la tienen antes de actuar en la modificación de las relaciones de poder en las que es parte, ni la tiene después dado que nunca hay un 'después de la acción' en virtud del cual ésta pueda considerarse 'completa', 'terminada' o 'innecesaria'.

5. Corolario

A partir del "momento cartesiano", la verdad ha perdido su capacidad de salvar al sujeto. Sin embargo, lo que aparentemente nunca ha perdido la verdad es el hecho de implicar un precio y un peligro. La interpretación que más obviamente se infiere de todo lo desarrollado es que la objetivación del sujeto y la sujeción de los individuos a las subjetividades constituidas por los dispositivos sociales en general es el peligro inminente de las formas de extracción de la verdad del sujeto propias del método.

No obstante, no es la única interpretación posible. En su clase del 17 de febrero de 1982, Foucault analiza la metáfora de la navegación que en la antigüedad se utilizaba para referirse al cuidado de sí, a la reflexividad. Una de las ideas contenidas en la metáfora es la de que "para volver al puerto de amarre y si se desea con mucha intensidad llegar a ese lugar seguro, el trayecto en sí mismo es peligroso. En toda su extensión enfrentamos riesgos, riesgos imprevistos que pueden comprometer nuestro itinerario e incluso perdernos"[633]. La meditación como técnica del cuidado de sí, entraña algo semejante al peligro de la navegación, al menos en la medida en que la ensaya, esto es, en la medida en que ejerce una acción sobre el sujeto que lo empuja a ponerse a prueba en situaciones límite[634]. Pero, al mismo tiempo, empuja al individuo a "sustituir el no-sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo"[635]. En cambio, el método no implica este tipo de peligro pero tampoco alberga esta promesa, dado que excluye toda experiencia espiritual del acceso a la verdad.

---

[632] Bodei: 2006, p. 507.
[633] Foucault, M., 2006, p. 243.
[634] Foucault, M., 2006, pp. 339-341.
[635] Foucault, M., 2006, p. 133.

La puesta en cuestión del estatus del individuo en que consisten las luchas por de-sujetar la subjetividad, por su parte, se acerca más a la meditación. El precio que exige ese el de exponerse al peligro de perturbar la certeza del sí mismo que se objetiva desde la ciencia, o que se cristaliza en las relaciones de poder. Asumir la experiencia de sí mismo en la construcción de una ética de sí mismo que reclama Foucault, asumir la gobernabilidad de sí mismo es al mismo tiempo una 'emancipación' y un precio; el precio de arriesgarse a una navegación sin amarres.

***Excursus 2*: Genealogía del término sujeto**

El término sujeto viene del latín *subjectum*, que a su vez, es la traducción del vocablo griego *hypokeímenon*. Éste es un concepto que proviene de la ontología aristotélica. Para dilucidar lo que significa *hypokeímenon*, es necesario retrotraerse hasta la idea de 'ser' implícita en la misma. Etimológicamente, *hypokeímenon* significa 'lo sub-yacente'. Con este nombre designa Aristóteles lo que está siempre presente en la cosa. En sentido estricto, el ser de la cosa es lo que se mantiene en los cambios, el substrato de las propiedades, su soporte. Ontológicamente, hypokeímenon es el nombre para el ser del ente. Los caracteres formales del *hypokeímenon*, que reaparecerán modificados en el sujeto moderno, son: en cuanto soporte de las propiedades, el *hypokeímenon* reposa en sí mismo, en este sentido es un 'ser en sí', en oposición al de las propiedades que es un 'ser en otro'. El *hypokeímenon* sólo está en relación consigo mismo, es absoluto. Finalmente, en cuanto base sustentadora de las propiedades, el *hypokeímenon* es su fundamento[636].

Las notas anteriores reaparecen sin ninguna modificación en el *subjectum*, palabra con que se traduce al latín el término *hypokeímenon*. En la ontología medieval, *subjectum* no tiene nada que ver con el 'sujeto' de la filosofía moderna. Etimológicamente, *subjectum* significa 'lo arrojado a la base', 'lo sub-puesto'; y ontológicamente, el *esse in se*, en el que reposa y se fundan las propiedades. *Subjectum* es el nombre del ser del ente, y asimismo, se lo piensa como independiente del yo. *Subjectum*, por ejemplo, es la casa y el árbol, la tierra y el cielo, el mar y las montañas. En cambio, lo que en la Edad Media se llamó *objectum*, sí está íntimamente vinculado al yo. Etimológicamente, *objectum* es 'lo puesto delante'; ontológicamente, es 'lo proyectado por el yo', el producto de su actividad representante. No designa lo real sino lo representado. Por ejemplo, una montaña de oro es un *objectum*. Es algo meramente subjetivo en sentido moderno.

La metafísica moderna se basa en la relación sujeto–objeto. Pero estos términos no corresponden exactamente a *subjectum* y *objectum*. Los vocablos medievales modifican su significado al pasar al lenguaje filosófico moderno. Descartes, en las *Meditaciones Metafísicas* y el *Discurso del Método*, realiza las primeras modificaciones a los conceptos en cuestión.

Descartes pretende romper con la tradición y comenzar de nuevo a filosofar sin apoyarse en ninguno de los conceptos heredados del pasado. Pero, la investigación histórico–filosófica ha mostrado, que no logró tal ruptura y que opera con el repertorio conceptual escolástico recibido a través de las *Disputationes Metaphysicae* del español Francisco Suárez. Heidegger, va más lejos, y busca las raíces de la reflexión cartesiana en el pensamiento griego, específicamente, en la metafísica aristotélica, donde a pesar del nuevo comienzo, Descartes se mueve dentro de la misma pregunta que Aristóteles: ¿qué es ser del ente? Esta es la cuestión central de su filosofía primera, la cual corresponde a la filosofía primera aristotélica. Sin embargo, a pesar de la identidad de los nombres, no se trata de lo mismo. Por ello hay que preguntar qué es lo que recibe Descartes de la tradición y qué es lo nuevo en él.

Las *Meditaciones* cartesianas buscan una nueva ciencia del ser del ente, esto es, una ciencia estricta cuyos fundamentos sean claros y distintos, para lo cual se vale del concepto de *substantia*. En este sentido, Descartes opera con la misma idea del ser que los griegos. Lo substante es el substrato permanentemente presente en la cosa, en la cual los accidentes aparecen y desaparecen. *Substantia* es, pues, permanente presencia.[637] Sin

[636] Cruz Vélez, D., *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970, p. 125.
[637] Cruz Vélez, D., 1970, pp. 126-127.

embargo, la pregunta por el *hypokeimenon* o *subjectum* se modifica en Descartes. Según Heidegger, este cambio de dirección se produjo gracias a la aparición de una nueva idea de verdad que posibilita *al ego cogito* representarse como lo que yace delante constantemente, es decir, ser *subjectum*, esto es, la seguridad de aquello sobre lo cual no puede haber nunca una duda en ningún acto del representar. El *ego*, las *res cogitans*, es el *subjectum* eminente cuyo *esse* satisface a la esencia de la verdad en cuanto certeza. De este modo, las meditaciones se designan a sí mismas como meditaciones de *prima philosophia*, es decir, como meditaciones que se mantienen en la esfera de la pregunta por el *ens qua ens*. Estas meditaciones son un arranque decisivo del comienzo de la metafísica que sustenta la época moderna. El representar humano mismo y el hombre representante pensados desde esta nueva esencia son aquí más constantes que todos los entes restantes. De este modo, *la mens* humana, de acuerdo con esta distinción de yacer delante como *subjectum* reivindicará exclusivamente para sí el nombre de sujeto, de manera tal que *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos.[638]

Resumamos lo conseguido hasta ahora: 1) sujeto viene del *subjectum* medieval, que es traducción del griego *hypokeímenon;* 2) *subjectum*, al igual que *hipokeímenon*, es el primer nombre que recibe el ser de los entes en la metafísica anterior a Descartes ; 3) Descartes, iniciador de la metafísica moderna, renueva la pregunta por el ser del ente, pero le da una nueva dirección, movido por su concepción de la verdad como certeza, lo que determina un cambio semántico en el término *subjectum*. ¿Cómo logra la idea cartesiana de la verdad modificar la dirección de la vieja pregunta por el ser del ente?

Si lo verdadero es lo indubitable, si *ens verum* es sólo el *ens certum*, el pensar no puede de buenas a primeras determinar el ser de los entes. Primero, tiene que encontrar una garantía de su verdad, un primer fundamento inconmovible que le asegure su certeza. Ahora bien, como ya sabemos, el *subjectum* tiene el carácter de fundamento. De modo que la pregunta cartesiana por el *fundamentum primum* es la pregunta por el *subjectum primum*. Entonces, la primera pregunta de la *philosophia prima* es: ¿cuál es el *subjectum* que satisface las exigencias de la verdad como certeza, cuál es el *subjectum* indubitable? El método para encontrarlo está ya prefijado en la idea de la verdad como certeza, ¿qué impulsa a buscarla?: la duda. Descartes recorre en las primeras meditaciones todas las cosas, desde el trozo de cera hasta Dios, sin poder encontrar en ellas lo buscado. Ninguna de ellas resiste los ataques de la duda. Lo único que queda como indubitable es la duda misma. Pero el dudar es un modo de pensar. Por lo tanto, el *ego cogito* es el *subjectum* por excelencia. En él tienen que reaparecer las notas del *hypokeímenon*, en efecto, el *ego* es lo único que, en sentido estricto, reposa en sí mismo. Sus propiedades, es decir, sus *cogitationes*, reposan en él, pues son actos suyos. El yo, es lo que subyace a todos sus actos, su soporte.[639]

Finalmente, en cuanto sustrato de las demás cosas, el yo es fundamento. Y como por ser absoluto no se funda en nada, mientras que todas las otras cosas se fundan en él, es, en el sentido riguroso del término, el único fundamento. Si atribuimos al yo en grado sumo las propiedades del *hypokeímenon* o *subjectum*, no sólo lo convertimos en un *subjectum* privilegiado sino que todos los entes restantes tienen a la base el yo como su fundamento. Si llevamos esto hasta sus últimas consecuencias, es inevitable la conclusión: el único *subjectum* es el yo[640].

La metafísica moderna saca esta consecuencia implícita en el punto de partida cartesiano. Pero esto no ocurre de un golpe, sino en una lenta evolución. Descartes emplea, aún en las meditaciones, el término *subjectum* medieval. En Kant, encontramos

---

[638] Heidegger, M., *Nietzsche*, volumen II, Barcelona, Editorial Destino, 2000, pp. 352-354.
[639] Cruz Vélez, D., 1970, pp. 131-132.
[640] Ídem.

una completa identificación de sujeto y yo, aún cuando algunas veces, muy pocas, usa al primero en el viejo sentido. Desde el llamado idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) hasta Husserl, la identificación, sí es total. El sujeto y el yo son lo mismo.

Al fondo de todos estos cambios, sigue activa, sin llegar a convertirse en tema expreso de una investigación, la idea griega del ser como permanente presencia. Lo único que cambia es el ente con que se confunde el ser, de acuerdo con la tendencia de la metafísica a identificarlo con un ente privilegiado. En la edad media, este ente supremo es Dios, cuyo carácter es la *omnipresentia*; en la metafísica de la subjetividad, en cambio, es el yo-sujeto, que conquista el rango de lo omnipresente. El sujeto está presente a la base de las representaciones como su permanente substrato, y por lo tanto, como el marco estable en que se hacen presentes todas las cosas representadas. En este sentido el yo-sujeto es la condición de posibilidad no sólo de todas sus representaciones, sino también de los objetos.

Descartes es el punto de partida de esta metafísica de la subjetividad. En él hay ciertamente un nuevo comienzo, pero no un comienzo radical, en cuanto tiene sus raíces en la metafísica anterior. Para distinguir estas dos formas de la metafísica, fijando al mismo tiempo su continuidad, Heidegger habla de una metafísica de la subjetidad y de una metafísica de la subjetividad. La anterior a Descartes, se llama metafísica de la subjetidad, porque determina el ser desde el *subjectum* (hypokeímenon). La moderna es una metafísica de la subjetividad, en cuanto determina el ser desde el sujeto (yo). En ambas el concepto fundamental es el sujeto. Pero éste recibe en la segunda una nota específica: su identidad con el yo, a pesar de lo cual conserva sus notas genéricas. La metafísica de la subjetividad es pues una especie del género metafísica de la subjetidad[641].

Fin del *Excursus 2*

[641] Heidegger, M., 2000, pp. 368-369.

Excursus 3: Los Supuestos de la Filosofía Moderna. Identidad y diferencia

"La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar".
Heidegger, M., Prólogo a "Identidad y Diferencia"[642].

I. La Configuración de la Historia de la Metafísica a partir de la Identidad y la Diferencia

La pregunta por el ser mismo, constituye la primera y última tarea a la que se aboca Heidegger a lo largo de todo su pensamiento. La exigencia de llegar a esta pregunta originaria tiene el aspecto de un retorno al pensamiento griego; mostrando asimismo, que el significado de los términos esenciales de los primeros pensadores fue profundamente modificado por la filosofía posterior. Este hecho se acentuó con las traducciones latinas de palabras griegas, que, al ingresar a la cultura occidental, modificaron el pensamiento antiguo, hasta tornarlo casi ininteligible con respecto a su originalidad.

La filosofía misma se plantea en cuanto tal, como el cuestionamiento del ser-humano a la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?[643], como asimismo, ¿qué es el ser?; dando lugar, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser anunciado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, estamos, pues, ante la misma dificultad que da inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama "Historia de la Metafísica Occidental". Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar, los filósofos posteriores resolvieron contestar que lo que tenemos delante es esto o aquello[644]. Respondieron con una determinación expresada en la proposición "S es P"[645]. Sucede, pues, que se dispone la respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica[646] de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o

---

[642] Heidegger, M., *Identität und Differenz*, 1957. Para la edición castellana: *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, 1990. *"Die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz wird in der vorliegenden Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt"*.

[643] Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, publicado en 1953, curso escrito en 1936. Edición castellana, *Introducción a la Metafísica*, Editorial Nova, 1969, p. 39.

[644] Con la expresión "primeros filósofos" nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión "filósofos posteriores" a la tradición filosófica desde Sócrates y Platón en adelante.

[645] Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla S es P. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción "es" que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta al problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro IV de la Metafísica "el ser se dice de muchas maneras", se dice primariamente de la sustancia y secundariamente de los accidentes. Aristóteles, *Metafisica*, Editorial Gredos, Madrid, 1998, IV, 2.

[646] La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y, a su vez, establece las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

aquello. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Un ente es algo que "es", pero no el "ser". Replantear esta pregunta es situarnos ante el asunto del pensar propio que inicia la filosofía en cuanto tal. Preguntar por el ser y contestar con un ente revela un "desvío"[647], que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida (como historia de la metafísica), así también como de la propia historia de occidente. Señala, *"esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (Beginn)*[648]*, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente*[649] *como lo que inicia (Anfang)"*[650]*;* pues tenemos *pre-sub-puestos* lógicos que dan comienzo al pensar occidental y, al mismo tiempo, implicados y dispuestos en la forma de comprender el verbo cópula en la proposición "S es P" que han quedado sin pensar[651], como determinación y límite del pensamiento; que, a su vez, revelan una voluntad de dominio por parte del hombre hacia lo real, fundando el poder tecnológico. Estos son *la Identidad y la Diferencia*. Por Identidad nos referimos al Principio de Identidad (Der Satz der Identität), y por Diferencia a la Constitución Onto-Teo-Lógica de la Metafísica (Die Onto-Theo-Logische Verfassung Der Metaphysik)[652].

La filosofía nace y a su vez comienza ligada a un desvío "Irre". Preguntar ¿qué es el ser? y responder con un ente determinado revela un equívoco, donde la identidad y la diferencia, en tanto principios onto-lógicos a los que el pensamiento se subsume, se constituyen en límite infranqueable para sí mismo. El pensar debe rendir cuentas al tribunal de la razón, quien establece los límites y alcances de todo pensar[653]. De este modo, la filosofía se disuelve en metafísica.

Veamos cuál es el sentido de "época" en la historia de la metafísica para Heidegger, que nos llevará, asimismo, a la noción de verdad. En la metafísica hay un destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama, "época". Por ella entiende, pues, el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *aletheia*. Al producir el des-ocultamiento de todo ente, funda el

---

[647] Cf. Heidegger, M., Introducción a *¿Qué es metafísica?*, publicado en Hitos, Editorial Alianza, 2000, y, La sentencia de Anaximandro, publicada en *Caminos de bosque*, Editorial Alianza, 1998.

[648] Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal**:** ¿Qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*) que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior.

[649] La diferencia ontológica.

[650] Heidegger, M., 1957, p. 111.

[651] El pensamiento debe penetrar hasta lo no-pensado, porque justamente, también éste ha sido pensado. Heidegger dice en *"¿Qué significa pensar?"* que *lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo.* El límite dentro del cual un pensador piensa, excluye y, al mismo tiempo, incluye lo no-pensado por él. El pensar llega, con su pensamiento, hasta lo no-pensado, que se exhibe como disponibilidad, como llamado que, al ser oído por otros, despierta y dispone un nuevo pensar.

[652] Cf. Heidegger, M., 1957. Estos conceptos son así comprendidos dentro de la historia de la metafísica.

[653] Cf. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, edición castellana, *Crítica de la Razón pura*, Editorial Alfaguara, Madrid, 1998.

ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser[654]. El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, está destinada a constituir a través de los entes las distintas épocas de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido; pero la historia (*Geschichte)* es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.

De este modo, la época moderna, la cual nos ocupará específicamente, está determinada por la noción de identidad, identidad entre el fundamento y lo fundado[655]. Subjetiva, en cuanto la disposición de la verdad se muestra, en este caso, como la certeza que tiene el sujeto ante la objetividad del objeto. Onto-lógica, en tanto, fundamentación de la totalidad de la realidad efectiva desde la unidad que llega al fondo de cada ente, revelando lo que en éste hay de general y común[656]. Teo-lógica, en cuanto justificación de la totalidad desde la unidad fundamentadora de todo lo ente, es decir, de lo más elevado por sobre todas las cosas.

II. Identidad y Diferencia. Los Supuestos de la Filosofía Cartesiana[657]

En los albores del pensar griego la filosofía nace ligada a la pretensión de pensar y fundamentar la totalidad de lo real; y asimismo, como un discurso verdadero sobre lo pensado y fundamentado. Dado que Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, se convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios y las primeras causas[658]. Pero, las nociones Identidad y Diferencia, se constituyen dentro de la historia de la metafísica como los pre-sub-puestos y como los principios lógicos de la misma. Ellos subyacen a toda época, a toda clase o intento de pensar filosófico, y a toda fundamentación. Pero ¿no es la filosofía una disciplina que, según Descartes, se jacta de no aceptar verdad alguna sin previo análisis de la razón?, ¿la filosofía no es la disciplina que, según Aristóteles, cuestiona las primeras y últimas causas?, ¿es realmente, la filosofía, un pensar sin sub-puestos?, ¿no son en la historia de la filosofía como metafísica, las nociones de Identidad y Diferencia pre-sub-puestos? Del mismo modo que encontramos sub-puestos en la frase con la que Descartes abre su "*Discurso del Método*": *"El buen sentido (la razón), es la cosa mejor repartida entre los hombres*"[659].

---

[654] Heidegger, M., *Holzwege*, p. 311. Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óntica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

[655] Explicitaremos qué comprendemos bajo la noción de identidad entre el fundamento y lo fundado en el siguiente capítulo.

[656] En esta época, el ser del ente se agota en ser "objeto", es decir, en enfrentarse con el sujeto que lo pone ante sí. Solo se objetiva mediante la actividad del sujeto; así, el mundo se convierte en imagen, en espectáculo para ese ente fundamentador que tiene el poder de concebirlo y ponerlo como objeto. Cf. Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, ed Alianza, 1998, en *Caminos de Bosque*, traducción de Helena Cortéz y Arturo Leyte, Madrid, España. Título original: *Holzwege*.

El ser del ente queda a merced del sujeto, el sujeto se convierte en medida de lo ente, con ello impera sobre el ente y lo domina. Con la metafísica moderna, se ha consumado la inversión del concepto de Physis. El dominio y la técnica abren, ahora, la perspectiva para la comprensión del ente en cuanto tal. Esta nueva época es marcada por Descartes.

[657] Estamos siguiendo la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía.

[658] Aristóteles, *Metafisica*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

[659] Descartes, R., *Discurso del Método*, Editorial Alianza, 1999, p. 81.

¿La razón es el buen sentido?, ¿ella caracteriza al hombre?[660], ¿no es también esto un sub-puesto?; o en la "Metafísica" de Aristóteles, donde la inaugura con una frase que dice *"Todos los hombres por naturaleza desean conocer."*[661]¿Lo propio del hombre es conocer?, ¿qué es esta naturaleza?, ¿no son todos sub-puestos?, ¿qué significa, entonces, pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. Si nuestro quehacer como filósofos no puede descender hasta los primeros principios y las primeras causas, y de este modo, ponerlas en cuestión, es decir, pensarlas, ¿qué queda, entonces, de lo que Aristóteles y Descartes comprendieron como *filosofía*?

Las nociones de *Identidad y Diferencia* quedan impensadas dentro de la historia de la metafísica, constituyéndose en límite infranqueable del pensamiento. Veamos qué se comprende en dicha historia bajo aquellas nociones, y cómo se articulan en la fundamentación metafísica cartesiana.

En la tradición filosófica encontramos un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción; es decir, cuando el ser-humano piensa lo real y lo nombra, lo nombra solo identitativamente. Es por esto que en la proposición "S es P", se comprende al "es" en tanto identidad onto-lógica. La fórmula usual del principio de identidad reza de la siguiente manera: A = A[662]. Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar. Pues, ¿qué nos significa esta fórmula?, la fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens.* Siempre que tomamos a un ente como ente, lo estamos considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando decimos lo mismo, por ejemplo una flor es una flor, se está expresando una tautología, no nos hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, pero esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula A = A habla de igualdad, y no nombra a cada A como lo mismo. Esta fórmula encubre lo que en su origen la identidad anuncia en realidad.

Lo que expresa el principio de identidad, es que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente. Este se constituye como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e identidad en cuanto tal. Identidad y unidad es algo que pertenece a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si el rasgo fundamental del ser es la unidad y la identidad, este es concebido como fundamento de lo ente posibilitando su aparición y su permanente presencia como identidad y unidad consigo mismo. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad, las investigaciones se

---

[660] El sub-puesto del que parte Descartes es imposible de sostener luego de la denuncia de la crisis de la conciencia realizada por aquellos pensadores que Paul Ricoeur llamó maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud).

[661] Aristóteles: 1998, p. 69.

[662] La identidad en su sentido originario es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico, en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cf. Heidegger, M., *¿Qué es Metafísica?*, Editorial Alianza, 2000, en Hitos.

aseguran el éxito de su dominio; es decir: a la ciencia moderna le está garantizada de antemano la unidad de su objeto.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: *"tò autó (estin) eînaí te kaì lógos"*[663], que Heidegger traduce: *"Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser"*[664]. Reparemos en la cita; *to autó*, en griego significa "lo mismo", pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como *"idem"* es, de este modo, interpretado como identidad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *ipsum* en latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como identidad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición "S es P" se comprende al "es" como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. De este modo, la identidad vendrá determinada por el ser o por el pensar de acuerdo al lugar que ocupen en la proposición. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto a*daequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico. Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza, certeza que tiene el yo-sujeto ente la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy. Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento).

La época moderna esta determinada como *Identidad Subjetiva onto-teo-lógica*. La identidad en cuanto identidad es comprendida entre el fundamento y lo fundamentado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, este se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza[665]. Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad

---

[663] *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, tomo I.

[664] Heidegger, M., 1957, p. 69, "*Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein*".

[665] *"No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda".* Descartes, R., 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.[666]

En la proposición "S es P", el yo-sujeto es el que determina al "es" de la misma, a partir de la nueva esencia de la verdad como certeza, en la representación. A su vez, esta fundamenta la objetividad del objeto, y asimismo, determina todo tipo de propiedades sobre el predicado. Es decir, la identidad es subjetiva en cuanto que al sujeto-yo le pertenece la verdad develada como certeza, certeza que tiene el sujeto ante sí como fundamento que constituye y determina la objetividad del objeto.

Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya, en cuanto diferencia onto-lógica, como ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad en cuanto tal queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí la identidad sujeto-verdad-objeto. Pero, en cuanto pre-sub-puesto, Descartes, con su duda metódica, no desciende hasta las profundidades en donde la identidad, en cuanto tal, cimenta toda fundamentación metafísica. Por lo tanto, en la fundamentación cartesiana no se da un nuevo comienzo de la filosofía, sino que continúa su desarrollo y abre una nueva época hacia la consumación de la metafísica.

Retomemos, ahora, el sentido de diferencia en tanto onto-teo-logía. Primero debemos recordar que para Heidegger la íntima constitución de la metafísica está signada por la triple unión onto-teo-lógica[667]. "Onto-logía" significa la unidad que llega hasta el fondo de cada ente, revelando lo que en éste hay de general y común. **"**Teología" significa la unidad fundamentadora de todo lo ente, de la totalidad, es decir en lo más elevado sobre todas las cosas. Este ente fundamentante es el ente supremo de todo lo ente. Además, son onto-logía y teo-logía, porque el sufijo "logía", significa fundamentación, justificación. La metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, a saber: ha reducido el ser a fundamento de lo ente que es tomado como aquel ente que sólo es pensado a fondo cuando se lo piensa como idea, sustancia, primer fundamento, causa primera que se fundamenta a sí misma, subjetividad trascendental, o voluntad de poder.

En Descartes, también la noción de diferencia está pre-sub-puesta en su fundamentación metafísica. Descartes piensa al ente y deja sin tematizar al ser en cuanto tal, es decir, deja sin pensar la diferencia ontológica. Sustituye esta diferencia por la diferencia óntica, es decir, la diferencia-diferenciada de un ente privilegiado entre todos los demás que cumple la exigencia de la determinación del ser en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad. Descartes, en consecuencia, abre el camino para que por primera vez en la historia de la metafísica, el sujeto se constituya como fundamento de lo ente en general.

En tanto diferencia onto-lógica, encontramos en Descartes, que el sujeto, a partir del *cogito*[668], es aquel ente privilegiado y es la primera verdad en cuanto fundamento

---

[666] Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado "idealismo alemán", y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí esta en cuestión.

[667] Heidegger, M., 1957, p. 133. *"La constitución de la esencia de la metafísica yace en la* ***unidad*** *de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)";* "*In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik*".

[668] *"Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy- era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué*

que piensa (representa) y por lo tanto da ser a todo lo fundado por él (en tanto objetividad del objeto representado). Pero, al ser Descartes la bisagra entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno, encontramos en su metafísica, asimismo, teo-logía. Lo primero que tenemos que observar, y en la filosofía de Descartes es absolutamente patente, es que la afirmación heideggeriana de que la constitución de la metafísica es onto-teo-lógica[669], se devela de suyo; porque el primer principio de su fundamentación, o la primera verdad en tanto certeza onto-lógica es el sujeto, que Descartes extrae a partir del descubrimiento y análisis del *"Cogito".* Pero si no hubiera realizado, también, una justificación o fundamentación teo-lógica, no hubiera podido salir del encierro del *cogito* como única verdad. Su fundamentación hubiera solamente alcanzado aquella certeza. Pero, demostrando la existencia de Dios[670], a partir de su fundamentación teo-lógica, al modo escolástico (mediante argumentos causales) logra romper el encierro del *cogito*, y, en consecuencia, Dios es constituido como fundamento, justificador y garante, en tanto ente supremo, que da el ser al sujeto y a todos los entes restantes; y en consecuencia, los sostiene en esa fundamentación. Así, se muestra, necesariamente, la diferencia teo-lógica. Pero también se devela cómo la diferencia en tanto onto-teo-logía y la identidad están íntimamente ligadas en la historia de la metafísica, y pre-sub-yacen en toda la fundamentación cartesiana sin ser pensadas ni cuestionadas.

Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se haya llevado a cabo; llegando, así, a su fin, la historia de la metafísica. Nosotros, únicamente señalamos, cómo estas nociones pre-sub-puestas están presentes en la fundamentación metafísica cartesiana. De este modo, hemos echado un rayo de luz, para que el lector siga investigando y pensando, cómo y de qué manera estas nociones pre-sub-puestas se disponen, se articulan y se manifiestan, a lo largo de las épocas de lo que Heidegger llama historia de la metafísica.

III. Identidad y Diferencia. Camino hacia un Nuevo Pensamiento

Heidegger, con las nociones de *Identidad y Diferencia*, ensaya un pensar fuera de la metafísica y su historia. Qué sea la metafísica en cuanto tal, e intentar responder a esta pregunta, supone ir más allá de ella. Hacer de la metafísica el asunto del pensar implica llegar a su esencia, y al mismo tiempo, estar fuera de ella. Las nociones de identidad y diferencia nos abren el camino en dos direcciones; por un lado nos llevan a determinar qué es la metafísica; y por otro, nos conducen a quebrantar sus límites,

---

que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba". Descartes, R., 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

[669] Cf. Heidegger, M., 1957.

[670] "...Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no esta en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente que no puedo ser yo mismo la causa de esta idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esta idea." Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Traducción García Morente, Editorial Espasa Calpe, 1989, p. 138. Descartes concluye este argumento diciendo que Dios es la idea más clara y distinta que tiene. Dios garantiza la continuidad de pensamiento, porque crea y sostiene en el ser. Al comienzo de la época moderna, con Descartes, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad. Puede ser determinado, por la representatividad y la objetividad para el subjectum representante, pero también por la actualitas del ens creatum y de su substancialidad.

haciéndose patente el destino de occidente como dominio y planificación técnica de lo ente en general.

En el camino hacia un nuevo pensamiento, cuyo asunto es pensar la diferencia ontológica y la identidad en cuanto tal, develando, asimismo, el sentido del ser y la relación con lo ente, encontramos una dificultad metodológica: la razón moderna sólo puede pensar dentro de la estructura que hace posible y establece los límites de todo pensar, a saber, el *principio de identidad* (Der Satz der Identität), y la *diferencia en cuanto constitución onto-teo-lógica de la metafísica* (Die Onto-Theo-Logische Verfassung Der Metaphysik). Aquel pensar de los primeros filósofos que da inicio a la filosofía como un ámbito en torno a la búsqueda de la verdad, sucumbe ante la razón que representa dentro de aquellos límites la objetividad del objeto que ella misma constituye[671]. De este modo esa razón es fundamento que funda lo real efectivo, ella es idéntica a sí misma (principio de identidad que reclama para sí), y a su vez, es el principio supremo y absoluto que funda lo ente en general (onto-teo-logía). Si la razón es constituida dentro de un modo de pensar metafísico ¿cómo pensar la esencia de la metafísica? El camino hacia un nuevo pensar es un pensar fuera de la representación, fuera de los límites establecidos por la lógica y sus principios.

Ahora podemos preguntar: ¿Qué significa historia de la metafísica? Significa que la filosofía, que en su inicio pregunta ¿qué es el ser? desde su diferencia ontológica con lo ente, ha olvidado la *diferencia-diferenciante*, ha confundido esta diferencia con otra diferenciación; la diferencia onto-teo-lógica, diferencia que se da entre un ente supremo y todos los demás, el cual ocupa el lugar del ser, y se constituye como fundamento de todo lo ente en general. La diferencia mentada, no originaria de la esencia de la filosofía, se convierte en el motor que pone en marcha a la metafísica en cuanto dominación y en cuanto manipulación de todo lo ente en general; según Heidegger, hasta su consumación en la época moderna con Nietzsche.

Pero la diferencia ontológica es anterior a la diferencia onto-teo-lógica. Pensar aquella (Unterscheidung)[672] significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo[673] objetivo[674] y genitivo subjetivo[675] a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente, y en el segundo se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir en cuanto *"diferenciante"*. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al "es" en el lenguaje como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, adviene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se "da" entre (Zwischen) ambos y se mantiene. Así Heidegger puede afirmar que *"sobrevenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra"*[676].

Por otro lado, igualmente de originaria en el pensamiento filosófico es la noción de identidad. Esta noción se devela ligada a la noción de diferencia ontológica, previo a la interpretación metafísica, que aplica sus categorías lógicas a todo pensar. Esta noción es por primera vez anunciada por Parménides: "*ser y pensar son lo mismo*". Pero, para

---

[671] Cf. Kant, I., 1998.
[672] Inter-sición.
[673] El genitivo indica posesión o pertenencia.
[674] El ser es en transito a…, recae sobre lo ente.
[675] Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente
[676] Heidegger, M., 1957, p. 141.

Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides, procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (Zusammengehören)[677] entre (Zwischen) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una "mismidad" a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar[678]. Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional – con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente – el ser-humano[679] es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así "es", acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria[680].

Nuestro camino hacia un nuevo pensamiento propone dos movimientos complementarios que Heidegger señala para pensar lo no pensado[681] en las nociones de identidad y diferencia. Por un lado, el pensar se propone como *"paso atrás" (der Schritt zurück),* preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teo-lógica no es la diferencia-originaria que los primeros pensadores señalaron pero que dejaron sin pensar[682], llevándonos de la metafísica hacia su esencia. Al hacer patente lo no pensado, la diferencia ontológica, nos encamina y dirige a lo que hay que pensar, el olvido de la diferencia. Por otro lado, como *"salto" (der Absprung)* más allá de la metafísica permitiendo pensar hoy cómo se manifiestan ser y hombre. Este salto es un salto más allá de la historia acontecida en dirección al ser mismo y su sentido, es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar. Es un salto fuera de la razón lógica y fuera del ser en cuanto fundamento de lo ente. Este movimiento de retroceso y avance respecto de la metafísica, la sitúan en el medio como una época acabada.

El "paso atrás" y el "salto" pueden ponerse en marcha si nos situamos fuera de la metafísica. El primer movimiento del pensamiento retrocede hacia el pasado, para develar los conceptos ocultadores. Este es un movimiento destructivo, pero de carácter positivo dado que se destruyen los sentidos equívocos que se habían acumulado sobre los conceptos, haciendo olvidar su origen. Esta destrucción es, al mismo tiempo, liberadora, porque lleva las nociones de identidad y diferencia al ámbito donde surgieron inicialmente. La destrucción no pretende aniquilar el pasado, sino conservarlo como pasado. El segundo movimiento regresa al presente para develar el aparato conceptual ilegítimo que impide pensar la identidad en cuanto tal y la diferencia ontológica. En este movimiento, el pensar hace de la diferencia misma su asunto propio.

---

[677] Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. Cf. Heidegger, M., 1957.

[678] Cf. Heidegger, M., 1957.

[679] En la noción *ser-humano* se devela la *relación* prese**nt**e *entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

[680] Cf. Heidegger, M., 1957.

[681] Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador, en la metafísica "en el modo de la ausencia".

[682] El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *Physis* y *Logos*.

Retomemos la frase de Heidegger con la que abrimos nuestra reflexión, *"La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar".* Un nuevo pensar tiene la tarea de cuestionar cómo la identidad se constituye en la diferencia y la diferencia en la identidad, dado que solo así podremos escuchar nuevamente aquel llamado del ser que se dona al hombre y el hombre podrá volver a ponerse a la escucha del ser.

La dificultad fundamental que encontramos en este nuevo camino es el lenguaje del que disponemos para expresar el pensar. Compartimos junto a Heidegger esta preocupación donde nos advierte: *"la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico"*[683]. Pero, ¿no es esta mutua pertenencia entre Identidad y Diferencia la que Nietzsche señala en la tensión artística que se da en la tragedia griega entre Lo Apolíneo y Lo Dionisíaco? Quizás el lenguaje propio del ser-humano para expresar la experiencia de su existencia, sea la manifestación artística, que, en toda cultura, es más originaria que el lenguaje proposicional[684].

Fin del *Excursus 3*

[683] Heidegger, M., 1957, p. 155.
[684] Conforme a principios lógicos.

CAPÍTULO 8

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

1. La experiencia de la historia en Hans Georg Gadamer

En su obra capital, *Verdad y método*, Gadamer despliega la hermenéutica en las dos esferas básicas de la experiencia, a saber, en el arte y en la historia. La tercera parte de la obra está dedicada a la exposición del carácter lingüístico de toda experiencia. Su propuesta hermenéutica pretende ser el desarrollo de la ontología heideggeriana y la aplicación del círculo de la comprensión como hecho fundamental de nuestra condición de existentes humanos. De ahí que no detente un carácter ni teórico ni técnico, ya que la hermenéutica es *praxis*, que se superpone con la vida misma.

El modelo hermenéutico es para este autor la conversación, en el curso de la cual oyentes y hablantes tejen alrededor de alguna cuestión; por consiguiente, el acuerdo o desacuerdo se establece en relación con *la cosa* y no con sus intérpretes. De esa manera, cuando no hay comprensión, no es que uno no entiende al otro, sino que no entiende lo que el otro dice respecto de algo. Este aspecto es principal, pues este autor ha procurado des-subjetivizar la comprensión. No es un sujeto el que comprende, sino que la comprensión acontece en aquello que ha convocado el diálogo, trátese de un problema, de un relato o de una obra.

En el polo opuesto, ha intentado también des-objetivizar la comprensión y sobre todo en el campo de las llamadas ciencias del espíritu. Estas ciencias se ocupan de lo humano. El reino de lo humano es, como había enfatizado Kant, el ámbito de la acción libre del hombre: "(...) la libertad no puede captarse ni demostrarse con las posibilidades teóricas del conocimiento. La libertad no es un *factum* de la naturaleza sino que, como él lo formulaba en una provocativa paradoja, es un *factum* de la razón"[685]. El *ethos*, el mundo de la libre acción de los hombres en comunidad, como llamaron los griegos al mundo que los hombres forjaron para sí, en contraposición a la *physis*, se resiste a la objetivación.

Pretender que los problemas de los que se ocupan las ciencias del espíritu devengan 'objeto' tiene como consecuencia necesaria la pérdida de la condición más propia de éstos, que es la pertenencia (*Zugehörigkeit*), a la cual se opone el extrañamiento alienante (*Verfremdung*) que produce la objetivación. Es en esa dirección que el autor enfatiza la *praxis* de la comprensión en el elemento del lenguaje ordinario: "La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*"[686].

Por consiguiente, tiene particular relevancia en el proyecto filosófico gadameriano, el lugar central que pasa a ocupar la tradición, como aquello que constituye la distancia pero a la vez, la salva. Pero no es ésta un mero espacio vacío, sino la sustancia que nos constituye a nosotros mismos proyectada en el pasado vivido, porque como ya había advertido Dilthey la vida contiene en sí su propia reflexión.

El saber que abarca como un suelo todo lo atinente a estas ciencias es la historia, en su doble sentido de acontecimientos pasados que constituyen una tradición y del relato de los mismos por parte de la historiografía. La tarea de la hermenéutica es salvar la distancia entre uno y otro sentido. El interlocutor de Gadamer en esta cuestión es

---

[685] Gadamer, H-G., *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 129.
[686] Gadamer, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1996, p.365 (subrayado del autor).

Wilhelm Dilthey, quien procuró otorgarle rango científico y planteó la cuestión en terreno epistemológico, postulando la comprensión (*Verstehen*) como el método propio de las ciencias del espíritu, en contraposición a la explicación (*Erklärung*), que era el método de las ciencias naturales. En el siglo XIX, con el imperio del positivismo, y en polémica con ellos, el historicismo intenta legitimar estas ciencias asignándoles un método propio, independiente del usado por las ciencias de la naturaleza, entendiendo que de esa manera era posible finalmente superar el déficit que de inicio parecían presentar aquéllas ciencias.

Como Schleiermacher lo había pensado, la comprensión se desarrolla en dos momentos, uno objetivo y gramatical, a partir del cual se desarrolla el segundo y fundamental, que es el psicológico y subjetivo, en el cual el intérprete reitera la experiencia del autor de la obra o el texto o la acción y llega a comprenderla mejor incluso que éste: se trata de la llamada congenialidad.

De ahí que más tarde, Dilthey instaurara la psicología como canon de las ciencias del espíritu. De ahí también la deficiencia estructural de su programa hermenéutico, pues la comprensión entendida como ese acto puntual de coincidir con la vivencia (*Erleibnis*) del autor, en que es captado el significado, no podía constituirse en objeto de investigación científica, al menos con las exigencias epistemológicas de la época.

Es en este cruce de *vivencia* y *sentido* que Gadamer cuestiona el historicismo decimonónico como una especie de positivismo aplicado al pasado. No es posible repetir la vivencia del autor, sino que el significado de la obra (acción o texto de que se trate), emerge de *la cosa misma*, ya sea lenguaje, obra o acción: "Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunicación misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario"[687] y sólo puede ser comprendido, vale decir, interpretado, en conexión con nuestro propio mundo presente y aplicado a nuestra situación.

1.1. La conciencia expuesta a los efectos de la historia[688]

A partir de esta crítica, Gadamer forja la noción de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichliches Bewusstsein*) para dar cuenta del carácter irrebasable de la historia en relación a su saber. La comprensión, entonces, en su movimiento circular, es un proceso infinito, inacabado. No terminamos nunca de agotar el sentido de lo que procuramos entender. De lo contrario, estaríamos en el fin del proceso de una captura perfecta de la historia, se habría cumplido el saberse de la conciencia en su historia, al modo del saber absoluto de Hegel. El concepto de Gadamer es así un concepto límite creado para patentizar la finitud humana, que se pone de manifiesto en la historicidad de la comprensión.

Es, en principio, conciencia de la situación hermenéutica y, como dijo Jaspers, no es posible iluminar totalmente la situación que nos envuelve, pero, agrega Gadamer: "esto no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*"[689].

El concepto de *situación* hace referencia a los límites de la visibilidad. A este concepto pertenece el concepto de *horizonte*, que enfatiza la horizontalidad constitutiva a la comprensión; es decir, no se abarca o comprende desde una posición más elevada

[687] Gadamer, H-G., 1996, p. 361s.
[688] Seguimos la traducción dada por P. Ricoeur al concepto de *wirkungsgeschliches Bewusstsein* forjado por Gadamer.
[689] Gadamer, H-G., 1996, p. 372 (subrayado del autor).

que la que nos vincula con el mundo a nuestro alrededor; así, el horizonte abarca todo lo que se hace visible desde una determinada situación: "La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición"[690].

No hay sin embargo dos horizontes distintos, el del pasado que se pretende comprender y el del presente desde el que se comprende. Ni el presente ni el pasado histórico son bloques fijos, sino que están en permanente fluir:

> "El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento (...) En realidad es un único horizonte histórico el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica"[691].

Ni hay horizontes del presente independientes del pasado, ni horizontes históricos separados del presente. De esta reflexión surge el concepto de *fusión de horizontes* para expresar el modo en que opera la comprensión: "*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*"[692].

1.2. Tercer momento de la comprensión: aplicación

La proyección de un horizonte histórico constituye un momento en el proceso de la comprensión, pero no se queda enajenado en una conciencia pasada, sino que se reactiva en el horizonte del presente, en esta reactualización se destaca el tercer momento de la experiencia hermenéutica, a saber, la *aplicación* (la secuencia es: 1. comprensión; 2. interpretación o desarrollo de la comprensión y 3. aplicación)

La interpretación no es un acto adicional a la comprensión sino su desarrollo. Es así como el lenguaje y los conceptos de la interpretación deben ser reconocidos como esenciales a la comprensión. Esto explica que el problema del lenguaje haya ocupado, a partir de los descubrimientos de Heidegger, el centro de la reflexión filosófica.

En la hermenéutica jurídica y en la bíblica, se lleva a cabo una aplicación a lo particular, pero no se trata de algo que se puede entender en general y después se aplica al caso, sino que sólo se ha comprendido cabalmente cuando se ha comprendido el caso. La tesis del autor es que ocurre lo mismo con la hermenéutica histórica: sólo se comprende cuando se comprende el significado que alberga el hecho singular.

El historiador busca una parte del pasado en los textos y testimonios trasmitidos, pero en tanto el pasado no es acabado, no puede completar la comprensión. El historiador va más allá de la tarea hermenéutica o mejor dicho, en su trabajo, la interpretación alcanza su máxima potencia. Porque la interpretación no se orienta solamente al sentido expresado sino al sentido oculto y por consiguiente necesitado de interpretación: "Es aquí donde el concepto de interpretación llega a su plenitud"[693].

Es en esta dirección que la hermenéutica histórica, al igual que la filológica, se acerca más al modelo de la hermenéutica jurídica que al de las ciencias naturales:

> "En ambos casos el testimonio es un medio para establecer hechos. Sin embargo, tampoco éstos son el verdadero objeto sino únicamente el material para la verdadera tarea: en el juez, hallar el derecho; en el historiador, determinar el significado histórico de un proceso en el conjunto de su autoconciencia histórica"[694].

---

[690] Gadamer, H-G., 1996, p. 373.
[691] Gadamer, H-G., 1996, p. 375.
[692] Gadamer, H-G., 1996, p. 377 (subrayado del autor).
[693] Gadamer, H-G., 1996, p. 409.
[694] Gadamer, H-G., 1996, p. 412.

En ambas disciplinas, filología e historiografía, es capital el momento de la aplicación, pero entonces, ¿hay una diferencia estructural entre la comprensión de una y otra? El historiador observa los textos desde otro punto de vista a como lo hace el filólogo, lo comprende junto con otras fuentes buscando la unidad total de la tradición, esta unidad es el objeto de la hermenéutica, y debiera ser entendida por él, del mismo modo en que el filólogo entiende el texto. Por eso para Gadamer, "La comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala"[695].

Sin embargo, Gadamer no comparte la concepción de la escuela histórica, en particular la de Dilthey, que concibe la historia como un gran texto y que compone una unidad de sentido tan acabada como si fuera un texto, esto iría contra la condición contingente e inacabada de la historia y sobre todo, de nuestra comprensión de ella: "En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende"[696]. El lector tiene que reconocer que su lectura no es ni la única ni la definitiva, la historicidad de la comprensión abarca y debe abarcar la apertura al futuro.

Lo común a ambas disciplinas entonces es que ambas llevan a cabo un trabajo de aplicación, cada una con su propio patrón. No se trata ya ni en una ni en otra disciplina de la prosecución de un saber objetivante separado del que sabe, sino más bien de un saber que va a la zaga de lo que intenta alcanzar, aunque lo vaya alcanzando en parte y no lo alcance nunca de manera acabada, como subraya el autor: "*La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador*"[697]. La aplicación no es un momento posterior a una comprensión más general, sino que sólo en ella se alcanza verdaderamente la comprensión.

1.3. Fuerza y debilidad de la reflexión

En el Capítulo 11 Gadamer analiza el concepto de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichliches Bewusstsein*). La idea de fusión de horizontes trataba de ilustrar el modo como opera esta dialéctica de saber y efecto, es decir, el modo como se desenvuelve la comprensión. Cabe preguntarse entonces acerca de esta conciencia. El problema a desentrañar estriba en que, si bien se ha dicho que la conciencia misma es efecto de la historia, sin embargo toda conciencia aparece como elevándose por encima de lo ponderado. Esto obedece a que la estructura de la reflexividad está dada en principio para toda forma de conciencia y por lo tanto, es válida también para la conciencia expuesta a los efectos de la historia. ¿Acaso la reflexión no excluye toda afección inmediata como puede ser el "efecto" que en la conciencia ejerce la historia? Este pensamiento nos enfrenta con Hegel: "¿No tendremos que admitir como fundamento de la hermenéutica la *mediación absoluta de historia y verdad* tal como la pensaba Hegel?"[698].

Ante la pregunta de si el historicismo ha conseguido refutar satisfactoriamente la posición de Hegel en su crítica a la filosofía de la reflexión, Gadamer responde negativamente: "Ni el kantismo de Schleiermacher ni el de Humboldt representan, pues, una afirmación autónoma y sistemática frente a la perfección especulativa del idealismo en la dialéctica absoluta de Hegel. La crítica a la filosofía de la reflexión, por lo mismo

[695] Gadamer, H-G., 1996, p. 413.
[696] Gadamer, H-G., 1996, p. 414.
[697] *Íbidem*.
[698] Gadamer, H-G., 1996, p. 415, subrayado del autor.

que alcanza a Hegel, les alcanza también a ellos"[699]. Lo que cabe determinar es si su propio proyecto hermenéutico puede enfrentar esa crítica y liberarse del destino metafísico de la filosofía de la reflexión justificando como legítima la experiencia hermenéutica, concediendo como válida la crítica de los neohegelianos contra Hegel.

Gadamer elige transitar el idealismo hegeliano procurando captar toda la verdad contenida en él, en lugar de rechazarlo *a priori*. De lo que se trata es de concebir la mencionada conciencia expuesta a los efectos de la historia como una conciencia del efecto en la cual la inmediatez que lo provoca no vuelva a disolverse en la "simple realidad reflexiva"[700]. Es decir, pensar una realidad capaz de ponerle límites a la omnipotencia de la reflexión. El concepto de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschliches Bewusstsein*) es un concepto último que aspira a poner límites a las pretensiones de la reflexión. A este absolutismo de la razón se habían dirigido las críticas al idealismo hegeliano, pero la reflexión había no obstante afirmado su triunfo frente a las críticas que se le formulaban.

Gadamer pone en evidencia la debilidad especulativa de la noción de "límite", recordando cómo Hegel refuta la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, mostrando que precisamente ese límite para las pretensiones de la razón, no es un límite real sino que se mantiene él mismo dentro de la razón: "La dialéctica del límite es que sólo es en cuanto se supera (…) Lo que en la dialéctica del límite aparece en su generalidad lógica se especifica para la conciencia en la experiencia de que el ser en sí diferenciado por ella es lo otro de sí misma, y que sólo es conocido en su verdad cuando es conocido como sí mismo, es decir, cuando en la acabada autoconciencia absoluta viene a saberse a sí mismo"[701].

El idealismo absoluto ha sido criticado desde las más diversas posiciones, pero Gadamer considera que éstas quedan por debajo de la contundencia de la automediación dialéctica de conciencia e historia tal como ha sido desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*, la ciencia que describe la experiencia de la conciencia en su saberse. La objeción de que en el sistema se desconoce al "otro" no es válida, ya que no hay nada tan decisivo en el proceso dialéctico como el problema del reconocimiento del otro, pues sólo entonces la autoconciencia alcanza su verdad. En las sucesivas figuras del derrotero de la conciencia ya fueron pensadas las objeciones que formularían más tarde Feuerbach y Kierkegaard. Por consiguiente, ninguna objeción formulada desde la reflexión puede hacer conmover el sistema, pues no hay ninguna posición de la reflexión que no haya sido pensada por Hegel. La críticas al sistema que aluden a la inmediatez (la naturaleza corporal, el tú y sus pretensiones, el azar histórico o las relaciones de producción), se refutan a sí mismas, ya que no son una realidad (cosa en sí) inmediata sino un hacer reflexivo.

Sin embargo, a pesar de la "superioridad dialéctica" de la filosofía de la reflexión, cabe preguntar si dicha superioridad se corresponde con una verdad objetiva o si sólo se trata de una apariencia. Por irrefutable que sea la filosofía de la reflexión desde el punto de vista dialéctico, no puede desconocerse la verdad que alienta la crítica al pensamiento especulativo desde el punto de vista a la finitud del saber humano.

En las antípodas del idealismo absoluto nos encontramos con el relativismo y el escepticismo que, en su intento por refutar toda verdad absoluta termina refutándose a sí mismo en su pretensión de verdad. Gadamer desestima sin embargo lo irreprochable de este argumento, porque a pesar de su incuestionable corrección lógica no va al fondo de las cosas ni ofrece una perspectiva superadora ni más fecunda.

---

[699] Gadamer, H-G., 1996, p. 416.
[700] Gadamer, H-G., 1996, p. 417.
[701] *Íbidem*. El autor deja para más adelante el análisis y la decisión acerca de la justicia de este argumento.

Lo que en definitiva queda en entredicho es, dice el autor, "la pretensión de verdad del argumentar formal en general"[702], la autosuficiencia de la lógica. La debilidad del *logos* había sido denunciada ya por Platón en su debate con la sofística, quien había visto también que no hay ningún criterio suficiente para diferenciar el uso verdaderamente filosófico del uso sofístico. Razón por la cual no refuta a los sofistas lógica sino míticamente[703]. Al respecto, dice Gadamer: "Si el sofisma quedase sin refutar –y argumentativamente no es refutable- este argumento desembocaría en la resignación. Es el argumento de la 'razón perezosa' y posee un alcance verdaderamente simbólico en la medida en que la reflexión vacía conduce pese a su triunfo aparente al descrédito de cualquier reflexión"[704] Podemos entender a la luz de estas palabras algunas de las razones que provocaron la pérdida del prestigio social de que gozaban los sofistas en el siglo V a. C.

Pero en la modernidad el mito ya no tiene eficacia explicativa. En Hegel, es la razón la que se fundamenta a sí misma, aunque colocándose por encima de la argumentación formal: "Su dialéctica no es menos polémica que la del Sócrates platónico contra la argumentación vacía del entendimiento que él llama 'reflexión externa'"[705]. La dialéctica de Hegel hunde sus raíces en la sustancia misma de la historia viviente, procurando la mediación total de historia y conciencia, por eso para la hermenéutica, es tan importante la confrontación con él. La mediación la lleva a cabo la conciencia no de manera formal, sino que la autoenajenación del espíritu es *experiencia*. Este concepto es central para comprender la dialéctica del espíritu hegeliana.

1.4. Experiencia y experiencia hermenéutica

Al igual que para Hegel, la conciencia expuesta a los efectos de la historia tiene, dice Gadamer, la estructura de la experiencia. Se propone entonces llevar a cabo un análisis de este concepto que considera, paradójicamente, uno de los más oscuros. El concepto de experiencia ha empobrecido y estrechado su contenido con la esquematización epistemológica a la que fue sometido por el empirismo británico, al que ya Dilthey le criticaba su falta de sentido histórico. En verdad, la insuficiencia de la teoría de la experiencia es que ha estado determinada por la ciencia y por lo tanto ha desconocido su historicidad interna, porque "el objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico"[706]. En las ciencias de la naturaleza la deshistorización de la experiencia se logra por el experimento, que puede repetirse cuantas veces se desee; el experimento ha sido reemplazado en la ciencias del espíritu por la crítica de fuentes, en ambos casos se busca liberar la historicidad de la experiencia mediante alguna forma de organización metodológica. Siendo así, la experiencia como el *desideratum* de todo conocimiento objetivo, sólo vale en tanto se la puede confirmar y en ese sentido, reproducir. Lo que "significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada"[707].

La principal objeción de Gadamer a la teoría de la experiencia es el planteo que se rige por el objetivo que persigue, que es el conocimiento verdadero de las cosas; es

---

[702] Gadamer, H-G., 1996, p. 419.
[703] Gadamer cita al diálogo *Menón*, en el que se polemiza cómo se puede preguntar por algo que no se conoce, Platón recurre entonces al mito de la reminiscencia y de la preexistencia del alma.
[704] Gadamer, H-G., 1996, p. 420.
[705] *Íbidem*.
[706] Gadamer, H-G., 1996, p. 421.
[707] Gadamer, H-G., 1996, p. 422.

decir, la consideración teleológica de la cuestión, que pasa por alto el proceso mismo de la experiencia.

Edmund Husserl ha cuestionado la estrechez de la noción empirista de experiencia e intentado una genealogía de la experiencia, procurando así superar la idealización científica de la experiencia. Pero, para Gadamer, Husserl continúa proyectando "el mundo idealizado de la experiencia científica sobre la experiencia original del mundo en cuanto que hace de la percepción, como cosa externa y orientada a la mera corporalidad, el fundamento de toda experiencia ulterior"[708]. Además, pasa por alto el carácter lingüístico de toda experiencia. La pregunta que surge entonces, es si es posible un uso puro de la razón, siguiendo un procedimiento riguroso y evitando cuidadosamente la precipitación y la prevención, como había advertido Descartes en el *Discurso del método*.

Es mérito de Francis Bacon el haber llamado la atención sobre los condicionamientos antropológicos en el proceso de la experiencia. Presenta su lógica de la inducción, que marca el comienzo de la era científica. La inducción va de lo particular a lo general, pero sólo paulatinamente, tratando de evitar el extravío de la razón, marcha al compás de sus observaciones. Para Gadamer, sin embargo, el aporte de Bacon se queda en lo programático, su verdadero hallazgo es su teoría de los *ídola*, el señalamiento minucioso y sistemático de los prejuicios que condicionan la razón humana. Por ejemplo, los ídolos de la tribu, que alude a la tendencia de los hombres a ver las cosas desde sí mismos, a su inclinación a retener lo positivo y a olvidar lo negativo, como ocurría en la interpretación de las sentencias de los oráculos, se recuerdan los aciertos y se olvidan los desaciertos. O los *ídola fori*, en los que se trata de las perturbaciones generadas por las convenciones del lenguaje. De todas maneras, dice Gadamer, no podemos dejar de reconocer que el lenguaje a la par que condiciona, también orienta positivamente la experiencia.

Analiza a continuación la concepción aristotélica de la experiencia. Para Aristóteles la experiencia aparece cuando en una serie de observaciones se ha detectado algo común. Se trata de la generalidad de la experiencia, que es diferente de la generalidad del concepto, aunque su antecedente necesario. La experiencia se cumple en la observación individual, es decir, no hay una generalidad que la precede, esto alude a la apertura constitutiva de toda experiencia. Aristóteles lo explica con la metáfora del ejército en fuga, también las observaciones son fugaces, pero cuando en esta fuga alguna observación es confirmada, entonces se detiene. La metáfora del ejército en fuga de Aristóteles muestra, por un lado, que la experiencia es un "acontecer sin dueño" y por otro, cómo la generalidad sin principios de la experiencia lleva no obstante a una unidad, a una *arché*. Aunque en su análisis Aristóteles simplifica un proceso que no se produce linealmente y sin rupturas. También el punto de vista de Aristóteles es teleológico, el de la consideración de la experiencia como el presupuesto para la formación de los conceptos.

Hablamos de experiencia en dos sentidos: 1) la experiencia cumple nuestra expectativa y se confirma; 2) la experiencia que se "hace"; ésta última, la experiencia que incrementa nuestro saber es siempre negativa. La negatividad de la experiencia tiene sin embargo sentido positivo. La negación de la experiencia es una *negación determinada*. Es lo que llamamos "dialéctica".

Nuestro interlocutor es ahora Hegel, quien piensa la experiencia como realización del escepticismo. Con la experiencia se ha producido un progreso por el cual lo que era inesperado ha devenido previsto. El que "tiene" experiencia es llamado

[708] *Ibidem.*

"experto", ha ampliado su horizonte para incorporar nuevas experiencias. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel describe la experiencia que recorre la conciencia para llegar a su propia certeza. En ese proceso lo que era en-sí (el objeto) deviene para nosotros.

Heidegger presta particular atención a la definición de experiencia de Hegel en el § 7 de la *Enciclopedia*, que dice: "El movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge* precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos *experiencia*"[709]. Para Heidegger, no es que Hegel interprete dialécticamente la experiencia, sino que piensa la dialéctica desde la esencia de la experiencia. En el proceso de la experiencia se opera una inversión conforme la cual al final del mismo, ni el objeto ni el saber son lo que eran al comienzo, el objeto del final contiene la verdad del objeto inicial, que se revela como falso. Hegel describe el movimiento en que la conciencia llega a la certeza de sí y la inversión consiste en que llega a reconocerse como lo otro de sí.

Para Hegel la culminación de la experiencia de la conciencia es la ciencia en sentido mayúsculo, la certeza de sí en el saberse. Con ella se alcanza la unidad de saber y objeto, el espíritu se ha reconciliado después de haberse extraviado. Es así que la dialéctica del llegar a saberse de la conciencia deja atrás la experiencia y se consuma en saber absoluto al cabo de su recorrido histórico. La absorción de la historia por la autoconciencia filosófica quiebra la experiencia como experiencia hermenéutica, porque la experiencia está pensada desde su superación. De ahí que si bien Hegel ha pensado la historia hasta el fondo de la experiencia humana en su negatividad dialéctica, al convertirla en un momento de la ciencia, la ha anulado como tal experiencia.

No es así para la conciencia hermenéutica que, como se sabe histórica y finita, está siempre abierta a nuevas experiencias, dice Gadamer que "el hombre experimentado es el más radicalmente no dogmático"[710]. A la luz de estas reflexiones, la noción de experiencia ha cobrado una nueva dimensión, no se trata de la experiencia en lo que ésta nos enseña y nos orienta, más bien hace referencia a la experiencia en su conjunto, la experiencia que cada cual debe vivir y que nadie puede vivir por otro. Vista así, la experiencia constituye la esencia histórica del hombre. La experiencia supone la decepción cuando nuestras expectativas no se cumplen. Se trata de la negatividad esencial de toda experiencia: "El ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio"[711]. El autor resume este aspecto de la experiencia en la célebre fórmula en la que Esquilo expresó el significado metafísico de la experiencia: "aprender del padecer" (*páthei máthos*). Lo que se aprende por la experiencia es el amargo darse cuenta de los límites de ser hombre.

El siguiente paso será buscar en la experiencia hermenéutica estos momentos que han sido descriptos en la experiencia, que resumimos a continuación: 1) se muestra como un acontecer "sin dueño", en este rasgo percibimos la insistencia del autor en des-subjetivizar la comprensión pero sobre todo, insistir en que la cosa, como en la síntesis pasiva de Husserl, se va ofrendando a la mirada atenta y al oído que saber escuchar. 2) el enfoque teleológico, con vistas solamente al resultado, por ejemplo, la experiencia vista como lo que precede a la formación de conceptos, como en Aristóteles, se ha revelado como insuficiente. Se busca, lo típico, que no se da nunca sin contradicciones

[709] Gadamer, H-G., 1996, p. 430, cita a Heidegger en *Hegels Begriff der Erfahurung*, en *Holzwege*, 105-192. que analiza el §7 de la *Enzyklopedädie*.
[710] Gadamer, H-G., 1996, p. 431s.
[711] Gadamer, H-G., 1996, p. 432.

y rupturas, y que es permanentemente refutado. 3) Hegel aporta al examen de la noción de experiencia la idea de que se trata de un proceso que se corrige a sí mismo incesantemente. Se produce una inversión según la cual, cambia el objeto y cambia el saber de éste. Se trata de la negatividad esencial de la experiencia. Pero en el análisis de Hegel la experiencia es mutilada, en virtud de que se consuma en la ciencia, que es su contrario. Para la conciencia hermenéutica la verdad de la experiencia lleva siempre la referencia a nuevas experiencias. 4) la experiencia da cuenta de la esencia histórica de los hombres. Lo que nos enseña no es este o aquél nuevo saber sino la percepción de los límites de ser hombre. Por eso, la verdadera experiencia es la que nos hace conscientes nuestra condición finita, lo que incluye también los límites de todo plan y de toda expectativa. El análisis desarrollado da cuenta del modo de ser de la conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichlichen Bewusstsein*) en tanto la experiencia ha sido contemplada como acontecer histórico.

A la luz del análisis del concepto de experiencia, Gadamer va a considerar la experiencia hermenéutica. Comienza diciendo que ésta se ocupa de la *tradición*, pero la tradición no es un objeto sino un acontecer, es lenguaje y habla por sí misma, como nos hablaría un tú; no se trata sin embargo de escuchar la tradición como si escuchara la opinión de un tú en el pasado, sino como "un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo o al tú"[712]. La tradición no es objeto sino que se comporta respecto de objetos, es persona y por lo tanto, es un fenómeno moral, y el saber adquirido, la comprensión del otro, del tú o de la tradición.

Hace luego una analogía entre la experiencia del tú y la experiencia hermenéutica, ambas presentan tres niveles: el primero para la experiencia del tú es el que se denomina con la expresión "conocimiento de gentes", es cuando conocemos el comportamiento del otro que es un tú y sabemos lo que podemos esperar de él y lo que no, presumimos de predecir sus acciones y deseos. El correlato de esta posición para la experiencia hermenéutica es la fe ciega en el método y la objetividad que garantiza. La tradición se convierte en este caso en objeto. Se buscará así en la historia lo típico y regular, no lo propiamente "histórico".

El segundo nivel en esta experiencia es cuando el tú es reconocido como persona, en su diferencia, pero sigue siendo referenciado al yo. En este nivel tenemos la dialéctica del reconocimiento que describe Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, quien ha visto con acierto que la relación yo-tú no es inmediata sino reflexiva. La lucha por el reconocimiento lleva a los dos extremos del señorío y la servidumbre. Pero aquí ocurre lo que observa Gadamer: "Cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad de toda legitimación de sus propias pretensiones"[713]. El correlato de este nivel para la experiencia hermenéutica es lo que se ha llamado conciencia histórica, que no busca tipificar el pasado sino dar con el hecho único. Pero en tanto este reconocimiento pretende soslayar su propio condicionamiento, queda atrapado en la ilusión dialéctica y busca hacerse "señor del pasado". Esta crítica vale desde luego para Hegel, que captura la historia en la razón, y también para Dilthey, quien intenta llegar al pasado histórico mismo sin tener en cuenta que el que contempla e intenta comprender el pasado, está igualmente condicionado por ese pasado y por su propio presente.

El tercer nivel para la experiencia del tú consiste entonces en no sustraerse a las pretensiones del otro sino hacerlas valer incluso contra sí mismo. El mejor modo de la experiencia hermenéutica, si quiere alcanzar la tradición es no confiarse en la crítica de fuentes y en la objetividad de un procedimiento riguroso como si este encuadre

[712] Gadamer, H-G., 1996, p. 434.
[713] Gadamer, H-G., 1996, p. 436.

metodológico pudiera librarla del influjo de los propios prejuicios, una experiencia verdaderamente hermenéutica tiene que poder pensar también su propia historicidad. La tradición no es una sustancia inmóvil sino un flujo permanente, y también lo es nuestra comprensión de ella. Esta apertura a la tradición es el principal rasgo de la conciencia expuesta a los efectos de la historia.

1.5. Primacía de la pregunta en la experiencia hermenéutica

La estructura lógica de la apertura es la pregunta, que como se ha dicho, es el modo de trabajo de la conciencia hermenéutica. En toda experiencia hay encerrada una pregunta: ¿así? o ¿de otro modo? La pregunta extrema llevada a su radicalidad conduce a la *docta ignorantia* socrática. Buscamos llegar entonces a la esencia de la pregunta:

1) algo esencial a la pregunta es que nos indique un sentido, que nos dé una orientación. La pregunta siempre hiere al ser de lo preguntado, si es una pregunta genuina.

2) esto nos lleva a distinguir habla auténtica de habla inauténtica, el que pregunta verdaderamente quiere sinceramente saber y reconoce por lo tanto su no saber, Platón nos enseñó que "una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta"[714]. Preguntar es abrir, poner de manifiesto la cuestionabilidad de lo preguntado, dejarlo indeciso para que se sopesen el pro y el contra, por eso las preguntas que se formulan en un examen no son verdaderas preguntas y tampoco lo son las preguntas retóricas, que juegan como un adorno o un énfasis del discurso.

3) Pero hay sin embargo límites en la apertura de la pregunta, limitación que está dada por el horizonte abierto por la pregunta. Es lo que significa que la pregunta tiene que ser "planteada", lo que "implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta"[715]. La decisión respecto de una pregunta se toma porque ocurre que predominan los argumentos a favor de una posibilidad más que de otra u otras. El saber es dialéctico porque contiene siempre la posibilidad de su contrario.

4) No existe método para aprender a preguntar. Se pregunta porque no se sabe, este no saber es un no saber determinado, la pregunta abre un horizonte dentro del cual buscar, la pregunta también es determinada.

5) Las opiniones que suelen aparecer en el curso de un diálogo perturban la marcha de la conversación y reprimen la pregunta, que no puede profundizarse entre los hablantes. Las "ocurrencias" suponen también por su parte, preguntas. Las preguntas son también algo que ocurre, que surge, y no es que nosotros las planteemos sino que aparecen casi siempre como un impulso que nos lleva a dudar de las opiniones consagradas. Por eso dice Gadamer que el preguntar "es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se le puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada"[716].

6) También se diferencia la pregunta de la lógica de la dialéctica como arte de la discusión. El que discute quiere tener razón, el que pregunta quiere saber acerca de la cosa preguntada, esta diferencia es evidente en los diálogos platónicos en su confrontación con la sofística. El Sócrates platónico persigue implacablemente su pregunta hasta que la cosa sale a la luz, eso es la mayéutica; cuyo primer momento es deshacerse de todo saber falso: la refutación. Lo que sale a la luz en la mayéutica es el

[714] Gadamer, H-G., 1996, p. 440.
[715] *Íbidem*.
[716] Gadamer, H-G., 1996, p. 444.

logos, que no es de nadie sino de la cosa preguntada y por eso sobrepasa las opiniones subjetivas hasta el punto que el que dirigía el diálogo (Sócrates), queda sorprendido.

1.6. ¿Qué ocurre con el texto escrito?

El texto se convierte en objeto de interpretación porque plantea una pregunta al lector. De allí que comprender un texto sea comprender la pregunta a la que responde. Cuando se gana el horizonte hermenéutico, esto es, el horizonte abierto por la pregunta, surgen nuevas preguntas posibles. La lógica de las ciencias humanas es la lógica de las preguntas. Esta observación nos conduce a R. G. Collingwood.

Este autor que se ha ocupado especialmente del carácter de las ciencias humanas o ciencias históricas; es quien ha afirmado lo indicado en el párrafo precedente, a saber, que sólo se comprende cabalmente un texto cuando se ha comprendido la pregunta de la que el mismo es respuesta:

> "Para Collingwood éste es el nervio de todo conocimiento histórico. El método histórico requiere la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica. Los acontecimientos históricos sólo se comprenden cuando se reconstruye la pregunta a la que en cada caso quería responder la actuación histórica de las personas"[717].

Collingwood pone como ejemplo la Batalla de Trafalgar y la actuación de Nelson e interpreta que el curso de los acontecimientos revela el plan de Nelson, ambos procesos, el desarrollo de la batalla y el del plan de Nelson coinciden, se trata así de un único proceso.

Pero tenemos que reconocer que sería éste un caso extremo, como el de los héroes u hombres históricos que menciona Hegel, en el que las expectativas del actor histórico y el acontecer son la misma cosa. Casi nunca sucede así en la vida de los hombres, nuestras expectativas y anhelos son frustrados una y otra vez, por lo tanto, hay dos preguntas a dilucidar, la que pregunta acerca del desenvolvimiento del hecho y la que lo hace respecto de los planes de los hombres que lo realizaron. Hay una tercera conexión, que es la del historiador mismo, que a veces confunde su propia comprensión del acontecimiento con la evaluación de aquellos que lo llevaron a cabo. En este caso, no se funden los horizontes del pasado y del presente, sino que se confunden. Y la confusión tiene lugar porque el intérprete no ha reconocido su propia condición histórica.

El ejemplo con el que Collingwood ilustra su idea de las cosas vendría a darle la razón a la concepción hegeliana de la historia. Pretender que plan y acontecimiento coincidan es una extrapolación que seriamente no puede sostenerse, no dominamos el curso de la historia, la razón incesantemente fracasa en su propósito de controlarlo. Por eso es importante recordar que el sentido de los hechos poco tiene que ver con las vivencias y deseos de los hombres que los llevaron a cabo, sino que lo debemos buscar en el texto mismo. Es un error del historicismo el creer que el sentido del acontecimiento o del texto, consiste en retrotraerse a su génesis en el alma de su autor. Este modo de ver las cosas en nada se diferencia de la teoría de la experiencia del empirismo inglés del siglo XVIII, quienes garantizaban la objetividad del conocimiento que proporcionaba la experiencia, en la posibilidad de su reproducción.

La conciencia hermenéutica se comporta respecto de la tradición de manera muy diferente, no cierra el horizonte de sentido, es decir, no cierra la pregunta, sino que la mantiene abierta, la comprensión es un flujo en permanente transformación, nuestra

[717] Gadamer, H-G., 1996, p. 449.

comprensión es ella misma un acontecer afectada por la tradición; ésta última tampoco es algo fijo e inamovible. Si queremos ser fieles a la esencial historicidad y finitud que nos signa, tenemos que mantener la apertura al futuro intrínseco a todo suceder; tener en cuenta que en el futuro los acontecimientos puedan ser vistos bajo una mirada distinta, como seguramente ha ocurrido en el pasado histórico. Lo mismo ocurre con el trabajo del filólogo, su interpretación del texto se engarza con las que la preceden y con las subsiguientes: "Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición"[718]. Así es como la relación entre pregunta y respuesta que había señalado Collingwood, queda invertida: en realidad, es el decir de la tradición el que nos plantea una pregunta y ubica nuestra respuesta en el espacio abierto por el horizonte de la pregunta. Para poder responder, nosotros, los interpelados, debemos a su vez hacer preguntas, ya que la pregunta no puede ya encontrarse en el escenario originario. Es lo que ha sido denominado "fusión de horizontes"

Se revela así la íntima relación existente entre comprender y preguntar. Querer comprender implica suspender el propio juicio acerca de las cosas y saber escuchar la voz de la tradición: "preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso"[719].

Gadamer desestima el enfoque del *problema permanente* en los clásicos de la filosofía desarrollado por los realistas de Oxford y el de la *historia de los problemas* propuesto por el neokantismo, porque entiende que suponer que haya identidad de los problemas desgajados de la situación histórica en que surgieron es una abstracción arbitraria: "Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos por resolverlo"[720]. Si bien no se puede negar la continuidad y persistencia de ciertos temas en el curso de la historia del saber, esto no autoriza a declarar su identidad, sólo nuestra "miopía histórica" los toma por el mismo. El problema se formula como una abstracción, a saber, la escisión del contenido de una pregunta respecto de la pregunta misma que lo planteó por vez primera. El "problema" abstraído de la pregunta que lo motivó y le dio vida daría la ilusión de un sentido unívoco: "Por eso es tan insoluble como una pregunta de sentido equívoco, porque no está realmente motivado ni realmente planteado"[721]. Esto nos ayuda a entender porqué Platón a pesar de su rechazo de la escritura, y quizás en razón de ese mismo rechazo, escribió en el género del diálogo, para no privar al pensamiento de su vitalidad dialéctica.

El mismo origen del concepto "problema" no proviene de la búsqueda honesta de la verdad, sino de la dialéctica como instrumento para vencer en las discusiones desconcertando al adversario. Aristóteles usa el concepto de "problema" para aludir a aquellas preguntas cuya respuesta puede ser tanto esa como su contraria. Es decir, los problemas no son verdaderas preguntas, sino que son alternativas de opinión cuya resolución queda siempre abierta. Kant había reservado la noción de "problema" exclusivamente para la dialéctica de la razón pura (paralogismos, antinomias y sofismas), es decir, son producidos por la razón misma en un uso no cognoscitivo fuera de la conexión con el mundo. El historicismo otorga al concepto de "problema" validez universal, lo cual es un síntoma de que se ha perdido la conexión con las preguntas en la filosofía: "La historia de los problemas tal como la cultiva el neokantismo es un hijo

[718] Gadamer, H-G., 1996, p. 452.
[719] Gadamer, H-G., 1996, p. 453.
[720] Gadamer, H-G., 1996, p. 454.
[721] Gadamer, H-G., 1996, p. 455.

bastardo del historicismo (...) La crítica al concepto de problema, realizada con los medios de una lógica de pregunta y respuesta, tiene que destruir la ilusión de que los problemas están ahí como las estrellas en el cielo"[722].

La dialéctica de pregunta y respuesta que constituye la estructura de la experiencia hermenéutica nos permitirá precisar la que hemos denominado conciencia sujeta a los efectos de la historia. La mencionada dialéctica de pregunta y respuesta pone de manifiesto la relación de la comprensión con la relación recíproca que conocemos con el nombre de conversación. Quien pregunta al texto es interpelado por la misma tradición: "Esta es la verdad de la conciencia histórico efectual"[723].

Finalmente, el autor conecta su análisis de la experiencia de la historia con la tercera parte de *Verdad y método*: la afirmación del carácter lingüístico de toda comprensión: "Esta comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística, pero no en el sentido de revestir secundariamente con palabras una comprensión ya hecha; la realización de la comprensión, ya se trate de textos o de interlocutores que le presentan a uno el tema, consiste justamente en este llegar a hablar la cosa misma"[724].

Paul Ricoeur efectúa un relevamiento de la noción gadameriana de de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichlichen Bewusstsein*[725]), en su propia consideración de la hermenéutica como canon de las ciencias del espíritu, que puede ser esclarecedor para la cuestión que se desarrolla, ya que para él esta noción marca la "cumbre de la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu"[726]. Dicha categoría da cuenta de la conciencia que se percata de su propia condición histórica y, visto desde el otro lado, que la acción de la historia sobre su saber no se deja objetivar. Consecuentemente, este concepto no sólo es un nombre más de la *finitud* del estar humano, sino el que señala la cualidad esencial de la misma: su historicidad radical.

Ricoeur destaca la concurrencia de cuatro temas a partir de esta noción:

Primero: diferencia *distancia* histórica de distanciamiento; la primera es un hecho, lo segundo es un comportamiento metodológico. Allí radica la ilusión contra la cual lucha Gadamer: la distancia, al romper nuestra convivencia con el pasado, provoca una sensación de objetividad. La paradoja consiste en que el pasado es otro y lo mismo, en tanto nos constituye. La historia ejerce su eficacia en la distancia.

Segundo: no se puede abarcar el conjunto de esos efectos, es decir, nos ubicamos en una ontología de la finitud, la noción gadameriana es pareja con la de *proyecto arrojado* y la de *situación* en la ontología de Heidegger, como dice Ricoeur: "el ser histórico es el que no entra nunca en el saber de sí"[727]. La conciencia histórica remonta la fenomenología de la conciencia de Hegel sin llegar a su culminación en el saber absoluto; no totaliza.

Tercero: la imposibilidad de sobrevolar los efectos de la historia sobre la conciencia revela el carácter horizontal de nuestro saber en relación con lo que somos. Que haya *horizonte*, quiere decir que se puede ampliar o estrechar y que se puede jerarquizar la mirada entre lo más lejano y lo más cercano. La hermenéutica romántica creyó ingenuamente que podía alcanzar la exigida objetividad que demanda la ciencia, abandonando el punto de vista de su presente y adoptando el que corresponde al pasado estudiado.

---

[722] Gadamer, H-G., 1996, pp. 455 ss.
[723] Gadamer, H-G., 1996, p. 456.
[724] Gadamer, H-G., 1996, p. 457.
[725] Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona, Buenos Aires, 2000, F. C. E.
[726] Ricoeur, P., 2000, p. 319.
[727] Ricoeur, P., 2000, p. 320.

Cuarto: rescatada la tensión entre lo propio y lo ajeno, alcanzamos la idea más fecunda de *fusión de horizontes*, concepto dialéctico –para Ricoeur-, que deviene de un doble rechazo: del objetivismo por un lado y del saber absoluto por otro.

1.7. Algunas conclusiones provisionales

Nos hemos preguntado si la relación de estas ciencias (humanas) con la filosofía se circunscribe sin más a un problema de orden epistemológico, parejo con el de las ciencias de la naturaleza, que requieren de la reflexión filosófica para pensar su objeto y método de acceso para su conocimiento. Gadamer responde que la reflexión acerca de estas ciencias no está fuera sino dentro de la filosofía: "Si las ciencias humanas están en una relación determinada con la filosofía no es únicamente en razón de un esclarecimiento puramente epistemológico. Ellas no son sólo un problema *para* la filosofía, ellas representan por el contrario un problema *de* la filosofía. En efecto, todo lo que se podría decir de su estatuto lógico o epistemológico, de su independencia epistemológica frente a las ciencias naturales, es muy poco para medir la esencia de las ciencias humanas y su significado propiamente filosófico"[728].

Desde esta perspectiva se hace claro que Gadamer piensa la tarea de estas ciencias desde el suelo de la ontología de la facticidad de Heidegger, y que en ese sentido se distancia del enfoque epistemológico en que lo había mantenido la hermenéutica romántica y más tarde, el propio Dilthey. Su punto de partida parece ser la crítica de Heidegger a la época moderna, cuyo fenómeno de punta es la ciencia[729].

Gadamer profundiza el encuadre heideggeriano y toma como núcleo del debate en torno a la ciencias del espíritu, la historicidad esencial del estar ahí humano, lo cual lo lleva a tomar la historia, junto con la cuestión del develamiento de la verdad en la obra de arte, como las dos experiencias básicas de la relación del hombre con el mundo. Es otro camino que el que ha seguido la tradición científico-técnica.

Otro modo de ser también para el quehacer de estas ciencias que quieren seguir siendo verdaderas ciencias empíricas, pero que al resistirse a la objetivación, se muestran como un híbrido entre la filosofía y la ciencia. Para Gadamer esta manera de ver las cosas es errónea y nos distrae y hace perder el corazón mismo de éstas: su propuesta es la de abordar estos temas sin sacrificar la cualidad esencial de pertenencia (*Zugehörigkeit*), pertenecer unos a otros quiere decir oírse, oír la voz de la tradición evitando la tentación de asirla de un golpe de mano.

1.8. De la conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungesgschliches Bewustsein*) al problema de la identidad del sí mismo. (De Gadamer a Ricoeur)

Comenzaremos por señalar las principales diferencias, a nuestro criterio, irreductibles, que separan en esta materia, a Gadamer de Ricoeur, ello sin desmedro de las múltiples coincidencias en ambas propuestas filosóficas.

H. G. Gadamer está preocupado por poner límites a las pretensiones de la reflexión, por eso acuña el concepto de "conciencia expuesta a los efectos de la historia", que, como se ha señalado, es un concepto límite en tanto da cuenta de la finitud de la comprensión, y con ello, de la autocomprensión. No figura entre sus problemas la cuestión de la identidad, sino la de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) de la

---

[728] Gadamer, H-G., *El problema de la conciencia histórica*, traducción de José Domingo Moratalla, Madrid, 2000, Tecnos, p. 45.

[729] Cf. Heidegger, M., La época de la imagen del mundo, artículo publicado en *Caminos de bosque (Holzwege)*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

existencia a una tradición, a una cultura, a un mundo. La autoconciencia es uno de los fenómenos que no puede ser objetivado. Forma parte de este tema todo el debate acerca del estatuto de las llamadas ciencias del espíritu.

Ricoeur, por su parte, se reconoce heredero de la filosofía de la reflexión, y desde allí asume la hermenéutica de la facticidad. Su programa filosófico exige la rehabilitación del sujeto, al menos del sujeto ético y político.

Para Gadamer el saber no puede alcanzar la historia, que lo determina y determina también su comprensión. Ricoeur acordaría con esa condición, pero considera que también la historia está hecha por los hombres. Es así como el problema de la identidad y por lo tanto de su autoconocimiento, recibe de este filósofo un nuevo impulso al tomar como "pivote" la noción de *narratividad* vinculada a la experiencia humana del tiempo y a la historia.

El sujeto no es ya el 'yo pienso' (*Cogito*) cartesiano, ni la 'Apercepción trascendental' kantiana, ni la 'autoconciencia' husserliana. Este yo lingüísticamente constituido es el *sí mismo* cuya identidad es ahora una *identidad narrativa*. Tomando como hilo conductor la idea diltheyana de "conexión" de la vida, concluye que una vida de construye y se sabe, narrándola.

2. *Identidad narrativa*

El género literario que da cuenta de la condición histórica del *sí mismo* es la narración (contar una historia). Esta correlatividad fue desarrollada en *Tiempo y narración*[730]. En esta obra el autor mostró cómo se constituye el tiempo humano en la intersección del tiempo histórico y el tiempo de ficción, abierto este último a variaciones imaginativas ilimitadas (noción que acuñada por Edmund Husserl). Es así como la autocomprensión se encuentra mediatizada por la doble recepción de relatos históricos y relatos de ficción.

Conocerse es en ese sentido interpretarse uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción. Está claro que ya no se puede postular el sujeto en los términos de la filosofía moderna, después de la disolución de la noción de conciencia llevada a cabo por Nietzsche y profundizada en el siglo XX por Heidegger. Ese sujeto epistemológico ha sido desmistificado y es ya irrecuperable. Sin embargo, no es posible ni deseable destituir esta noción en el terreno de la actividad vital, social e histórica de los hombres, de allí que Ricoeur se esfuerce por rescatar un sujeto ético y político, por considerar que sería un error hundirlo absolutamente en la nulidad, y en tres planos, sujeto como agente del *decir*, del *hacer* y del *hacerse cargo* de una y otra cosa. Es esencial para el sostenimiento de la noción de sujeto, el problema de la identidad, aunque no hablaremos ya de sujeto sino de *sí mismo*[731].

Es inherente a la identidad del sí mismo la ambigüedad que alberga esta noción, a saber, idéntico es por un lado lo sumamente parecido, la identidad *idem*, que da cuenta de la permanencia en el cambio. Por otro lado está la identidad *ipse*, que no es lo parecido sino lo *propio*, su contrario no es lo diferente sino lo *otro*, lo *extraño*.

El análisis de los dos modos de la identidad (*idem* / *ipse*) y su relación con el tiempo, se desarrolla en tres ámbitos: a) el de la teoría de la acción, en que el sí mismo

[730] Ricoeur, P.' *Tiempo y Narración*, 3 volúmenes, Siglo XXI, México, 1998.

[731] Esta noción que Ricoeur propone en lugar de la de sujeto, evita el mantenimiento de una conciencia en sentido de absoluto, punto cero de todo acto. La otra virtud es que se acerca más a la noción heideggeriana de *Dasein*, el cual, conforme la dirección de su ser-en-mundo, puede estar volcado a las cosas, a los otros o a sí mismo. Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, F. C. E, 1968 (Analítica del *Dasein*).

se designa como autor de una acción que depende de sí; en de la teoría de los actos de habla, en que el sí mismo se designa como hablante, como emisor de enunciados y c) el de la teoría de la imputación moral, en que el sí mismo se designa como sujeto responsable.

2.1. El concepto de Dilthey de "conexión de una vida" (*Zusammenhang des Lebens*) y el relato como mediador

"El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida"[732]. Así es como Ricoeur vincula ambas instancias, la lingüística y la temporal, a través del relato. Se trata del concepto de conexión o de encadenamiento de una vida: ¿cómo es que se vincula lo múltiple y diverso de las acciones y discursos del sí mismo con la unidad de "una" vida? Una vida se comprende, se conecta y se constituye, contándola.

Hay una aporía latente en esta noción y consiste en que la reflexión trata de alcanzar la identidad en la que gravita la mencionada ambigüedad (*idem* / *ipse*). No podría ser *idem* si no latiera en ella (en esa vida) un núcleo inmutable que se sustrajera del cambio temporal, pero la experiencia personal repele esa supuesta inmutabilidad del núcleo personal, nada en ella se sustrae del cambio[733].

Es ésta una antinomia inevitable e insoluble. Es inevitable porque, por un lado, el nombre propio es algo que portamos desde el nacimiento hasta la muerte, pero la experiencia del cambio corporal y mental lo contradice. Pero es además insoluble, y ello en virtud de la no adecuación de las categorías que nos permitirían considerar la noción de *conexión* de la vida. Según Kant la categoría según la relación de sustancia, sería la que nos posibilita pensar en un sustrato que permanece inmutable a pesar de las múltiples determinaciones que puede asumir, lo permanente en el cambio. El principio de permanencia, que corresponde a la primera analogía de la experiencia (todos los objetos poseen algo permanente), que es el propio objeto y algo cambiante, que son sus determinaciones. Esta noción, la de conexión de la vida, pone en evidencia la inadecuación de esta categoría, que solamente podría ser aplicada a la naturaleza física. Desconocemos qué categoría sería adecuada para pensar la mezcla de permanencia y cambio que supone esta noción.

Es el relato el que puede llevar a cabo la mediación, ¿cómo? En el relato de ficción, siguiendo tres pasos: 1) a través de la identidad que la trama confiere al relato; 2) la identidad del personaje en el relato y 3) la identidad del sí mismo, como es refigurada en la lectura.

2.2. El relato de ficción. Identidad de la historia e identidad del personaje (carácter)

El relato constituye la continuidad de un personaje (su identidad narrativa), porque construye la identidad dinámica de la historia contada. Lo que constituye el núcleo de la tragedia para Aristóteles en la *Poética*, es el *mythos*, que se presenta en una *trama*, en un determinado encadenamiento o trabazón de los acontecimientos. Según leemos en Aristóteles, la tragedia es la puesta en escena de una acción y no de un carácter, la descripción y la historia del personaje surge del entramado de la acción. Como dice Ricoeur "la identidad de la historia forja la del personaje"[734].

---

[732] Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 216.
[733] Tal problema fue percibido por Hume y Nietzsche, como se vio. Cf. supra capítulos 3 y 4.
[734] Ricoeur, P., 1999, p. 218.

A pesar de que en la novela moderna cobra relieve singular el individuo, se mantiene sin embargo la correlación señalada por Aristóteles para la tragedia. El resultado es una identidad dinámica (*mythos*), en la que se desarrolla un conflicto entre la concordancia y el reconocimiento de las discordancias que hacen peligrar la identidad.

Se llama concordancia a la "disposición de los hechos", que implica tres rasgos: completud, es decir, unidad de la composición; totalidad, lo que tiene comienzo, medio y fin y por último, extensión apropiada, que se desarrolla en el tiempo, aunque no el tiempo de los acontecimientos del mundo sino en el tiempo de la obra; extensión que es la que hace posible el cambio de la felicidad a la desgracia o de la desgracia a la felicidad, según los acontecimientos enlazados conforme lo verosímil o lo necesario. Necesidad y verosimilitud son las únicas reglas que determinan la extensión, que es, limitada en la tragedia, más amplia en la epopeya y variable en la novela.

La discordancia más importante es la *peripecia* o cambio de fortuna, que es contingente y sorpresiva (inesperada). La contingencia deviene así algo necesario y probable en la historia. Lo sorpresivo provoca el asombro o estupor del espectador y también forma parte de la comprensión del conjunto de la historia. Es donde aparece la pasión, el dolor y sobreviene en el que la presencia, la *katharsis* (purificación) de las pasiones del alma, del *éleos* (piedad) y del *fóbos* (espanto). Este efecto es esencial a la tragedia.

Ricoeur llama configuración de la trama al arte de la composición y ensamblaje de los acontecimientos, que combina concordancia y discordancia y que regula la forma móvil que Aristóteles denomina *mythos* o elaboración de la trama. La virtud de la noción de "configuración" hace posible el análisis del personaje tomado como "figura del sí mismo"

En *Tiempo y narración II* procede a la generalización del modelo de la tragedia a fin de que pudiera aplicarse a las formas narrativas modernas como la novela. Se propone entonces definir la 'concordancia discordante' como "síntesis de lo heterogéneo", para poder así representar las mediaciones que cumple la trama: 1) entre los acontecimientos y la unidad temporal de la historia; 2) entre los componentes inconexos de la acción (intenciones, causas, golpes de azar) y el entramado de la historia; y 3) entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal que puede modificar, y hasta suprimir, la cronología: "Estas relaciones dialécticas ponen de manifiesto, a mi juicio, la oposición presente en el modelo trágico de Aristóteles entre la dispersión episódica del relato y la capacidad de unificación característica de la acción configurativa en la que consiste la propia *poíesis*.

Lo primero es la identidad del relato, de éste surge la identidad del personaje. Aristóteles en el modelo trágico subordina completamente los caracteres a la acción. Esa subordinación es provechosa a juicio del autor: si toda historia puede ser vista como una serie de cambios que llevan de una situación inicial a una situación final, la identidad del personaje sólo puede dar cuenta de los cambios subjetivos regulados por los cambios objetivos, que obedecen a las reglas ya mencionadas, de la completud, la totalidad y la unidad de la trama: "la identidad narrativa del personaje sólo puede ser correlativa de la concordancia discordante de la propia historia"[735].

En la narrativa moderna esta relación de subordinación del personaje respecto de la historia parece invertirse, y es la trama la que se pone al servicio de la identidad del personaje. En la narrativa y el teatro contemporáneos se llevan a cabo experimentos que hacen jugar una variedad de posibilidades en cuando a la solidez y firmeza del héroe o

[735] Ricoeur, P., 1999, p. 221.

su disolución lisa y llana, como es el caso de la novela de Musil *El hombre sin atributos*, que se convierte en alguien imposible de identificar, el punto de vista del nombre propio resulta insignificante, pues lo que no se puede identificar, tampoco puede ser nombrado. Es notable que a medida que en el relato se va disolviendo el personaje, la novela pierde sus atributos narrativos:

> "La pérdida de la identidad del personaje se vincula, por tanto, a la de la configuración del relato y, especialmente, a la crisis de la clausura del mismo (…) En el caso de Musil, la descomposición de la forma narrativa paralela a la pérdida de identidad del personaje rebasa los límites del relato y aproxima la obra literaria al ensayo"[736].

¿Qué significa este debilitamiento de la identidad del personaje? El 'no sujeto', dice sin embargo Ricoeur, es todavía una figura del sujeto. La disolución del personaje es el drama y la angustia que tiene que ver con la posibilidad de la propia nulidad. La pregunta acerca de quién soy, se responde "nada, o casi nada"; se trata sin embargo de una pregunta por el *¿quién?*, aunque reducida a su mínima expresión.

2.3. El sí mismo se apropia el personaje

Se trata ahora de averiguar la contribución de la teoría del relato al problema del sí mismo.

Primer rasgo: señalemos en primer lugar que el arte de narrar confirma la primacía de la tercera persona: El héroe o el villano es de aquél de quien se habla.

Segundo rasgo: el personaje es también un cuerpo que por su acción actúa e interviene en la marcha de las cosas, generando cambios; es también sujeto de predicados físicos y psíquicos. La lectura de las novelas y de las obras teatrales nos ha enseñado a conocer la sutileza de los sentimientos de amor, de odio, el resentimiento; también los matices del deseo, etc., de sus personajes, operando en el sí mismo una suerte de introspección descubridora. El rico reino de lo psíquico se abre para nosotros en estas lecturas iluminadoras.

En la novela el narrador cuenta las acciones y dichos de los personajes en tercera persona; en el teatro son los mismos personajes los que hablan y actúan. En el relato, en cambio, el narrador cuenta la historia de los personajes y las cosas que les ocurren. También hay pensamientos y discursos entre las cosas que se cuentan. Además se recurre al parlamento en primera persona cuando el narrador pone en boca del personaje la palabra con el recurso de las comillas. Otro recurso de la novela moderna es el "monólogo contado", que el narrador cuenta en tercera persona lo que dice el personaje con las palabras de él. Hay una infinidad de recursos que combina el relato en tercera persona con el relato en primera persona. Sin embargo no se confunden ambos planos.

A continuación trata Ricoeur el tercero de los planos anunciados, a saber, el de la imputación de la acción. Aristóteles había dicho ya que los personajes son o bien mejores que nosotros, como en la tragedia; o bien peores o iguales, como en la comedia. En cualquiera de los casos, su dicha o su desdicha nos parecen merecidas o no, y estamos haciendo en este caso, una valoración moral de ellos. Esta intrusión de la moral es fácil de reconocer, porque como dice el autor:

> "la intelección narrativa se asemeja al juicio moral, en la medida en que explora los caminos mediante los que la virtud y el vicio conducen o no a la felicidad y a la desgracia. La alquimia simple de estos cuatro ingredientes adopta evidentemente, formas

[736] Ricoeur, P., 1999, p. 222.

cada vez más complejas, ambiguas e incluso equívocas a medida que avanzamos en la historia de la novela y del teatro"[737].

El elemento específico que aporta la función narrativa está vinculado con la cualidad de *ficticio* de los personajes y del relato literario, ya que éste es *mimesis* de la acción real de los hombres. *Mimesis* es, por una parte, la fábula (una de las definiciones de *mythos*) y por otra, la "elaboración de la trama", que tiene lugar en un tiempo y un espacio también ficticios. El relato al imitar las acciones de los hombres, las reinterpreta, las refigura (*Tiempo y narración III*).

El nuevo problema que se nos plantea es el de la *apropiación* que hace el lector de los significados vinculados al héroe literario. ¿Cómo se refigura el sí mismo en esta operación de apropiación a partir de la lectura? La pregunta puede asumir varias direcciones, pero el autor sugiere dos reflexiones:

Primera reflexión: La mediación narrativa pone en claro que una forma de conocerse a sí mismo es interpretarse. Una de las posibles variaciones de esta interpretación de sí es la apropiación de un personaje de la ficción. Su aporte al conocimiento del sí mismo estriba en el carácter *figurativo* del personaje, que se figura que es tal o cual.

Segunda reflexión: ¿cómo se "refigura" el yo? La lectura abre un abanico de posibles modalidades de *identificación*.

Se ha hecho referencia a la identidad *idem* y a la identidad *ipse*; para este segundo sentido, el opuesto del sí mismo no es lo "diferente" sino el "otro". Tal es el caso cuando acontece la identificación del sí mismo con un personaje real histórico o con uno de la ficción literaria. La apropiación de un personaje conduce al sí mismo al ejercicio de las variaciones imaginarias de sus modos de ser.

El ejercicio descrito no está exento de peligros, uno de ellos, desde el punto de vista de una hermenéutica de la sospecha, sería que tal construcción de la identidad podría derivar en una ilusión o en una impostura: "Vivir a través de la representación consiste en proyectarse en una imagen falaz detrás de la que nos ocultamos"[738]. Es así como la identificación puede operar en contra de la identidad.

De todas maneras, una hermenéutica de la sospecha sólo vale si podemos oponer lo auténtico a lo inauténtico. Ricoeur deja abierta la posibilidad de que, siguiendo una hermenéutica de la recolección, la *refiguración* pueda ser un medio auténtico de descubrirse uno mismo: "En ese nivel de profundidad, el hecho de manifestar algo y el de transfigurarlo resultan inseparables. Falta saber si la hermenéutica de la sospecha se ha convertido en nuestra cultura moderna en el camino obligado de la búsqueda de la identidad personal"[739].

También está el peligro de que, en este permanente errar del entre modelos de identificación, el yo se extravía enfrentándose además a la posibilidad de la pérdida de la propia identidad (*Ichlosigkeit*), que fue el tormento del hombre sin atributos de Musil La hipótesis del no sujeto es todavía una posibilidad del sujeto, la más extrema, ¿Puede aun seguir siendo yo cuando dice no ser nada? Ricoeur deja pendiente la resolución de esta aporía, en los siguientes términos: "En esos momentos de completo despojamiento, la respuesta nula a la pregunta «¿quién soy?» remite, no a la nulidad, sino a la desnudez de la propia pregunta"[740].

---

[737] Ricoeur, P., 1999, p. 226.
[738] Ricoeur, P., 1999, p. 228.
[739] Ricoeur, P., 1999, p. 229.
[740] Ricoeur, P., 1999, p. 230.

Queda abierto el interrogante, que demanda su tratamiento, el problema de la identidad del sí mismo vinculado a la dimensión lingüística, exige indagar algunos campos que no hemos atendido, entre ellos, los prolegómenos para una teoría del discurso narrativo; cómo se entrecruzan el relato histórico y el relato de ficción; un debate con Heidegger y su exposición de la experiencia humana del tiempo en la parte segunda de *El ser y el tiempo*.

Asimismo, restaría también analizar el alcance práctico, vale decir, ético y político del sí mismo postulado por Ricoeur, portador de una identidad (*idem* / *ipse*) narrativa.

CAPÍTULO 9

EL SUJETO DE LA POLÍTICA EN LACLAU Y MOUFFE

Introducción

Desde la publicación de *Política e ideología en la teoría marxista* (1977), Ernesto Laclau[741] se ha ocupado de construir una teoría que pudiera dar cuenta de las "anomalías" y paradojas irresueltas por las ciencias sociales como son las derivaciones fascistas y totalitarias de la revolución democrática, el populismo, la construcción de un sujeto revolucionario o la identidad del proyecto socialista. Como otros intelectuales de la época, Laclau enfrenta el desafío teórico y práctico que se deriva de la declinación de los horizontes que estructuraron el discurso de la izquierda, cuales son el comunismo soviético y el estado de bienestar en el mundo occidental[742]. Sus trabajos han ido contribuyendo a la constitución de un "pensamiento estratégico"[743] o de una "ontología política"[744] con herramientas teóricas y conceptuales tomadas de la historia, la lingüística, la filosofía y del conjunto de las ciencias sociales desde la teoría política hasta el psicoanálisis[745]. Estos aportes han incrementado la riqueza y complejidad de sus textos de manera creciente desde la publicación, junto con Chantal Mouffe, de *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics* (1985), definiendo un marco conceptual novedoso y a veces críptico, heredero del postestructuralismo[746], del deconstructivismo[747] y del postmodernismo[748], del que

---

[741] Ernesto Laclau se graduó en Historia en la Universidad Nacional de Buenos Aires, colaborando con Gino Germani y José Luis Romero. Militó en la izquierda nacional de Jorge Abelardo Ramos hasta el año 1969 en que se radicó en Europa, tras una invitación del historiador Eric Hobsbawn, doctorándose en la Universidad de Oxford. Actualmente desempeña como profesor de Teoría Política en la Universidad de Essex (Gran Bretaña) y en la Universidad Estatal de Nueva York (Estados Unidos).
Entre sus obras se destacan *Política e ideología en la teoría marxista* (1977); *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (en coautoría con Chantal Mouffe -1985-); *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990); *Hegemonía, contingencia y universalidad* (en coautoría con Judith Butler y Slavoj Žižek -2000-) *La razón populista* (2005).

[742] Cf. Laclau, E., Estructura, historia y lo político, en Butler, J. et alia, 2003, p. 209.

[743] Marchart, O.: La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo 'estrictamente filosófico' en la obra de Laclau, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp): 2008, p. 79.

[744] Laclau, E.: *La razón populista*, Buenos Aires, F. C. E., 2005, p. 91. En *Nuevas reflexiones* había dicho: "'Política' es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social" (Laclau, E.: 1993, p. 77). No obstante, Laclau prefiere no situar su pensamiento dentro del campo de la "filosofía política" porque ello supondría una cierta unidad del objeto de reflexión, que él cuestiona (Cf. Laclau, E.: NR: 69, citado por Marchart, O.: 2004, p. 80, nota 1).

[745] "Lo que todas estas dimensiones comparten –observa Marchart-, en un nivel más general, es la muy real experiencia del lento pero constante proceso de derretimiento de fundamentos (en apariencia) sólidos" **(**Marchart, O.: La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo 'estrictamente filosófico' en la obra de Laclau, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp): 2008, p. 78). Este autor sostiene que la obra de Laclau se sostiene sobre un trípode conformado por la filosofía [antiesencialista o postfundacional], la ciencia [lingüística saussureana] y la teoría [y la experiencia práctica] política.

[746] La crítica del estructuralismo se evidencia en el siguiente texto: Cuando el modelo lingüístico fue importado al campo general de las ciencias humanas, fue este efecto de sistematicidad el que predominó, y de tal modo el estructuralismo se constituyó como una nueva forma de esencialismo: como la búsqueda de las estructuras subyacentes que constituyen la ley inmanente de toda posible variación. La crítica al estructuralismo se llevó a cabo en ruptura con esta concepción del espacio estructural como espacio plenamente constituido. (…) El signo es el nombre de una escisión, de una imposible sutura entre significante y significado (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 129-130).

habremos que ocuparnos previamente para desarrollar el tema específico que nos ocupa.

1. Discurso

El concepto de *discurso* se inserta en una larga tradición: Hegel hablaba de "espíritu", Marx prefería el concepto de "modos de producción", Heidegger hace referencia a la "época" o al "mundo", Thomas Kuhn forjó el término "paradigma", Lévi-Strauss propone el concepto de "estructura", Wittgenstein inventa el giro "juegos del lenguaje", Cliford Geertz utiliza la noción de "cultura" y Lacan la de "orden simbólico". Todos estos significados están emparentados con la conceptualización de Laclau y Mouffe, quienes definen al *discurso* como el "*conjunto sistemático de relaciones [significativas] construidas socialmente*"[749]. Dicho de otro modo: el discurso es "*la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria*"[750]. O también: discurso es "*un sistema diferencial y estructurado de posiciones*"[751].

Usualmente el término discurso tiene el significado de "lo que alguien dice" o "lo que se dice". Así entendido, el término es sinónimo de "habla", la cual podría ulteriormente ser fijada por la escritura. Estos significados frecuentes identifican el discurso con lo lingüístico, ya sea entendido como lo dicho o como lo escrito. Pero los autores advierten que no hacen referencia a este significado y que se debe evitar el equívoco que se produce al referir el discurso a los hechos lingüísticos o a lo puramente "mental" (habla, escritura, lógica). No se trata sólo de lo meramente lingüístico, de lo que se dice, se escribe o piensa[752], sino de una *totalidad significativa* que incluye en sí lo lingüístico y lo extralingüístico, lo que se dice y *lo que se hace*. Además, el discurso no se define por las substancias o los sujetos sino por las acciones y las relaciones[753]. En este sentido, Laclau y Mouffe se sostienen en la concepción estructural de la lengua iniciada por F. de Saussure, para quien "el principio fundamental es que la lengua constituye un sistema, cuyas partes todas están unidas por una relación de solidaridad y de dependencia. Este sistema organiza unidades -los signos articulados- que se diferencian y se delimitan mutuamente"[754].

---

[747] "Más importante aún, este ensayo contrarresta la muy difundida asociación de la reconstrucción con el anarquismo o con el completo azar social y político" (Dallmayr, F.: Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (post)hegelianas, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp): 2008, p. 64).

[748] "Yo –dice Laclau- estoy realmente en contra de los intentos de oponer reconstrucción y teoría lacaniana. Las dos se pueden combinar productivamente de diversas maneras. Y creo que esta propuesta puede complementarse con la idea de la microfísica del poder. No deberíamos descalificar la obra de Foucault (o, para el caso, la de Deleuze y Guattari) con demasiada facilidad, como tienden a hacer algunos" (Laclau, E.: 1999, p. 159; citado por Critchley, S.-Marchart, O.: *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, F.C.E., 2004, p. 79).

[749] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: Postmarxismo sin pedido de disculpas, en Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p.115.

[750] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 119.

[751] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 124.

[752] "Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, sino un conjunto de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto 'relación' y 'objetividad' son sinónimos" (Laclau, E.: 2005, p. 92).

[753] "En las prácticas sociales hay algo más que la puesta en acto de lo simbólico a través de actuaciones institucionalizadas. Allí es donde reside en nuestro análisis el momento del antagonismo, el que no es parte de la objetividad social sino el límite que la objetividad encuentra para constituirse" (Laclau, E., Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas, en Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, México, F.C.E., 2003, p. 83).

[754] Benveniste, É.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, I, 1971, p. 98.

Es importante subrayar que cada término se define por las relaciones con los otros términos del sistema y no por sí mismo o según su naturaleza propia. Por eso Ricoeur ha señalado insistentemente que el estructuralismo se basa en tres principios derivados de la lingüística general de Saussure:

> "1° la lengua, en el sentido saussuriano del término, consiste en un *sistema de diferencias sin términos absolutos*; la separación entre los fonemas, entre los lexemas, es la sola realidad de la lengua, la cual es así una 'substancia' ni física ni mental; 2° el código que rige los sistemas apilados unos sobre los otros no procede de ningún sujeto hablante; es más bien *el inconsciente categorial* quien hace posible el ejercicio de la palabra por los locutores del lenguaje; 3° el signo, que Saussure consideraba la identidad fundamental del lenguaje, está constituido por una diferencia entre un significante y un significado; esta diferencia es interna al signo y por esta razón cae dentro del universo del discurso; el signo no requiere ninguna relación 'exterior', tal como la relación signo-cosa que San Agustín colocaba en la base de su teoría del lenguaje. Un sistema sin 'términos', un sistema sin 'sujeto', un sistema sin 'cosas', así es la lengua para el filósofo instruido en la lingüística estructural"[755].

Y así también lo es para Laclau y Mouffe, si bien éstos no hacen referencia *solamente* al sistema de las relaciones lingüísticas sino a la *totalidad de relaciones significativas, que incluye las acciones* individuales y sociales. La "lengua" (para Saussure) está compuesta sólo por signos lingüísticos; el "discurso" (para Laclau y Mouffe), en cambio, está compuesto también por las acciones y los hechos, conformando un sistema más amplio (el más amplio[756]) que el sistema lingüístico. Lo llaman "discurso" por dos razones: es una totalidad significativa (aunque no pueda ser reducida al sistema lingüístico) y es, como se verá más adelante, un sistema abierto, fallado.

En consecuencia, el discurso es el marco más comprensivo dentro del cual es posible distinguir la "realidad" de la irrealidad, la "verdad" de la falsedad, el "valor" de lo sin valor, la "bondad" de la maldad o la "belleza" de la fealdad. Por ser tal su comprensión, no tiene sentido –para Laclau y Mouffe- plantear la cuestión de la realidad o de la verdad *del* discurso. Cada articulación discursiva determina las condiciones que hacen reales a las cosas o verdaderas a las proposiciones. En otros términos: toda práctica social se constituye *en el campo de la discursividad*[757]. Por lo tanto, "la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido"[758], puesto que no hay metadiscurso que contenga o comprenda al discurso.

Toda acción o *praxis* social *es significativa* y el conjunto resultante de la *praxis* social significativa es el discurso. La misma *praxis* que produce cosas, productos o mercancías, articula relaciones significativas[759]. La *praxis* construye el sentido,

---

[755] Ricoeur, P.: *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Editorial Tecnos-Unesco, 1982, p. 340. Los fundamentos de la doctrina estructural, señala Émile Benveniste, se encuentran en tres principios saussureanos: 1) la noción de la lengua como sistema; 2) la lengua es forma y no substancia; 3) los elementos de la lengua no pueden definirse sino por sus relaciones. Cf. Benveniste, É.: 1971, p. 93.

[756] El discurso llega a identificarse con "el orden del ser" y con lo que Lacan llama el "orden simbólico".

[757] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 128.

[758] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p. 119.

[759] "Si pateo un objeto esférico en la calle -dice Ernesto Laclau- o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol <u>sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos</u>, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas. [...] El hecho de que una pelota de fútbol sólo es tal en la medida en que está integrada a un sistema de reglas socialmente construidas no significa que ella deja de existir como objeto físico. Una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, o bien un proyectil, o bien un objeto de contemplación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica" (Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 114-115. Subrayado nuestro).

"significa", constituye cada cosa como "*esta* cosa". La *realidad* de las cosas no es previa al discurso sino su resultado. La realidad, en tanto discurso, es una construcción social, es el resultado de una *praxis* social. En este punto, Laclau y Mouffe se basan en la tradición teórica del marxismo occidental que afirma la praxis productiva como origen de la realidad social humana[760].

La tesis que afirma la anterioridad del discurso respecto de los objetos la afirma igualmente respecto de los sujetos, ya que es el mismo discurso el que los constituye como tales. "Toda identidad [subjetiva] u objeto discursivo –afirman Laclau y Mouffe- se constituye en el contexto de una acción"[761]. Ninguna cosa tiene un significado "en sí misma" o, lo que es lo mismo, no hay "substancias" o "esencias" a priori o previas a la *praxis*. Los objetos y los sujetos adquieren significado en y por la *praxis* que las produce, las articula, las apropia o las reapropia. El discurso, como *praxis* significativa, determina lo que cada cosa es. En consecuencia, el *ser de lo que es*, es discurso[762]. El discurso es el horizonte[763] de significatividad construido desde, en y por una *praxis social*.

De lo anterior se sigue que la misma totalidad de articulaciones significativas que fija el significado de los objetos define también *la identidad de los sujetos* o de los actores sociales. En tanto determinados por las relaciones discursivas los sujetos ocupan *posiciones de sujeto*[764]. "Es por la misma razón –explican Laclau y Mouffe- que es el discurso el que constituye la posición del sujeto como agente social, y no, por el contrario, el agente social el que es el origen del discurso"[765]. El conjunto de relaciones *constituye la identidad* de los agentes sociales. Un "mismo" sujeto puede constituirse en diferentes "posiciones" de acuerdo a las configuraciones que en cada caso delimiten su identidad, en tanto no puede hablarse de la *esencia* o de la *substancia* del sujeto (por ejemplo, la naturaleza del "proletariado" o de la "mujer" o de los "pobres"). Consecuentemente, su identidad y sus caracteres distintivos se delimitarán en cada *contexto discursivo*.

De lo anterior no se infiere una postura "idealista" ni que "lo que es" *exista sólo discursivamente.* El concepto de discurso hace referencia a las *realidades significativas* mientras que *lo existente* hace referencia a lo que está más allá o fuera de toda relación de significado. Lo existente es siempre una "X" de la cual no puede decirse ni pensarse nada que tenga sentido. Lo existente es algo que *está ahí*, algo presente aquí y ahora, independiente de toda relación con un sujeto y exterior a lo que Lacan llama el "orden simbólico"[766]. Lo existente es un algo que no tiene *ninguna* relación significativa para *ningún sujeto*. Lo meramente existente se identifica con lo "no significativo" y, por lo

---

[760] Cf. Berger, P.-Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, undécima reimpresión, 1993; Etchegaray, R.: *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, Grupo Editor Tercer Milenio, San Justo, 1999, pp. 120-129.

[761] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.116.

[762] El concepto de discurso parece tener aquí un significado análogo al concepto de lenguaje en Gadamer, quien afirma que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer, H. G.: *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, p. 567). Además Gadamer, Laclau y Mouffe comparten la preocupación por el problema de la diferencia ontológica planteado por M. Heidegger y se proponen avanzar por la senda abierta por este último pensador, construyendo una "ontología hermenéutica" y una "ontología política", respectivamente.

[763] Sobre el concepto de *horizonte*, cf. Laclau, E.: 2005, p. 95.

[764] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 132 ss.

[765] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p. 115.

[766] "Es lo que en nuestro trabajo hemos denominado 'discurso', lo que en general coincide con lo que en la teoría lacaniana se llama 'simbólico'" (Laclau, E. Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas, en Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, México, F.C.E., 2003, p. 83).

tanto, con lo no discursivo. Dado que no estar en ninguna relación significativa es algún tipo de relación -aunque negativa- podría decirse que la existencia es la relación menos determinada, la más pobre: algo que no tiene ningún significado, una "X" vacía. Existir es sólo *estar ahí* sin *ser nada* determinado. La existencia es una materia pura, sin forma, un algo totalmente indeterminado, un significante vacío, sin significado. El discurso supone la existencia pero no se refiere a ella. Como el significado no está en las cosas en sí mismas sino que es una construcción social, toda realidad puede ser reconstruida o reconstituida y ello hace imposible la pretensión de fijar un significado *último*. En términos de Laclau y Mouffe: "No hay ningún hecho cuyo sentido pueda ser leído *transparentemente*"[767]. En términos epistemológicos: ningún hecho puede verificar una hipótesis[768].

Si el discurso es el *resultado* de una *praxis* social, ¿no podría argumentarse que la *praxis* como tal es anterior y diferente del significado? Planteado en términos lingüísticos, el problema es ¿"en qué medida puede establecerse una separación rígida entre semántica y pragmática -es decir, entre significado y uso"[769]? En la medida en que el significado se constituye dentro de los contextos del uso, tal abstracción puede sostenerse sólo *analíticamente*, pero no realmente. La *realidad* de alguna cosa presupone su *existencia*, pero de una existencia no se sigue necesariamente una única realidad ni una realidad determinada. "Lo que se niega –aclaran Laclau y Mouffe- no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse *como objetos* al margen de toda condición discursiva de emergencia"[770]. La realidad está siempre determinada discursivamente, está articulada dentro de una totalidad significativa, dentro de un mundo histórico, producto de una *praxis* social.

De acuerdo con estos supuestos, el discurso -en tanto estructura significativa- es una totalidad relacional o un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional[771]. Lévi-Strauss expresa esta concepción del carácter relacional de las totalidades de la siguiente forma: "el auténtico estructuralismo trata (...) por encima de todo, de captar las cualidades intrínsecas de determinados tipos de orden. Estas propiedades no expresan *nada que sea externo* a ellas"[772]. Los elementos de una estructura no se definen ni por un significado intrínseco que les sería esencial ni por la designación de un objeto exterior, sino por la posición que ocupan en la totalidad estructural, es decir, por su *sentido*. No son los sujetos los portadores de sentido, sino los sentidos (el lugar ocupado en la estructura) los que portan a los sujetos. El concepto de totalidad relacional en la lingüística estructural está vinculado a la noción de diferencia y al principio que establece la naturaleza arbitraria de los signos[773].

---

[767] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, pp. 116-7. Énfasis nuestro.

[768] Como ha escrito K. Popper: "las teorías científicas se distinguen de los mitos simplemente en que pueden criticarse y en que están abiertas a modificación a la luz de las críticas. No pueden ni verificarse ni probabilificarse" (Popper, K.: *Realismo y el Objetivo de la Ciencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1985, p. 47).

[769] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p. 115.

[770] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 123.

[771] "En nuestra perspectiva no existe *un más allá* del sistema de diferencias, ningún *fundamento* que privilegie a priori algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal" (Laclau, E.: 2005, p. 93. Énfasis nuestro).

[772] Lévi-Strauss, C.: *L'homme nu*, París, Plon, 1971, pp. 561-62; citado por Giddens. Énfasis nuestro.

[773] Giddens sostiene que estos conceptos "están presentes en el conjunto de las perspectivas estructuralistas y post-estructuralistas" (Giddens, A.: El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura, en Giddens *et alia*: *La teoría social, hoy*, traducción de J. Alborés, México, Alianza/CNCA, 1991, p. 262).

"Si toda identidad es diferencial –argumentan Laclau y Mouffe-, es suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas *externas*, para que una identidad sea inestable"[774]. La identidad de los sujetos o la realidad de las cosas no se establecen nunca *plenamente* porque no están en las cosas en sí mismas ni pueden determinarse desde el sistema de relaciones porque éste nunca es completo, nunca llega a cerrar, no logra constituirse como "sistema" en sentido estricto.

> "Los hombres –dicen Laclau y Mouffe- construyen socialmente su mundo, y es a través de esta construcción -*siempre precaria e incompleta*- que ellos dan a las cosas su ser. [...] El materialismo (...) consiste en mostrar el carácter *histórico*, *contingente* y *construido* del *ser* de los objetos y en mostrar que esto depende de la reinserción de ese ser en el conjunto de condiciones relacionales que constituyen la vida de la sociedad como un todo"[775].

Si se acepta que una totalidad discursiva nunca es algo ya dado, algo completo o plenamente desarrollado, entonces "la lógica relacional es una lógica incompleta y penetrada por la contingencia. (...) En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente. Pierden su carácter necesario tanto las relaciones como las *identidades*. Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente"[776]. En resumen: toda estructura discursiva es abierta, histórica, contingente, no suturada y está limitada por un exterior constitutivo[777].

2. Estructura y dislocación

Para Laclau, las dislocaciones[778] son efectos del sistema capitalista, pero no deben ser confundidas con las contradicciones estructurales. Las dislocaciones son el resultado de *la falla* que constituye a la estructura. Precisamente porque el sistema está fallado, no logra constituirse plenamente ni definir a sus elementos como partes funcionales (a la manera del estructural-funcionalismo) ni como individuos normalizados o sujetos sujetados (a la manera del panoptismo de Foucault). Los sujetos no deben ser pensados como individuos "naturales" constituidos con independencia de la sociedad como ocurre en las teorías liberales desde Hobbes y Locke hasta Rawls. Pero tampoco tienen que ser concebidos como productos de la determinación natural, económica o histórica. Siguiendo en este punto la concepción althusseriana[779], Laclau sostiene que los procesos de subjetivización tienen lugar *en la dislocación* de la estructura. "El campo de las

---

[774] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p. 124. Énfasis nuestro.
[775] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, pp. 124-27. Énfasis nuestro.
[776] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 127.
[777] Por esta razón, para Laclau, "la dialéctica de Hegel nos da herramientas ontológicas sólo parcialmente adecuadas para determinar la lógica del vínculo hegemónico. La dimensión contingente de la política no puede pensarse dentro de un molde hegeliano" (Laclau, E.: Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas, en Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Buenos Aires, F. C. E., 2003, p. 70).
[778] La "dislocación" era llamada "subversión" en *Hegemonía y estrategia socialista* (cf. Marchart, O.: 2008: 83).
[779] Cf. Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988; Etchegaray, R. et alia: *¿Cómo no sentirse así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 197 ss.

identidades sociales no es un campo de *identidades plenas* sino el de un *fracaso*. [...] Toda identidad es *dislocada* en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero esto mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios. Si por un lado ellos amenazan las identidades, por el otro están en la base de la constitución de identidades nuevas. (…) Entender la realidad social no consiste en entender lo que la sociedad *es* sino aquello que le *impide ser*"[780].

Las dislocaciones generan al mismo tiempo una crisis en las formas establecidas de relación social y una ruptura de las formas de comunicación e intercambio y crea las condiciones para la emergencia de nuevos sujetos políticos y sociales[781]. Pero "los nuevos sujetos no emergen sencillamente, sino que su aparición está llena de ambivalencias y tensiones. Por un lado, luchan contra el orden, o mejor aún, contra el desorden que hizo posible su existencia. Por el otro, *llevan las marcas de la dominación en su propia identidad*[782].

> "Estas ideas permiten una comprensión más penetrante de la dimensión de transformación personal que tienen muchos movimientos. Si en el punto de partida lo único que tienen los sujetos es esta identidad marcada por la introyección de la dominación, parece que es decisivo que dichos sujetos se liberen de aquello que en ellos los ha convertido en los 'pobres', los 'negros', las 'víctimas', etc. Y esto supone un proceso de profunda transformación que suele estar asociado a la construcción discursiva de un 'nosotros' en lucha contra 'ellos'."[783]

¿Qué efectos se derivan de las relaciones de dislocación? (1) La aceleración de las transformaciones sociales y de las intervenciones rearticulatorias conduce a una mayor conciencia de la *historicidad* de las relaciones sociales, de su *contingencia* constitutiva[784]. (2) Si el sujeto es la distancia entre una estructura indecidible y la decisión, entonces, cuanto más dislocada sea la estructura tanto más posibilidades de decisiones no determinadas por ella habrá. (3) El descentramiento de la estructura que se sigue de la dislocación debe entenderse como una práctica del descentramiento a través de los antagonismos, de las luchas entre centros múltiples y contingentes. "El mundo es menos 'dado' y tiene, de modo creciente, que ser construido. Pero esta no es sólo una construcción del mundo, sino que a través de ella los agentes sociales se transforman a sí mismos y se forjan nuevas identidades"[785]. La dislocación produce una suerte de "desnaturalización"[786] del mundo.

La negatividad o el antagonismo constituyen a todas las relaciones sociales. Laclau advierte que el concepto de "negatividad" no debe confundirse con la "negatividad dialéctica". Esta última es necesaria, inmanente y está determinada desde el sistema (como totalidad estructural plenamente constituida). La negatividad del antagonismo, en cambio, manifiesta el límite en la constitución de toda objetividad, subvierte la objetividad y amenaza la identidad de los sujetos sociales.

---

[780] Laclau, E.: 1993, pp. 55 y 61. Énfasis del autor.
[781] Para una síntesis de la concepción del sujeto en Laclau, ver: 1987, pp. 132-141; 1993, pp. 76-7, § 25, 219-21; 1996, pp. 87-119.
[782] [Nota nuestra: Cf. Žižek, S.: 2001, p. 198].
[783] Gorlier, J. C.: *Op. Cit.*, p. 32.
[784] "Laclau llama de diversas maneras a esta diferencia radical: contingencia, libertad, dislocación, historicidad radical, etcétera" (Marchart, O.: 2008: 93. Cf. Ibidem, 84).
[785] Laclau, E.: 1993, p. 57.
[786] Ch. Taylor hace referencia a este proceso como el "desencantamiento del mundo" (Cf. Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994, p. 39).

La contingencia de las relaciones sociales puede ser analizada en tres niveles. (1) En un primer nivel de análisis, la contingencia implica que las identidades y los significados construidos socialmente nunca logran fijarse y determinarse completamente. Surgen, de este modo, *elementos* en las estructuras, a los que Laclau llama "significantes flotantes", que no están articulados con los otros momentos. Desde este punto de vista el conjunto del "campo social podría ser visto como una guerra de trincheras en la que diferentes *proyectos* políticos intentan articular en torno de sí mismos un mayor número de significantes sociales"[787]. Cada uno de los agentes sociales supone y afirma que su proyecto contiene los caracteres esenciales para la integración de la sociedad, para su unidad y estabilidad y busca hegemonizar el conjunto. Sin embargo, no solamente es imposible alcanzar un "dominio hegemónico"[788] completo (ya que esto supondría eliminar la contingencia constitutiva de lo social) sino que ninguna identidad puede llegar a ser completamente transparente para sí misma.

(2) Un segundo nivel de análisis desliza el foco de atención del proyecto hegemónico a la estructura. Esta perspectiva advierte que el significado de las identidades sociales es equívoco o ambiguo porque es definido de acuerdo a los contextos en los que está inmerso. Sin embargo, en este nivel de análisis no llega a ponerse en cuestión la transparencia última del contexto. Se afirma que el sujeto no es transparente por sí mismo pero puede ser claramente determinado por la estructura, por el contexto. Por ejemplo, Habermas afirma que aunque no es posible alcanzar de hecho una comunidad de comunicación que no esté viciada por las relaciones de poder, sí es posible pensar una comunidad *ideal* de comunicación que sirva de modelo para evaluar y decidir sobre los proyectos particulares de los sujetos sociales. Pero, Laclau advierte que el concepto de "contingencia de lo social" nos inhabilita también para este tipo de análisis, puesto que la estructura misma está fallada y es inestable.

(3) Un tercer nivel de análisis se abre cuando se comienza a sospechar que las dificultades para determinar las identidades no se derivan de una imposibilidad empírica, de algunas particularidades de los hechos, sino de "algo que 'trabaja' desde el comienzo en el interior de la estructura. Es decir, que incluso en tanto que idea regulativa la coherencia de la estructura debe ser puesta en cuestión"[789]. El problema no es que la contingencia de los hechos empíricos imposibilita encontrar una coherencia lógica que permita explicar los hechos. Si éste fuera el problema, Habermas tendría razón al postular una coherencia extraempírica (ideal regulativo de la razón) como criterio de ordenamiento de los hechos empíricos. El problema es que no es posible postular *un único ideal racional* que permita ordenar los hechos coherentemente, porque esto supondría un único criterio de verdad, una totalidad estructural completamente autodefinida y autoregulada y, en definitiva, la concepción de la razón como *fundamento*. Es decir, nos mantendríamos dentro del paradigma de la ilustración, dentro de su "metafísica".

3. La política como hegemonía y el lugar de los sujetos

A partir de estos resultados se abren nuevas posibilidades de investigación de los procesos de construcción de lo social, a los que Laclau llama *hegemonía*. (a) En primer lugar, todo proyecto y toda decisión es posibilitada *pero no determinada* por la

[787] Laclau, E.: 1993, p. 45. Énfasis nuestro.
[788] Laclau, E.: 1993, p. 45. En este contexto se define un significado del concepto de dominio para Laclau: dominio es hegemonía completa, un sistema cerrado de diferencias, lo que Rancière llama "*policía*".
[789] Laclau, E.: 1993, p. 46.

estructura que le sirve de contexto[790]. (b) El agente de decisión es interno a una estructura que es en sí misma indecidible, de manera que las decisiones de los agentes transforman y subvierten la estructura (condiciones, contexto) transformando al mismo tiempo su propia identidad, ya que ésta depende parcialmente de la estructura. (c) "El sujeto no es otra cosa que esta *distancia* entre la estructura indecidible y la decisión"[791], es decir, ninguna decisión está determinada estructuralmente. Decidir implica reprimir o suprimir otras decisiones alternativas posibles y el resultado al que se llega es siempre el producto de una relación de poder. En término nietzscheanos: el yo o la propia identidad es siempre la imposición de un "instinto dominante", lo cual supone la subordinación de los otros instintos. No es posible determinar racionalmente cuál fuerza debe dominar[792]. Por el contrario, la racionalidad supone *el dominio de una fuerza, de un instinto.* Cuando se acepta el criterio de la racionalidad iluminista ya *un instinto* se ha impuesto y ha subordinado a los demás a sus propias reglas y criterios[793].

De aquí no se deriva que las decisiones sean "irracionales", ya que esta contraposición (racional/irracional) supone la aceptación del principio de razón suficiente. Una decisión no puede ser racional ni irracional pero puede ser más o menos *razonable*. Una decisión es razonable cuando hay motivos y argumentos para preferirla a otras, aun cuando ninguno sea un fundamento apodíctico. En consecuencia, cuando dos proyectos razonables se oponen, la decisión dependerá en última instancia de la lucha, de las relaciones de fuerza. "La constitución de una identidad social es un acto de poder y la identidad como tal *es* poder"[794].

La segunda característica de las relaciones sociales es que están atravesadas por relaciones de poder[795]. Para aclarar el sentido en que aquí se habla de relaciones de poder, Laclau, como antes lo había hecho Foucault, advierte que es necesario abandonar tres concepciones erróneas al respecto. La primera es la que sostiene que los sujetos o las fuerzas sociales pueden ser definidos en su identidad propia al margen de toda relación de poder, como si las últimas fuesen solamente una posibilidad empírica accidental y particular. "Estudiar las condiciones de existencia de una cierta identidad social –dice- es equivalente, por lo tanto, a estudiar los mecanismos de poder [o las "tecnologías de poder", en términos de Foucault] que la hacen posible"[796]. La segunda concepción errónea que hay que eliminar es la que concibe el poder como una esencia o como un atributo esencial de ciertos sujetos sociales. Pero, como ha mostrado Hume, la esencia o substancia no es sino un conjunto de caracteres a los que, por el hábito de percibirlos en unidad, se ha atribuido una existencia objetiva y un sujeto no es otra cosa

---

[790] También el postestructuralismo (incluido Deleuze) rechaza la idea de que el análisis de una estructura sincrónica y estática de diferencias pueda servir de fundamento para el conocimiento de la realidad. Lo que hay que explicar es precisamente el surgimiento, la génesis de las estructuras: cómo surgen los sistemas (revolución científica) y como se transforman en el tiempo (crisis científica). Cf. Colebrook, C.: *Gilles Deleuze*, London, Routledge, 2002, p. 2.

[791] Laclau, E.: 1993, p. 47.

[792] "El yo es 'una pluralidad tras la cual no es necesario colocar una unidad: basta concebirla como una regencia' o pensarla como una multiplicidad de espíritus en lucha –semejante en esto a los animales marinos, a los defines de los mitos- por transportar el yo sobre su dorso (cf. *Nachgelassene Fragmente*, 7, 40 [38])" (Bodei, R.: *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 165).

[793] Cf. Foucault, M.: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.

[794] Laclau, E.: 1993, p. 48.

[795] Dallmayr hace notar la "vaga reminiscencia" arendtiana en la concepción que Laclau y Mouffe tienen de la política, pero agrega: "Sin embargo, a diferencia de Arendt, los autores no conceden un espacio estable ni una esfera completamente autónoma a la política" (Cf. Dallmayr, F.: Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (post)hegelianas, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp): 2008, p. 65).

[796] Laclau, E.: 1993, p. 48.

que un haz de sensaciones, detrás del cual se proyecta un sustrato al que se llama "yo". En términos de Laclau: "una identidad objetiva no es un punto homogéneo sino un conjunto articulado de elementos"[797]. Una identidad no se define a partir de la racionalidad inmanente de la estructura sino por oposición a las fuerzas que niega o que excluye. La tercera concepción errónea del poder es la que lo contrapone (excluyéndola) a la libertad. Es decir, es la tesis que sostiene que la realización plena de la libertad supone la eliminación de las relaciones de poder.

> "La sociedad reconciliada es imposible porque el poder es condición de posibilidad de lo social. Transformar lo social, incluso en el más radical y democrático de los proyectos, significa por lo tanto construir un nuevo poder -no la eliminación radical del poder"[798].

Consecuentemente, libertad y poder se suponen y requieren entre sí[799], atravesando la multiplicidad de relaciones sociales.

Tanto los objetos como los sujetos sociales son realidades signadas por una radical historicidad y, en consecuencia, su ser no puede derivarse necesariamente ni de la estructura (como pretenden los estructuralistas y deterministas) ni de un sentido objetivo de la historia (como pretenden algunos marxistas)[800]. Todo sentido histórico remite a una facticidad originaria.

Si bien Foucault ya había mostrado que donde hay poder, hay resistencia; Laclau y Mouffe advierten que las formas de resistencia pueden ser variables y sólo en ciertos casos adoptan un carácter *político*, constituyéndose en luchas encaminadas a finalizar con una relación de opresión o dominación. La política concebida como una *praxis* que reproduce, transforma y crea las relaciones sociales, no puede localizarse a un nivel determinado de lo social, puesto que el problema político es el problema de la institución de lo social, de la definición y articulación de las relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos. La política es "un tipo de acción cuyo objetivo es la transformación de una relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación"[801].

En este punto, para Laclau y Mouffe, se arriba al límite de la teoría concebida por Foucault, Deleuze y Guattari: si se pone el acento sobre los aspectos locales y "micropolíticos" de las luchas, el análisis logra conceptualizar las relaciones transversales y la multiplicidad reticular de los sistemas de poder, pero se inhabilita en la misma medida para ir más allá de las relaciones diferenciales singulares que caracterizan a las múltiples

---

[797] Laclau, E.: 1993, p. 48.

[798] Laclau, E.: 1993, p. 50.

[799] La interrelación entre la libertad y el poder fue señalada por N. Maquiavelo en los *Discursos*, como hemos mostrado en otro lugar. Cf. Etchegaray, R.: *Dominación y política*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2000, pp. 38 ss.

[800] "Lo que es importante es romper la falsa alternativa 'trascendentalismo ahistórico/historicismo radical'. Ésa es una alternativa falsa, pues cada uno de sus términos incluye al otro y, finalmente, enuncian lo mismo. Si yo digo que lo que vale es el historicismo radical, necesitaremos algún tipo de metadiscurso que atraviese la historia para especificar las diferencias entre las distintas épocas. Si yo digo que lo que vale es el trascendentalismo riguroso, tendrá que aceptar la contingencia de una variación empírica que sólo se puede entender en términos historicistas. Sólo si acepto plenamente la contingencia e historicidad de mi sistema de categorías, pero renuncio a todo intento de comprender el significado de su variación histórica conceptualmente, podré comenzar a salir de ese callejón sin salida. Obviamente, esa solución no suprime la dualidad trascendentalismo/historicismo, pero al menos introduce una cierta *souplesse* y multiplica el número de juegos de lenguaje que se pueden jugar dentro de ella. Hay un nombre para un saber que opera en estas condiciones: *finitud*" (Laclau, E., en Butler, J. et alia: 2003, p. 203).

[801] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 171. Es clara la influencia de Rancière en esta definición de la política.

prácticas político-sociales. Las luchas de los obreros y de los "verdes", de los jubilados y de las mujeres, de los docentes y de las comunidades indígenas son diferentes y *no tienen elementos en común*. Desde una perspectiva local, cada actor queda reducido a sus caracteres diferenciales y no puede sino establecer alianzas formales y exteriores con las otras demandas. Los sujetos sociales no pueden articular sus luchas a partir de aquellos caracteres "positivos" que hacen a su identidad sino al adquirir un "valor" equivalente al de los otros en tanto que opuestos a un enemigo común. Expandir las *cadenas de equivalencias* significa generar articulaciones a partir de la oposición a un *enemigo común* que amenaza igualmente a los diferentes actores. Los caracteres positivos que definen a un grupo son los que lo diferencian y separan de los otros, mientras que aquello que opone a varios agentes sociales a un enemigo común los integra y unifica entre sí.

Deleuze y Guattari hablaban de "conexión" en lugar de "articulación" de equivalencias y de "conjugación" en lugar de "hegemonía": "Desde este punto de vista, como consecuencia, debemos introducir una diferencia entre dos nociones, la *conexión* y la *conjugación* de los flujos. Pues si la 'conexión' indica la forma en que unos flujos descodificados y desterritorializados[802] [a los que Laclau y Mouffe llaman 'significantes flotantes'] se relanzan recíprocamente, precipitan su fuga común, y suman o activan sus cuantos, la 'conjugación' de esos mismos flujos indica más bien su interrupción relativa, como un punto de acumulación que bloquea u obstruye ahora las líneas de fuga efectúa una reterritorialización general, y hace pasar los flujos bajo el predominio de uno de ellos capaz de sobrecodificarlos. Pero, precisamente, siempre es el flujo más desterritorializado, según el primer aspecto, el que efectúa la acumulación o conjunción de los procesos, determina la sobrecodificación y sirve de base a la reterritorialización, según el segundo aspecto"[803]. Aunque Guattari cree necesario seguir hablando de la "representatividad" de las organizaciones políticas, el análisis de las luchas y las *praxis* constructoras de significado muestra que la integración de las fuerzas en juego sólo es posible sobre la base de su común antagonismo a una fuerza dominante. Un conjunto de luchas no se integra en un frente al verse reflejadas o representadas en una de las componentes sino por su común "antagonismo".

Desde la perspectiva de Laclau y Mouffe, en algunos puntos coincidente con los planteos de Deleuze y Guattari, se ha rescatado el concepto gramsciano de "hegemonía" pero liberándolo de los restos economicistas que lo ligaban a la determinación estructural[804]. Una "política del deseo" (Deleuze-Guattari) o una "política hegemónica" (Laclau-Mouffe) debe poder trazar líneas de articulación de las posiciones diferenciales o luchas moleculares (aunque ello no esté determinado por una posición en el sistema o por intereses esenciales inherentes a las clases).

> "Por articulación entiendo -dice Laclau- la creación de algo nuevo fuera de una dispersión de elementos. [...] 'Articulación', en este sentido, *es el nivel ontológico primario de la constitución de lo real*. [La realidad es una construcción social, es el producto de la praxis social.] Pero 'hegemonía' significa algo bien diferente: significa la articulación contingente de elementos alrededor de ciertas configuraciones sociales -bloques históricos- que no pueden ser predeterminados por ninguna filosofía de la historia y esto está esencialmente relacionado con las luchas concretas de los agentes sociales. Por *concretas* quiero decir *específicas*, en toda su humilde individualidad y materialidad, no en tanto que encarnan el sueño de los intelectuales acerca de una 'clase universal'"[805] [806].

---

[802] "Sólo cuando un flujo está desterritorializado logra hacer su conjunción con otros flujos" (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 59).
[803] Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 224.
[804] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 38, 75 ss.
[805] Laclau, E.: *An interview with Ernesto Laclau*, Strategies, A journal of theory, culture and politics, N°1, Fall (1988), p. 16. Traducción nuestra. Cf. Laclau, E.: 1993, pp. 193-4.

Este desarrollo nos conduce al problema de las condiciones de emergencia de las luchas concretas de los agentes sociales contra desigualdades específicas (opresión, dominación), luchas que ponen en cuestión la legitimidad de ciertas relaciones de subordinación. El problema que tratamos de determinar es en qué condiciones una relación que se consideraba legítima deja de serlo y se convierte en ilegítima. En otros términos: en qué condiciones una relación de *subordinación* se convierte en una relación de *opresión*[807]. Para que estos problemas se tornen inteligibles, hay que aclarar previamente qué se entiende por "subordinación". Laclau y Mouffe la definen así: "Entenderemos por *relación de subordinación* aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro -un empleado respecto a un empleador, por ejemplo, en ciertas formas de organización familiar, la mujer respecto del hombre, etc.-".[808] Las relaciones de subordinación son análogas a lo que Habermas llama *acción estratégica*. El concepto de acción estratégica significa que el otro obedece conscientemente y, en consecuencia, excluye la manipulación o el engaño. La acción estratégica es una razón instrumental, la optimización en la utilización de los medios disponibles para lograr ciertos fines. La legitimidad es inherente a las relaciones de subordinación y la aparición de un antagonismo es índice suficiente para considerar que una relación determinada se ha transformado en opresiva.

Se hace necesario entonces definir qué se entiende por opresión. "Llamaremos, en cambio, *relaciones de opresión* –escriben Laclau y Mouffe- a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de antagonismos"[809]. Las relaciones de opresión suponen siempre una resistencia, una lucha contra una forma de subordinación que comienza a ser considerada ilegítima. A diferencia de la interpretación determinista, los autores consideran que no existe una "opresión objetiva", determinable con independencia de la *praxis* y de la conciencia. Si no hay lucha y conflicto, no hay opresión sino subordinación. El concepto de opresión definido por Laclau y Mouffe recuerda la conocida caracterización hegeliana de la lucha por la libertad: "La libertad no consiste en ser inmóvil -decía ya Hegel-, sino en una continua negación de *lo que amenaz*a anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe *para sí* mismo. Las cosas naturales no existen *para sí* mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin

---

[806] Foucault deja abierta la posibilidad de pensar en términos de hegemonía, aunque no se siente cómodo al hacerlo de ese modo: "¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios... (...) Es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución..." (Foucault, M.: 1992, p. 117). Deleuze y Guattari se acercan más a esta concepción, por ejemplo, en la lectura que hacen de Gabriel Tarde: "La imitación es la propagación de un flujo [cumple la misma función que la envidia en las sociedades democráticas para Tocqueville]; la oposición es la binarización, el establecimiento de una binaridad de los flujos; la invención es *una conjugación o una conexión de diversos flujos*. Y ¿qué es un flujo según Tarde? Es creencia o deseo (los dos aspectos de todo agenciamiento), un flujo siempre es de creencia y de deseo" (Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 223. Cursivas y corchetes nuestros).

[807] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172.

[808] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172. Dice "en ciertas formas de organización familiar" porque en la mayor parte de las organizaciones sociales contemporáneas estas relaciones se han convertido en formas de opresión y de dominación, cuestionándose que su "naturalidad" o "legitimidad".

[809] Ibídem.

saber que ésta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque éste es siempre libre *en y para sí* mismo"[810]

Cuando las relaciones de subordinación se transforman en opresivas y los subordinados-oprimidos inician una lucha por su emancipación se da comienzo a la política. Como hicera notar Rancière con el ejemplo de las guerras de los esclavos de los Escitas[811], no toda lucha contra la subordinación-opresión es inherentemente política. Además, la opresión no debe confundirse con la dominación. Tanto en el caso de las relaciones de subordinación como en el de las relaciones de opresión, el criterio es interno a la relación, mientras que en las relaciones de dominación se desplaza a un tercero exterior a la misma: "Llamaremos *relaciones de dominación* –escriben- al conjunto de aquellas relaciones de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social *exterior a las mismas* -y que pueden, por tanto, coincidir o no con las relaciones de opresión actualmente existentes en una formación social determinada"[812]. Las relaciones de dominación suponen cierta universalidad de los derechos humanos[813] tales como el derecho a la vida, las libertades individuales o la ilegitimidad de la tortura, etc., aunque no se trate de una universalidad fundamentada en la determinación de una naturaleza humana o basada en una consideración del bien universal. La universalización de los derechos del hombre es una dimensión abierta por la *praxis* histórica[814], y la declaración de los derechos del hombre es un hecho histórico-político de alcance universal, porque instaura un nuevo imaginario político, que llega a ser reconocido y legitimado planetariamente. "Si como ha señalado Hanna Arendt: '[...] fue la Revolución francesa y no la americana la que puso al mundo en llamas [...]' (H. Arendt: *On Revolution*, Londres, 1973, p. 55), es porque ella fue la primera en no fundarse en ninguna otra legitimidad y en instaurar así un nuevo modo de institución de lo social. Esta ruptura con el *Ancien Régime*, simbolizada por la Declaración de los Derechos del Hombre, proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear a las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse en tanto formas de opresión. Esto es lo que va a constituir la fuerza subversiva profunda del discurso democrático, que permitirá desplazar la libertad y la igualdad hacia dominios cada vez más amplios, y que servirá, por tanto, de fermento a las diversas formas de lucha contra la subordinación"[815].

Los autores pueden diferenciar la "subordinación" de la "opresión" porque no parten de una concepción de la naturaleza humana o de la esencia del hombre suprahistórica o transhistórica sino que sostienen que "las relaciones sociales se caracterizan por una radical historicidad"[816]. En los órdenes sociales premodernos, en cambio, el conjunto era concebido como un todo en el que los elementos individuales aparecían fijados a posiciones diferenciales naturalizadas o sedimentadas. Por esa razón, las relaciones de subordinación no podían convertirse en relaciones de opresión, ya que en

---

[810] Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 60-66.
[811] Cf. Rancière, J.: 1996, pp. 38-9.
[812] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172.
[813] Para Laclau, Mouffe y Lefort esos derechos ha sido instaurados por el imaginario democrático forjado por la Revolución Francesa, mientras que para Rancière surgieron con el principio de igualdad esgrimido por el demos ateniense contra el régimen aristocrático tradicional, conceptualizado por Platón y Aristóteles.
[814] En este respecto la posición de Laclau coincide con la de R. Rorty, quien afirma que no es necesario mantener el paradigma iluminista para argumentar en defensa de la democracia. También coinciden en señalar que los derechos del hombre se sostienen en una cierta tradición y no en la supuesta universalidad natural. Cf. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
[815] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 174.
[816] Laclau, E.: 1993, p. 52.

sí mismas no suponen antagonismos[817]. Algo análogo ocurre en la concepción de la lengua definida por la tradición estructuralista: Saussure puso las bases para la constitución de la lingüística como ciencia al determinar a la lengua como un objeto preciso y distinto del lenguaje. Tal determinación fue posible sobre la base de la distinción entre el punto de vista diacrónico o evolutivo y el punto de vista sincrónico. Este último se alcanza abstrayendo la variante temporal de las relaciones diferenciales que caracterizan a los sistemas de signos. En tales sistemas no hay, por definición, negatividad ni antagonismo. Todo se reduce a las relaciones diferenciales de oposición. Las organizaciones comunitarias premodernas pueden ser comprendidas como sistemas de este tipo, donde hay oposición pero no *antagonismo*, donde hay subordinación pero no *opresión*, hay lucha y conflicto pero no *dislocación*. Un sistema diferencial es una totalidad cerrada, en la que todos los actores tienen su lugar y donde todos los lugares son fijados desde el fundamento eterno (Destino, Dios o Naturaleza). De esta manera, las organizaciones premodernas minimizaron la variable temporal, ocultaron la historicidad de la existencia e impidieron la dislocación y el desarrollo de la conciencia de la opresión[818].

Si la opresión es aquella relación de subordinación que se ha transformado en la sede de un antagonismo, entonces las relaciones de opresión suponen siempre el desarrollo de ciertas formas de lucha y de resistencia, aun cuando no estén necesariamente mediadas por una "conciencia". Las relaciones de opresión se suscitan a partir de antagonismos y éstos se producen cuando ciertas identidades se sienten amenazadas. "...Es la defensa de cierta identidad (...) la que los empuja a rebelarse"[819]. El antagonismo es la lucha producida por una identidad amenazada en el seno de una relación de subordinación. La amenaza no proviene de un enemigo que la enfrente o realice acciones para sojuzgarla sino de un deslizamiento del lugar que tenía asignado en el sistema y con el cual se identificaba. El antagonismo se produce cuando un actor social se queda *sin lugar* en la estructura social de la cual se deriva su identidad constitutiva. Por esta razón, las *utopías* (entendidas como el lugar *sin lugar*) sólo pudieron surgir en la época moderna. Lo característico de las utopías no es imaginar una sociedad ideal en la que no haya opresión, poder o conflictos. Su característica distintiva es que expresan un desplazamiento de los lugares y de los sujetos sociales identificados con ellos. En ellas se encuentra la descripción asombrada y traumática del momento histórico en que grandes masas de población se quedan *sin lugar*, no solamente en el sentido de quedarse sin tierras o sin un lugar en la tierra sino en el sentido más profundo de perder significado, quedarse sin identidad. Los movimientos más revolucionarios habrían sido así, originalmente "conservadores": habrían desarrollado sus luchas con el objetivo de *recuperar* su lugar y *conservar* su identidad amenazada, pero su *praxis* generó nuevas articulaciones que terminaron por transformar las identidades del conjunto. Huyendo de un lugar que se ha desplazado, que se ha deslizado o dislocado, "encuentran un arma"[820], crean algo nuevo, abren un lugar desde un no-lugar.

Deleuze y Guattari dicen: "El deseo siempre está agenciado, el deseo es lo que el agenciamiento[821] determina que sea [en términos de Laclau: las decisiones siempre están

---

[817] De aquí se deriva la tesis que sostiene que el problema de la dominación es en sentido estricto "moderno". Cf. Etchegaray, R.: 2000, pp. 13-22.

[818] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172.

[819] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 177. Melossi llega a sostener (1992, p. 19) que la superación del dominio pasa por la acción de agentes sociales "que tienen razones y fundamentos para sus propias acciones".

[820] "Huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma" (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 58.

[821] "¿Qué es un agenciamiento? Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos". Lo importante son "las alianzas y las aleaciones, [...] los contagios, las epidemias, el viento. […] Un agenciamiento es siempre colectivo y pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos,

situadas, los sujetos y las posiciones de sujeto dependen de las estructuras discursivas]. Al nivel de las líneas de fuga, el agenciamiento que las traza es del tipo máquina de guerra. Las mutaciones remiten a esa máquina, *que no tiene verdaderamente la guerra por objeto*, sino la emisión de cuantos de desterritorialización, el paso de flujos mutantes (en ese sentido, toda creación pasa por una máquina de guerra)"[822]. Los antagonismos como las máquinas de guerra son exteriores e irreductibles a cualquier estructura: "En cuanto a la máquina de guerra en sí misma, -afirman Deleuze y Guattari-, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen"[823]. Son los antagonismos o las máquinas de guerra los que no dejan que las estructuras se estabilicen, que los sistemas de diferencias alcancen un punto de sutura. La línea de fuga o de variación afecta a cada sistema y le impide ser homogéneo[824].

En este punto, Laclau, Rancière, Deleuze y Guattari no coinciden. Para los dos últimos, las luchas, pero también las acciones cotidianas, las obras artísticas, la filosofía o las ciencias inventan nuevas conexiones, tejen nuevas redes, generan nuevos "rizomas". Es decir, para ellos no se trata de los sujetos pero tampoco de los objetos, sino de las conexiones y conjunciones que producen una nueva realidad. Para ellos lo decisivo es la creación, que nunca es la obra de un sujeto. Para Rancière, en cambio, lo importante es la subjetivación que genera a partir del desacuerdo y del surgimiento de la política. Para este autor, los sujetos no están constituidos previamente, sino que se originan al cuestionar un rechazo o una exclusión. La subjetivación política surge a partir de un sector de la sociedad que no tiene lugar o reconocimiento en el orden "policial" existente o en el sistema de diferencias dado, pero que con su acción da fundamento al sistema social. Laclau y Mouffe se diferencian de los anteriores porque parten de una subjetividad constituida y aceptada dentro del sistema, pero al mismo tiempo sostienen que la estructura está fallada o dislocada, y que las subjetividades no logran constituirse plenamente. Las nuevas subjetividades se constituyen a partir de la lucha contra lo que amenaza disolver sus identidades previas. El resultado paradójico de esta lucha es la constitución de una nueva subjetividad.

Para Laclau y Mouffe, algo *verdaderamente nuevo*, un *lugar-sin-lugar*, surgió al nivel del imaginario social a partir de la Revolución Francesa. Se estableció entonces una nueva legitimidad a la que se podría llamar "cultura democrática"[825]. La Revolución Francesa fue la primera sublevación que no se fundó en ninguna legitimidad anterior[826], produciendo una discontinuidad, una ruptura con el *Antiguo Régimen* simbolizada en la

---

acontecimientos". Un agenciamiento es un conjunto no homogéneo de elementos, mientras que "las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad. […] El agenciamiento es el co-funcionamiento, la 'simpatía' [de Hume], la simbiosis". Los agenciamientos son "estados de cosas que son mezclas o colectivos. […] Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras o dos cabezas cuando menos. *Estados de cosas*, estados de cuerpos: los cuerpos se penetran, se mezclan, se transmiten afectos; pero también *enunciados*, regímenes de enunciados: los signos se organizan de una nueva forma, aparecen nuevas formulaciones, un nuevo estilo para nuevos gestos. […] Lo único que uno hace es agenciar signos y cuerpos como piezas heterogéneas de la misma máquina. […] Un agenciamiento es siempre e indisolublemente agenciamiento maquínico de efectuación y agenciamiento colectivo de enunciación. En la enunciación, en la producción de enunciados, no hay sujeto, siempre hay agentes colectivos; en el contenido del enunciado nunca se encontrarán objetos, sino estados maquínicos" (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 61, 74, 79-81). Como el concepto de 'discurso' en Laclau-Mouffe, el agenciamiento contiene elementos lingüísticos y extralingüísticos, aunque los primeros no se limiten a expresar o describir a los segundos, y mucho menos a transferirle un sentido o un significado.

[822] Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, pp. 233 y 360.

[823] Ibídem. "No basta con afirmar que la máquina es exterior al aparato, hay que llegar a pensar la máquina de guerra como algo que es una pura forma de exterioridad" (Ibidem, p. 362).

[824] Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 9.

[825] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 171 ss.

[826] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 174.

Declaración de los Derechos del Hombre. Ésta proporciona "las condiciones discursivas que permiten plantear las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse como formas de opresión", porque imponen el principio democrático de libertad e igualdad "como una nueva matriz del imaginario social. [...] Esta mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales (...) puede definirse en estos términos: *la lógica de la equivalencia se transforma en el instrumento fundamental de producción de lo social*"[827]. Dicho en otros términos: las sociedades modernas surgidas de una revolución, no permiten pensar el orden social como "natural" y de esa manera hacen manifiesto que han sido constituidas no sobre un fundamento sino sobre una *falla*, sobre un fracaso, sobre una falta o ausencia. De ello se infiere que todos los sujetos sociales estén *igualmente* fundados o, lo que es lo mismo, *igualmente* infundados.

A partir de esta ruptura histórica, la crítica de la desigualdad política y la lucha contra los privilegios se extenderá y desplazará hacia otros planos; por un lado, hacia el plano económico a través de los discursos socialistas, por otro lado, hacia una variedad siempre creciente de direcciones y niveles. Según esta línea de pensamiento, la invención de esta *lógica equivalencial* es la creación más revolucionaria de la época moderna y la que está a la base no solamente de la expansión del modo de producción capitalista sino de toda la "revolución democrática"[828]. Marx mostró que la forma-mercancía se había desarrollado sobre una lógica equivalencial de este tipo pero (en una suerte de revancha del hegelianismo) sólo vio sus aspectos negativos (alienación, fetichismo de la mercancía, explotación) y no percibió su potencialidad revolucionaria como principio del cambio social.

> "Claude Lefort ha mostrado –advierten Laclau y Mouffe- de qué modo la 'revolución democrática', como terreno nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha implicado una nueva forma de institución de lo social. En las sociedades anteriores, organizadas según una lógica teológico-política, el poder estaba incorporado a la persona del príncipe, que era el representante de Dios -es decir, de la soberana justicia y la soberana razón-. La sociedad era pensada como un cuerpo, la jerarquía de cuyos miembros reposaba sobre un principio de orden incondicionado. Según Lefort, la diferencia radical que introduce la sociedad democrática es que el sitio del poder pasa a ser un lugar vacío y que desaparece la referencia a un garante trascendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad. En consecuencia, hay una escisión entre la instancia del poder, la del saber y la de la ley, y sus fundamentos no están ya más asegurados"[829].

En el principio democrático se conjugan igualdad y libertad. "La precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada-limitada por la lógica de la autonomía. Es por eso que la demanda de *igualdad* no es suficiente; sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada *y plural*"[830]. La lógica de la equivalencia, regida por el principio de igualdad,

---

[827] Laclau y Mouffe: 1987, pp. 174 y 173. Énfasis nuestro.

[828] Laclau y Mouffe: 1987, p. 171.

[829] Laclau y Mouffe: 1987, p. 210. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* Laclau se referirá al concepto clave de *dislocación* para designar las nuevas condiciones generadas como efecto del capitalismo y de las formas sociales modernas. Cf. el concepto análogo de "agenciamiento maquínico colectivo" en Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 63, 80 y 91.

[830] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 207. "Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal–democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal–democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural" (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 199) "En el pasado, la estrategia socialista difícilmente estaba pertrechada para

disuelve las diferencias y las identidades pretendidamente definidas o fijas. La lógica de la diferencia, regida por el principio de la libertad, desmorona las pretensiones de homogenización, centralización y unificación sobre un fundamento único o trascendente. Laclau y Mouffe muestran cómo se presentan los nuevos antagonismos sociales con efectos igualitarios plurales[831] y, en el marco de lo que denominan "la ofensiva antidemocrática", señalan los deslizamientos de la idea de libertad: "Esta 'democratización' del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke –'La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro'- se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la libertad 'política' y de la participación democrática como componente importante de la libertad[832]. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la 'capacidad' de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Así la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad. Es ésta la transformación que el neoliberalismo quiere cuestionar"[833].

Las formas modernas de sociedad permiten repensar el concepto de libertad. "Libertad -dice Laclau, siguiendo la definición clásica- es la ausencia de determinación. Es libre quien es *causa sui*"[834]. Sin embargo, para que estas dos fórmulas sean equivalentes y para que sean adecuados los ejemplos de la filosofía de Spinoza y de las posturas teleológicas, tendría que haber dicho: libertad es *auto-determinación* y no ausencia de determinación. Esta última fórmula le permite añadir un tercer ejemplo: la libertad, tal como es concebida por el existencialismo, en la que el hombre es pensado como un ser cuya "existencia precede a la esencia" -según la fórmula de J-P. Sartre[835]-, donde "la ausencia de toda naturaleza a priori lo transforma en un elector soberano; pero un elector que no tiene ninguna razón para elegir"[836]. Como el hombre no es un ser que advenga a la existencia sin causas ni relaciones con los demás seres es posible pensar un concepto de libertad que -siguiendo el descubrimiento existencialista- no suponga ninguna esencia a priori que determine la existencia[837], pero que parta de una estructura *dislocada*.

> "En tal caso –comenta Laclau-, evidentemente, la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena y, por consiguiente, también en el proceso de constituirme como sujeto. No hay nada en mí que sea oprimido por la estructura y que sea liberado por la dislocación; estoy simplemente *arrojado* en mi condición de sujeto, porque no he logrado la constitución como un objeto. La libertad ganada así, en relación con la estructura, es entonces inicialmente un hecho traumático: estoy condenado a ser libre, no porque no tenga una identidad estructural como sostiene el existencialismo, sino porque tengo una identidad estructural fallida (*failed*). Esto significa que el sujeto está parcialmente

---

afrontar esta tarea, principalmente debido a su anhelo de un 'apriorismo esencialista', que se manifestaba en su confianza en los sujetos privilegiados ('clasismo'), en una base social privilegiada ('economicismo') y en un instrumento privilegiado ('estatismo')" (Critchley, S.: 2008, p. 63).

[831] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 178-189.

[832] No se trata de rechazar la concepción liberal de la libertad: "No es el liberalismo en cuanto tal el que debe ser puesto en cuestión, ya que en tanto que principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas, está hoy día más vigente que nunca" (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 207-8).

[833] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 193.

[834] Laclau, E.: 1993, p. 59.

[835] Cf. Sartre, J-P.: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, sin fecha de edición.

[836] Laclau, E.: 1993, p. 60.

[837] "Por libertad no quiero significar una plenitud positiva y sin matices sino algo esencialmente ambiguo" (Laclau, E.: 1996, p. 39).

autodeterminado. Sin embargo, como esta autodeterminación no es la expresión de lo que el sujeto *ya* es, sino, en lugar de eso, el resultado de su falta de ser, la autodeterminación sólo puede proceder a través de un proceso de *identificación*. Como puede verse, cuanto más grande es la indeterminación estructural, más libre será una sociedad"[838].

Se pueden distinguir *tres momentos* en el proceso de construcción discursiva de nuevas identidades. El primero es el *sistema de diferencias*, en el que las prácticas discursivas diferencian posiciones y fijan roles para los distintos actores o sujetos. Estas diferencias forman parte de un orden (al que Rancière llama *police*) que se considera estable y donde cada posición se define por oposición al resto de las posiciones significativas dentro del sistema (campesinos, terratenientes, comerciantes, artesanos, burgueses, asalariados, etc.). Por supuesto, cada sistema es el resultado de luchas previas, de triunfos y derrotas que han llegado a una condición relativamente estable conformando la "realidad", pero en tanto constituye un sistema estabilizado de diferencias aceptadas por todos los sujetos puede ser considerado como una estructura cuyas diferencias no alteran la totalidad sino que la articulan y la fijan.

El segundo momento es el de la *dislocación*. Es el momento del fracaso de las prácticas discursivas que construyen y mantienen el sistema de diferencias, en que las prácticas simbólicas de las distintas instituciones sociales comienzan a tener cada vez más dificultades para sostenerse dada la multiplicación de los antagonismos. Dado que todo orden social está expuesto a cambios y desestabilizaciones porque está constituido por antagonismos, la dislocación es algo inherente a todo orden social. Sin embargo, es con la sociedad moderna que se multiplican y expanden los efectos dislocatorios en aceleración creciente. Cuanta más dislocación, más fragmentación social, pero también más espacios para el surgimiento de nuevos actores y sujetos.

El tercer momento es el de *la cadena de equivalencias* de las posiciones de sujetos diferentes frente a un enemigo común. Este es el momento en que se construye un "nosotros" contrapuesto a un "ellos". Las posiciones equivalentes no se unifican por ciertos caracteres positivos comunes sino por su común oposición a un "enemigo"[839]. Esas equivalencias niegan el sistema de diferencias previo y ensayan una reorganización del tejido social. Este es el ámbito constitutivo de la política: la construcción de articulaciones equivalenciales, la creación de prácticas discursivas inéditas frente a las fuerzas que amenazan a las identidades sociales constituidas y diferenciadas. La política no es el reflejo (ni mucho menos la representación) de diferencias previas, sino la construcción de identidades nuevas que responden a fallas estructurales de los sistemas sociales.

Lo que queremos indicar es que la política en tanto que creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social, es decir, de la definición y articulación de relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos. El problema central que queremos plantear es el

---

[838] Laclau, E.: *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990, p. 44. Traducción nuestra. (Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 60). "Cuando hablamos de la 'libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas', no entendemos por eso el quitar todas las barreras que impidan la expresión de una identidad (potencialmente) plena. Lo entendemos, más bien, como la extensión de las áreas de *libertad y creatividad* a través de mostrar la radical contingencia de todos los valores y de toda objetividad -y también, como consecuencia, de toda subjetividad. Una sociedad libre no es una en la cual el orden social establecido se adapta mejor a la naturaleza humana, sino una que es más consciente de la contingencia e historicidad de todo orden" (Idem, p. 221).

[839] Ni el "nosotros" ni el "ellos" es previo al antagonismo. Cf. Laclau, E.: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, F. C. E., 2008, pp. 15-16.

siguiente: cuáles son las condiciones discursivas de emergencia de una acción colectiva encaminada a luchar contra las desigualdades, y a poner en cuestión las relaciones de subordinación[840].

Como han mostrado los trabajos de Foucault, Deleuze y Guattari, las relaciones políticas atraviesan todas las relaciones sociales y no son localizables en un solo plano (como podría ser el de los partidos políticos o el del Estado). Lo nuevo en el planteo de Laclau y Mouffe es que lo político surge de la falla constitutiva de la estructura social. La novedad teórica de esta postura surge de la caracterización de las dos lógicas complementarias y excluyentes que estructuran la sociedad. La tarea, al mismo tiempo de la política y de la filosofía política, consiste es comprender "las condiciones discursivas de emergencia", a la vez particulares y universales, de los sujetos sociales transformadores.

La definición de la libertad explicitada más arriba retoma, de alguna manera, la concepción metafísica en la que aquella es definida como mera posibilidad, pero hay que tener en cuenta que no se trata de una posibilidad esencial, porque el esencialismo ha sido abandonado. Subsiste sin embargo la estructura, pero como es fallida, el sujeto no puede ser constituido plenamente, y no alcanza una identidad positiva. El sujeto sólo construye su identidad a través de decisiones, de permanentes actos de identificación. La identidad no es una esencia sino una tarea, un proyecto siempre en desarrollo pero nunca acabado. Las posibilidades nuevas son abiertas por las fallas en el sistema, por los deslizamientos de los lugares dentro de una estructura social. La libertad es aquí, por lo tanto, este espacio abierto por la falla estructural, por la *dislocación*[841]. Se recupera así el aporte central de los utopistas a la teoría de la libertad.

Respecto de la relación entre el sujeto y la estructura o la institución, Laclau sintetiza su postura de la siguiente manera: "Los agentes no son instrumentos ciegos o meros sustentadores de las estructuras por la simple razón de que estas últimas no constituyen un sistema cerrado sino que están surcadas por antagonismos, amenazadas por un exterior constitutivo, y tienen meramente una forma débil o relativa de integración. Esto requiere constantes actos de recreación de los complejos institucionales por parte de los agentes: esto es lo que constituye la práctica de la articulación. No es la práctica de sujetos constituidos fuera de todo sistema de diferencias (instituciones), sino por sujetos constituidos por esas diferencias y por las fisuras y hiatos que ellas muestran. En oposición a la postulación de dos entidades metafísicas *separadas* -agentes y estructuras- lo que sugerimos es lo siguiente: (a) hay meramente grados relativos de institucionalización de lo social, que penetran y definen la subjetividad de los propios agentes; y (b) que las instituciones no constituyen marcos estructurales cerrados sino complejos débilmente integrados que requieren la constante intervención de las prácticas articulatorias"[842]. Por otro lado, como la construcción de toda identidad supone actos de identificación o de decisión, la libertad tiene como condición actos de poder[843]. Esta concepción de libertad retoma así el aporte central de Hobbes, quien define la libertad como ausencia de límites al movimiento y a la propia acción: "En numerosos sentidos vivimos hoy en sociedades menos 'alienadas' que en el pasado: es decir, en sociedades en las cuales hay una mayor *indeterminación en cuanto a nuestro lugar* en ellas y en las que *podemos determinar más libremente nuestros movimientos* y nuestra identidad"[844]. En la

[840] Laclau, E.- Mouffe, Ch.: 1987, pp. 171-72.
[841] "La dislocación es la fuente de la libertad" (Laclau, E.: 1993, p. 76).
[842] Laclau, E.: 1993, p. 233.
[843] "El poder es la condición misma de la libertad" (Laclau, E.: 1993, p. 96). Cf. Gorlier, J. C., 1998: 17.
[844] Laclau, E.: 1993, p. 83. Énfasis nuestro.

medida en que en las sociedades contemporáneas hay una menor determinación estructural hay menos obstáculos al movimiento, es decir, mayor libertad.

No se trata, por lo tanto, de una libertad positiva, determinada estructuralmente. No se trata de la libertad entendida como la capacidad de un sujeto con una identidad diferencial positiva. Los existencialistas tienen razón al sostener que estamos "condenados a ser libres", que no somos libres de no ser libres, ya que el sujeto está forzado a actuar para recuperar una identidad amenazada por una estructura que fracasa en sus intentos de constituirlo como identidad positiva, plena. Se trata de una noción de *libertad ambigua*, cuya fuente es la dislocación en la estructura. Por esta razón, los procesos conducentes a nuevas articulaciones, inventores de "máquinas de guerra" más eficientes, son siempre traumáticos y en gran medida coercitivos. Las luchas de las que resultan condiciones de vida más libre tienen origen en la dislocación estructural, en la amenaza a las identidades constituidas. Maquiavelo ya decía que la opresión o el miedo a ser oprimidos es el origen de las aspiraciones y de las luchas de los pueblos libres[845] y Hegel afirmaba que la libertad del Espíritu consiste en una continua negación de lo que amenaza anular su libertad y la identidad alcanzada[846].

Sin embargo, sería incorrecto sostener que porque estamos condenados a ser libres no somos "completamente" libres. Una libertad "total", sin obstáculos o amenazas, no sólo es una abstracción analítica sino que es, además, imposible. Una libertad sin poder, que no sea ejercicio del poder, es imposible. La amenaza empuja a la lucha, pero no la determina, ni la produce ni la impide necesariamente. Una sociedad democrática no es una sociedad de la libertad "total", sino una que ha conseguido un alto grado de indeterminación estructural sin disolverse o desintegrarse. Si la libertad es constitutivamente ambigua puede *dar lugar* a nuevas identidades, pero puede destruir, puede generar un terror inmovilizante y puede propiciar soluciones totalitarias que pretendan fijar las dislocaciones[847]. Esta ambigüedad constitutiva de la libertad pone en evidencia el error de la consigna que guiaba las prácticas de algunos partidos comunistas de multiplicar los conflictos y acelerar las contradicciones, ya que los nuevos espacios pueden dar lugar a intentos fascistas de suprimir la ambigüedad renunciando a la libertad. Es esta vinculación de la libertad con la dislocación que se produce en la modernidad la que explica porqué también los movimientos totalitarios y fundamentalistas sólo son posibles en la época moderna.

Lo primero que advierten Laclau y Mouffe es que la discusión en torno a la categoría de sujeto ha confundido dos problemas distintos: "el problema relativo al carácter discursivo o prediscursivo del sujeto, y aquel relativo al tipo de relación existente entre distintas posiciones de sujeto"[848].

El primer problema ha sido desarrollado como un cuestionamiento creciente del sujeto como "esencia unificada y unificante"[849] y ha tomado tres formas: "la crítica a una concepción del sujeto que hace de él un agente racional y transparente a sí mismo; la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad entre el conjunto de sus posiciones, y la crítica a la concepción que ve en él el origen y fundamento de las relaciones sociales (el problema de la constitutividad en sentido estricto). "Los sujetos –para Laclau y Mouffe- no pueden funcionar como origen constitutivo de las formaciones sociales"[850]. No

[845] Cf. Maquiavelo, N.: 1943, p. 34.
[846] Cf. Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 63.
[847] Negotiating the Paradoxes of Contemporary Politics. An Interview with Ernesto Laclau, *Angelaki*, 1:3, 1994, pp. 43-50; citada por Laclau, E.: 1996, pp. 39-40.
[848] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 132.
[849] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 133.
[850] Critchley, 2008, p. 61.

necesitamos referirnos en detalle a los rasgos esenciales de esa crítica [advierten Laclau y Mouffe], ya que sus momentos clásicos —Nietzsche, Freud, Heidegger— son bien conocidos"[851].

Respecto de este primer problema Laclau y Mouffe definen su posición del siguiente modo: "Siempre que en este texto utilicemos la categoría de 'sujeto', lo haremos en el sentido de 'posiciones de sujeto' en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda 'experiencia' depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas"[852]. Esta definición prohíbe considerar al ser humano como una esencia, de cual pudieran derivarse lógicamente los rasgos naturales o propios y distinguirlos de los accidentales y accesorios, como también las condiciones en las que esos rasgos pudieran perderse (alienación, falsa conciencia, ideología). Negarle el carácter de una esencia no implica "negarle validez histórica"[853]; al contrario, se trata de mostrar cómo el "Hombre" y el humanismo han surgido de ciertos discursos históricamente constituidos, en ciertas prácticas e instituciones (lo cual lleva a la comprensión de sus límites) y las relaciones de sobredeterminación y totalización que se producen entre las distintas posiciones de sujeto en un campo de dispersión[854].

Respecto del segundo problema, los autores sostienen que "por ser toda posición de sujeto una posición discursiva, participa del carácter abierto de todo discurso y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias"[855]. Los autores consideran que en la tradición marxista se ha sostenido que los sujetos sociales y políticos son las clases, "cuya unidad se constituye en torno a intereses determinados por su posición en las relaciones de producción"[856]. Así, sería el mismo sujeto (la clase obrera) el que ocupa la posición económica de "asalariado" y el que ocupa la posición política de "socialista" o "antiburgués". Laclau y Mouffe argumentan que en el primer caso se trata de una categoría científica (formal, objetiva, universal) mientras que en el segundo de un nombre empírico (material, subjetivo, particular). De aquí se deriva el error de pensar que un partido obrero represente los intereses "objetivos" de los trabajadores asalariados[857], los cuales pueden ser determinados con precisión [por la vanguardia o por la (con)ciencia de la clase]. El error del esencialismo consiste en confundir el plano de los conceptos (donde pueden hacerse legítimamente distinciones analíticas) y el plano de la experiencia (en el que todo está mezclado y entrelazado y al que no pueden trasladarse directamente las distinciones apodícticas). El plano de la realidad empírica está siempre sobredeterminado y en él no rige la necesidad lógica o esencial.

Laclau y Mouffe piensan en una concepción de las posiciones de sujeto por la cual "una práctica articulatoria construye un discurso en el que las demandas concretas de un grupo —los obreros industriales— son concebidas como pasos hacia una liberación total que implique la superación del capitalismo. No hay, sin duda, ninguna necesidad esencial de que esas demandas sean articuladas de este modo, pero tampoco hay ninguna necesidad esencial de que sean articuladas de modo diferente ya que, según

[851] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 132.
[852] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 132-33.
[853] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 134.
[854] Un "campo de dispersión" es un ámbito que no puede ser unificado a partir de un fundamento último y cuyas relaciones se establecen, precisamente, a partir de la ausencia de fundamento.
[855] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 133.
[856] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 137.
[857] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 137.

hemos visto, la relación de articulación no es una relación de necesidad"[858]. Para ellos, entonces, "la alternativa es clara: o bien la separación entre lo político y lo económico se verifica en un plano extradiscursivo que la asegura apriorísticamente; o bien, si esa separación se verifica a través de prácticas discursivas, no es posible inmunizarla a priori de todo discurso que construya su unidad. Si la dispersión de posiciones es una condición de toda práctica articulatoria, esa dispersión no tiene por qué adoptar necesariamente la forma de una separación entre la identidad política y la identidad económica de los agentes sociales"[859]. Puesto que las identidades sociales no pueden ser determinadas apodícticamente en un sistema cerrado, las relaciones entre ellas son siempre inestables, contingentes, y las representaciones metafóricas. "Todo esto nos hace ver que la especificidad de la categoría de sujeto no puede establecerse ni a través de la absolutización de una dispersión de «posiciones de sujeto», ni a través de la unificación igualmente absolutista en torno a un «sujeto trascendental». La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva"[860]. Lo que hace imposible el cierre del discurso e impide la constitución plena de los sujetos y de los objetos, es el antagonismo[861].

Siguiendo al estructuralismo, Laclau sostiene que no hay realidad o referente extradiscursivo. Consecuentemente, las identidades sociales (como los signos en Saussure) se determinan por las relaciones mutuas de oposición dentro del discurso o de la lengua. Sin embargo, a diferencia del estructuralismo, sostiene que todo discurso (o sistema lingüístico) está fallado y no puede constituir plenamente a los elementos que lo componen (signos o sujetos). De allí que toda identidad se constituya precaria y contingentemente, ya que no remite a una substancialidad o esencialidad extradiscursiva ni a una constitución discursiva plena. Las constituciones precarias y contingentes de los agentes sociales son el resultado de articulaciones, es decir, de luchas por las cuales intentan (de)limitar el campo de la significación suturando la falla (lo cual es imposible).

En *Nuevas reflexiones…*[862] Laclau extrae cinco consecuencias de su abordaje de la relación entre los agentes sociales y la estructura. (1) Las teorías sociales deterministas y las teorías sociales que admiten la creatividad y la libertad de los agentes no se constituyen una oposición excluyente, sino que ambas están "inscriptas en la propia realidad social"[863]. Hay dislocaciones en la estructura, por lo que hay sujetos. La dislocación es la fuente de la subjetividad y de la libertad. (2) Precisamente, porque la estructura está fallada, el sujeto nunca puede constituirse plenamente como una identidad positiva, sino que "sólo puede construirse una identidad a través de actos de identificación"[864], tomando decisiones que no están determinadas por la misma estructura. (3) Como toda decisión emerge de una condición de indeterminación o de indecidibilidad, presupone siempre un acto de poder de naturaleza ambigua. "Esto significa que el poder no es sino la huella de la contingencia, el punto en el cual la objetividad muestra la radical alienación que la define". Como Marcuse, Laclau piensa que la alienación no es meramente superestructural sino constitutiva. La alienación no

[858] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 139.
[859] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 139-140.
[860] Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 140.
[861] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 141.
[862] Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
[863] Laclau, E., 1993, p. 76.
[864] Laclau, E., 1993, p. 76.

es la excepción en la realidad objetiva, sino lo que define la objetividad como tal. A diferencia de Marcuse, Laclau no cree que esa alienación pueda superarse al crear las condiciones de una subjetividad plena (una sociedad sin clases). La objetividad es la sedimentación del "poder que ha borrado sus huellas"[865]. (4) Como el poder se concibe como un fundamento absoluto más allá de toda objetividad sino como lo que estructura la objetividad, pero como por otra parte esa estructura está siempre fallada, todo acto será un intento de reconstruir lo que ha perdido su lugar en la estructura y estará condenado a hacerlo indefinidamente. (5) El "sujeto = forma pura de la dislocación en la estructura, de su inerradicable distancia respecto de sí misma"[866]. Las formas de subjetivación, o sea, de la política, son el resultado del colapso de la objetividad de la estructura. La consecuencia de este último punto es que "todo sujeto es, por definición, político", ya que la política es el efecto de la dislocación de lo social y el sujeto "sólo se constituye en los bordes dislocados de la estructura"[867].

En la relación entre sujeto y estructura pueden señalarse, según Laclau, cuatro dimensiones básicas: (a) "Todo sujeto es un sujeto mítico"[868], ya que la función del mito es suturar el espacio estructural dislocado constituyendo un nuevo espacio de representación por medio de una rearticulación de los elementos dislocados. El mito[869] cumple la tarea de suturar las heridas o sellar las fracturas en la estructura dislocada. El mito construye un nuevo orden diferencial "objetivo", coherente, en el que cristaliza. Tal cristalización u objetivación en la que el mito se realiza conduce a la absorción del sujeto por la estructura, reduciéndolo a una identidad objetivada y a una función fija. Es el momento de lo que Rancière llama "policía" y Laclau "sistema de diferencias". Es también la polis justa, tal como Platón la define en *La República*. "Si la condición del carácter mítico de un espacio es su distancia respecto de lo representable en el espacio de la objetividad estructural dominante (distancia que sólo es posible por la dislocación de esta última) el sujeto es sólo sujeto en tanto que mediación entre ambos espacios – mediación que no es, en consecuencia, ella misma representable, ya que carece de espacio propio"[870]. Obsérvese que Laclau tiende a caracterizar la relación de mediación en términos espaciales (como convendría a un sistema sincrónico) pero no concibe la posibilidad de pensarla en términos temporales o históricos. El sujeto mítico produce una mediación entre un espacio dislocado inicial y un espacio suturado final que terminaría absorbiendo al sujeto.

(b) "El sujeto es, constitutivamente, metáfora"[871]. La representación supone que el espacio representado y el espacio de la representación sean homogéneos, que compartan una misma forma lógica, lo cual no ocurre en la relación entre el sujeto y la

---

[865] Laclau, E., 1993, p. 76. Esta afirmación nos recuerda la concepción nietzscheana de la verdad: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal" (Nietzsche, F.: *De verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Barcelona, 1990).

[866] Laclau, E., 1993, p. 76.

[867] Laclau, E., 1993, p. 77. "Explorar el campo de la emergencia del sujeto en las sociedades contemporáneas equivale, por ende, a explorar las huellas que la contingencia ha inscripto en las estructuras aparentemente objetivas de las sociedades en que vivimos" (Ibidem).

[868] Laclau, E., 1993, p. 77.

[869] El concepto de mito absorbe los rasgos esenciales de lo que Marx llama "ideología" (imagen invertida de la realidad) y de lo que Sorel llama "mito" (como medio para la construcción de la hegemonía).

[870] Laclau, E., 1993, p. 77.

[871] Laclau, E., 1993, p. 77.

estructura. “El espacio mítico se presenta como una alternativa frente a la forma lógica del discurso estructural dominante”, lo cual sólo es posible si la estructura criticada o cuestionada está fallada, si no está plenamente constituida. No se trata de una estructura particular a la que se le opone otra estructura particular, se trata de una estructura fallada a la que se le opone una estructura alternativa que ha soldado las fracturas[872]. En este sentido, el espacio mítico es metafórico porque por un lado es su propio contenido literal (particular) y por otro lado simboliza el principio mismo de la estructuralidad (universal). La constitución del espacio mítico estructurado, pleno, ideal, tiene incrementa los efectos dislocadores sobre la estructura, convirtiéndola por contraste en una no-estructura. “El mito en tanto metáfora surge solamente en el terreno dominado por esta peculiar dialéctica ausencia/presencia. Pero esta dialéctica entre ausencia (dislocación de la estructura) y presencia (identificación con una plenitud no alcanzada) no es otra cosa que el espacio del sujeto. El sujeto (falta en el interior de la estructura) sólo adquiere su forma específica de representación como metáfora de una estructura ausente”[873].

(c) El sujeto mítico se constituye como una metáfora de la plenitud ausente y sus formas concretas de identificación funcionan como la representación de la plenitud[874]. Esto significa que cuando el sujeto mítico alcanza cierta vigencia en la sociedad comienza a ser usado como “representación invertida” de todas las dislocaciones, frustraciones o demandas insatisfechas. “Esto significa que el mito funciona como *superficie de inscripción* de las dislocaciones y reivindicaciones sociales”[875]. Su rasgo central es su carácter incompleto, ya que su contenido se desplaza y reconstituye constantemente, al surgir nuevas reivindicaciones o nuevas dislocaciones.

Cuando el momento de la representación de la forma misma de la plenitud llega a constituirse en un horizonte ilimitado de toda reivindicación posible, el mito se transforma en un imaginario social. El imaginario es un límite absoluto que estructura un campo de inteligibilidad y llegando a ser la condición de posibilidad de la emergencia de todo objeto[876]. El pasaje del espacio mítico al horizonte imaginario implica la universalización de las demandas de un grupo y ello sólo es posible por la “capacidad metaforizante” del mito.

---

[872] “A lo que el especio mítico se opone no es a la ‘estructuralidad’ de la estructura dominante sino a los efectos des-estructurantes que dislocan a esta última. El espacio mítico se constituye como crítica a la falta de estructuración que acompaña al orden dominante” (Laclau, E., 1993, p. 78).

[873] Laclau, E., 1993, p. 79.

[874] “Las estrategias que implica esta operación de colmar es lo que constituye la política” (Laclau, E., 1996, p. 108).

[875] Laclau, E., 1993, p. 79. Énfasis del autor.

[876] Laclau menciona al milenio cristiano, la concepción iluminista/positivista del progreso y la sociedad comunista como ejemplos de imaginarios.

CAPÍTULO 10

IDEOLOGÍA Y SUJETO EN SLAVOJ ŽIŽEK

1. Introducción

El filósofo esloveno Slavoj Žižek[877] ha tenido un rápido y extenso reconocimiento en los debates contemporáneos a partir de la publicación de *El sublime objeto de la ideología* en 1989. Su pensamiento se nutre principalmente del idealismo alemán, la filosofía de Marx y la interpretación lacaniana del psicoanálisis[878]. Estas tres fuentes delimitan las áreas de mayor interés para el autor: la filosofía, la política y el psicoanálisis. La originalidad y dificultad de sus ensayos se debe no solamente a la complejidad de dichas fuentes sino también a la utilización de un recurso estilístico semejante a la "asociación libre" en la terapia psicoanalítica[879]. A través de redes asociativas, su discurso se desliza por los conceptos hegelianos, los *films* de Hollywood, las creencias populares, los chistes y las anécdotas de la vida cotidiana, los acontecimientos políticos o los mensajes publicitarios (por nombrar algunos ejemplos) señalando analogías y semejanzas pero, sobre todo, mostrando los "olvidos", los "*lapsus*", las incoherencias, los *síntomas* emergentes de la cultura de las sociedades contemporáneas. "Su *modus operandi* enfrenta constantemente a sus lectores con la complejidad irreducible de la relación existente entre la alta teoría y sus múltiples manifestaciones en lo mundano – para una mejor iluminación mutua"[880]. Esta forma discursiva produce *deslizamientos* de un sistema de pensamiento a otro[881], con un estilo metafórico en el que se disuelve lo que Husserl llamaba la "realidad natural", que es la base de la certeza tanto del sentido común como de las ciencias positivas. A diferencia de la filosofía académica, que pretende mantenerse a cierta distancia del pensamiento y del discurso cotidianos, el estilo de Žižek busca establecer relaciones entre los diferentes sistemas de pensamiento y discurso, produciendo desplazamientos que hacen imposible

---

[877] Salvoj Žižek nació en 1949 en Liubliana, Eslovenia (entonces Yugoslavia). Se doctoró en Filosofía, por la Facultad de Artes de Liubliana, y en Psicoanálisis, por la Universidad de Paris VIII. Su filiación con el psicoanálisis proviene además del hecho de que su analista, durante varios años, fue el yerno de Lacan, Jacques Alain Miller. Desde 1979 se desempeña como investigador del Instituto de Estudios Sociales de Liubliana. Fue profesor visitante en la *New School for Social Research*, de Nueva York, y en la Universidad de París VIII. Publicó más de 50 libros, entre ellos: *El sublime objeto de la ideología, Todo lo que usted quería saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock, ¡Goza tu síntoma! –Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood-, Porque no saben lo que hacen, Mirando al sesgo, Ideología: un mapa de la cuestión, El espinoso sujeto, La metástasis del goce, El títere y el enano.*

[878] "La dialéctica hegeliana, la teoría psicoanalítica lacaniana y la crítica contemporánea de la ideología" son los tres "centros de gravedad" que moldean la obra de Žižek. Cf. Žižek, S., *Porque no saben lo que hacen*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 12. "Lacan es para mí básicamente un instrumento. Yo no soy psicoanalista (…). Pero a pesar de todo encuentro a la teoría y a los conceptos lacanianos extremadamente aplicables para analizar nuestra situación ideológica". (Entrevista a S. Žižek: "La ideología funciona cuando es invisible" en: http://es.geocities.com/zizekencastellano/entrideologiafun.htm)

[879] "Este argumento de Deleuze fue la primera asociación que vino a mi mente después de leer las contribuciones introductorias de Butler y de Laclau a nuestro debate" (Žižek, S., en Butler, J. et alia, 2003, p. 215).

[880] Taylor, P., *¿Por qué Žižek? ¿Por qué ahora?*, International Journal of Zizek Studies, Año I, Número 1, disponible en: http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/33/136

[881] Glynos y Stavrakakis se proponen en un artículo instar a Laclau a desarrollar algunos conceptos lacanianos confrontando posiciones con S. Žižek, "aunque –advierten- los continuos cambios de posición de Žižek y su insaciable pulsión por transgredirse a sí mismo hacen que un proyecto de ese tenor sea extremadamente difícil". (Glynos, J.-Stavrakakis, Y., Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 251).

una lectura unitaria desde un único fundamento. Más aún: este autor se complace en estas transpolaciones y saltos metafóricos.

El punto de partida de los desplazamientos suele ser, como en el psicoanálisis, la delimitación de un *hecho traumático*[882] oculto/reprimido/inconsciente, que emerge como síntoma y que la conciencia se esfuerza por exorcizar. "Un pensamiento nunca comienza espontáneamente, por sí solo, con sus principios inherentes –lo que nos incita a pensar siempre es un encuentro traumático con algún Real externo que se impone a nosotros brutalmente, destruyendo nuestras formas establecidas de pensar-"[883].

Así por ejemplo, en *El espinoso sujeto*, este hecho es la subjetividad cartesiana. Žižek se propone reafirmar lo traumático, lo inaceptable, aclarando que no se trata de volver al "sujeto pensante transparente para sí mismo" sino a "su reverso olvidado, núcleo excedente, no reconocido"[884].

Desde antes de la muerte de Lacan se han suscitado discusiones sobre el significado de las tesis de este psicoanalista francés. Desde mucho antes se discute quién es marxista y qué define al marxismo. Hace más tiempo todavía que se polemiza sobre quién es hegeliano y qué es lo distintivo del pensamiento dialéctico. Žižek atraviesa todas estas polémicas efectuando una relectura de Hegel, de Marx y del idealismo alemán *desde* su interpretación de la teoría lacaniana. Como ocurrió con otros autores de la tradición del marxismo occidental, la preocupación inicial de este autor giró en torno del problema de la ideología y del ámbito de la cultura.

2. La dominación ideológica

Después de la caída del muro de Berlín, el término de la Guerra Fría, el derrumbe de los llamados "socialismos reales" y el proclamado "fin de las ideologías", son pocos –señala Žižek- los que se preocupan por pensar (y menos aún por realizar) alternativas al modo de producción capitalista. Incluso –agrega-, se da la situación paradójica de que es más fácil imaginar "el fin del mundo" (como consecuencia de la explotación técnica de la naturaleza o por algún accidente en el arsenal de armas atómicas) que un cambio en dicho modo de producción. Esto atestigua mejor que ninguna otra cosa la eficiencia de la ideología[885]. Y esta observación conduce a la pregunta por el significado del concepto de ideología.

A partir de Marx y Engels, la ideología es entendida "como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su 'verdad', y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso"[886]. La definición marxiana clásica de la ideología es: "no lo saben, pero lo hacen"[887]. A partir de esta definición, la ideología es entendida como una falsa conciencia, como un saber

---

[882] Lo traumático, lo excedente, la excepción eluden la simbolización y, en ese sentido, pueden ser entendidos como sinónimos de lo "material". Así parece indicarlo el autor cuando dice: "Procedamos como verdaderos *materialistas*, comenzando por la *excepción* a la serie…" (Žižek, S., 2001, p. 187. Énfasis nuestro).

[883] Žižek, S., Da *Capo senza Fine*, en Butler, J. et alia, 2003, p. 215.

[884] Como Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, Žižek parece pensar en una dialéctica análoga en los orígenes de la subjetividad revolucionaria. Del trabajo de los primeros se sigue que el proceso de racionalización creciente de la realidad empujado por el Iluminismo supone y conduce a un momento de "irracionalidad", de violencia, de locura. Para estos autores la "barbarie" del nazismo no habría sido un accidente ni un exceso casual de un proceso progresivo e irreversible de racionalización sino la "verdad" dialéctica del mismo.

[885] Cf. Wright, E. and Wright, E. (Editores): *The Žižek Reader*, Oxford and Massachusetts, Blackwell, 1999, p. 55; Myers, T., *Slavoj Žižek*, London and New York, Routledge, 2003, p. 63.

[886] Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, F. C. E., 1994, p. 17.

[887] Marx, K., *El Capital*, México, F. C. E., 1973, tomo I, p. 39.

distorsionado e instrumentalizado por las clases dominantes. Sin embargo, la historia de este concepto muestra el desarrollo de un problema complejo, que no es sólo epistemológico sino también ético-político, que tiene un aspecto negativo (falsificación, engaño) y uno positivo (integración, legitimación), que se plantea en una dimensión teórica y también práctica[888].

Lacan sostiene que fue Marx quien inventó la noción de *síntoma*, la cual es aplicable al análisis del mundo de las mercancías pero también al de los sueños, al de los fenómenos histéricos y *al de las ideologías*. Este descubrimiento fue posible porque hay una homología fundamental entre los procesos de análisis e interpretación de la mercancía en Marx y los de los sueños en Freud[889], que señala hacia el secreto o el misterio de la *forma*. El problema central es explicar porqué el trabajo humano asumió la forma del valor de una mercancía; porqué el deseo se articula en el trabajo del sueño produciendo esa forma. La economía política clásica –advierte Žižek- se equivocó al creer que el problema era determinar el núcleo oculto de la mercancía, como los críticos de Freud se equivocan al creer que lo central del análisis consiste en determinar el "pensamiento latente" del sueño.

Tanto Marx como Freud proceden por etapas. Primero es necesario disolver la creencia de que el valor de una mercancía se determina azarosamente, de acuerdo a una interacción accidental, por ejemplo, entre la oferta y la demanda. Este paso fue dado por la economía política británica, pero ésta no ha sido capaz de avanzar hacia el segundo paso, porque quedó atrapada en la fascinación del misterio develado (el trabajo es la fuente de toda riqueza y valor). El segundo paso consiste en analizar el proceso mediante el cual el trabajo asume la forma de mercancía, la génesis histórica de la forma-mercancía. En la interpretación de Žižek lo interesante del análisis de Marx es que ofrece una matriz que permite comprender las diversas formas de "inversión fetichista" (la económica, pero también la religiosa, la jurídica, la artística e incluso la científica[890]), es decir, el funcionamiento ideológico en sus diversos ámbitos.

Žižek toma como referencia la investigación de Alfred Sohn-Rethel[891] donde, a la inversa de lo realizado por el marxismo occidental, se muestra cómo el conjunto de categorías con que la ciencia física newtoniana capta la naturaleza funcionaba efectivamente en el acto del intercambio social de mercancías *antes* que fuera comprendido como la estructura de la ciencia física y como las categorías del "sujeto trascendental" que le sirven de soporte. Antes de que Galileo y Newton pudieran desarrollar las nociones abstractas de cuerpo y movimiento, el intercambio social de mercancías *suponía ya una doble abstracción*: por un lado, se hace abstracción de las características particulares de las cosas, sus determinaciones cualitativas o su valor de uso; por otro lado, se hace abstracción de las diferencias entre una mercancía y otras al convertirlas en igualmente intercambiables por dinero. De allí, este autor concluye que el proceso histórico real de intercambio ha sido la *condición de posibilidad* del conocimiento científico "objetivo" de la ciencia moderna de la naturaleza.

---

[888] Sobre el problema de la ideología y la evolución de las discusiones en torno a su significado, ver: Etchegaray, R. et alia: Informe final de la investigación sobre *Ideología y medios de comunicación*, San Justo, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 1999; Etchegaray, R.-Chorroarín, S.-Pac, A.-Erramouspe, P., *¿Cómo no sentirse así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo Libros-UNLaM, 2009.

[889] Cf. Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, F. C. E., 1970.

[890] Dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt como en los estudios inspirados en la obra de Georg Lukács se ha llegado a extender esta matriz al conjunto de relaciones sociales incluyendo el modo de pensar de la ciencia. Se ha mostrando así, a partir del análisis de la forma-mercancía, cómo ha sido posible el conocimiento científico moderno, un conocimiento objetivo con validez universal.

[891] Sohn-Rethel, A., *Intellectual and manual labor*, Londres, 1978.

La abstracción real producida en y por el intercambio social de mercancías tiene la *forma* del pensamiento, aunque no es pensamiento. No se trata ni de un objeto empírico con características particulares y contingentes, ni de un objeto de conocimiento con características universales y necesarias. Se trata del "orden simbólico"[892], que es condición de posibilidad tanto del primero como del segundo. Es un supuesto necesario (si las mercancías no son intercambiables no pueden ser intercambiadas; si la naturaleza no puede ser reducida a cuerpo y movimiento no puede haber conocimiento "objetivo") y, al mismo tiempo, contingente (porque *resulta del proceso histórico singular de la modernidad europea*). Para que el intercambio *funcione* los sujetos no deben tener conciencia de los supuestos, así como para que la "ciencia normal" (Kuhn) *funcione* el científico no puede tener conciencia crítica *de los supuestos del paradigma* en el que trabaja.

> "Esta es probablemente la dimensión fundamental de la 'ideología': la ideología no es simplemente una 'falsa conciencia', una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como 'ideológica' –'*ideológica' es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*-, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos 'no sepan lo que están haciendo'. *'Ideológica' no es la 'falsa conciencia' de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la 'falsa conciencia'*"[893].

La ideología no se sitúa a nivel de la conciencia, de la imaginación o del pensamiento, ni siquiera a nivel de la superestructura sino a nivel *de la realidad*, pero de una realidad que supone que los actores que participan en ella "no saben" cómo se han generado las condiciones de posibilidad de su acción.

La ideología es la realidad en tanto constituye un orden coherente y sistemático, una totalidad "suturada" en la que todos los elementos han sido articulados como momentos inmanentes[894]. Sin embargo, en la medida en que en la época moderna se han disuelto los fundamentos absolutos o los garantes últimos, toda ideología supone una falla constitutiva sobre la que se edifica y que la constituye. Así, todo orden implica un desorden constitutivo insuperable cuya presencia emerge como "síntoma". Éste es la emergencia de la *realidad reprimida*.

> "El síntoma es, hablando propiamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de 'crítica de la ideología' es ya 'sintomático': consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada"[895] [896].

---

[892] Cf. Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 44-5.
[893] Žižek, S., 1992, pp. 46-7. Cursivas del autor.
[894] Lo que Lévi-Strauss llama "institución cero" es la ideología en su máxima pureza, cuya función es "proveer un espacio neutral abarcador en el cual el antagonismo social es borrado, en el cual todos los miembros de la sociedad pueden reconocerse" (Žižek, S., ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! en Butler, J. et alia: 2003, p. 123). Estos conceptos se asemejan a lo que Foucault llama "panoptismo" o "poder disciplinario", a lo que Rancière llama "policía" u "orden policial" y a lo que Laclau llama "sistema de diferencias".
[895] Žižek, S., 1992, p. 47. Cursivas del autor.
[896] "Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico -por ejemplo, libertad, igualdad- es 'falso' en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad

Sobre esta cuestión, dice J. C. Gorlier:

> "Según Lefort, la noción marxista de ideología podría aportar importantes elementos para comprender que no hay sociedad que pueda existir sin forjarse una representación de su propia unidad. Sin embargo, al mismo tiempo, dicha noción está viciada por ilusiones naturalistas que llevan a concebir la división social bajo la forma de hechos brutos materiales (distribución empírica de los seres humanos en el proceso de producción), en lugar de entenderla inextricablemente ligada al pensamiento de la división y por lo tanto al orden simbólico"[897].

La ideología sólo pudo haber surgido en una época en que todos los fundamentos absolutos (naturales o sobrenaturales) se han disuelto. Precisamente, la noción marxiana de "fetichismo de la mercancía" define ciertas relaciones sociales, producto de una *praxis* social determinada, como si fueran propiedades naturales o sobrenaturales de las cosas relacionadas. Aquello que es producto de una *praxis* social específica (valor) adquiere el aspecto de una propiedad inmediata de las cosas. El efecto de inversión propio del fetichismo reside en que una mercancía parece reflejar el valor de otra, como si fuera una característica natural, particular de la mercancía que sirve como "reflejo". El fetichismo consiste en que una "determinación reflexiva" de una mercancía "A" aparece como una característica natural, como una propiedad de otra mercancía "B".

> "A estas reflexiones –comenta Žižek-, Marx agregó una nota muy interesante: 'Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflexivas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos'[898]. 'Ser rey' es un efecto de la red de relaciones sociales entre un 'rey' y sus 'súbditos'; pero -y aquí está el falso reconocimiento fetichista- a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya *en sí*, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de 'ser un rey' fuera una propiedad 'natural' de la persona de un rey"[899] [900].

---

específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo 'libremente', el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las 'libertades burguesas'" (Ibidem, pp. 47-8. Cursivas del autor).

[897] Gorlier, J. C., Análisis discursivo, dislocación, imaginario social, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996, pp. 168-9.

[898] Marx, K., *El capital*, México, Editorial Siglo XXI, 1975, p. 71, citado por Žižek.

[899] Žižek, S., 1992, p. 51. Énfasis nuestro.

[900] En la primera de las conferencias que componen *Porque no saben lo que hacen*, Žižek retoma el tema del rey como ejemplo del concepto lacaniano de 'punto de almohadillado': "Recordemos de qué modo el rey era conceptualizado por Hegel: el rey es sin duda el punto de 'sutura' de la totalidad social, el punto cuya intervención transforma una colección contingente de individuos en una totalidad racional, *pero precisamente como tal*, como el punto que 'sutura' naturaleza y cultura, como en el punto en el cual la función cultural-simbólica (la de ser un rey) coincide inmediatamente con una determinación natural (es un linaje biológico, o propio de la naturaleza, lo que determina quién será rey), *el Rey 'desutura' radicalmente a todos los otros sujetos*, hace que pierdan sus raíces en algún cuerpo social orgánico preordenado que fijaría su lugar en la sociedad de antemano, y los obliga a adquirir su estatuto social por medio del trabajo duro. Por lo tanto, no basta definir al rey como la única unión inmediata de naturaleza y cultura; se trata más bien de ese mismo gesto por medio del cual el rey es puesto en posición cuando su 'sutura' desutura a todos los otros sujetos, les hace perder pie, los arroja a un vacío donde, por así decirlo, deben crearse a sí mismos" (Žižek, S., 1998, p. 35). En otro lugar, se ilustra esta cuestión de la siguiente manera: "Por ejemplo la creencia: en uno de los casos de la vida cotidiana que a mi me gusta usar, un

Siguiendo los supuestos de la teoría psicoanalítica, la hipótesis de Žižek es que en la época moderna, y *sólo en ella*, las relaciones de dominio entre los hombres se "reprimen" *desplazándose* hacia las relaciones entre las cosas.

> "El lugar del fetichismo –agrega Žižek- ha variado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones 'entre cosas': las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud (del Amo y sus siervos, etc.), sino que se disfrazan -para valernos de la precisa fórmula de Marx- 'bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo'"[901].

Sin embargo, sería erróneo suponer, siguiendo la tradición iluminista, que puesto que la ideología es una falsa conciencia, sería posible, eliminando la distorsión agregada por la conciencia, arribar a la conciencia verdadera. Detrás de la máscara no se halla *el verdadero rostro* de la realidad[902], ya que *la misma realidad implica las máscaras*.

La ilusión ideológica no radica en las máscaras, en la conciencia o en el saber (en lo que los hombres piensan o creen que hacen), sino *en la realidad misma*, en la *praxis* social, en lo que los hombres efectivamente hacen[903].

> Hemos dado ahora –reflexiona Žižek- un paso decisivo hacia adelante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana 'ellos no lo saben, pero lo hacen': la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión[904], por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran[905]. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que

---

padre con un hijo pequeño "yo no creo en la Navidad, yo sólo pretendo hacerle creer esto a mi hijo". Y si se le pregunta al hijo, éste dirá que procura creer para no defraudar a su padre. En realidad, nadie cree realmente, pero la creencia funciona. Pienso que la gente hoy cree en la virtual verdad de otro. Paradojas como estas son centrales y muestran la manera en que la ideología funciona." (Entrevista a S. Žižek: La ideología funciona cuando es invisible en: http://es.geocities.com/zizekencastellano/entrideologiafun.htm)

[901] Žižek, S., 1992, p. 53.

[902] Aunque Žižek no cita a Nietzsche, su razonamiento parece estar inspirado por el famoso capítulo titulado "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula", de *El crepúsculo de los ídolos*.

[903] "Cuando los individuos usan el dinero, saben muy *bien* que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. La ideología espontánea cotidiana reduce el dinero a un simple signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. Así pues, en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en teoría. Lo que 'no saben', lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social -en el acto de intercambio de mercancías- están orientados por una ilusión fetichista" (Žižek, S., 1992, pp. 59-61. Cursivas del autor, subrayado nuestro).

[904] [Nota nuestra: Rancière llama "partición de lo sensible" a esta ilusión que estructura la realidad, las posiciones de los sujetos y sus relaciones].

[905] [Nota nuestra: Myers comenta este punto de la siguiente manera: "Es este acto, un acto que continúa a pesar del conocimiento de su falsedad, -argumenta Žižek- el que constituye la ilusión ideológica. La ideología, en otras palabras, pertenece primariamente al 'hacer' más bien que al 'conocer' […] De acuerdo con Žižek, lo que aquí hemos pasado por alto no es la realidad de la situación, sino la ilusión que la estructura. […] La ilusión ideológica yace en la realidad de lo que hacemos, más bien que en lo que pensamos. De esta manera, Žižek puede reescribir la fórmula de Sloterdijk -'ellos saben muy bien lo que están haciendo, pero aun así, lo están haciendo'- para tomar en cuenta esta -'ellos saben que, en su

> estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*. [...] El nivel fundamental de la ideología no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social"[906] [907].

Entendida la ideología de esta manera, el procedimiento clásico de *crítica de la ideología* resulta necesariamente ineficaz. Si la distancia irónica, crítica o ilustrada hace que no se tomen las cosas en serio, que no se "crea" en las máscaras y que se ponga en cuestión el conocimiento previo, *resulta en cambio inefectiva para transformar la acción*. Como Marcuse advierte en relación con los *slogans* de los medios de comunicación: la gente no se los toma en serio, *pero actúa de acuerdo con ellos*[908]. La ideología es real, "objetiva", opera efectivamente en la acción de los individuos, aun cuando éstos no crean o no se tomen en serio el saber de lo que hacen. Las creencias o convicciones no se sitúan a nivel de los pensamientos o de los sentimientos sino de la acción. Tienen así un "estatuto objetivo"[909] que se efectiviza en la actividad social real, sosteniendo la fantasía que regula la realidad social. Cuando la fantasía es "atravesada", se desintegra también la trama de la realidad social sostenida en ella.

El concepto de ideología no puede ya definirse en relación con la oposición realidad-ilusión o verdad-falsedad, puesto que remite desde el comienzo a una especie de círculo hermenéutico.

> "Encontramos razones –dice Žižek- que confirman nuestra creencia porque ya creemos; no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes buenas razones para creer. [...] Entonces, lo que se 'reprime' no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria -el hecho de que su *autoridad carece de verdad*. La ilusión estructural necesaria que lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes describe precisamente el mecanismo de *transferencia*: transferencia es esta suposición de una Verdad, de un

---

actividad, están persiguiendo una ilusión, pero aun así, lo están haciendo'". (Myers, T., 2003, p. 67. Nuestra traducción)].

[906] Žižek, S., 1992, pp. 59-61. Cursivas del autor, subrayado nuestro.

[907] [Nota nuestra: T. Eagleton comenta en relación a este punto que "una forma tradicional de crítica ideológica supone que las prácticas sociales son reales, pero que las creencias utilizadas para justificarlas son falsas o ilusorias. Pero cabe, sugiere Žižek, invertir esta oposición. Pues si la ideología es una ilusión, es una ilusión que estructura nuestras prácticas sociales; y en esta medida la 'falsedad' está del lado de lo que *hacemos*, y no necesariamente de lo que decimos" (Eagleton, T., 1997, p. 65)].

[908] Marcuse escribía en *El hombre unidimensional* (cuyo subtítulo es *Ensayo sobre la* ***ideología*** *de las sociedades industriales avanzadas*): "Parece injustificado asumir que los receptores crean, o sean llevados a creer, lo que se les dice. El nuevo recurso del lenguaje mágico-ritual consiste más bien en que *la gente no lo cree, o no le importa, y, sin embargo, actúa de acuerdo con él*" (Marcuse, H., 1985, p. 133. Énfasis nuestro). El eje del funcionamiento ideológico ya no reside en las creencias sino en una especie de acción automatizada acorde con los requerimientos del sistema (lógica unidimensional).

[909] Žižek cita a Pascal como fundamento de su tesis del estatuto objetivo de las creencias. En su interpretación, Pascal va mucho más allá de afirmar simplemente que las creencias están influenciadas por lo que se hace. Lo que en realidad sostiene es que aceptando los rituales de la iglesia creemos antes de saber que lo hacemos. La creencia se efectiviza en los ritos incluso antes de que comprendamos lo que hacemos. Cuando se efectiviza la conversión, cuando realmente creemos que creemos, lo único que hemos hecho es reconocer el hecho de que nuestra creencia ya existía aun cuando no lo sabíamos. Nuestra creencia ya estaba allí, de manera objetiva, en el rito. "Tal 'creencia antes de la creencia' es una convicción automatizada. Funciona -tal como la describe Pascal- como una máquina en marcha en nuestro inconsciente sin que lo sepamos. Para Žižek el ejemplo supremo de tales máquinas son los 'aparatos ideológicos del Estado', instituciones tales como el sistema educativo, la Iglesia y la familia. […] Los aparatos ideológicos del Estado son mecanismos que generan una creencia en un sistema particular, creando una convicción en la corrección del sistema antes aún de que seamos conscientes de él. Se apropian inconscientemente de nuestra creencia y de esa manera nos habitúan a él" (Myers, T., 2003, pp. 68-70. Nuestra traducción).

> Significado tras el estúpido, traumático, inconsistente hecho de la Ley. En otras palabras, 'transferencia' nombra el círculo vicioso de la creencia: las razones de por qué hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen"[910].

El mismo problema había sido planteado por san Agustín al tratar de resolver las relaciones entre la fe y la filosofía. La razón sólo puede desplegarse sobre la base de ciertas creencias, pero la creencia exige argumentos racionales. "Cree para entender. Entiende para creer". Este mismo círculo ha llevado a Popper a dar una respuesta *metodológica* al problema del criterio de verdad del conocimiento científico[911].

> "La ideología –aclara Žižek- no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra 'realidad': una 'ilusión' que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como 'antagonismo' y 'dislocación': una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, Real"[912].

El aporte de Lacan al problema de la ideología consiste en provocar *un deslizamiento en el eje de la cuestión*:

> "En la perspectiva marxista predominante, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, *una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*"[913].

Sobre la base de estos desarrollos el concepto de ideología ha desplazado la línea de su funcionalidad desde el eje universal-particular al eje sistema cerrado-estructura fallada.

3. La dialéctica del síntoma

Para Žižek, "el modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de *lectura de síntomas*: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices"[914]. Lacan explica el síntoma como un 'retorno de lo reprimido': "las cosas que no quieren decir nada significan de pronto algo, pero en un dominio muy diferente"[915]. Desde este marco específico se aborda la cuestión:

> "Los síntomas son huellas sin sentido y su significado no se descubre excavando en la oculta profundidad del pasado, sino que *se construye retroactivamente* -el análisis

---

[910] Žižek, S., 1992, pp. 66-67. Cursivas del autor, subrayado nuestro.

[911] Sobre la cuestión epistemológica vinculada al problema de la ideología cf. Etchegaray, R., *Introducción a los modelos de pensamiento en las filosofías, las ciencias, las artes y las técnicas*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

[912] Žižek, S., 1992, p. 76. "Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor" (Žižek, S., 1992, p. 80).

[913] Žižek, S., 1992, p. 81. Énfasis del autor.

[914] Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, F. C. E., 1994, p. 17.

[915] Lacan, J., *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*, traducción de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 21, 30 de junio de 1954, en: http://psikolibro.webcindario.com/libros/psicologia/psicologia01.html (citados por Žižek de la edición inglesa, Cambridge, 1988, p. 239).

> produce la verdad; es decir, el marco significante que confiere al síntoma su lugar y significado simbólicos. En cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición histórica y el significado de estas huellas no está dado; cambia continuamente con las transformaciones de la red del significante. Cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo *significante amo*, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo.
> [...] "¿Qué es un viaje al futuro sino este 'rebasamiento' mediante el cual suponemos de antemano la presencia en el otro de cierto saber -saber acerca del significado de nuestros síntomas-, qué es, entonces, sino la *transferencia*? [...] La transferencia es, así pues, una ilusión, pero la cuestión es que no podemos pasarla por alto y rebasar directamente a la Verdad: la Verdad se constituye *por medio* de la ilusión propia de la transferencia- 'la Verdad surge del falso reconocimiento' (Lacan)"[916] [917].

Mientras la concepción positivista de la ideología la identificaba con la ilusión, con el error y con la falsedad, que obstaculizan el acceso al conocimiento de la verdad, estas investigaciones muestran que *la verdad no es algo dado, sino una construcción*, y que la ilusión no es un obstáculo, sino un medio de acceso a la verdad. La verdad está constituida por la ilusión, la realidad está constituida por la ideología.

> "La estructura temporal que aquí nos importa es de tal clase que está mediada por la subjetividad: el 'error' –'falta', 'equivocación', falso reconocimiento- llega paradójicamente *antes que* la verdad en relación a la cual lo designamos como 'error', porque esta 'verdad' llega a serlo únicamente por medio de -o, para usar un término hegeliano, *por mediación de*- el error. Ésta es la lógica de la 'astucia' inconsciente, el modo en que el inconsciente nos engaña. (...) *Pasamos por alto el modo en que nuestro acto es ya parte del estado de cosas que estamos mirando, el modo en que nuestro error es parte de la Verdad*"[918] [919].

Este problema fue estudiado por Hegel en la *Ciencia de la lógica* como ha mostrado Žižek en un artículo al que remitimos[920]. El falso reconocimiento tiene, entonces, una dimensión ontológica positiva puesto que en la dialéctica del síntoma, *el error es interno a la verdad*.

Esta dialéctica tiene sus límites, sin embargo, en lo que Lacan llama "lo Real", entendido como aquello que resiste a la simbolización[921]. En conceptos de la teoría política de Laclau, lo Real es el *antagonismo*, el conflicto constitutivo del orden social, que a la vez lo posibilita e imposibilita. El antagonismo *hace posible* la sociedad porque

---

[916] Žižek, S., 1992, pp. 88-9.

[917] "Esta es, por lo tanto, la básica paradoja a la que apuntamos: el sujeto confronta una escena del pasado que él quiere cambiar, tener injerencia en ella, intervenir en ella; emprende un viaje al pasado, interviene en la escena, y no es que él 'no pueda cambiar nada' -todo lo contrario, sólo a través de su intervención la escena del pasado *se convierte en lo que siempre fue*: su intervención estuvo abarcada, incluida desde el principio. La 'ilusión' inicial del sujeto consiste simplemente en olvidar incluir en la escena su propio acto" (Žižek, S., 1992, p. 90).

[918] Žižek, S., 1992, p. 91.

[919] "La verdad surge, así pues, del propio fracaso: al fallar, al errar su meta expresa, el asesinato de César cumplió la tarea que le había asignado, de manera maquiavélica, la historia: poner de manifiesto la necesidad histórica denunciando su propia no verdad -su propio carácter arbitrario, contingente. Todo el problema de la repetición está ahí: en este pasaje de César (el nombre de un individuo) a *caesar* (título del emperador romano). El asesinato de César -personalidad histórica- provocó, como resultado final, la instalación del *cesarismo: César-persona se repite como césar título*. [...] La repetición es la forma en que la necesidad histórica se afirma a los ojos de la 'opinión'" (Žižek, S., 1992, pp. 93-4).

[920] Žižek, S., La identidad y sus vicisitudes: lógica de la esencia de Hegel como una teoría de la ideología, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aries*, N° 2, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996, pp. 181-242.

[921] Cf. Žižek, S., 1992, p. 103.

el orden social se construye como respuesta al conflicto constitutivo. El antagonismo *imposibilita* la sociedad porque impide que cualquier orden social logre suturar en una estructura cerrada y coherente. El síntoma amenaza y a la vez unifica, confiere identidad[922].

La identidad y el "colchón" ideológico

La ideología produce un efecto unificador integrando los elementos fragmentarios dispersos en un campo, pero ello es posible sólo si logra conjurar el antagonismo, si logra suturar la falla en la estructura[923]. El elemento que posibilita tal unificación es lo que Lacan llama "punto nodal" o "punto de almohadillado" y lo logra produciendo un encadenamiento equivalencial.

> "El cúmulo de 'significantes flotantes' se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado 'punto nodal' que los acolcha, detiene su deslizamiento y fija su significado. [...] El 'acolchamiento' realiza la totalización mediante la cual esta libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija, -es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado. [...] Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los 'puntos nodales', [en términos de Lacan:] *'points de capiton'*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes. [...] Cada uno de los elementos de un campo ideológico determinado forma parte de una serie de equivalencias: su plus metafórico, mediante el cual se conecta con todos los demás elementos, determina retroactivamente su identidad. Pero este encadenamiento es posible sólo a condición de que un cierto significante 'acolche' todo el campo y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste"[924].

El elemento que produce el "acolchamiento" o "almohadillado" es siempre un particular que logra vaciarse de su positividad para servir de criterio de valor[925].

Por eso dice Žižek que "la primera labor del análisis consiste por lo tanto en aislar en un campo ideológico determinado la lucha particular que al mismo tiempo determina el horizonte de su totalidad -para decirlo en términos hegelianos, la especie que es su propio y universal género"[926]. Los símbolos no se corresponden natural o necesariamente con lo real y por ello siempre es posible simbolizar una constelación histórica de diferentes maneras. "Lo Real no contiene un modo necesario de ser simbolizado"[927]. El predominio de una simbolización sobre las otras es el resultado de la lucha por la *hegemonía*[928] ideológica. No es un objeto real el que garantiza la unidad de un campo ideológico sino un significante 'puro'. "La realidad histórica está, por

---

[922] Foucault muestra que la prisión cumple esta función de símbolo (síntoma) en las sociedades disciplinarias, presentándose como una imagen invertida de la sociedad, "una imagen transformada en amenaza". Cf. supra capítulo 13; 2.6.

[923] Laclau y Mouffe llaman "sistema de diferencias" al campo ideológico plenamente constituido, que ha logrado "reprimir" el antagonismo reduciéndolo al máximo en sus efectos dislocadotes, mientras que J. Rancière llama "policía" al orden social que excluye la "política".

[924] Žižek, S., 1992, pp. 125-6.

[925] Marx había mostrado el funcionamiento de esta lógica equivalencial en la relación entre mercancías, señalando cómo el oro (y después el dinero) sirven como punto de almohadillado y criterio de valor.

[926] Žižek, S., 1992, p. 127.

[927] Žižek, S., 1992, p. 137. En este aspecto coincide con R. Rorty quien (basándose en Davidson y Nietzsche) sostiene que el lenguaje no se adecua al mundo sino que lo redescribe (Cf. Rorty, R., Contingencia, ironía y solidaridad, Buenos Aires, Paidós, 1991, capítulo 1). Sin embargo, Rorty descuida los aspectos sociales y conflictivos de los procesos de redescripción al focalizar su análisis en lo personal y poético.

[928] Se ha hecho referencia al concepto de "hegemonía" en los capítulos anteriores: cf. capítulo 3, apartados 4 y 5, y capítulo 4, apartado 3.

supuesto, siempre simbolizada; el modo en que la vivimos está siempre mediado por diferentes modos de simbolización"[929] o, como dice Gadamer: "el ser que puede ser comprendido es lenguaje"[930].

El punto de acolchado es un punto nodal, un nudo de significados. "El *point de capiton* –dice Žižek- es la palabra que, *en tanto que palabra*, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las 'cosas' se refieren para reconocerse en su unidad"[931]. Se produce como efecto de una cierta 'inversión', *cuando un significante particular llega a ser identificado con un universal*, transformándose en una inalcanzable X, en un objeto-causa de deseo. Lacan llama 'designante rígido' a lo que hay en el objeto más que el objeto, a ese núcleo imposible-real.

Desde la perspectiva antiesencialista hay que decir que

> "la única definición posible de un objeto en su identidad es que éste es el objeto que siempre es designado con el mismo significante (...) es el significante el que constituye el núcleo de la 'identidad' del objeto. [...] El 'designante rígido', que totaliza una ideología deteniendo el desplazamiento metonímico de sus significados, no es el punto de densidad suprema de Sentido (...) es el elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del significado, (...) es un significante sin el significado.
> "El paso crucial en el análisis de un edificio ideológico es, así pues, detectar, tras el deslumbrante esplendor del elemento que lo sostiene unido ('Dios', 'País', 'Partido', 'Clase'...), esta operación autorreferencial, tautológica, representativa.
> "[...] La dimensión propiamente 'ideológica' es por lo tanto el efecto de un cierto 'error de perspectiva': el elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante -el elemento a través del cual el no sentido del significante irrumpe en pleno significado- se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que 'da significado' a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico). El elemento que representa, en la estructura del enunciado, la inmanencia de su propio proceso de enunciación se vive como una especie de Garantía trascendente. El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. En breve, *la pura diferencia se percibe como Identidad* exenta de la interacción relación-diferencia y garantía de su homogeneidad"[932].

La debilidad de los ensayos post-estructuralistas, derivados de Althusser, sobre la ideología consiste en apuntar a "entender la eficacia de una ideología exclusivamente a través de los mecanismos de identificación imaginaria y simbólica"[933]. Pero los estudios sobre el totalitarismo demuestran que

> "el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes nos 'sostiene') es el núcleo insensato, preideológico del *goce*, que pertenece al orden de lo Real y no al orden de lo imaginario o simbólico. En la ideología, 'no todo es ideología (es decir, significado ideológico)', pero es este plus el que es el último soporte de la ideología"[934].

En consecuencia, hay dos modos de proceder complementarios en la *crítica de la ideología*:

---

[929] Žižek, S., 1992, p. 138.
[930] Gadamer, H.G., *Verdad y Método I*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, p. 567.
[931] Cf. los ejemplos de Marlboro y Coca-cola en Žižek, S., 1992, p. 136.
[932] Žižek, S., 1992, pp. 139-40.
[933] Žižek, S., 1992, p. 170.
[934] Žižek, S., 1992, p. 171.

> "uno es *discursivo*, la 'lectura sintomática' del texto ideológico trae consigo la 'desconstruccción' de la experiencia espontánea de su significado -es decir, mediante la demostración de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de 'significantes flotantes' heterogéneos, de la totalización de éstos mediante la intervención de ciertos 'puntos nodales'; el otro apunta a extraer el núcleo de *goce*, a articular el modo en que -más allá del campo del significado pero a la vez interno a él- una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía"[935] [936].

El segundo modo de proceder en la crítica de la ideología consiste en "detectar, en un edificio ideológico determinado, el elemento que representa dentro de él su propia imposibilidad", el núcleo del goce[937].

> "El gran logro de Marx fue demostrar que todos los fenómenos que a la conciencia burguesa cotidiana le parecen simples desviaciones, deformaciones contingentes y degeneraciones del funcionamiento 'normal' de la sociedad (crisis económica, guerras y demás), y como tales son abolibles mediante el mejoramiento del sistema, son productos necesarios del propio sistema -los puntos en los que la 'verdad', el carácter antagónico inmanente del sistema, irrumpe. 'Identificarse con un síntoma' significa reconocer en los 'excesos', en las alteraciones del modo 'normal' de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento. Esto es similar al punto de vista de Freud de que la clave para el funcionamiento de la mente humana son los sueños, lapsus y fenómenos 'anormales' similares"[938].

Pero, si la fantasía ideológica determina el sistema de vida hasta tal punto, ¿cuál es el lugar del sujeto? Siguiendo los resultados del trabajo de Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*[939], Žižek sostiene que "la realidad intersubjetiva está compuesta de aserciones que, por medio de su mismo acto de enunciación, hacen del

---

[935] Ibídem.

[936] "En suma, es fácil demostrar que la figura del judío [en el antisemitismo] es un síntoma en el sentido de un mensaje codificado, una cifra, una representación desfigurada del antagonismo social; si deshacemos esta labor de desplazamiento/condensación, podremos determinar el significado que tiene.
[...] La fantasía es básicamente un argumento que llena el espacio vacío de una imposibilidad fundamental, una pantalla que disimula un vacío. 'No hay relación sexual', y esta imposibilidad se llena con el fascinante argumento de la fantasía -por eso la fantasía es siempre, en último término, una fantasía de la relación sexual, una puesta en escena de ella. Como tal, la fantasía no se ha de interpretar, sólo 'atravesar': todo lo que tenemos que hacer es experimentar que no hay nada 'tras' ella, y que la fantasía disimula precisamente esta 'nada'. (Pero hay muchas cosas tras un síntoma, toda una red de sobredeterminación simbólica, y por eso el síntoma implica su interpretación).
[...] La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria [J. Rancière llama "policía" a la fantasía del orden social justo y ordenado, mientras que Laclau y Mouffe lo llaman "sistema de diferencias"]. [...] La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagónica. Dicho de otra manera, *fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla"* (Žižek, S., 1992, pp. 172-73. Énfasis del autor, subrayado nuestro).

[937] Algunos autores han señalado una deficiencia en el marco teórico desarrollado por Laclau y Mouffe en la relación que existe entre los 'significantes vacíos' (centrales en la concepción de la hegemonía) y los conceptos lacanianos de 'significante-amo, de *objet petit a* y de 'goce'. En esta dirección, advierten: "Nos gustaría sugerir que una de las razones de esta falta de claridad es el 'no encuentro' entre Laclau y los teóricos lacanianos en el nivel de la *jouissance*. No hemos visto ninguna referencia al concepto de *jouissance* en la obra de Laclau" (cf. Glynos, J.-Stavrakakis, Y., Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 258).

[938] Žižek, S., 1992, p. 175.

[939] Cf. Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.

sujeto lo que afirma ser, aserciones del tipo 'eres mi esposa, mi maestra', etc., en otras palabras: interpelaciones, aserciones según las cuales el sujeto, al reconocerse en su llamado, se convierte en lo que aquéllas dan a entender que es"[940]. En este sentido, el sujeto es, como decía Foucault, un sujeto-sujetado, porque se constituye como tal al responder a la interpelación ideológica. Como resultado de esta extensión omniabarcante de la ideología, los sujetos tienen cada vez menos posibilidades de elección y de opción[941].

4. Dominación y apariencia de libertad en el capitalismo

Contra los que, como Fukuyama, afirman la victoria incontenible de "las prósperas democracias nordatlánticas", con derechos y libertades en crecimiento e incluso (en opinión de algunos) en exceso, Žižek afirma que

> "esta apariencia de posibilidades excesivas, esta plétora de posibilidades, cubre el hecho de que *cada vez tenemos menos posibilidad de elección*. [...] En realidad (…) se les está diciendo cuál es la decisión que tienen que tomar, pero además que tienen que actuar como si fuera su propia elección. Por ejemplo, es muy común, se ha puesto de moda decir que estamos ingresando en una nueva era posindustrial en la que ya no va a existir esto del empleo a largo plazo y estable sino que vamos a tener que ir adaptándonos y reconvirtiéndonos. Tenemos que ir actuando de una manera en la que vamos a tener que ir delineando nuestro trayecto a lo largo de la vida de maneras cambiantes. Creo que éste es el ejemplo más duro de la ideología: esta situación, en realidad traumática, de no poder contar con un empleo estable, es presentada ahora como una nueva libertad, como una nueva posibilidad de estar reinventándose, convirtiéndose en un sujeto *nómade*. [...] En el capitalismo uno sigue encontrándose con nuevos deseos perversos que no solamente quiere realizar sino que lo obligan a uno a realizar."[942]

En las antípodas de Fukuyama para quien el triunfo del capitalismo es, al mismo tiempo, la superación de las ideologías, Žižek sostiene que *el capitalismo actual es la culminación del dominio ideológico*, que abarca incluso el ámbito de lo virtual. "La realidad virtual –dice-, para mí, representa el clímax de este proceso: hay ahora realidad sin realidad... o una realidad *absolutamente regulada*.[943] En *El espinoso sujeto* enfatiza aún más el grado de sujeción que se ha alcanzado en la actualidad:

> "La presencia espectral del Capital es la figura del Otro que no sólo sigue siendo operativo cuando se desintegran todas las encarnaciones tradicionales del Otro simbólico, sino que directamente provoca esa desintegración: lejos de enfrentarse con el abismo de la libertad —cargado como está con el peso de una responsabilidad que no se alivia recurriendo a la mano auxiliadora de la Tradición o la Naturaleza—, *el sujeto actual está preso, ahora quizá más que nunca*, en una compulsión inexorable que gobierna efectivamente su vida".[944]

---

[940] Žižek, S., *¡Goza tu síntoma!*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 49.
[941] Cf. Althusser, L., 1988, pp. 62-63.
[942] Žižek, S., The structure of domination today and the limits of democracy en: http://www.ciudadpolitica.com/modules/news/article.php?storyid=266. Énfasis nuestro. Agrega, en otro lugar: "La paradoja de la sociedad permisiva es que nos regula como nunca antes. [...] Encuentro un poco ridículo todo ese discurso sobre la desaparición del Estado. Desde luego que desaparecen algunos servicios, como el de salud por ejemplo, pero el aparato represivo, la inteligencia, la policía son más fuertes que nunca" (Žižek, S., Contra el goce, en: http://www.lacan.com/zizekba2.htm).
[943] Slavoj Žižek en Argentina. Entrevista en: http://www.diariomardeajo.com.ar/slavojzizekenargentina.htm. Énfasis nuestro.
[944] Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidos, 2001, pp. 374-382. Énfasis nuestro.

En el cenit del imaginario liberal, cuando todas las libertades imaginables parecen haberse realizado o estar en vías de realización, el análisis de los síntomas que realiza Žižek descubre una "compulsión inexorable", una "realidad absolutamente regulada" y un sujeto completamente atado.

> "Lo que digo –aclara- es que lo que nos venden hoy como libertad es algo de lo que se ha vaciado esta más radical dimensión de libertad y democracia. En otras palabras, la creencia de que las decisiones básicas respecto del desarrollo social se discuten o son zanjadas involucrando a la mayor cantidad de gente posible, una mayoría. En este sentido, *no tenemos hoy una experiencia real de libertad*. Nuestras libertades se reducen crecientemente a la libertad de elegir nuestro estilo de vida".[945]

Y en otro lugar agrega:

> "Especialmente ahora, en esta época de globalización, nosotros realmente no decidimos sobre cuestiones cruciales. Muchas cosas importantes son impuestas por el FMI, por las multinacionales, por organismos de poder. Nadie, en ningún Estado, realmente decide sobre cuestiones trascendentes como éstas. Si la democracia significa que una mayoría de gente participa en los debates y decide sobre las cuestiones cruciales de las decisiones políticas, a través de las cuales una sociedad se desarrolla, entonces debemos llegar a la conclusión de que no tenemos democracia, de que no estamos viviendo en democracia."[946]

Es cierto que el sistema capitalista ha cambiado notablemente en el último siglo y medio, pero no para extender la libertad y la democracia sino para perfeccionar la dominación.

> "Se ha superado –dice Žižek- la etapa del capitalismo nacional y de su fase colonialista/internacionalista, y se está en la etapa del capitalismo global. En un principio (desde luego, ideal) el capitalismo se circunscribe a los confines del Estado-Nación y se ve acompañado del comercio internacional (el intercambio entre Estados–Nación soberanos); luego sigue la relación de colonización, en la cual el país colonizador subordina y explota (económica, política y culturalmente) al país colonizado. Como culminación de este proceso hallamos la paradoja de la colonización en la cual sólo hay colonias, no países colonizadores: el poder colonizador no proviene más del Estado–Nación, sino que surge directamente de las empresas globales [multinacionales]".[947]

En el sistema capitalista globalizado "el factor determinante de poder social será la inclusión/exclusión del conjunto de los privilegiados (de acceso al conocimiento, control, etc.). La opción es entre la sociedad pos-propietaria jerárquica y la sociedad pos-propietaria igualitaria"[948]. El capitalismo global (como en sus etapas anteriores) sostiene la democracia y la libertad a nivel de la fantasía ideológica pero efectiviza la sujeción y la exclusión en el nivel de lo Real.

5. La exclusión

---

[945] Entrevista a Slavoj Žižek en Argentina, en: http://www.diariomardeajo.com.ar/slavojzizekenargentina.htm. Énfasis nuestro.
[946] Entrevista a S. Žižek: La ideología funciona cuando es invisible en: http://es.geocities.com/zizekencastellano/entrideologiafun.htm
[947] Žižek, S., El multiculturalismo, en http://www.redfilosofica.de/zizek2002.html
[948] Žižek, S., Lenin ciberespacial: ¿por qué no?, en: http://www.infoamerica.org/teoria/articulos/zizek02.htm

A partir de los trabajos de Giorgio Agamben[949], Žižek retoma la categoría de *homo sacer* para hacer referencia a las formas actuales de exclusión en el capitalismo global:

> "En el antiguo derecho romano, se designaba así [*homo sacer*] a la persona que podía ser asesinada con impunidad y cuya muerte, por esa misma razón, no tenía valor alguno. Hoy en día, como término que denota exclusión, puede parecer aplicable no solamente a terroristas, sino a todos aquellos que se encuentran al final del camino recorrido por la ayuda humanitaria (ruandeses, bosnios, afganos), así como a los 'sin papeles' de Francia, los habitantes de las favelas de Brasil, o los ghettos afroamericanos en Estados Unidos. [...] Paradójicamente, los campos de concentración y los campamentos de refugiados que se establecen con carácter humanitario son dos caras (una 'inhumana', la otra 'humana') de la misma matriz sociológica. [...] El 'combatiente ilegal' no es ni un soldado enemigo, ni un criminal común"[950].

Marx había mostrado que la *realidad* del Estado burgués se ocultaba detrás del *imaginario* Estado de derecho. Análogamente, Žižek muestra que detrás del imaginario de las más amplias libertades (liberalismo) se oculta la realidad de la exclusión, detrás de la extensión de los derechos humanos universales se esconde el *homo sacer*.

Después de la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría, el capitalismo globalizado parecía haber triunfado contra su último enemigo (el totalitarismo comunista). Sin embargo, todo cambió en un solo día con el atentado perpetrado contra las Torres Gemelas en Nueva York. A partir de entonces, se dibujó la imagen de un enemigo nuevo: el terrorismo. A diferencia de los estados comunistas, que tenían una localización territorial y una organización estatal, el terrorismo no se puede reducir a ninguna encarnadura particular ni puede ser considerado como la expresión de un Estado (o de varios), ni puede ser visto (ya que siempre está encubierto por un cuerpo que no es el propio). Ninguna fuerza puede corporeizar acabadamente al espectro del terrorismo o, a la inversa, *cualquiera puede ser un terrorista*. Con esta nueva figura del enemigo, se disuelve la antigua concepción de la guerra. Žižek dice que al disolverse las diferencias entre el estado de guerra y el de paz, cualquier situación puede ser categorizada como un estado de excepción. Siempre que se proclama el estado de emergencia o excepción se aclara que es un instrumento necesario para dominar el caos y restaurar la normalidad.

> "El enemigo es siempre, por definición (y hasta cierto punto), *invisible*: no puede ser reconocido directamente porque se parece a nosotros, razón por la cual el mayor problema y la principal tarea de la lucha política es el de proveer y construir una imagen del enemigo que podamos reconocer. [...] Este proceso de 'renormalización' lleva pareja una transformación fundamental de la figura del Enemigo: ya no se trata del Imperio del Mal, es decir, de otra entidad territorial, sino de una red global ilegal, secreta, y casi virtual en la que el estado de ilegalidad (o criminalidad) coincide con un fanatismo étnico-religioso 'fundamentalista'; puesto que esta entidad carece de un estatus legal positivo, esta nueva configuración implica el fin del derecho internacional que, al menos desde el principio de la era moderna, había venido regulando las relaciones entre Estados".[951]

Los dos últimos apartados conducen al problema central de esta investigación: al problema de la dominación.

---

[949] Agamben, G., *Homo Sacer, Sovereign Power and the Bare Life*, Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998.

[950] Žižek, S., ¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo? en: http://www.nodo50.org/csca/agenda2002/zizek_6-06-02.html

[951] Žižek, S., ¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo? en: http://www.nodo50.org/csca/agenda2002/zizek_6-06-02.html

6. El sujeto de la dominación y la dominación del sujeto

Para el desarrollo del tema del sujeto en relación con el dominio se va a focalizar el análisis en *El espinoso sujeto*[952], obra en la que se retoma un problema decisivo del marxismo desde su creación: ¿*quién* realizará la revolución? ¿desde qué ámbito y en qué condiciones sería posible superar la alienación y la ideología? Žižek rastrea la concepción del sujeto desde los inicios de la modernidad en el pensamiento cartesiano, pasando por Kant, Hegel, Marx y Heidegger hasta la filosofía política postmoderna[953] y postalthusseriana de Badiou, Balibar, Rancière y Laclau en el horizonte del capitalismo global. Su ensayo está encaminado a subvertir el dominio capitalista contra la resignación de la mayor parte de los intelectuales contemporáneos, procurando mostrar que este sistema se vale de la "subjetividad posmoderna" (y de la consiguiente despolitización de las relaciones sociales y económicas) para mantener su dominio. Ya en la introducción señala que su obra

> "constituye ante todo *una intervención política comprometida*, que encara la cuestión quemante del modo en que vamos a reformular un proyecto político izquierdista, anticapitalista, en nuestra época de capitalismo global y su complemento ideológico, el multiculturalismo liberal-democrático"[954].

Desde el comienzo de la época moderna los filósofos se han preguntado por la relación que existe entre la naturaleza y la cultura, entre la determinación y la libertad, entre lo dado y lo construido por los hombres en la historia. El siglo XX se inició signado por un radical proceso de *descentralización del sujeto*, emblemáticamente representado por las obras de Marx, Darwin, Nietzsche y Freud. Marx había mostrado que las fuerzas productivas materiales, y no lo que los hombres creen o piensan, son el verdadero motor de la sociedad y la historia. Darwin sostenía que el hombre no derivaba de Dios en tanto Ser Creador, sino que era el producto de la evolución de las especies inferiores, de los simios. Los planteos de Marx y Darwin muestran que la conciencia y el saber del sujeto están determinados y se derivan de procesos "materiales" o "biológicos". Nietzsche revelaba que los valores superiores no eran sino la expresión suprema del instinto de venganza encarnado en la rebelión de los esclavos, es decir, una inversión de los valores originarios aristocráticos. Freud, apoyándose en la medicina y en la práctica psicoanalítica, sostenía que la conciencia humana, como la punta de un iceberg, no era más que un emergente superficial de fuerzas originarias profundamente sumergidas en lo inconciente. El movimiento surrealista, en el ámbito estético, se alimentó de esta concepción que demanda la liberación de las fuerzas del inconciente, en su crítica radical a la sociedad burguesa. Marx y Nietzsche, además, pusieron en cuestión las concepciones esencialistas, que afirmaban la existencia de una "naturaleza" humana. Ciertamente que estos procesos *descentralizadores* del sujeto estuvieron precedidos por la revolución copernicana, que quitó a la Tierra de su lugar privilegiado en el centro del universo. Sin embargo, aquel movimiento descentralizador fue "compensado" por las modernas filosofías del sujeto desde Descartes hasta Kant y la

---

[952] Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001.
[953] Según Žižek las tres posiciones centrales en la filosofía política postmoderna son los comunitarios tradicionalistas (Taylor, etc.), los universalistas modernos (Rawls, Habermas) y los dispersionistas postmodernos (Lyotard, etc.). Cf. Žižek, S., 2001, p. 183.
[954] Žižek, S., 2001, p. 12.

ilustración, las que pusieron a la razón humana como fundamento y centro del conocimiento y de la realidad.

Žižek piensa que Heidegger es quien efectúa la pregunta por el sujeto con mayor radicalidad y la adhesión de este pensador al nazismo no es ajena a aquel planteo. Como la mayor parte de la tradición marxista occidental, Žižek considera al fascismo y al nazismo como una consecuencia necesaria del capitalismo y no como una excepción distorsionada. Es *un exceso que revela la verdad del capitalismo*. La adhesión de Heidegger al nazismo se explica –según Žižek- porque este autor veía en el movimiento nacional-socialista la encarnación de la época de la técnica y de lo que los frankfurtianos llamaban la "razón instrumental".

El "fracaso" de *Ser y tiempo* en su intento de responder a la pregunta por el ser no se debió –según el filósofo esloveno- a una limitación del lenguaje sino a la imposibilidad de su autor para enfrentar el descubrimiento del núcleo de la "subjetividad radical". Dicho núcleo está constituido por la "imaginación trascendental" que con su capacidad de síntesis espontánea efectúa la mediación original entre lo fenoménico y lo nouménico, entre la sensibilidad caótica y fragmentada y el entendimiento que ordena y enlaza, entre la determinación de la naturaleza y la libertad de la cultura y la historia. La respuesta a esta pregunta permitiría resolver el problema del surgimiento del sujeto ya que en esta cuestión está supuesta la misma dificultad: ¿cómo de una condición de alienación total podría surgir un sujeto capaz de *un acto de radical libertad*?

Como C. Castoriadis y otros, Žižek señala que el tema de la imaginación ha sido descuidado en la historia de la filosofía. Para este último la imaginación es una capacidad presintética, *un momento violento de locura* inherente a toda subjetivación[955], que por definición escapa a la simbolización. Este momento negativo anterior a todo proceso de simbolización es constitutivo de la subjetividad, un vacío ante el cual Heidegger, siguiendo a Kant, *retrocedió*.

> "La conclusión a la que va llegando Žižek se estructura por la siguiente pregunta: si para el idealismo alemán la realidad no es algo dado que el sujeto percibe, sino un "artificio" constituido por medio de la síntesis trascendental del sujeto, ¿qué antecede a esa realidad constituida trascendentalmente?
> Aquí llegamos a un punto central que articula, desde la perspectiva filosófica del idealismo, la concepción que sostendrá Žižek del *sujeto como negatividad abstracta*, radical, 'noche del mundo' o pulsión y su relación con la realidad, suponiendo un fundamento anterior a la razón, que ésta no podrá nunca aprehender como tal. Frente al fracaso heideggeriano, según Žižek, será Lacan el que pondrá de relieve este 'núcleo psicótico' del sujeto cartesiano, llevando hasta el final las consecuencias de esta 'brecha ontológica' entre una realidad constituida simbólicamente y un momento previo (supuesto), lo Real que la precede, mostrando que lo que resiste en el sujeto moderno a ser incorporado completamente a su medio es el propio inconciente para el cual el principio de realidad no cuenta. En la teoría lacaniana, es la fantasía o el "fantasma" lo

[955] "Para Žižek la relación evanescida entre la naturaleza y la cultura se puede encontrar en el proceso de la duda cartesiana. Žižek describe el proceso de la duda cartesiana como recorte del sí mismo. Descartes se separa a sí mismo del mundo, cortando sistemáticamente todos los lazos con su entorno hasta que lo queda de sí es el *cogito*. Es aquí, en el gesto de total recorte que Žižek ubica el pasaje oculto de la naturaleza a la cultura. Este gesto es, para Žižek, una locura –la locura específica de "la noche del mundo" de Hegel. (…) Para Žižek, el *cogito* cartesiano no es el 'yo' substancial del individuo, sino un punto vacío de negatividad. Este punto vacío de negatividad no es una 'nada' sino el opuesto de todas las cosas, o la negación de toda determinación. Y es exactamente aquí, en este espacio vacío carente de todo contenido, que Žižek ubica al sujeto. El sujeto es, en otras palabras, una falla" (Myers, T., 2003, pp. 36-7. Nuestra traducción).

que intenta cerrar esta 'brecha' entre la realidad constituida simbólicamente (ontológica) y lo Real preontológico, proyectando sobre éste último la imagen de la realidad constituida."[956]

El tema de la imaginación trascendental kantiana es leído por Žižek desde el concepto hegeliano de la "noche del mundo"[957] y éste, a su vez, es interpretado desde el concepto freudiano de la "pulsión de muerte"[958] y el lacaniano "orden de lo Real". El sujeto se constituye en esta "noche del mundo", en este momento de negación radical, sin cuya superación la construcción del mundo simbólico es imposible. La subjetividad no se constituye a partir de la razón autofundada y autoconciente sino a partir de este momento vacío, de negación, de locura y de libertad[959]. El mundo de la cultura y de la historia supone y oculta este núcleo traumático y monstruoso: lo Real preontológico[960].

Pero, si esta noche del mundo es constitutiva, si toda cultura y orden simbólico suponen este antagonismo imposible de superar o suprimir, entonces ninguna totalidad o sistema puede ordenar definitivamente el mundo humano. Esta falla estructural impediría la totalización del proceso dialéctico en un "espíritu absoluto" o en un "sistema de diferencias" e impulsaría a toda realidad social más allá de cualquier determinismo y de la tensión entre lo universal y lo particular.

El sujeto que representa al universal "verdadero" o hegemónico no se caracteriza por un conjunto de rasgos positivos que lo oponen a otro grupo caracterizado de igual manera, sino que supone asumir una cierta *posición subjetiva*, que en principio puede ser adoptada por cualquier individuo o cualquier grupo. La línea que separa la lucha de clases es *radicalmente subjetiva*. "La subjetividad y el universalismo no solo no se excluyen, sino que son las dos caras de la misma moneda". En un texto que se parece a la caracterización hecha por san Agustín sobre las "dos ciudades", dice Žižek:

"la división movilizadora es la división que atraviesa las fronteras sociales en el orden del ser, y distingue entre quienes se reconocen en el llamado del acontecimiento-verdad, convirtiéndose en sus seguidores, y quienes niegan o ignoran ese llamado. Es la división

---

[956] Cf. Cinatti, C., A propósito de una lectura de *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* de Slavoj Žižek, Estrategia Internacional, Número 19, Enero de 2003. En: http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm.

[957] Laclau llama "antagonismo" y Rancière denomina "desacuerdo" a este conflicto constitutivo imposible de suturar.

[958] "En la teoría freudiana el concepto de pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico, ya que la pulsión surge apuntalada por las funciones biológicas de la alimentación, la excreción y la reproducción pero en su circuito se independiza de las mismas, pierde su objeto por lo que su satisfacción es inalcanzable y en realidad sólo se encuentra en seguir funcionando. En su texto Más allá del principio del placer Freud establece un dualismo pulsional entre pulsión de vida y pulsión de muerte, esta última está ligada a la llamada "compulsión de la repetición", que surge de la observación clínica de la vuelta obstinada de los pacientes en los sueños y otras manifestaciones del inconciente al hecho traumático. Este giro supuso un cambio importante en cuanto a que se puede encontrar "placer en el displacer". Lacan ubica el concepto de pulsión en su reinterpretación de la teoría freudiana en la intersubjetividad en relación a un Otro, así como el deseo será en la teoría lacaniana "el deseo del deseo del Otro" la pulsión se sostiene también en este otro y sus objetos privilegiados serán la voz y la mirada. La repetición está ligada a la pulsión, al goce y al encuentro con lo traumático. Este último sentido es relevante para el concepto de subjetividad que plantea Žižek". Cf. Cinatti, C., *Op. Cit.*

[959] "Allí, donde la imaginación estética es forzada al máximo, donde todas las determinaciones finitas se disuelven, la falta aparece en lo más puro" (Žižek, S., 1992, p. 260).

[960] "Así, si la filosofía empieza con la creación de los conceptos, el plano de inmanencia tiene que ser considerado prefilosófico. Se lo presupone, no del modo como un concepto puede remitir a otros, sino del modo en que los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual. Aun así, esta comprensión intuitiva varía en función del modo en que el plano es establecido. En Descartes, se trataba de una comprensión subjetiva e implícita supuesta por el Yo pienso como concepto primero" (Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 44)

entre los dos conceptos (y prácticas materiales) de la universalidad: entre quienes abogan por la positividad del orden del ser como horizonte último del saber y la acción, y quienes aceptan la eficacia de la dimensión del acontecimiento-verdad irreductible al orden del ser, e imposible de explicar en los términos de ese orden"[961].

Ya se vio en los capítulos anteriores la distinción hecha entre las dos lógicas heterogéneas que dan lugar a la política: la lógica policíaca y la lógica política, la lógica diferencial y la lógica equivalencial. Žižek busca avanzar un poco más en la explicación de las condiciones de posibilidad del surgimiento del sujeto revolucionario o sujeto de la política.

7. La constitución del sujeto: el acto

Siguiendo la conceptualización lacaniana, Žižek llama "acto" a ese momento de ruptura, al que Rancière llamaba "política" y Laclau "antagonismo".

"El mismo término 'acto' -observa- es extremadamente interesante desde la perspectiva lacaniana: la multiplicidad de sus significados condensa toda la tríada Imaginario-Real-Simbólico. Imaginario: falsificación, espectáculo, actuación; Real: hecho, ejercicio, golpe; Simbólico: edicto, decreto, ordenanza, promulgación"[962].

Para desarrollar la comprensión de este concepto central en la teoría del sujeto, Žižek no se vale de los autores de la tradición marxista sino del filósofo "idealista"[963] romántico Friedrich Schelling:

"Un acto de libertad absoluta deja en suspenso momentáneamente el campo del sentido ideológico, es decir, interrumpe el vínculo entre palabras y acciones. Precisamente, por estar vacío de todo contenido (ideológico, psicológico) 'positivo', (…) es un acto de libertad según lo definiera F. W. Schelling: *un acto fundado sólo en sí mismo*"[964].

Un tal acto de libertad supone una exclusión radical: el sujeto de tal acto no solamente está excluido de la sociedad, de las relaciones intersubjetivas sino también del mismo orden simbólico (al que Lacan llama el "gran Otro")[965]. Se trata de una ruptura radical porque "lo que impulsa al acto es la conciencia de la insuficiencia y nulidad últimas *de todo fundamento ideológico*"[966].

El concepto de acto no debe ser confundido con el de acción o actividad o *praxis*, ya que éstas suponen un sujeto previamente constituido (por Dios, la naturaleza, la historia o el Poder), mientras que el primero transforma radicalmente a su agente o

---

[961] Žižek, S., 2001, p. 247.

[962] Žižek, S., 1994, p. 82. Nota 5. Sobre la tríada lacaniana: cf. Žižek, S., 1994, pp. 23-39.

[963] Siguiendo a Marx y Engels, la mayor parte de los intelectuales marxistas critican a los filósofos "idealistas" su comprensión distorsionada de la realidad, derivada del supuesto de que las ideas rigen la realidad material. Sobre esta base, consideran que el conjunto de la obra de estos autores está sesgada por esta perspectiva errónea. Žižek no considera a los filósofos idealistas desde este punto de vista, sino como aquellos que han llevado el pensamiento de la libertad hasta sus raíces últimas.

[964] Žižek, S., 1994, p. 52. Énfasis nuestro. Cf. Schelling, F., *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas relacionados con ella*, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969; Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1990.

[965] Žižek retoma así las conceptualizaciones construidas por Ranciére ("una parte de los que no tienen parte") y por Laclau ("subjetivización" y "posición de sujeto"), enriqueciéndolas con elementos derivados de la teoría psicoanalítica lacaniana.

[966] Žižek, S., 1994, p. 53. Énfasis nuestro. Al poner en cuestión todo fundamento ideológico el sujeto pone de manifiesto con su acto la contingencia última de lo social. En este sentido, el concepto de "acto" está vinculado estrechamente con el concepto de "ironista" definido por R. Rorty (Cf. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, capítulo 4.

portador. Mientras que en la acción se trata simplemente de que alguien lleve algo a cabo sin que se altere necesariamente su identidad, después del acto "no soy el mismo que antes". Žižek dice que el sujeto "sufre" el acto o "pasa a través" de él, más que llevarlo a cabo. En el acto,

> "el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, *aphanisis*, temporal del sujeto. Lo que constituye la razón por la cual todo acto digno de este nombre es 'loco' en el sentido de una *inexplicabilidad* radical: por su intermedio, pongo en juego todo, incluyéndome a mí mismo, mi identidad simbólica; el acto siempre es, por lo tanto, un 'delito', una 'transgresión', a saber, del límite de la comunidad simbólica a la que pertenezco. El acto se define por este *riesgo* irreductible: en su dimensión más fundamental, es siempre *negativo*, es decir, un acto de aniquilación, de extirpación –no sólo no sabemos que saldrá de ello, sino que su resultado final es, en última instancia, hasta insignificante, estrictamente secundario en relación con el ¡NO! del acto puro"-.[967] [968]

Cuando Žižek sugiere ejemplos históricos del acto no tiene en mente a los "nuevos movimientos sociales"[969] sino a las grandes revoluciones como las producidas por el surgimiento del cristianismo o de lo que Lefort llama la "invención democrática" y Laclau "revolución democrática"[970]. Es necesario aclarar, entonces, que el problema del acto puro de libertad no se inscribe en el ámbito de la psicología subjetiva, del idealismo o de la lingüística. Es una cuestión que incumbe al orden simbólico mismo y a la emergencia de lo Real. El acto atraviesa la fantasía fundamental[971] que sostiene a un sistema ideológico y de lo que se trata en esta cuestión es: ¿cómo es posible socavar realmente el sistema capitalista global? Por esta razón -desde la perspectiva de Žižek-, las opciones de las políticas de izquierda no logran desatar el nudo que mantiene funcionando al sistema: la neutralidad o naturalidad de las leyes del mercado. En consecuencia, un acto verdaderamente político implica necesariamente la repolitización

---

[967] Žižek, S., 1994, pp. 62-63. Énfasis del autor.

[968] Žižek vincula el concepto de acto con la misma noción desarrollada por Laclau en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1993). También podría vincularse con el concepto de *líneas de fuga* en Deleuze: "Pero incluso después de haber hecho una distinción entre la fuga y el viaje, la fuga continúa siendo una operación ambigua. ¿Quién puede asegurarnos que en una línea de fuga no vamos a encontrar todo aquello de lo que huimos? Huyendo del eterno padre-madre, ¿no vamos a encontrar de nuevo, en la línea de fuga, todas las formaciones edipianas? Huyendo del fascismo volvemos a encontrar concreciones fascistas en la línea de fuga. Huyendo de todo, ¿cómo no reconstituir nuestro país natal, nuestras formaciones de Poder, nuestros alcoholes, nuestros psicoanálisis y nuestros papás-mamás? ¿Qué hacer para que la línea de fuga no se confunda con un puro y simple movimiento de auto-destrucción, el alcoholismo de Fitzgerald, el desánimo de Lawrence, el suicidio de Virginia Woolf, el triste fin de Kerouac? La literatura angloamericana está atravesada por un oscuro proceso de demolición que arrastra consigo al escritor. ¿Una muerte feliz? Los peligros se corren. La paciencia y las preocupaciones que hay que tomarse, las rectificaciones que constantemente hay que hacer para librarla de las arenas y de los agujeros negros: eso sólo puede aprenderse en la misma línea, al mismo tiempo que se la traza. No se puede prever" (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980). En esta misma dirección dice Žižek: "Con un acto, *stricto sensu*, nunca podemos, entonces, prever plenamente sus consecuencias, esto es, el modo en que transformará el espacio simbólico existente: el acto es una ruptura después de la cual 'nada sigue siendo igual'" (Žižek, S., 1994, p. 64).

[969] "La emergencia postmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples ciertamente *no* alcanza este nivel radical del acto político propiamente dicho" (Žižek, S., ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! en Butler, J. et alia: 2003, p. 106).

[970] "¿Qué pasa si cambia el principio estructural fundamental mismo de la sociedad, como sucedió con la aparición de la invención democrática?" (Žižek, S., ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! en Butler, J. et alia: 2003, p. 99).

[971] En su aspecto fundamental, el tratamiento psicoanalítico consiste en "el 'atravesamiento del fantasma', designa el *renacimiento* (simbólico) del sujeto, su (re)creación *ex nihilo*, un salto a través del 'punto cero' de la pulsión de muerte a la totalmente nueva configuración simbólica de su ser" (Žižek, S., 2001, p. 230).

de la economía.[972] Volveremos más abajo sobre el acto de libertad absoluta identificado con la (re)politización después de aclarar el significado del concepto de lo Real.

8. Lo Real

¿Qué se entiende por "Real" en el contexto de la teoría lacaniana? En primer lugar, lo Real es entendido como el punto de partida o la base del proceso de simbolización. En este sentido lo Real *precede* al orden simbólico, es estructurado por él y queda atrapado en su red[973]. Pero, por otro lado, lo Real es al mismo tiempo el resto, el remanente del proceso de simbolización y el exceso, el residuo que elude la simbolización[974].

> "Lo Real –dice Žižek- es la plenitud de la presencia inerte, la positividad; nada falta en lo Real —es decir, *la falta la introduce únicamente la simbolización*; es un significante que introduce un vacío, una ausencia en lo Real. Pero al mismo tiempo, lo Real es en sí un agujero, una brecha, una abertura en pleno orden simbólico[975] —*es la falta en torno a la que el orden simbólico se estructura*. Lo Real como punto de partida, como base, es una plenitud positiva sin falta; como producto, como un resto de la simbolización, es, en cambio, el vacío, la vacuidad que la estructura simbólica crea y circunda"[976].

También para Laclau la sociedad se estructura en torno a una falla a la que llama "antagonismo", mientras que Rancière la llama "desacuerdo" (*mésentente*)[977]. Lo Real es incomprensible, incognoscible, inefable[978]. Es lo que no tiene sentido ni significado[979]. Lo Real se asemeja a lo que los antiguos griegos llamaban *khaos* y a lo que Nietzsche llama lo *dionisíaco*. Lo que, para Žižek, *define* lo Real lacaniano es la coincidencia *inmediata* de determinaciones opuestas o contradictorias.

---

[972] Cf. Žižek, S., 2001, p. 378; Žižek, S., Lenin ciberespacial: ¿por qué no?, en: http://www.infoamerica.org/teoria/articulos/zizek02.htm.

[973] Por eso Lacan habla de la "simbolización de lo Real". Lacan tematiza la simbolización como un proceso que mortifica, drena, vacía, cincela la plenitud de lo Real del cuerpo vivo.

[974] Uno de los modos en que puede reconocerse a lo Real es percatándose de que algo es indiferente a la simbolización (Cf. Myers, T., 2003, pp. 25-6). La irrupción de lo Real en el orden Simbólico es lo carente de significado, aquello en lo que los intentos de simbolización fracasan, porque lo Real es "lo que no tiene significado ni sentido". De allí que la irrupción de lo Real puede ser analogada con la aparición de anomalías en el desarrollo de la ciencia normal (Kuhn), en tanto tampoco las anomalías pueden ser resueltas por el "paradigma" (orden Simbólico) vigente. En la teoría psicoanalítica, los traumas son análogos a las anomalías en la estructura de histórica de las ciencias. Los traumas representan el punto de irrupción de lo Real en el curso normal de la vida psíquica.

[975] [Nota nuestra: Real-imposible es "el nombre de un callejón sin salida, de un trauma, de una incógnita, de algo que *resiste* cualquier intento de simbolización" (Žižek, S., ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! en Butler, J. et alia: 2003, p. 120)].

[976] Žižek, S., 1992, p. 221.Énfasis nuestro.

[977] Todos ellos parecen expresar una recreación e interpretación del supuesto hobbesiano del estado natural como una falta de sociabilidad, como una oposición universal o una guerra de todos contra todos.

[978] "Si es imposible captar en su totalidad aquello que escapa al discurso, no es debido a una barrera epistemológica que podría ser superada progresivamente de manera asintótica. Se debe más bien a que esa barrera es ontológicamente *constitutiva*. Desde esta perspectiva, el discurso está en constante estado de *tensión*: tensión que es *interior* al discurso. Por consiguiente, la distinción antes mencionada entre el ser discursivo y sus límites internos parece ser análoga a la distinción lacaniana entre la 'realidad' y lo 'real'" (Glynos, J.-Stavrakakis, Y., Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 253. Énfasis de los autores).

[979] "Lo real nombra aquello que es imposible articular en el discurso" (Glynos, J.-Stavrakakis, Y., en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 253).

> "Así pues –dice Žižek-, podemos diferenciar entre el estatuto imaginario, simbólico y real de los pares de opuestos. En la relación *imaginaria*, los dos polos de la oposición son complementarios; construyen juntos una armoniosa totalidad; cada uno de ellos da al otro lo que al otro le falta —cada uno de ellos llena la falta en el otro (la fantasía de la relación sexual plenamente realizada, por ejemplo, en la que hombre y mujer forman un todo armónico). La relación *simbólica* es, en cambio, diferencial: la identidad de cada uno de los momentos consiste en la diferencia que guarda con el momento opuesto. Un elemento dado no llena la falta en el otro, no es complementario del otro sino que, al contrario, *toma el lugar de la falta en el otro*, encarna lo que falta en el otro: su presencia positiva no es sino una objetivación de una falta en su elemento opuesto. Los opuestos, los polos de la relación simbólica, cada uno de ellos a su manera devuelve al otro su propia falta; ambos están unidos con base en su falta común. (…) Ésa sería también la definición de la comunicación simbólica: lo que circula entre los sujetos es sobre todo un vacío; los sujetos se pasan de uno a otro una falta común."[980] [981]

El orden imaginario procede por complementación de los opuestos, donde cada uno es la contracara del otro, mientras que el orden simbólico es diferencial y sus elementos se definen por oposición (cada uno es lo que los otros no son). Lacan construye el concepto de orden simbólico teniendo presente el concepto de "lengua" en la lingüística de Saussure. A diferencia de los conceptos anteriores, lo Real no designa un "orden" sino la falta de orden y, en consecuencia, no puede inscribirse[982]. Sin embargo –como señala Žižek-

> "podemos inscribir esta imposibilidad, podemos ubicar el lugar que tiene: un lugar traumático que es causa de una serie de fracasos. Y en conjunto, la tesis de Lacan es que lo Real *no es más que* esta imposibilidad de su inscripción: *lo Real no es una entidad positiva trascendente*[983], que persiste en algún lugar más allá del orden simbólico como un núcleo duro inaccesible a éste, una especie de 'Cosa-en-sí' kantiana —en sí no es *nada*, sólo un *vacío*, una vacuidad en una estructura simbólica que marca alguna *imposibilidad* central. En este sentido es en el que se ha de entender la enigmática frase lacaniana que define al sujeto como una 'respuesta de lo Real': podemos inscribir, circundar el lugar vacío del *sujeto* a través del fracaso de la simbolización de éste, porque el sujeto no es sino el punto fallido del proceso de su representación simbólica."[984]

Tony Myers observa[985] que de los tres órdenes lacanianos, sólo el de lo Real mantiene las contradicciones *sin disolverlas* y por ello es un ámbito propiamente

---

[980] Žižek, S., 1992, pp. 223-4.

[981] El film Matriz expresa magníficamente la distinción entre estos tres órdenes: 1) Los humanos son "cultivados" por las máquinas, que utilizan la energía vital de sus organismos para seguir funcionando. Para que los humanos no se rebelen ante este dominio, las máquinas suscitan "imágenes" (como en el sueño) de una vida agradable y normal en sus mentes, las que son tenidas por reales por los cautivos. 2) La Matrix es la gran red que conecta todas las máquinas y es también la que suscita las imágenes en los humanos cautivos. Matrix es el orden simbólico que contiene a los opuestos en lucha: sumisos y rebeldes, hombres y máquinas, buenos y malos. 3) Lo Real es el Afuera. Es la tierra destruida como consecuencia de la guerra entre los hombres y las máquinas. Es la derrota de los humanos por las máquinas que ellos mismos habían creado. Es el sometimiento de los humanos para que sirvan de fuentes de energía.

[982] "*El verdadero centro de interés en la noción de lo Real como imposible revela la contingencia última, la fragilidad (y por ende la mutabilidad) de toda constelación simbólica que pretenda servir como horizonte* a priori *del proceso de simbolización*" (Žižek, S., Da *Capo senza Fine*, en Butler, J. et alia, 2003, p. 223. Énfasis del autor).

[983] [Nota nuestra] Esta delimitación del concepto de lo Real radicaliza la teoría de las ideologías tal como se había desarrollado en la tradición marxista. En ésta, el ámbito ideológico (caracterizado por el engaño y la ocultación) puede ser superado y criticado desde lo real y verdadero, que persiste como trasfondo más allá de lo ideológico. Si lo Real es concebido como un vacío o una falta en el orden simbólico, se disuelve la fantasía del más allá, del núcleo duro de la realidad que resiste toda deformación ideológica.

[984] Žižek, S., 1992, p. 225. Énfasis nuestro.

[985] Cf. Myers, T., 2003, p. 28.

dialéctico, donde los opuestos coinciden. ¿Qué se entiende por dialéctica desde esta perspectiva?

9. La dialéctica y el momento de la negación de la negación

En la interpretación de Žižek[986] –mediada por los conceptos lacanianos-, el momento de la lógica hegeliana de "la negación de la negación" aporta la clave para resolver el problema de la *constitución del sujeto*, ya que "la contradicción [es] una condición interna de toda identidad"[987]. Este movimiento supone un primer momento –fallido- de negatividad radical, que necesita un segundo momento para completarse, porque toda identidad está siempre mediada por un otro contradictorio. Así por ejemplo, "la primera reacción de los oprimidos ante su opresión consiste en imaginar un mundo en el que no exista el Otro que los oprime: las mujeres imaginan un mundo *sin hombres*, los obreros imaginan un mundo *sin capitalistas*"[988] [989]. Esta primera negación no es suficientemente radical porque no implica una transformación sustancial *de la propia identidad de los oprimidos* que está siempre mediada por el Otro. La supresión del Otro (hombres, capitalistas, etc.) conlleva una reformulación radical de la propia posición (de la mujer, del obrero, etc.) cuya identidad se disolvería sin la relación con su opuesto. La primera negación inmediata niega la posición de su opuesto *sin abandonar sus límites simbólicos*, es decir, *el espacio simbólico compartido* (la cultura machista, el sistema capitalista, etc.). Por esta insuficiencia la primera negación inmediata debe completarse con una negación de la negación[990]. La negación de la negación constituye un movimiento en dos momentos, una repetición que implica el pasaje del *en sí* al *para sí* y que, como tal, no agregaría nada nuevo[991], sino que afirmaría en el segundo momento lo que ya era *en sí* en el primero. La lectura de Hegel realizada por Žižek está mediada por el concepto psicoanalítico de *repetición* como *retorno de lo reprimido*: un primer movimiento fallido que retorna en el segundo. "La brecha entre la muerte 'real' negada del sistema y su muerte 'simbólica' es esencial: el sistema tiene que morir dos veces"[992].

---

[986] Para Žižek el momento de la negación de la negación no debe ser entendido como un equilibrio entre los opuestos en el que se retiene lo mejor de ambos momentos superados, ni como un retorno mágico a la identidad después de la experiencia dolorosa de la escisión y la alienación, ni como un proceso en el que algo se pierde y se recupera o donde los opuestos se reconcilian después de la lucha (Cf. Žižek, S., 2001, pp. 80-1.

[987] Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992 (citado por Myers, T., 2003, pp. 16-7).

[988] Žižek, S., 2001, p. 81.

[989] Para retomar el ejemplo del film *Matrix*: en una de las escenas de la última parte de la trilogía conversan Neo (el Elegido, *the One*) y un influyente miembro del Consejo ante la inminencia de una invasión de las máquinas a la última ciudad de los hombres. Durante la conversación "imaginan" un mundo sin máquinas. Pero inmediatamente toman conciencia de que su propia supervivencia está posibilitada por máquinas que generan energía o hacen respirable el aire, así que la supresión del otro resulta inviable en cuanto la propia identidad está mediada por el otro. Como las máquinas siguen siendo el Enemigo, la alternativa que se presenta inmediatamente es la del control: se puede "convivir" con ellas a condición de que tengan una posición subordinada.

[990] "La primera negación es la mutación del contenido dentro y en el nombre de la vieja forma. La segunda negación es la obsolescencia de la forma misma. De esta manera, algo deviene el opuesto de sí mismo, paradójicamente, pareciendo más fuertemente sí mismo. En el caso del protestantismo, la universalización de las actitudes religiosas lo condujeron finalmente a ser desplazado como un problema de contemplación privada. Lo que significa que el protestantismo, como negación del feudalismo, fue a su vez negado por el capitalismo" (Myers, T., 2003, p. 39. Nuestra traducción).

[991] Cf. Žižek, S., 2001, p. 84.

[992] Žižek, S., 2001, pp. 81-2.

Este *fracaso* de la primera negación y su *retorno* remite nuevamente a un "rasgo patológico" inmanente a la subjetivación, que se hace extensivo a la realidad misma:

> "Podríamos también abordar el mismo par de opuestos desde la perspectiva de la negatividad: lo Real es algo que no puede ser negado, un dato positivo e inerte que es insensible a la negación, que no puede ser atrapado en la dialéctica de la negatividad; pero hemos de agregar de inmediato que esto es así porque lo Real, en su positividad, no es nada más que una encarnación de un cierto vacío, falta, negatividad radical. *No puede ser negado porque ya es en sí, en su positividad, nada más que una encarnación de una pura negatividad, vacuidad*"[993].

El Sujeto en realidad fracasa siempre en su intento de identificación con la sustancia. En otros términos: la pulsión no logra satisfacerse. Žižek encuentra esta lógica en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en la que se "nos describe reiteradamente el fracaso repetido de los esfuerzos del Sujeto por realizar su proyecto en la sustancia social"[994], a la que no logra imponerle su visión particular.

> "…La proposición 'el Espíritu es un hueso' provoca en nosotros un sentimiento de contradicción radical, insoportable; ofrece una imagen de grotesca discordancia, de una relación sumamente negativa. No obstante, (…) es precisamente así como producimos su verdad especulativa, porque esta negatividad, esta insoportable discordancia, coincide con la subjetividad, es la única manera de hacer presente y 'palpable' la profunda –es decir, autorreferencial- negatividad que caracteriza a la subjetividad espiritual. Logramos trasmitir la dimensión de subjetividad mediante el fracaso mismo, a través de la insuficiencia radical, a través del absoluto desajuste del predicado en relación con el sujeto"[995].

En esta interpretación "el sujeto no es nada más que el momento mismo de autoengaño unilateral"; es el momento de engaño en que un elemento particular pretende afirmarse como universal, pero cuyo destino es volverse contra sí mismo, autonegarse.

"La 'substancia Sujeto' significa precisamente que este movimiento de autoengaño, por medio del cual un aspecto particular afirma de sí mismo que es el principio universal, no es un movimiento externo de la substancia, sino constitutivo de ella". La conclusión de este desarrollo es que la negación de la negación constituye "la matriz lógica del fracaso necesario del proyecto del sujeto"[996]. Žižek sigue a Lacan al sostener que el deseo está referido a una falta, a un objeto perdido para siempre. Tal es el precio que se paga por la inclusión en el lenguaje que es la causa del deseo. "Los 'apegos obstinados' de los sujetos actúan como sustitutos de esta nada, de este vacío, en realidad, constitucional"[997].

> "Hegel insiste –dice Žižek- en que *la subjetividad es intrínsecamente patológica* (tendenciosa, limitada a una perspectiva desequilibrada y distorsionada del Todo). El logro de Hegel consistió entonces en combinar, en términos sin precedentes, *el carácter ontológico constituyente de la actividad del Sujeto con el sesgo patológico irreductible de ese mismo Sujeto*: cuando pensamos en estos dos rasgos conjuntamente, concebidos

[993] Žižek, S., 1992, p. 222.
[994] Žižek, S., 2001, p. 85.
[995] Žižek, S., 1992, pp. 264-5.
[996] Žižek, S., 2001, p. 86.
[997] Cinatti, C., *Op. Cit.*

como codependientes, obtenemos el concepto de *un sesgo patológico constitutivo de la realidad en sí*'[998].

Según esta interpretación la lectura escolar de la lógica hegeliana con sus tres momentos -tesis, antítesis y síntesis-, se reformularía de acuerdo al siguiente esquema: 1) la Lógica objetiva que define las categorías de la realidad presubjetiva. 2) la Lógica subjetiva que describe la estructura del razonamiento del sujeto finito –desde el concepto al silogismo. A partir de aquí comenzaría el aporte de Lacan que completaría la lógica hegeliana: 3) la Lógica intersubjetiva que es la lógica del significante, el orden simbólico que no es ni objetivo ni subjetivo y que por lo tanto deja planteada la brecha entre la primera y la segunda naturaleza y 4) la Lógica absoluta de lo Real, de la pulsión, del exceso[999].

10. (Re)politización de la economía

La *fantasía* fundamental que sostiene la ideología de la etapa actual del capitalismo global es la *despolitización* de la esfera de la economía. El funcionamiento de la economía y los mecanismos del mercado son aceptados como un dato del estado de cosas objetivo y como herramientas neutrales de las que hay que valerse. Mientras ocurra esto,

> "todas las discusiones sobre la ciudadanía activa y sobre los debates públicos de donde deberían surgir las decisiones colectivas seguirán limitadas a cuestiones 'culturales' de diferencias religiosas, sexuales o étnicas —es decir, diferencias de estilos de vida— y no tendrán incidencia real en el nivel donde se toman las decisiones de largo plazo que nos afectan a todos. En suma, la única manera de crear una sociedad donde las decisiones críticas de largo plazo surjan de debates públicos que involucren a todos los interesados es poner algún tipo de límite radical a la libertad del capital, subordinar el proceso de producción al control social: *la repolitización radical de la economía*."[1000]

Detrás de la fluidez y la reflexividad globales que caracterizan a esta etapa del capitalismo, hay algo que permanece idéntico: la lógica inexorable del capital[1001].

> "Porque la economía despolitizada es el fantasma fundamental renegado de la política posmoderna, el acto verdaderamente político necesariamente entraña la repolitización de la economía: en una situación dada, un gesto sólo cuenta como *acto* si perturba ('atraviesa') su fantasma fundamental"[1002].

La disolución de los garantes últimos de la sociedad –del Otro, en términos lacanianos- ha conducido, paradójicamente, a reforzar la naturalidad del "sistema"[1003].

---

[998] Žižek, S., 2001, pp. 87-8. Énfasis del autor. Dicho rasgo patológico impide una conceptualización "objetiva" de la realidad, como se pretende en algunas teorías sociales y, en particular, en la economía política clásica.
[999] Cf. Žižek, S., 2001, p. 92.
[1000] Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidos, 2001, pp. 374-382.
[1001] Cf. Žižek, S., 2001, p. 377. "La nueva izquierda, que en Europa se denominó 'tercera vía' se basa en lo siguiente: el capitalismo ganó, por eso no nos tenemos que meter con la economía. Esta nueva izquierda es la que mejor representa los intereses del conjunto del capitalismo" (Entrevista a Slavoj Žižek en Argentina, en: http://www.diariomardeajo.com.ar/slavojzizekenargentina.htm)
[1002] Žižek, S., 2001, p. 378. Como señala C. Cinatti en su artículo, el atravesamiento del fantasma que aquí constituiría el acto revolucionario coincide con el fin de análisis, cuya meta es que el sujeto logre cambiar su posición subjetiva.
[1003] F. de Saussure mostró que la lingüística se basa en el principio de arbitrariedad del signo. Este principio establece que la relación entre significado y significante es arbitraria, inmotivada, no natural.

Tanto el multiculturalismo como los teóricos de la segunda modernidad parten de la aceptación de la naturalidad de las leyes del mercado y del sistema capitalista. Por otro lado, estas corrientes de pensamiento suponen la existencia de un sujeto autónomo sin evaluar los efectos de la mercantilización generalizada de las esferas de la vida ni las consecuencias de la alienación. Dicho de otro modo: no tienen en cuenta las nuevas formas de dominación subjetiva derivadas del sistema capitalista global[1004].

Como una consecuencia de esta aceptación, en los países occidentales se extiende el enfoque empresarial de las funciones de gobierno; es decir, "el gobierno es concebido como una función administrativa, *privada de su dimensión propiamente política*"[1005]. Se trata, entonces, no sólo de una naturalización del capitalismo o despolitización de la economía sino también y al mismo tiempo de una despolitización de la política. Esta despolitización de la economía tiene como consecuencia que la lucha política propiamente dicha se ha transformado en la lucha cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia de las diferencias. Como diría Rancière: la política se ha convertido en "policía". La lucha política es reemplazada por la administración de lo público, por luchas "culturales" por el reconocimiento de las identidades marginales y por una amplia tolerancia de las diferencias.

Žižek resume la historia de esta despolitización:

> "Al principio (idealmente, por supuesto), hay capitalismo dentro de los límites de un Estado-nación, y con el comercio internacional concomitante (intercambio entre Estados-naciones soberanos); a continuación aparece la relación de colonización, en la cual el país colonizador subordina y explota (en términos económicos, políticos y culturales) al país colonizado; el momento final de este proceso es la paradoja de la colonización, en la cual sólo hay colonias, y ningún país colonizador: el poder colonizador no es ya un Estado-nación, sino la gran corporación global"[1006].

El gesto político por excelencia consiste en cuestionar el orden universal concreto existente (capitalismo global) identificándose con el síntoma, es decir, en nombre de la parte que no tiene lugar en ese orden aunque es inherente a él. La crítica de la ideología tradicional en la tradición marxista no puede sino fracasar porque sigue suponiendo una universalidad "verdadera" detrás de la noción universal abstracta que fundamenta el sistema de dominación (el "hombre" de los derechos humanos es en realidad el varón, blanco, propietario, burgués, etc.). Se trata de identificar la universalidad con el punto de exclusión: "todos somos judíos", "todos somos proletarios".

> "Los ejemplos que he planteado –escribe Žižek- dejan en claro que el universalismo izquierdista propiamente dicho no supone ningún tipo de retorno a algún contenido universal neutral (una concepción común de la humanidad, etcétera); se refieren a un universal que sólo entra en la existencia (en términos hegelianos, que deviene 'para sí')

Pero dicha arbitrariedad, sin embargo, da base a la inmutabilidad del sistema lingüístico. Cf. Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, pp. 91 ss.

[1004] "El verdadero horror no reside en el contenido particular oculto debajo de la universalidad del capitalismo global, sino en el hecho de que el capital es la máquina global que sigue ciegamente su curso, el verdadero horror consiste en que no hay ningún agente secreto particular que la anima. El horror no es el particular espectro viviente que habita en la máquina universal muerta, sino la máquina universal muerta que ocupa el corazón mismo de cada espectro vivo particular. [...] Todo ocurre como si la energía crítica hubiera encontrado una salida sustitutiva en la lucha por las diferencias culturales, que no afecta en absoluto la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista" (Žižek, S., 2001, p. 235).

[1005] Žižek, S., Lenin ciberespacial: ¿por qué no?, en: http://www.infoamerica.org/teoria/articulos/zizek02.htm Énfasis nuestro.

[1006] Žižek, S., 2001, p. 234.

> en un elemento particular estructuralmente desplazado, dislocado: dentro de un todo social dado, es precisamente el elemento al que se le impide realizar la plena identidad particular que representa su dimensión universal. El *demos* griego no representa la universalidad por incluir a la mayoría de la población, ni porque ocupara el lugar más bajo en la jerarquía social, sino porque *no tenía ningún lugar propio en esa jerarquía*: era un sitio de determinaciones conflictivas que se anulaban entre sí, o, para decirlo en términos contemporáneos, era sede de contradicciones performativas (a los miembros del *demos* se les hablaba como a iguales que participaban en la comunidad del *logos*, para informarles que estaban excluidos de la comunidad...). Para tomar el ejemplo clásico de Marx, el 'proletariado' representa la humanidad universal, no porque sea la clase inferior, más explotada, sino porque su existencia es 'una contradicción viva': encarna el desequilibrio y la inconsistencia fundamentales del todo social capitalista. Podemos ver ahora en qué sentido preciso la dimensión de lo universal se opone al globalismo: la dimensión universal resplandece a través del elemento desplazado sintomático que pertenece al todo sin ser una de sus partes. Por esta razón, la crítica del funcionamiento ideológico posible del concepto de hibridez no debe abogar en modo alguno por un retorno a las identidades sustanciales. Se trata precisamente de afirmar *la hibridez como la sede de lo universal*. La universalidad de la que estamos hablando no es entonces una universalidad positiva con un contenido determinado, sino una universalidad vacía, sin un concepto positivo que especifique sus contornos, una universalidad que sólo existe como la experiencia de la injusticia infligida al sujeto particular que politiza su situación difícil"[1007].

Pero la politización nunca se deriva directamente de la posición ("objetiva") de los sujetos en la estructura social, sino que involucra un gesto de "subjetivación".

Para Žižek, la respuesta adecuada a la situación del capitalismo global consiste en la *repolitización de la economía*, para lo cual es necesario recurrir a una suerte de combinación del marxismo y el psicoanálisis lacaniano. El marxismo, para mostrar que las supuestas relaciones naturales del mercado no son sino relaciones sociales históricas y contingentes; el psicoanálisis, para develar que el supuesto sujeto autónomo no es sino el resultado de un proceso de subjetivación que supone siempre la ruptura de una decisión irracional, presubjetiva.

La condición necesaria que posibilita la emergencia del sujeto revolucionario es el reconocimiento de que "no hay Otro" a quien dirigir las demandas o a quien apelar ante la injusticia o a quien responsabilizar por nuestro destino o ante quien se puedan justificar las acciones, es decir, no hay fundamentos o garantes últimos. Consecuentemente, *toda toma de posición es radicalmente subjetiva* en el sentido de que no es posible una determinación neutra u objetiva en la trama del orden simbólico. Para Žižek,

> "es un proletario aquel que responde al llamado, el individuo [o los grupos, o las clases, etc.] que asume su posición ante el acontecimiento-verdad. En este sentido, conserva puntos de contacto con el concepto de 'interpelación' de Althusser: la lucha de clases actúa como una interpelación a los individuos para que emerja en el acto el 'sujeto proletario' [sujeto revolucionario]."[1008]

Para Žižek "una política es de izquierda si se identifica con el *sinthome*[1009], es decir con aquel nudo que al desatarlo derrumba el conjunto del sistema. Identificar este síntoma es identificar lo excluido, que es inherente al orden universal existente pero que no tiene un lugar propio en éste". Estos excluidos

---

[1007] Žižek, S., 2001, pp. 244-45.
[1008] Cinatti, C., *Op. Cit*. Corchetes nuestros.
[1009] "El *sinthome* no es 'un mero síntoma' [signo de un proceso más profundo que es la causa que hay que atacar] sino lo que mantiene unida a la 'cosa en sí': si uno lo desanuda, la 'cosa en sí' se desintegra" (Žižek, S., 2001, p. 189).

> "jugarían en el sistema capitalista actual el rol que Marx había dilucidado para la clase obrera. (…) El verdadero acto político entonces es el acto revolucionario, [no en el sentido en que lo entiende el marxismo tradicional], sino en el sentido de un acto ético irreductible de un sujeto que se mantiene fiel a su decisión, más allá de las consecuencias que éste traiga"[1010].

En consecuencia, para Žižek, sólo un acto auténticamente revolucionario que logre "atravesar el fantasma" fundamental del sistema capitalista global será capaz de redefinir el orden simbólico y al mismo tiempo al propio sujeto.

11. Conclusión

Continuando los desarrollos teóricos de Althusser y de algunas corrientes del marxismo, Žižek acepta como evidentes los síntomas de la eficiencia de la ideología. Al profundizar en los estudios sobre el problema, se muestra que la construcción de un orden simbólico es la condición de posibilidad que precede tanto a la acción como al discurso, a lo que se hace como a lo que se dice, a la producción como a la ciencia. Así, la ideología deja de ser un fenómeno derivado y secundario en relación con la realidad fundamental del trabajo y la producción, para convertirse en la condición de posibilidad de la realidad y de la conciencia de la realidad. Enriqueciendo la teoría de la ideología con los aportes de la teoría psicoanalítica, Žižek construye un método para una crítica de la ideología, cuya *primera característica* es la detección del síntoma. Los avances en la investigación del fenómeno ideológico permiten comprender que las relaciones de dominio en el sistema capitalista son reprimidas y se desplazan hacia las relaciones entre las cosas. La función de la ideología no es ofrecer un escape de una realidad insoportable u opresiva, sino sostener la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático. La *segunda característica* metodológica en la crítica de la ideología es la lectura de los síntomas, dirigida a la construcción de un sentido retroactivo. Cabría decir de la ideología lo que Picasso sostuvo respecto del arte: que es una mentira que nos hace ver la verdad. La verdad está constituida por la ilusión. La realidad está constituida por la ideología. Esta característica permite proceder a la reconstrucción del entramado ideológico delimitando los puntos nodales. La *tercera característica* de la metodología consiste en aislar la lucha particular que al mismo tiempo determina el horizonte en su totalidad, el significante que unifica el campo del discurso, un significante particular que llega a ser identificado con el universal. El significante vacío, el plus de *goce* no ideológico en el campo mismo de la ideología, es el punto que sostiene a todo el sistema en una unidad. Lo decisivo para una crítica de la ideología es detectar en las deformaciones, en las excepciones y en los excesos, la "verdad" del sistema, la clave de su verdadero funcionamiento. Siguiendo los desarrollos de Althusser, Žižek muestra que la ideología capitalista promueve la ilusión del sujeto libre a fin de que cada sujeto asuma libremente su propia dominación. El sistema promueve una multitud creciente de posibilidades [forzadas] de elección. En este sentido, sostiene que la dominación, entendida como la pérdida de libertad, está en su cenit, a tal punto que duda si pueda seguir llamándose democrático o libre al sistema capitalista. Žižek muestra que detrás del imaginario de las más amplias libertades (liberalismo) se oculta la realidad de la exclusión.

El tema del dominio está vinculado con el problema del sujeto. El sujeto cartesiano, racional, autoconciente y libre concluye al final de la historia moderna en la

[1010] Cinatti, C., *Op. Cit*. Corchetes nuestros.

alienación (Marx), el nihilismo (Nietzsche) y la inautenticidad (Heidegger). Como estos autores, Žižek se pregunta por las causas de la dominación, por las condiciones de su superación y por el sujeto que podría llevarlas a cabo. Retoma de este modo el problema del sujeto revolucionario planteado por Lukács y la Escuela de Frankfurt. La subjetividad no se constituye a partir de la razón autofundada y autoconciente sino a partir de un momento vacío, de negación, de locura y de libertad. Siguiendo a F. Schelling, Žižek conceptualiza el momento de la ruptura y de constitución del sujeto como "Acto". El acto no sólo transforma la realidad en la que se inscribe sino también al sujeto que lo realiza. El concepto de acto se inscribe en la tradición cristiana y marxista: del cristianismo toma la idea del acto como "creación *ex nihilo*", del marxismo toma las características contenidas en el concepto de "revolución". Del cristianismo toma también el desarrollo de la temática del pecado y de la Gracia como superación de la caída originaria. Tanto en la caída como en la "conversión" hay un momento de "locura" y de violencia que resiste toda simbolización, pero que es constitutivo de la subjetividad. Núcleo "psicótico", "noche del mundo", "antagonismo" o *mésentente*, la subjetividad no se constituye sobre un fundamento racional ni transparente, sino, como dice Nietzsche, sobre "la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre"[1011].

El sujeto se constituye en el mismo acto en el que se produce la ruptura. El acto, como la revolución, se funda sólo en sí mismo y carece de cualquier garantía. El acto no remite al cambio de fundamento o a la revolución del orden establecido. El acto es la expresión de la libertad absoluta y no puede tener otro efecto que la destrucción del orden objetivo al mismo tiempo que disuelve la subjetividad misma. El plano que precede y que excede al sistema objetivo-subjetivo es lo Real. Lo Real es incomprensible, incognoscible, inefable. Lo Real es dialéctico y la contradicción es la condición interna de todo sujeto y de toda objetividad.

En consecuencia, el acto revolucionario radical consiste en la repolitización de la economía y, paradójicamente, en la repolitización de la política.

[1011] Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.

CAPÍTULO 11

MODELOS DE IDENTIFICACION SUBJETIVA EN LA POSTMODERNIDAD

1. ¿Superman es el *superhombre* que esperaba Nietzsche?

La teoría del superhombre es la respuesta nietzscheana a la crisis del sujeto moderno. ¿A qué se refiere el 'superhombre'? ¿Quién es el superhombre? ¿Cuál es el significado del prefijo "super" o "sobre"[1012]? En Nietzsche y el más allá del sujeto[1013], Vattimo intenta dar respuesta a estos interrogantes (a los que considera centrales en la interpretación del pensamiento de Nietzsche), siguiendo el camino abierto por Bataille y Heidegger. En estos interrogantes están contenidas las conexiones de Nietzsche con el humanismo europeo moderno y su condensación en la dialéctica hegeliano-marxista, como también su vinculación con la ideología del fascismo y el nazismo. Todas estas cuestiones conducen inevitablemente a la noción de sujeto[1014].

En *La gaya ciencia*[1015], Nietzsche ofrece un modelo del superhombre, caracterizándolo como un hombre feliz que experimenta la coincidencia de acontecimiento y sentido, es decir, es aquel que ha abandonado el movimiento hacia valores, fines u objetivos trascendentes, aquel que asume plenamente la inocencia del devenir y que acepta el azar y la contingencia.

> ¿Pero la coincidencia de evento y sentido en que, si vale esta hipótesis interpretativa, piensa Nietzsche con la doctrina del eterno retorno, no puede ser entendida como otro nombre para indicar la autotransparencia del espíritu tal como Hegel la ha teorizado, e imaginado realizada en la (propia) filosofía? ¿O también, como otro nombre para indicar el sujeto desalienado, emancipado de la división del trabajo y de las cadenas de la ideología, que debería salir de la revolución comunista —así sugestivamente descrita, sobre la estela de Marx, por Ernst Bloch en tantas páginas de su filosofía de la esperanza?[10161017]

Vattimo responde negativamente estas preguntas, argumentando en primer lugar que el *ultrahombre* nietzscheano no puede ser concebido como sujeto conciliado porque no puede concebirse como *sujeto*[1018]. El concepto de sujeto es persistentemente

---

[1012] Vattimo propone traducir el término alemán *Uebermensch* por "ultrahombre" (cf. Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.

[1013] Cf. Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992, pp. 25-45.

[1014] "Parece que hay buenas razones para considerar que el ultrahombre del que habla Nietzsche a partir del *Zarathustra* puede caracterizarse como un «sujeto conciliado»; justamente, como un sujeto pensado en el horizonte de la dialéctica. De sujeto conciliado se puede hablar, en efecto, sólo si se lo ve como el punto de llegada de un movimiento de *Aufhebung*, de superación, […] en cuanto no vive ya en la tensión entre existencia y sentido, ser y deber ser, hecho y valor, sino que realiza en todo momento de su vida una perfecta coincidencia de los dos términos" (Vattimo, G., 1992, pp. 26-7).

[1015] Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, aforismo 341, p. 166.

[1016] [Nota de Vattimo] Véase, por ejemplo, el pasaje del *Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1959, p. 787.

[1017] Vattimo, G., 1992, pp. 27-8.

[1018] "Reflexionando sobre las condiciones de existencia dadas al hombre en el mundo tardomoderno: en estas condiciones me parece que ha perdido sentido el ideal de un sujeto como autoconciencia conciliada, como yo reapropiado" (Vattimo, G., 1992, p. 20.). Vattimo señala que el modelo del sujeto conciliado a realizarse en el futuro por la transformación revolucionaria ha entrado en crisis, pero propone mantener la noción de sujeto, aunque no se trate de un concepto fuerte, absoluto, permanente, sino de un sujeto "débil", finito, mortal. Tal sujeto no está interesado por la realización de la verdad en el futuro sino por rescatar las producciones valiosas del pasado,

criticado por Nietzsche como uno de los meollos de la metafísica y de la moral platónico-cristiana. "¿No está acaso permitido al fin –escribe Nietzsche- ser un poco irónicos tanto con el sujeto, como con el objeto y el predicado?"[1019] El sujeto no es sino un efecto de superficie, un resultado tardío y no un origen. Precisamente por su concepción del sujeto, Nietzsche se distancia de cualquier idealismo tanto empírico como trascendental y por lo mismo de cualquier concepción dialéctica idealista o materialista. Para Eagleton, en cambio, el postmodernismo es el efecto de la derrota del socialismo y de la eliminación del sujeto revolucionario. Una prueba de ello es que todas las demandas (sexualidad, género, etnias) y las críticas postmodernas se sostienen dentro del sistema dominado por el poder del capital[1020]. Desde su perspectiva, el posmodernismo "sostiene que el sujeto es el mero efecto de fuerzas que lo constituyen por completo"[1021].

Según Vattimo, siguiendo a Nietzsche, la importancia y centralidad atribuidas al sujeto se derivan de una inversión originaria:

> Todo sucede según el ejemplo que Nietzsche da en una página de *El ocaso de los ídolos:* un lejano disparo de cañón nos golpea el oído durante el sueño; en el sueño, nosotros lo ligamos a una historia que nos aparece *a posteriori* como su causa y explicación.[1022] Ahora bien, la voluntad, la conciencia, el yo, como causas o sujetos de cuanto nos acaece hacer o padecer, 'son simplemente filiaciones posteriores, determinadas después de que, por parte de la voluntad, la causalidad se estableció como dato, como experiencia'.[1023] El sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie y, como dice el mismo parágrafo de *El ocaso de los ídolos,* se ha convertido en 'una fábula, una ficción, un juego de palabras'[1024].

La creencia en el "yo" como sujeto se basa en la aceptación previa del principio de causalidad, el cual se sostiene a su vez en la necesidad de encontrar una voluntad libre y responsable de las acciones, es decir, culpable[1025]. Sobre esta necesidad se ha construido no solamente toda la metafísica y la moral sino también el lenguaje y la gramática con sus distinciones de sujeto y predicado, de sujeto y objeto, de sustantivo y adjetivo.

La historia de occidente es la historia del *nihilismo* y ésta muestra que los valores fundamentales se han desvalorizado. La *muerte de Dios*, como resultado de la

---

puesto que "no existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, libertad como movilidad entre las 'apariencias'" (Vattimo, G., 1992, p. 10). T. Eagleton agrega una perspectiva cercana al escepticismo: "En la época que estamos imaginando [En realidad se refiere a la época que estamos viviendo, a la que se podría llamar posmoderna (Cf. Eagleton, T., 1997: 43)], lo que habrá de estallar hacia adentro, de forma gradual, junto con la fe en la especie de conocimiento razonablemente certero que de hecho disfrutamos todo el tiempo, será la idea de un sujeto humano lo bastante unificado como para embarcarse en una acción significativamente transformadora. Si no, habrá que entonar himnos de alabanza al sujeto esquizoide, desmelenado, cuya habilidad para atarse los cordones de sus propios zapatos -dejemos a un lado su estado político- está destinada a permanecer como un misterio" (Eagleton, T., 1997: 36-7).

[1019] Nietzsche, F., *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza, 1986, aforismo 34.

[1020] Cf. Eagleton, T., 1997: 46-7.

[1021] Eagleton, T., 1997: 54-55.

[1022] [Nota de Vattimo] F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos,* en *Obras,* ed. Colli-Montinari, Adelphi, Milán, 1975, vol. VI, t. III: *Los cuatro grandes errores,* Párr. 4 (trad. cast. de Tusquets, Barcelona, 1983).

[1023] [Nota de Vattimo] *Ibid.* párr. 3.

[1024] Vattimo, G., 1992, pp. 29-30.

[1025] "La creencia en la causalidad está ligada a la creencia en la responsabilidad" (Vattimo, G., 1992, p. 31).

historia del nihilismo, disuelve todos los conceptos últimos, eternos e inmutables de la metafísica, incluyendo el de *sujeto responsable-culpable*. Contra la historia de la metafísica, Nietzsche afirma "la inocencia del devenir". El sujeto es así el producto de una serie de actos de metaforización e interpretación determinados por las relaciones sociales de dominio, pero estos actos no deben ser entendidos como engaños ideológicos implementados por las castas sacerdotales.

> La revelación del carácter metafórico, producido, de nociones metafísicas como las de cosa y de sujeto –escribe Vattimo- no conduce a una recuperación de *estructuras más fundamentales* de la producción, sino a una explícita generalización de la producción [metafórica] misma. En esto, me parece, está la peculiaridad de la posición de Nietzsche respecto de la tradición filosófica, y el carácter radicalmente ultra-metafísico de su pensamiento[1026].

No se trata –de acuerdo con Vattimo- de retrotraerse a un nivel más profundo de fundamentación y de verdad que el alcanzado por la metafísica en su historia, sino de radicalizar, generalizar e intensificar la producción metafórica. No se trata de reducir la metáfora a una supuesta literalidad cristalina última, sino de extremar las metáforas. "Esta experiencia [de la superación como hermenéutica] es concebida por Nietzsche de modo radicalmente ultra-metafísico; es decir, no como un acceso al ser a través de la remoción de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un verdadero *acontecer del ser* (y, en definitiva, como un aumento de ser)"[1027].

Vattimo cree que la traducción más adecuada para el prefijo "super" o "sobre" es *hybris*. Con este término caracteriza Nietzsche la condición del hombre que ha enfrentado la *muerte de Dios* y la caducidad de los ideales ascéticos y de la visión metafísica de la realidad.

> "Como hemos dicho –escribe Nietzsche-, esto es lo que ocurre con todas las cosas buenas de que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [desmesura, orgullo sacrílego] e impiedad: pues justo las cosas opuestas a las que hoy nosotros veneramos son las que durante un tiempo larguísimo, han tenido la conciencia a su favor y a Dios como su custodio. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido—red de la causalidad — nosotros podríamos decir, como decía Carlos el Temerario en su lucha con Luis XI, *je combats l'universelle araignée* [yo lucho contra la araña universal] —; *hybris* es nuestra actitud con respecto *a nosotros*, — pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la «salud» del alma! A continuación nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo aún que estar sano, — *quienes* nos *ponen enfermos* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualesquiera curanderos y «salvadores». Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces, justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y justamente por ello, tal vez, más dignos también —de vivir?..."[1028]

[1026] Vattimo, G., 1992, p. 32. Énfasis nuestro.
[1027] Vattimo, G., 1992, p. 35.
[1028] Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980, Tratado 3, 9. Corchetes nuestros.

Lo que caracteriza al ultrahombre es el *exceder* como ejercicio de la *hybris*. Ésta no puede ser entendida como simple afirmación de la "fuerza bruta", sino como una disolución de toda idea (en el sentido platónico), esencia o cosa en sí y como la tesis de la naturaleza hermenéutica de toda realidad, como la "afirmación de la estructura interpretativa del ser"[1029]. De aquí que Vattimo concluya que el prefijo "super" (sobre, ultra) del concepto de "super-hombre" no puede ser confundido con la superación dialéctica, así como no debe confundirse el concepto de voluntad de poder con la voluntad de vida o con la búsqueda de supervivencia. De allí que Vattimo cuestione la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder nietzscheana como dominio técnico y científico de la modernidad. Los caracteres de la *hybris* se corresponden con los que pertenecen a la esencia de la interpretación hermenéutica: "violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear"[1030]. Vattimo agrega: "La interpretación es constitutivamente injusticia, superposición, violencia"[1031].

> El sujeto nietzscheano es *sólo* apariencia; pero ésta no se define ya como tal en relación a un ser; el término indica solamente que todo darse de algo como algo es perspectiva, que se superpone violentamente a otras, las cuales sólo por una necesidad interna de la interpretación son identificadas con la cosa misma[1032].

Ya no se opone la esencia a la apariencia, ni el ser al devenir, ni la verdad a la falsedad o a la ideología. Vattimo agrega que ello supone la liquidación de toda filosofía de la reflexión y de toda metafísica invertida. Tal sería la posición de Deleuze en un doble sentido:

> …Porque comporta aún la identificación de la 'fuerza', a la que se le da un nombre: el de creatividad y de libertad simbólica opuesta a limitación social, imposición de códigos, etc.; y, en segundo lugar, porque, en esta identificación de la fuerza, se imponen, aunque sea atribuidos al simulacro, los caracteres luminosos, afirmativos, que siempre han sido propios del ser metafísico[1033].

La actividad hermenéutica, la hibridez del *ultrahombre* no es la contracara de una realidad literal, dura, profunda, aunque tampoco hay que pensar que la metaforización pueda sustraerse al juego de las fuerzas ni presocial ni posthistórica. Tanto los sujetos como las metáforas "se constituyen ya-siempre en un juego interpretativo complejo"[1034].

De la interpretación del significado del prefijo "super", Vattimo establece dos puntos claros: 1) Hay que abandonar la concepción metafísica del sujeto como una unidad. Esta posición liga el pensamiento nietzscheano con diferentes aspectos de la cultura del siglo XX, como los conectados con la experiencia del arte y la cultura de vanguardia, pero también con la condición "normal" del hombre postmoderno que vive en una sociedad de la comunicación que "abre la vía a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad"[1035]. 2) La concepción del superhombre no es sólo antropológica sino también una ontología *'débil'*. "El ser, también después del fin de la metafísica, sigue modelado sobre el sujeto, pero al sujeto escindido que es el

[1029] Vattimo, G., 1992, p. 34.
[1030] Cf. Nietzsche, F.: 1980, Tratado 3, 24.
[1031] Vattimo, G., 1992, p. 35.
[1032] Vattimo, G., 1992, p. 36.
[1033] Vattimo, G., 1992, p. 39.
[1034] Vattimo, G., 1992, p. 41.
[1035] Vattimo, G., 1992, p. 44.

ultrahombre no puede ya corresponder un ser pensado con los caracteres de grandiosidad, fuerza, definitividad, eternidad, actualidad desplegada, que la tradición siempre le ha reconocido."[1036] Esta ontología débil es –en la perspectiva de Vattimo- más adecuada para dar cuenta de algunos problemas propios de la experiencia del hombre en la tardomodernidad.

2. Los modelos de identificación en los *comics*

Aun cuando '*Superman*' traduce el término castellano 'superhombre' y el alemán '*Uebermensch'*, el personaje de las historietas no se asemeja en absoluto al concepto nietzscheano. Si lo que se busca es un modelo de identificación en las historietas (*comics*) es preferible *Batman* a *Superman*, porque éste procede el exterior y tiene poderes "sobrenaturales" (por encima del hombre). El primero, en cambio, es un personaje oscurso, un animal de la noche. Combate el crimen fuera de la ley (aunque requerido por la ley). Sus enemigos (Joker, Gatúbela, Pingüino) son también animal-humanos y no sobrenaturales como los de Superman (Lex Luthor). Durante el día, en su cara lumínica, sin máscara, es un filántropo excéntrico y multimillonario.

Bat-man (el hombre murciélago) fue publicada por primera vez en mayo de 1939 en el número 27 de *Detective Comics*, perteneciente a la editorial estadounidense National Publications. Los editores presentan al nuevo *character* como "darker and nonpowered"[1037]. A diferencia de *Superman*, que en su mismo nombre hace referencia a lo celeste, a lo sobrehumano, Batman es presentado como "una figura misteriosa y aventurera" que lleva una lucha solitaria "contra las fuerzas malignas (*evil*) de la sociedad"[1038].

De la lectura de los primeros episodios pueden extraerse algunas características que explican el contexto histórico social y cultural[1039] en el que surge el nuevo *character*. En el primer episodio de la serie las fuerzas malignas de la sociedad encarnan en uno de los socios de una empresa química que quiere quedarse él solo con la totalidad de la compañía, es decir, son las fuerzas del monopolio contra la libre competencia. En el segundo episodio el enemigo es una banda de ladrones de joyas. En esto no hay nada nuevo: el robo y el crimen organizado son los enemigos permanentes de la sociedad capitalista. Lo interesante es que para combatir a los ladrones, Batman se hace pasar por un ladrón y para lograr la confesión escrita del jefe de la banda, lo amenaza de muerte. Batman aparece desde el comienzo como un personaje justiciero *que opera al margen de la justicia*. Parece claro que la ley debe imponerse a como dé lugar, incluso "por la fuerza" no subordinada a la ley. Esto supone que se ha extendido la falta de fe en la victoria de la ley sobre el poder.

El tercer episodio introduce un nuevo enemigo: el doctor Muerte, un *científico* que amenaza con matar a todos los que no le paguen tributo. La identificación del Estado como aquella fuerza que decide la vida y la muerte de los súbditos, a la que hay que apaciguar con el tributo, es antigua en el imaginario burgués. El doctor Muerte tiene siervos o súbditos, no socios ni empleados. En el cuarto episodio, Batman es definido como "figura alada de la venganza". El doctor Muerte, que parecía haber muerto en el

---

[1036] Ibidem.

[1037] Robert Greenberger: Reedición de diciembre de 2000 del número 27 de *Detective Comics* de mayo de 1939, donde aparece el personaje por primera vez.

[1038] Cf. Op. Cit., p. 2.

[1039] Indudablemente, el contexto no puede limitarse a las condiciones internas de la sociedad norteamericana emergente de la gran crisis de 1930, sino que debe tenerse en cuenta la situación europea y el ascenso del fascismo y el nazismo.

episodio anterior, reaparece con las facciones destrozadas por el fuego. Como les ocurre también a otros enemigos del Hombre-Murciélago, la identidad criminal resulta de un hecho traumático accidental a partir del cual los malvados proyectan su venganza. A partir del quinto episodio aparece un enemigo encapuchado, llamado el Monje, que posee poderes hipnóticos. El siguiente enemigo pretende dominar el mundo a la manera de Napoleón, objetivo para el que ha reunido a algunos científicos a sus órdenes. En estos episodios se hacen evidentes los rasgos de los nuevos dictadores nazi-fascistas que, como las sirenas homéricas, atraen con sus cantos a los incautos haciéndoles perder la voluntad autónoma. Pero ya no se trata de líderes bárbaros y toscos sino de aquellos que han sabido subordinar a la ciencia y a la técnica bajo sus mandos.

Como Superman, Batman tiene una doble cara. Por un lado, es el héroe que lucha contra el crimen; por el otro, es una persona "común" inmersa en su vida cotidiana. La otra identidad de Batman es Bruce Wayne (Bruno Díaz), un empresario multimillonario, filántropo y *playboy*.

> "Para el mundo, Bruce Wayne es un hombre de negocios irresponsable y superficial que vive de la fortuna personal de su familia y de las ganancias de las Empresas Wayne, una gran compañía privada de la que es dueño. Sin embargo, Wayne es también conocido por sus contribuciones a la caridad, a través de la Fundación Wayne, una fundación de caridad dedicada a ayudar a las víctimas del crimen y a evitar que la gente recurra a él. La actitud pública de Bruce Wayne fue creada por él mismo para proteger su [verdadera] identidad secreta"[1040].

Wayne aparece como una persona sociable pero no comprometida, desinteresada de los problemas de la sociedad. Siendo niño, tuvo que presenciar el asesinato de sus padres. Este hecho traumático lo llevó a dedicar sus esfuerzos a combatir el crimen, incluso allí donde el sistema jurídico, político y policial es ineficiente o se encuentra desbordado. Sin embargo, este mismo hecho le obligará a ocultar su identidad para evitar que se vincule su deseo de venganza con su acción "justiciera"[1041]. Después de un período de formación y entrenamiento físico y mental de dieciocho años, regresa a su ciudad natal (Gotham City) a la edad de 25 años para llevar adelante su decisión justiciera detrás del disfraz del 'hombre-murciélago'. A diferencia de Superman y de otros superhéroes, Batman no posee super-poderes. Sin embargo, se vale de su fortuna, de su inteligencia y de los recursos de la ciencia y la tecnología para llevar adelante su misión. En cada episodio se van agregando nuevos adelantos técnicos: un auto especialmente construido, boomerangs, cápsulas con gas, un helicóptero unipersonal, etc. Tanto los "malos" como los "buenos", los criminales como los justicieros, apelan a la ciencia y a la técnica para obtener armas y herramientas en su lucha. Este hecho revela la importancia que ambas tienen para la sociedad del siglo XX, pero al mismo tiempo pone de manifiesto que ambas pueden servir al bien o al mal indiferentemente. La ciencia y la técnica serían "neutras": ni buenas ni malas en sí mismas. La ciencia y la técnica no serían más que instrumentos, herramientas, que pueden ser usados para el bien o para el mal. La bondad o maldad de los fines para los que se las usa proviene *de los sujetos* que las emplean. Pero ¿qué pasa con los sujetos? ¿Son también neutros? Pareciera que hay dos respuestas posibles a esta pregunta: o bien los sujetos son

[1040] Barr McFarlane & Alcala: *Batman*, Detective Comics, New Cork, Año 2, parte 3. Corchetes nuestros.

[1041] En gran parte de los casos no queda claro el límite entre la venganza y la justicia (lado subjetivo) o entre corrupción y justicia (lado objetivo). De alguna manera, los buenos policías (no corruptos) son la contra cara impotente de la verdadera justicia. Esta ambigüedad está muy bien reflejada en el personaje del Comisionado Jim Gordon en la última versión cinematográfica (*Batman The Dark Ninght* dirigida por Christopher Nolan).

naturalmente buenos o malos, según la ascendencia que les ha tocado en suerte, o bien son determinados por la sociedad y las circunstancias de su vida.

Así como hay una escisión entre la ciencia y la ética, también la hay entre los hechos y la conciencia. Esto hace posible que, mientras se desarrolla la trama de la historieta, los personajes-protagonistas vayan llevando una reflexión conciente *paralela* a la acción que van desarrollado. Se trata de una *conciencia moral*, que exige un disciplinamiento de la voluntad, así como la ética debiera mandar sobre la ciencia y la técnica. Los mejores justicieros, así como los peores criminales, son "los que saben", los que están en posesión del conocimiento, de la ciencia.

A Maquiavelo se ha atribuido la concepción de que el fin justifica los medios, independientemente de cuál sea el fin (bueno o malo). Los personajes de la historieta *Batman* sin dudas encarnan este principio. Tanto unos como otros se valen de cualquier medio para alcanzar sus fines (el crimen y el dominio o el bien y la justicia). Si los criminales se valen del miedo o el engaño, así también los justicieros. La historieta explica que la elección del disfraz de murciélago se debió a un hecho casual que fue interpretado como una revelación: la irrupción de un murciélago en el estudio del padre de Bruce Wayne, durante una noche en la que trataba de pensar cómo podría *infundir miedo* a sus enemigos. Es el aspecto nocturno y atemorizante del murciélago lo que le llevó a adoptarlo como símbolo de su propia identidad. Si el miedo o el terror pueden ser usados como medios de desorden e injusticia, también pueden ser usados en sentido contrario.

Pero esto conduce a Batman a enfrentar la pregunta por *el límite* de la propia identidad. Piensa que se ha convertido en una criatura de la noche para infundir miedo, que utiliza las mismas armas que sus enemigos (las que segaron las vidas de sus padres) y también se ve en la necesidad de aliarse a ellos (a sus enemigos) para combatirlos (y de esa manera en alguna medida también se convertirse en uno de ellos). La reflexión que se desarrolla en su conciencia frente a la tumba de sus padres, es la siguiente:

> "Debo convertirme en un murciélago, en una criatura de la noche, para operar en su mundo, …incluso he asumido su arma de sangre y muerte, …el arma que acalló tus [de su padre] gritos de moribundo; puedo aceptar su mundo, padre, …sus armas… ¿pero debo convertirme en uno de ellos? ¿debo unir fuerzas con tu asesino para que se haga justicia?"[1042].

Los enemigos y los aliados de Batman también pueden aportar elementos para determinar su identidad. Su aliado principal es el comisionado Gordon, que se caracteriza por la honestidad, por su apego a las leyes (aun cuando es aliado del Hombre-murciélago, al que persiguen las autoridades de la ciudad) y por su racionalidad y meticulosidad en el trabajo, al que posterga todas las otras actividades de su vida (incluso la familiar). Los empresarios y los ricos aparecen confundidos con los que se burlan de las leyes y los que pactan con cualquiera (incluso con el crimen organizado) para obtener provecho. Un enemigo interesante es el *Joker* (Guasón, Payaso). Entre las reflexiones de Gordon, por ejemplo, se puede leer: "Cada vez está más claro que estamos tratando con alguien que no tiene otra motivación que causar terror". Y Batman, aunque sabe que es peligroso suponer un patrón en un loco, reflexiona: "Tengo que creer que sigue un método dentro de su locura, o estoy dando palos de ciego". Más adelante, Batman agrega: "Es difícil creer que alguien mataría a

[1042] Barr McFarlane & Alcala: *Batman*, Detective Comics, New Cork, Año 2, parte 3.

tanta gente sólo para ocultar un motivo, pero obviamente no estamos tratando con una mente racional”[1043].

El *Joker* es la representación de la irracionalidad, del caos y el terror, lo cual conduce a figurarlo como la encarnación del *mal* en estado puro. Finalmente, Batman logra comprender los motivos del *Joker*: “Él quería una venganza personal de las personas que le obligaron a ser lo que es”[1044]; de allí que quiera asesinar a toda la ciudad en la que vivió. “Debería ser un Genio, pero ese odio es lo único que conoce”[1045].

[1043] Ed Brubaker, Doug Mahnke, David Baron: Detective Comics: *Batman. El hombre que ríe*, Detective Comics, New York, 2005, p. 48.
[1044] Ed Brubaker, Doug Mahnke, David Baron: *Batman. El hombre que ríe*, Detective Comics, New York, 2005, p. 59.
[1045] Ed Brubaker, Doug Mahnke, David Baron: *Batman. El hombre que ríe*, Detective Comics, New York, 2005, p. 59.

CONCLUSIONES FINALES

En el primer capítulo de esta investigación se han analizado las teorías del sujeto que se han desarrollado desde el siglo XVI. El análisis de la obra de La Boétie pone de manifiesto un rasgo constitutivo del sujeto moderno desde el Renacimiento: la libertad derivada de la igualdad. Para este autor, como después para los pensadores del siglo XVII, la libertad es un rasgo de la naturaleza humana. A diferencia de los filósofos cristianos del período anterior, el concepto de libertad no hace referencia al poder de la voluntad para obrar con independencia de la determinación natural (libre albedrío) sino a la no sujeción, a la no esclavitud, a la independencia de cada hombre de la voluntad de los otros. "El deseo de libertad –dice Lefort comentando a La Boétie- exige que *la naturaleza del sujeto* no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos". En este autor, consecuentemente, sujeto y sujetado son significados opuestos y excluyentes.

Con la interpretación de la obra de Maquiavelo se avanzó en la definición del concepto de *pueblo como sujeto* de derecho político, poniendo las bases para la construcción de la teoría hobbesiana. Si bien las caracterizaciones que se hacen de él no dejan de ser ambiguas e imprecisas, hay que destacar que este concepto no hace referencia sólo a la masa informe e inculta sino también a un sujeto capaz de tomar decisiones. Maquiavelo señala la necesidad de conocer a este sujeto, la importancia de saber qué es lo que lo impulsa y cuáles son sus pasiones dominantes. Con ello se separa de la tradición aristotélica que buscaba aportar los elementos de la racionalidad humana, la que estaba a la base de su sociabilidad o politicidad. Como antes La Boétie, Maquiavelo señala la pasión por la libertad como un rasgo "natural" de la condición humana, si bien la naturaleza humana es considerada tanto "natural" como histórica y política. Junto a la libertad, las pasiones más importantes para la vida política son el odio, el amor, el desprecio y el temor. Esta última es la pasión que da impulso a la vida política y la mantiene, una vez iniciada.

En Pascal, como en Maquiavelo, no está clara la "extensión" del concepto de pueblo, e incluso resulta más difícil ligarla a una clase social. La fuerza dominante de la imaginación caracteriza a la masa de los ignorantes que se identifica con el vulgo. Aunque tampoco este autor avanza en la determinación del significado y del contenido del concepto, considera que la incapacidad del vulgo es un freno para ciertos excesos y es, como tal, "razonable".

Con Hobbes se progresa en la definición del concepto de sujeto. Por un lado, sujeto hace referencia al individuo naturalmente libre (aunque no debe confundirse esta libertad natural con lo que los filósofos cristianos llamaban el "libre arbitrio"). Por otro lado, el sujeto siempre está limitado, es decir, *sujeto* a la causalidad natural o a la autoridad soberana. A diferencia de La Boétie, Hobbes señala que el sujeto entendido como actor libre y como sujetado a la causalidad y a la autoridad son ambas características esenciales del significado del concepto.

En el estado de naturaleza, presocial, la mayor parte de los individuos son conducidos a pactar entre sí por el temor, de lo cual resulta el Estado soberano. Los sujetos naturales son la multiplicidad de individuos que, tendiendo a su propia conservación, provocan una situación de permanente inseguridad y un estado de guerra de todos contra todos. De estas condiciones deriva el miedo y de él la necesidad del pacto, del cual surge el sujeto social y político. Éste está escindido en soberano y súbditos. En general, Hobbes usa el término "*subject*" para hacer referencia a los últimos.

Para referirse al sujeto de acción, palabra o pensamiento, Hobbes prefiere el concepto de persona, actor o autor. Estas palabras hacen referencia al amo, al señor, al

dueño, al propietario. Si para los antiguos el sujeto político se constituye en y desde la comunidad política que le es previa, para los modernos (como Hobbes) el sujeto está constituido previamente al origen de la comunidad. Como ha señalado J. Rancière, Hobbes descompone al pueblo en individuos atómicos, constituyéndolos en sujetos separados de cuya dinámica resulta necesariamente la sumisión (sujeción).

El segundo capítulo está dedicado a presentar lo se ha denominado "la concepción hegemónica del sujeto", es decir, el sujeto como substancia conciente y racional, elaborada por Descartes. En el mismo capítulo se han presentado las posturas críticas de Locke y de Spinoza, que han propuesto respuestas alternativas al modelo hegemónico.

La subjetividad cartesiana establece una ruptura con las concepciones previas, construyendo un concepto de sujeto que ha tenido el destino de convertirse en hegemónico en los siglos siguientes hasta las últimas décadas, deslizando el eje desde la subjetividad en el orden ético-político hacia el ámbito gnoseológico-epistemológico y desde lo colectivo y pasional hacia lo individual y conciente.

El sujeto cartesiano es el yo entendido como una substancia inmaterial, capaz de alcanzar la certeza y la autonomía. Sin embargo, al mismo tiempo, esta concepción ha dado lugar a una metafísica y una antropología dualistas. De acuerdo con la primera, el conjunto de la realidad es dividido en dos substancias: la pensante y la extensa; de acuerdo con la segunda, el ser humano es un compuesto de dos substancias: alma y cuerpo. Mientras que la primera es incorpórea e inmaterial, el segundo se caracteriza por la extensión.

Con Locke, la crítica de la noción de sujeto apunta en una doble dirección: contra Hobbes, objeta el absolutismo que conduce a una negación de la libertad personal; contra Descartes, cuestiona el principio substancialista. Locke sostiene que la percepción de las ideas no es el atributo esencial del sujeto sino una de sus operaciones y niega que sea necesario suponer un sustrato substancial que fundamente esas operaciones. Niega el innatismo y desecha el alma humana como objeto de conocimiento legítimo.

Finalmente, Locke reemplaza el concepto de sujeto por el de "persona", de extensa difusión en el ámbito del derecho. La persona se identifica con la conciencia en tanto es capaz de dar continuidad a sus percepciones, lo cual no puede realizarse sin un constante trabajo por el cual se tienden puentes sobre las discontinuidades.

Spinoza retoma la tradición hobbesiana para rescatar el concepto de "vulgo", porque la felicidad individual supone siempre la formación de una sociedad política. El pueblo está compuesto por los individuos que se mantienen en el plano gnoseológico de la imaginación y en el plano moral de los afectos. Spinoza retoma el problema, ya abordado por los autores anteriores desde Platón, de la relación entre los sabios y los ignorantes. La sociabilidad necesaria en el hombre obliga a los sabios a comunicarse con los demás. De este afán de comunicación proceden las normas sociales.

La concepción ética y política de Spinoza pone de relieve la importancia de la imitación, de la emulación y del deseo para la constitución de las comunidades. Podría decirse que el sujeto spinoziano es un *sujeto deseante* y no sólo un sujeto pasivo o receptivo. Lo decisivo en relación con el problema político es que el deseo "pueda volverse racional", que la emulación pueda devenir en "afectos sociales activos".

El capítulo 3 continúa las perspectivas críticas de Locke y Spinoza desarrolladas en el capítulo anterior. El escepticismo antimetafísico de Hume arremete no sólo contra las posiciones racionalistas en la ciencia y en el conocimiento sino también contra la concepción del sujeto que las sustenta. Este autor escocés apunta sus críticas contra el substancialismo y contra el racionalismo, generando una verdadera "deconstrucción" de

la subjetividad cartesiana y deslizando el significado de la subjetividad hacia un flujo de percepciones que constituyen la base de la experiencia.

El capítulo 4 es el desenlace natural de las posiciones críticas y de las alternativas delineadas en los dos capítulos anteriores. En él se presente el problema de la subjetividad en la filosofía de F. Nietzsche, quien pone en claro desde el comienzo que la crítica a la subjetividad es parte de una crítica más amplia a la metafísica platónica y del nihilismo consecuente. Este autor percibe que limitar la crítica a la noción moderna de sujeto y no atender a la metafísica que lo sostiene, implicaría quedar atados, de alguna manera, a los supuestos de la modernidad. A esta percepción subyace la convicción de que oponerse o negar las posiciones modernas significa mantenerse dentro de su horizonte de pensamiento, dentro de su metafísica y su lenguaje. Lo que la crítica propone, como se ha dicho, es no pensarlos como opuestos o enfrentados, ya que la valorización de uno no implica indefectiblemente la desvalorización del otro.

Tres consecuencias se derivan aquí en relación con el problema del sujeto: en primer lugar, la subjetividad comienza a ser pensada como algo abierto tanto a sí mismo como a los otros individuos; en segundo lugar, la opacidad radical del sí mismo, la "inquietud de sí", como la llamará Foucault, que señala la imposibilidad de la autorreflexión; finalmente, la subjetividad ya no es concebida como fundamento o punto de partida sino como tarea, como acción libre.

El rechazo del pensamiento dialéctico que se vale de las oposiciones conduce a la necesidad de repensarlas desde otra perspectiva. Se ha señalado que no es suficiente con rechazar la oposición cuerpo-alma o con jerarquizar el cuerpo que ha quedado reducido a una realidad secundaria, sino que es necesario repensar estos conceptos más allá de la metafísica que los ha definido hasta ahora. ¿Qué es el cuerpo? ¿Cuáles son sus rasgos constitutivos? ¿Son suficientes los conceptos derivados de la geometría o de la física? Finalmente, la crítica nietzscheana del sujeto no debe llevar a la conclusión errónea de que tal concepto es inútil o que esté superado, sino que tiene que ser repensado desde otra perspectiva.

El capítulo 5 reseña la crítica de los filósofos de la escuela de Frankfurt al sujeto burgués ilustrado. Horkheimer y Adorno acuerdan con Nietzsche en la necesidad de profundizar la crítica del sujeto al que identifican con la Ilustración y con la burguesía, para lo cual se proponen analizar los supuestos contenidos en su paradigma, que se extienden a las concepciones de la ciencia, la ideología, los mitos y la religión. Como Nietzsche, no entienden que la crítica de los opuestos consista en pasar de uno al otro. Consideran que ése ha sido el error de los ilustrados: afirmar la razón contra el mito y la religión. Se trata de analizar el proceso por el cual se constituyó el sujeto racional autoconciente y autónomo, para lo cual hacen una interpretación de la *Odisea* de Homero y de Ulises, el héroe que la protagoniza. Para estos autores, la obra homérica describe el proceso que dio lugar a la invención del sujeto racional y de sus saberes propios: la filosofía y la ciencia. Ambos (sujeto y saber) se constituyen bajo el rigor de la disciplina, de la renuncia y del autosacrificio. El rasgo central de esta subjetividad es la autoafirmación como negación de sí. La modernidad ilustrada es sólo el desarrollo consecuente de los principios que subyacen al héroe homérico y lo hace reduciendo la razón a instrumentalizad.

Para Horkheimer y Adorno es el Marqués de Sade (tanto más que Kant o los enciclopedistas) el que mejor caracteriza esta organización total de la vida ejecutadas por un sujeto racional y autónomo con una coherencia y sistematización meticulosas. Pero en este epígono se hace manifiesta la paradoja que resulta de la radicalidad del principio ilustrado, en el que la Ilustración deviene su contrario: barbarie y destrucción.

El principio ilustrado engendra el mecanismo implacable de racionalidad tecnológica que destruye al propio sujeto.

El capítulo 6 desarrolla el problema de la identidad política en el contexto del multiculturalismo, señalando las condiciones requeridas para la defensa de los derechos diferenciados en función del grupo. El sistema de partidos políticos no ha podido garantizar el ejercicio de derechos diferenciados, y la propuesta de Kymlicka parece incurrir en un círculo vicioso.

El capítulo 7 estudia el concepto de sujeto en la obra de M. Foucault, para quien la objetivación del sujeto y su sujeción a los dispositivos sociales es la consecuencia de las tecnologías de poder que se han articulado desde finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Sin embargo, este resultado no debe ser entendido como una consecuencia necesaria. Otra interpretación y otra subjetividad son posibles, pero Foucault advierte que el itinerario que conduce a ellas es siempre peligroso e implica riesgos.

La técnica de la meditación como medio del cuidado de sí implica peligros y riesgos en la medida en que ejerce una acción sobre el sujeto que lo empuja a ponerse a prueba en situaciones límite, pero, al mismo tiempo, empuja al individuo a la plenitud de la relación de sí consigo.

El capítulo 8 plantea el problema de la conciencia histórica para la hermenéutica filosófica. Esta tradición pone el acento en la relación dialógica, donde la cuestión central es *la cosa de la que se habla* y no los sujetos o interlocutores. De esta manera, el sujeto deja de ocupar el centro de la comprensión. Esta desubjetivización se realiza paralelamente a la desobjetivización del paradigma científico, la que es reemplazada por el contexto de una tradición. Gadamer elabora el concepto de "conciencia expuesta a los efectos de la historia", a partir de la crítica de la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey, con el fin de dar estatuto epistemológico a las ciencias humanas. Sin embargo, como la historia no puede ser comprendida como totalidad, la conciencia debe reiterar indefinidamente el proceso de comprensión sin poder agotarlo, ya que está limitado por la situación y su horizontalidad. No se trata de comprender lo particular partiendo de la universalidad de los principios, como pretendía la Ilustración, sino de comprender el caso desde el contexto de la situación presente. Pero la interpretación no es única ni definitiva, por ser histórica está abierta al futuro y queda abierta a nuevas interpretaciones.

Mientras que la filosofía hegeliana de la historia recupera la totalidad de los significados históricos en el saber absoluto de la conciencia que ha realizado todo el proceso, el concepto de "conciencia expuesta a los efectos de la historia" pone límites a tal pretensión, pero no apelando a la lógica formal sino al mismo concepto hegeliano de experiencia histórica. Esta experiencia es la que permite la ampliación del horizonte del "experto", posibilitando nuevas experiencias. En el proceso de la experiencia se opera una inversión conforme la cual ni el objeto ni la conciencia son lo que eran al comienzo. Si bien Hegel ha pensado la historia como el desarrollo de la experiencia humana en su negatividad dialéctica, en el proceso la experiencia es superada por el saber absoluto de la Ciencia. La experiencia hermenéutica se sabe histórica y finita, por lo que no da el salto final a lo absoluto. Para Gadamer, la experiencia constituye la esencia histórica del hombre. Lo que se aprende por la experiencia es el amargo darse cuenta de los límites de ser hombre.

La superación de la perspectiva subjetiva/objetiva por parte de la hermenéutica se asienta sobre la tradición, entendida no como lo hecho o interpretado por un sujeto sino como una relación viva en la que siempre se está ya inmerso. Siguiendo la guía de la relación yo-tú, Gadamer señala tres momentos en la relación hermenéutica. El

primero consiste en buscar las regularidades, lo permanente. El segundo es la conciencia histórica que busca captar lo particular, pero para hacerlo totaliza, "cierra" el fluir de los acontecimientos. El tercer momento consiste en pensar la propia historicidad en el movimiento de la tradición y en el flujo de las interpretaciones. Esta apertura es posibilitada por la primacía que la hermenéutica asigna a la pregunta. Dado que el sentido de los hechos históricos no está en las intenciones o en los planes de los sujetos, la pregunta debe ser dirigida siempre a los mismos acontecimientos (en la historia) o a lo que se dice (en los textos), manteniendo abierta la pregunta. La estructura de la experiencia hermenéutica se constituye en una dialéctica de pregunta y respuesta, en la que quien pregunta al texto es interpelado por la misma tradición.

Paul Ricoeur desliza el centro de la problemática hermenéutica hacia las nociones de narratividad y de identidad narrativa. A partir de ellas se muestra que conocerse es interpretarse uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción. Estas nociones disuelven definitivamente la pretensión de volver a la concepción del sujeto construida desde Descartes, pero señalan la necesidad de rescatar un sujeto ético y político como agente del *decir*, del *hacer* y del *hacerse cargo* de una y otra cosa, no fundado en la subjetividad gnoseológica o epistemológica. Esta identidad del sí mismo contiene dos modos de identidad: lo semejante que se mantiene en el cambio y lo propio. Ricoeur responde al problema de la identidad, planteado por Hume y por Nietzsche, señalando que una vida se comprende, se conecta y se constituye, relatándola. El relato constituye la continuidad de un personaje (su identidad narrativa), porque construye la identidad dinámica de la historia contada. De la identidad del relato surge la identidad del personaje. Ricoeur se propone mostrar cómo la lectura de los textos literarios contribuye decisivamente a los procesos de identificación. Cada uno se comprende a sí mismo a través de los relatos, por medio de la ficción, ya que la apropiación de un personaje conduce al sí mismo al ejercicio de las variaciones imaginarias de sus modos de ser y a su apropiación.

En el capítulo 9 se desarrolla la concepción del sujeto político en Laclau y Mouffe, sobre la base de los aportes realizados por la lingüística de Saussure y el estructuralismo de Althusser. La base para dicho desarrollo es la teoría del discurso, como el conjunto resultante de la *praxis* social significativa. Yendo más allá del estructuralismo, los autores sostienen que toda estructura discursiva es 'dislocada' o fallada. Una estructura dislocada produce efectos contradictorios: por un lado, amenaza a las identidades ya constituidas, por otro lado, crea el espacio para la formación de nuevas identidades. El sujeto es la distancia entre una estructura indecidible y la decisión, de manera que cuanto más dislocada es una estructura mayores son las posibilidades para el surgimiento de nuevos sujetos. Sin embargo, ese surgimiento nunca es el resultado de un proceso natural, sino el producto de antagonismos y luchas.

Estas bases teóricas hacen posible pensar la política como hegemonía, es decir, como las acciones encaminadas a la articulación de las luchas contra lo que produce la dislocación. La identidad de los sujetos no se deriva del orden social sino que es el producto de una acción contingente en el marco de una estructura abierta. De aquí se infiere que todas las identidades sociales están atravesadas por relaciones de poder y no pueden sustraerse a ello. Éste es el lugar preciso de la política, entendida como "un tipo de acción cuyo objetivo es la transformación de una relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación"[1046].

Para hacer comprensible esta definición, los autores debieron definir además de las relaciones de subordinación, las relaciones de opresión y las de dominación, porque

[1046] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 171.

son estas últimas las que dan lugar a los antagonismos que están a la base de lo político. El paso siguiente consistió en explicar la lógica de la equivalencia por la cual se estructuran las articulaciones hegemónicas que configuran a las posiciones de sujeto en un orden social concreto. Estos elementos permiten desarrollar el proyecto de una democracia radical y plural, al que los autores apuestan para la realización y comprensión de los movimientos de subjetivación contemporáneos.

El capítulo 10 estudia la relación entre la ideología y el sujeto siguiendo la guía de las investigaciones de S. Žižek. Este autor no entiende el fenómeno ideológico como algo secundario y derivado sino como la condición de posibilidad de la realidad y de la conciencia de la realidad. La función de la ideología es sostener la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático (al que Laclau y Mouffe llaman 'antagonismo'). La verdad está constituida por la ilusión, así como la realidad está constituida por la ideología. Para comprender este fenómeno Žižek desarrolla un método de detección e interpretación de los síntomas, lo que le permite reconstruir el entramado ideológico delimitando sus 'puntos *nodales*', en los que se determina el *horizonte* social en su totalidad, un significante particular que llega a ser identificado con el universal. Este significante es el que sostiene a todo el sistema en una unidad. Lo decisivo es entonces detectar en las excepciones y en los excesos, la "verdad" del sistema, es decir, la clave de su verdadero funcionamiento. Así, muestra que, en el capitalismo contemporáneo, detrás del imaginario de las más amplias libertades se oculta la realidad de la exclusión. Žižek se pregunta por las causas de la dominación, por las condiciones de su superación y por el *sujeto* que podría llevarlas a cabo. En relación con este último tema, muestra que la subjetividad se constituye a partir de un momento vacío, de negación, de locura y de libertad radical: el acto, que no sólo transforma la realidad 'objetiva' sino también al sujeto que lo lleva a cabo.El sujeto se constituye en el mismo acto en el que se produce la ruptura. El acto es la expresión de la libertad absoluta y no puede tener otro efecto que la destrucción del orden objetivo al mismo tiempo que disuelve la subjetividad misma. El plano que precede y que excede al sistema objetivo-subjetivo es lo que Lacan llama 'Real'. En consecuencia, el acto revolucionario radical consiste en la repolitización de la economía y, paradójicamente, en la repolitización de la política.

El capítulo 11 se propone bosquejar algunos modelos de identificación subjetiva en la postmodernidad actual. Según Vattimo, Nietzsche responde al problema del sujeto con su teoría del superhombre, pero aclara que este concepto no puede ya identificarse con el de 'sujeto' entendido como la autoconciencia que ha superado la alienación y se ha identificado consigo misma. La culminación del nihilismo se identifica con la disolución de todos los valores o fundamentos últimos, incluido el 'sujeto'. Nietzsche no propone un retorno a los fundamentos trascendentes de la metafísica sino un pensamiento postmetafísico, se trata de radicalizar, generalizar e intensificar la producción *metafórica*, de extremar las metáforas. El superhombre es *hybris*, desmesura, exceso, y no fundamento o substancia. Los caracteres de la *hybris* se corresponden con los que pertenecen a la esencia de la interpretación hermenéutica. El sujeto nietzscheano es ficcional, metafórico, hermenéutico. Como Laclau y Mouffe, Vattimo cree que tanto los sujetos como las metáforas "se constituyen ya-siempre en un juego interpretativo complejo".

Si bien el superhombre nietzscheano y los caracteres protagónicos de las historietas no parecen provenir de una misma tradición ni remitirse a una fuente común, es pertinente resaltar una curiosa semejanza: la desmesura, la hibridez. Este rasgo común pone en evidencia que la problemática del sujeto en la actualidad no puede plantearse ni responderse a partir de las categorías de la vieja y moderna metafísica. La

hibridez pone de relieve, además, la ambigüedad inherente no sólo a los procesos de identificación sino también al horizonte mismo de la realidad o del mundo contemporáneo.

Estas cuestiones están solamente bosquejadas al término de este trabajo de investigación, pero merecen ser objeto de estudios más exhaustivos y minuciosos, que aporten luz no solamente a los procesos psicológicos de identificación sino también a las acciones sociales y políticas tendientes a la constitución de nuevas subjetividades.

BIBLIOGRAFÍA:

Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.
Anderson, P. *Considerations on Western Marxism*, London, 1976.
Anderson, P.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986.
Aristóteles, *Metafisica*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
Aristóteles: *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
Avineri, Sh. y De-Shalit, A. (comps.), *Communitarianism and Individualism*, New York, 1992.
Bader, V. Citizenship and Exclusion, en: *Political Theory*, vol.23, Nº2 (1995) pp. 211-246.
Bauman, Z., *La hermenéutica y las ciencias sociales* [1978]. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires, F. C. E., 2003.
Benjamin, W., Tesis de filosofía de la historia, *online* disponible en http://www.revoltaglobal.net, consultado diciembre 2009.
Benveniste, É.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 2 tomos, 1971.
Berger, P.-Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.
Berger, P.-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.
Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1988, p. 1.
Bodei, R.: *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006.
Bohman, J. Public Reason on Cultural Pluralism. Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict, en: *Political Theory*, vol. 23, Nº 2 (1995) pp. 253-279.
Buchanan, A. Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, en: *Ethics*, Nº 99, 1989, pp. 852-882.
Butler *et alia*: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F. C. E., 2000.
Calvo García, M., *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1989.
Cinatti, C., A propósito de una lectura de *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* de Slavoj Žižek, Estrategia Internacional, Número 19, Enero de 2003. En: http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm.
Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981.
Colebrook, C.: *Gilles Deleuze*, London, Routledge, 2002.
Critchley, S.-Marchart, O.: *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, F.C.E., 2004.
Da Silveira, P. Teoría de la justicia y concepciones del bien: el caso de John Rawls *versus* Sandel & Co., en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XX, Nº 1, 1994, pp. 63-86.
Delannoi, G. y Taguieff, P. (comp.), *Teorías del Nacionalismo*, Barcelona, 1994.
Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1981.
Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
Deleuze, G.: *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987.

Deleuze, G.: *Postdata a las sociedades de control*, en: http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/adeles.html
Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
Deleuze, G.-Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988.
Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.
Descartes, R., *Discurso del Método*, Barcelona, Altaya, 1993, traducción de Eduardo Bello Reguera.
Descartes, R., *Discurso del Método*, Editorial Alianza, 1999.
Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Traducción García Morente, Editorial Espasa Calpe, 1989.
Descartes, R., *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967.
Descartes, R., *Oeuvres*, en, http://www.archive.org/details/oeuvresdedescart02descrich
Dogan, M. The Decline of Nationalisms within Western Europe, en: *Comparative Politics*, vol. 26, Nº 3, apr. 1994, pp. 281-305.
Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983 (2da. Ed.).
Eagleton, T.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
Entrevista a S. Žižek: "La ideología funciona cuando es invisible" en: http://es.geocities.com/zizekencastellano/entrideologiafun.htm)
Etchegaray, R.: *Dominación y política*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2000.
Etchegaray, R.: *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, Grupo Editor Tercer Milenio, San Justo, 1999.
Etchegaray, R.-Chorroarín, S.-Pac, A.-Erramouspe, P., *¿Cómo no sentirse así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo Libros-UNLaM, 2009.
Ferry, L. *Philosophie Politique*, 2 vol., Paris, 1984.
Foucault, M., Critcial Theory/Intellectual History (1983) entrevista de Gérard Raulet en *Michel Foucault. Politic, Philosophy, Culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York, Routledge, 1990.
Foucault, M., *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Fontana, A. y Bertani, M., eds.). Buenos Aires, F. C. E., 2001.
Foucault, M., en Terán, Oscar (1983) *Michel Foucault. El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1977.
Foucault, M., *Hermenéutica del Sujeto* (François Ewald, Alessandro Fontana eds.). Buenos Aires, F. C. E., 2006.
Foucault, M., *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.
Foucault, M., *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, Semiotext(e), New York, 1991.
Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990
Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989.
Foucault, M.: *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983.
Foucault, M.: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.
Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México, segunda edición, 1986.

Frondizi, R., *Substancia y función en el problema del yo*, Buenos Aires, Losada, 1952.
Fukuyama, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
Gadamer, H.-G.: *Antología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
Giddens, A-Turner, J. *et alia*: *La teoría social hoy*, México, Alianza Editorial, 1990.
Giroux, H.A. Living Dangerously: Identity Politics and the New Cultural Racism: towards a Critical Pedagogy of Representation, en: *Cultural Studies*, vol. 7, Nº 1, 1993, pp. 1-25.
Glynos, J.-Stavrakakis, Y., Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008: 249-267).
Goldberg, D. *Multiculturalism. A Critical Reader*, Cambridge, 1994.
González Di Pierro, E., *La subjetividad y el cuerpo: un ensayo sobre Merlau-Ponty*, en: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras25/notas1/sec_3.html
Gorlier, J. C.: *Construcción social, identidad, narración*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2005.
Gorlier, J. C.-Guzik, K.: La política de género en América Latina, La Plata, Ediciones Al Margen, 2002.
Gutmann, A. Communitarian Critics of Liberalism, en: *Philosophy and Public Affairs*, 14/3, 1985, pp. 308-322.
Gutmann, A. The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics, en: *Philosophy and Public Affairs*, 22/3, 1993, pp. 171-206.
Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M, 1992.
Habermas, J. Geschichtsbewußtsein und posttraditionelle Identität, in: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt/M1987.
Habermas, J. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M,1973.
Habermas, J. Reconciliation throught the Public Use of Reason: Remarks on John Rawl's *Political Liberalism*, en: *The Journal of Philosophy*, vol.XCII, Nº3, 1995, pp. 109-131.
Habermas, J. Struggles for Recognition in Constitutional State, en: *European Journal of Philosophy*, 1/2, 1993, pp. 128-155.
Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1989.
Habermas, J.: *Teoría y praxis* (1963), traducción de S. Mas Torres y C. Moya Espí, Madrid, Tecnos, 1997.
Hall, S. Culture, Community, Nation, en: *Cultural Studies*, vol.7, Nº3, (October 1993).
Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, publicado en *Hitos*, Editorial Alianza, 2000.
Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Editorial Alianza, 1998.
Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, 1990.
Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Editorial Nova, 1969.
Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, AUDH, 1958, traducción de A. W. de Reyna.
Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1990.
Hennis, W., Das Legitimationsproblem im Modernen Staat (1975), en: *Ethos, Revista de Filosofía Práctica*, vol. 4-5 (1978) pp. 77-115.

Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
Hobbes, T., *Leviathan*, en *The English Works of Thomas Hobbes, vol. III (1839)*, en: http://www.thomas-hobbes.com/works/
Hobbes, T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 volúmenes.
Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M, 1992.
Honneth, A., Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition en: *Political Theory*, vol.20, Nº 2, may 1992, pp. 187-201.
Horkheimer, M.-Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Valladolid, Editorial Trotta, 1994.
Howsbawn, E., *Nations et nacionalisme*, Paris, 1990.
Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.
Kant, I., *Crítica de la Razón pura*, Editorial Alfaguara, Madrid, 1998.
Kern, L. y Müller, H.P. (comp.), *La Justicia: ¿Discurso o Mercado?*, Barcelona, 1992.
Kliemt, H., *Untersuchungen über die Begründbarkeit Staatsphilosophischer Legitimitätskriterien*, Frankfurt/M, 1978. Cit. por trad. de E. Garzón Valdés, Barcelona, 1983.
Koselleck, R. (1959), *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
Koselleck, R.-Gadamer, H.-G.: *Historia y hermenéutica*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997.
Koyré, A., La aportación científica del Renacimiento en *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI Editories, 2000.
Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, 1991.
Kymlicka, W., Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 7, 1996, pp. 20-54.
Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.
Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995. Cit. por trad. de C. Castells Auleda, Barcelona, 1996.
La Boétie, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Toni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.
Labourdette, S., *Mito y política*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1987.
Labourdette, S., *Política y poder. Problemas de teoría social y política*, A-Z Editora, Buenos Aires, 1993.
Lacan, J., *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*, traducción de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 21, 30 de junio de 1954, en: http://psikolibro.webcindario.com/libros/psicologia/psicologia01.html
Laclau, E., *An interview with Ernesto Laclau*, Strategies, A journal of theory, culture and politics, N° 1, Fall (1988).
Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, F. C. E., 2008.
Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1996.
Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, F. C. E., 2005.
Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
Laclau, E.-Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987.
Lefort, C., *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero*, Madrid: Anagrama, 1989.

Locke, J., *An essay concerning human understanding*, en: http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/locke/locke1/contents1.html
Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1956.
Luhmann, N., *Die soziologische Beobachtung des Rechts*, Frankfurt/M, 1986.
Maceiras Fafian, M.-Trebolle Barrera, J., *La hermenéutica contemporánea*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
Macpherson, C.B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, 1973.
Macpherson, C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, 1977. Cit. por trad. de F. Santos Fontela, Madrid, 1982.
Macpherson, C.B., *The Real World of Democracy* (1966), Oxford, 1981
Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513-1520), traducción de Ana Martínez Aarancón, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
Maquiavelo, N., *Discursos sobre las décadas de Tito Livio*, en *Obras políticas*, Buenos Aires, Editorial Poseidón, 1943.
Maquiavelo, N., *El príncipe* (1513), traducción de José A. Vecino, Buenos Aires, Editorial Sopena, 1946.
Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.
Martinez García, J.I. *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, Madrid, 1985.
Marx, K., *El Capital*, México, F. C. E., 1973.
Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
Meister, R., *Politcal Identity. Thinking through Marx*, Cambridge, 1991
Mizrahi, E., Optimismo racional vs. optimización funcional. Habermas y la discusión contemporánea aceraca del concepto de derecho, en: *Revista de Filosofía*, vol. X, Nº 1/2, 1995, pp. 3-31.
Mizrahi, E., Persona, propiedad y reconocimiento intersubjetivo. Una interpretación de los fundamentos normativos del *estado de derecho* hegeliano, en: *Cuadernos de Ética*, Nº 21/22, Buenos Aires, pp. 83-115.
Morin, E., El Estado-nación, en: Delannoi-Taguieff 1994, pp. 451-458.
Mulhall, S. y Swift, A., *Liberals and Communitarians*, Oxford, 1992.
Myers, T., *Slavoj Žižek*, London and New York, Routledge, 2003.
Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 1998.
Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1985.
Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980.
Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.
Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.
Nietzsche, F., On Truth and Lies in a Nonmoral Sense en *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, New Jersey, Humanities Press, 1995.
Nietzsche, F., *De verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Barcelona, 1990.
Nino, C., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, 1989.
Pascal, B., *Pensamientos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971, dos Tomos, traducción y prólogo de Oscar Andrieu.
Pascal, B., *Pensées* en *Pascal im Kontext* [CDR] © Karsten Worm - InfoSoftWare 2003. Buch: Pensées. Kapitel: XV. Transition. Basis-Ausgabe: Oeuvres complètes, S. Pa:525b.
Popper, K., *Realismo y el Objetivo de la Ciencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1985.

Poster, M., *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.
Rábade Romeo, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, Toro, 1971.
Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
Rancière, J., 11 Tesis sobre la política, en: http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html
Rancière, J., *Los bordes de lo político* (*Aux Bords du politique*, Osiris, 1990), en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS
Reyes Mate, M. El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XX, Nº 1, 1994, pp. 37-51.
Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2001
Ricoeur, P., *Educación y política*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1994.
Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, Editorial Megápolis, Buenos Aires, 1975 (3 tomos).
Ricoeur, P., *El discurso de la acción*, Editorial Cátedra, Madrid, 1988.
Ricoeur, P., *El otro como sí mismo*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
Ricoeur, P., *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.
Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, F. C. E., Buenos Aires, 2004.
Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977.
Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2001.
Ricoeur, P.' *Tiempo y Narración*, 3 volúmenes, Siglo XXI, México, 1998.
Ricoeur, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Editorial Tecnos-Unesco, 1982.
Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
Rubio Carracedo, J. *Paradigmas de la política*, Barcelona, 1990.
Sandel, M., The Procedural Republic and the Unencumbered Self, en: *Political Theory*, vol. XII, Nº 1 (1984) pp. 81-96.
Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, sin fecha.
Schelling, F., *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas relacionados con ella*, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969.
Schlesinger, P., Identidad nacional: una crítica de los que se entiende y malentiende sobre este concepto, en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Nº 6, México, 1989, pp. 39-94.
Schmidt, J. La *original position* y el equilibrio reflexivo, en: Kern-Müller 1992, pp. 82-114.
Slavoj Žižek en Argentina. Entrevista en: http://www.diariomardeajo.com.ar/slavojzizekenargentina.htm.
Sohn-Rethel, A., *Intellectual and manual labor*, Londres, 1978.
Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.
Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988, traducción de Atilano Domínguez.
Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez.
Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.

Spitz, J.-F., Apparence et fausseté: la double nature de l'ordre politique chez Pascal, *Revue International de Philosopie*, n. 1, 1997.
Steinmann, J., *Pascal*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954.
Strauss, L., *Droit naturel et histoire*, Paris, 1954.
Strauss, L., *What is Political Philosophy?*, New York, 1968.
Taylor, Ch. (1989), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
Taylor, Ch., Identidad y reconocimiento, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº7, 1996, pp. 10-19.
Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, 1989.
Taylor, Ch., The politics of Recognitions, en: Goldberg 1994, pp. 75-106.
Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.
Taylor, P., *¿Por qué Žižek? ¿Por qué ahora?*, International Journal of Zizek Studies, Año I, Número 1, disponible en: http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/33/136
Touraine, A., *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.
Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* , Frankfurt/M,1979.
Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Editorial Península, 2003.
Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992.
Wallerstein, I., *After Liberalismo*, New York, 1995.
Wallerstein, I., The national and the universal, en: King, A. (comp.), *Culture, Globalization and the World System*, London, 1991.
Walzer, M., *Liberalism and Social Interpretation*, Notre Dame, 1987. Cit. por trad. de H.Pons, Buenos Aires, 1993.
Walzer, M., Liberalism and the Art of Separation, en: *Political Theory*, vol.12, Nº3 (1984) pp. 315-330.
Walzer, M., Response to Veit Bader, en: *Political Theory*, vol.23, Nº2 (1995), pp. 247-249.
Walzer, M., *Spheres of Justice* (1983), Oxford, 1985.
Walzer, M., The Comunitarian Critique of Liberalism, en: *Political Theory*, vol.18, Nº1 (1990) pp. 6-23.
Walzer, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame,1994. Cit. por trad. de R. del Águila, Madrid, 1996.
Wright, E. and Wright, E. (Editores): *The Žižek Reader*, Oxford and Massachusetts, Blackwell, 1999.
Žižek, S., *¡Goza tu síntoma!*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
Žižek, S., ¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo? en: http://www.nodo50.org/csca/agenda2002/zizek_6-06-02.html.
Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
Žižek, S., El multiculturalismo, en http://www.redfilosofica.de/zizek2002.html.
Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.
Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, F. C. E., 1994.
Žižek, S., La identidad y sus vicisitudes: lógica de la esencia de Hegel como una teoría de la ideología, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aries*, Nº 2, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996.
Žižek, S., Lenin ciberespacial: ¿por qué no?, en: http://www.infoamerica.org/teoria/articulos/zizek02.htm

Žižek, S., The structure of domination today and the limits of democracy en: http://www.ciudadpolitica.com/modules/news/article.php?storyid=266.