ACHERONTA

REVISTA DE INVESTIGACIONES EN FILOSOFÍA

Acheronta Nº 2, Abril 2017, ISSN Nº 2344-9934

Índice

Artículos

- César Ignacio Gonzalo**. Reflexiones sobre el ethos de la Grecia clásica desde la perspectiva de F. Nietzsche.** UNNE. pp. 3-23
- María Cielo Aucar. **El problema de la verdad desde diferentes perspectivas: el empirismo superior de Deleuze y la concepción fenomenológica de Edith Stein.** UNNE. pp. 24-45
- Gómez Florencia Andrea. **Saber y totalidad en Levinas y Foucault**. UNNE. pp. 46- 62
- Leonardo Sebastián Traverso. **El sujeto en estado de naturaleza de Hobbes, Locke, Rousseau, Bentham y Althusser**. UNNE. pp. 63-77
- Lucas Kruzolek. **Auguste Comte y John Stuart Mill: distancias epistemológicas** UNNE. pp. 78-97

- Gulino Pablo Martín**. El concepto de cultura como clave para el análisis de la relación entre las subjetividades e instituciones en G. Deleuze**. UNNE. pp. 98- 127
- García Barros, María Cielo. **Hacia una idea de justicia en el horizonte de una sociedad superior en la filosofía de Friedrich Nietzsche**. UNNE. pp. 128-156

Acheronta

Revista de Investigaciones en Filosofía

ISSN 2344-9934

Publicación Digital.

Instituto de Filosofía.

Facultad de Humanidades.

Universidad Nacional del Nordeste.

Resistencia, Chaco, Argentina

2017

Reflexiones sobre el *ethos* de la Grecia clásica desde la perspectiva de F. Nietzsche

César Ignacio Gonzalo

UNNE – Facultad de Humanidades-

Resumen. Con motivo de lograr una interrogación de carácter crítico sobre el *ethos* de la Grecia Clásica, se procede a delimitarlo desde textos fuentes. Se pretende lograr con ello en primer lugar, el delineamiento de un campo fiable de conocimientos que den sustento a un segundo momento de interrogación, éste en carácter reflexivo, acerca de cómo se articula en su seno la emergencia de fenómeno filosófico. Ingresan aquí, conceptos básicos de la disciplina Ética en tanto y cuanto opera este doble movimiento de reflexión acerca de sus objetos perteneciendo ella misma, al objeto que interpreta. Será en este segundo momento donde operará una toma de posición crítica frente al objeto de estudio delimitado, ingresando con peso una serie de conceptos y perspectivas desde el pensador alemán Friedrich Nietzsche.

Palabras clave. *Ethos*, Grecia Clásica, Ética, Nietzsche, Filosofía

1. Introducción

Friedrich Wilhelm Nietzsche anuncia en *Aurora* (2000) que su trabajo es el de un subterráneo (p. 57). Nos encontramos con alguien que sospecha de todo lo que ha construido el hombre a partir del conocimiento; con alguien que deja de lado todo aquello que se ha dado por sentado en el humano por su mera estructura racional, y por cierto con alguien que duda sopesada y mortalmente sobre la moral. El Bien y el Mal nunca han sido puestos en duda, más bien se han erigido como las bases edilicias de toda la cultura occidental en cuanto formas que respaldan nuestro saber, tanto filosófico como científico y religioso.

Se presenta como objetivo general de esta elaboración, una propuesta que refleje medianamente las inquietudes que se nos presentan ante el fenómeno del hombre en la época clásica con sus modos de conocer y relacionarse con el mundo. Por su parte, nos ha resultado ineludiblemente de una inquietud mayor tal fenómeno, a partir de selectivas lecturas realizadas sobre la obra de Friedrich Nietzsche referidas principalmente al fenómeno moral. Encarnando éste nuevas perspectivas relacionadas al origen y desarrollo mismo de la filosofía, y su posterior efecto en todo el saber del sujeto occidental. Nuestra hipótesis encuentra su enunciación en que toda construcción racional y/o espiritual elaborada por el ser humano desde sus inicios más remotos, responde a una construcción de función esencialmente moral.

Nuestro primer paso en esta elaboración académica, se precisa a partir de ciertas premisas abordadas respecto a los orígenes de los conceptos referidos a la moral; dicho de otra manera, una historia de los sentimientos morales. Esta mirada crítica que Nietzsche realiza sobre las bases teóricas de todo saber hasta él, intenta socavar las estructuras más firmes del conocimiento.

El marco sólido sobre el cual han de aplicarse reflexiones de contenido ético nos lo otorgará textos de la época, procedentes de sus representantes más significativos.

Realizadas las lecturas respectivas, se desarrollará lo que implica una fenomenología de la ética del conocimiento en la filosofía clásica, entendido esto como las implicancias que tiene toda forma de conocer en la conducta del ser humano hacia el mundo y sus caracteres principales en dicha circunstancia histórica. La potencialidad que esto acarrearía en su toma de conciencia nos parece de gran importancia en cuanto pone de manifiesto las capacidades reales del hombre frente a su entorno, y las consecuencias que ello ha acarreado en los modos de conocer del sujeto occidental.

Así, y en consecuencia a lo enunciado hasta aquí creemos que la problemática central del trabajo que nos ocupa será identificar y distinguir en calidad de objeto de estudio, el fenómeno del conocimiento filosófico en la época clásica a partir de los

parámetros críticos ofrecidos por Friedrich Nietzsche, considerado aquel fenómeno como resultado y consecuencia de fenómenos morales.

El *ethos* en cuanto fenómeno, ha de ser considerado en el presente trabajo como aquello que responde a lo más propio de la especie humana. Su carácter, su conducta, sus modos de obrar y juzgar; toda una red que compone al hombre en su faceta tanto individual como social. De la toma de conciencia e identificación de tales aspectos en el *ethos* del hombre griego clásico dependerá el éxito de la investigación que nos ocupa. Para ello serán de suma utilidad los conceptos vertidos por Ricardo Maliandi (1991) en su trabajo *Ética. Conceptos y problemas*, ello con el fin de lograr definiciones precisas aplicadas a la Ética en cuanto disciplina.

La estructura del desarrollo investigativo dará sus primeros pasos con aclaraciones respecto al concepto de *ethos;* lo que se pretende con ello es dar el marco teórico correspondiente al específico objeto de estudio que se busca distinguir. Concepto de *ethos,* de reflexión ética, de las dicotomías morales por excelencia, etc. representan un momento fundamental en la consolidación del posterior tratamiento que haremos sobre el *ethos* de la Antigua Grecia.

A partir de aquel inicial paso, se procederá en un segundo momento a la elucidación de la posición ética representada por Friedrich Nietzsche. La lectura que dicho pensador hace de la historia, encarnada esta en los sentimientos morales y los orígenes mismos de valoraciones tan simples y fundamentales como Bueno y Malo, nos permitirá un abordaje de mayor precisión y profundidad respecto al *ethos* griego en su particular relación con el conocimiento. Es para ello, fundamental la posterior comparación y lectura que se haga de los textos fuentes sometidos a elección, lo cual derivará ya, en el meollo mismo de la hipótesis planteada.

Se encarará el presente trabajo desde una metodología que incorpore elementos hermenéuticos en cuanto la lectura de aquellos textos fuentes desde la perspectiva adoptada en la hipótesis. Una minuciosa y acabada tarea sobre aquellos textos dará el cuerpo teórico de mayor importancia a nuestra elaboración posterior. Por su parte, y como ya se ha enunciado, no se podrá dejar de lado el método genealógico adoptado por Friedrich Nietzsche en cuanto se quieran dilucidar

conceptos de procedencia dudosa, cargados de valoraciones supersticiosas, hostiles al sentimiento vital. Por su parte, tomamos también aquella aguda observación psicológica que proclama el autor alemán por sobre muchos de los saberes consagrados como convenientes. Su ventaja se consagra en la vitalidad que confiere al hombre al despersonificarlo.

2. Ética y *ethos*

Resúltale imperativo al presente desarrollo teórico, aclarar algunos conceptos referentes a la ética en cuanto disciplina. Fundamentalmente aquellos que pongan en evidencia al objeto de estudio de la misma y los métodos que utiliza para abordarlos. Antes que nada, la disciplina Ética –como todo saber filosófico y científico- se manifiesta como un conjunto de conocimientos diferente de su objeto de estudio, y de tal modo nunca podría hablarse de Ética y *ethos* como si trabajáramos con acepciones semejantes.

La Ética es la tematización del *ethos*, según lo indica Maliandi (1991, p. 11). Es la conversión del *ethos* en tema, en el centro de atención de una disciplina. Por ello, cuando hablamos de Ética, será siempre en calidad de los aportes que pueda ofrecer desde su particular prisma respecto al *ethos*. Ahora, la cuestión inmediatamente siguiente concierne al modo en que tal disciplina aborda su objeto de estudio, al modo en que logra abstraer su tema para convertirlo en interés y fundamento de su búsqueda. Así entonces, la disciplina aborda al *ethos* desde una actitud reflexiva, entendida esta como una toma de distancia de aquel objeto para lograr de tal modo considerar sus aspectos esenciales. En dicha actitud, el sujeto se auto observa, mira hacia lo más concreto y próximo de sí: su conducta, sus modos de obrar, sus códigos de normas, etc., y con ello puede llegar a producirse una dificultad no menor: la confusión entre ambas esferas –la reflexión y lo reflexionado- Aquí resultará imprescindible la realización de una discriminación efectiva entre niveles de reflexión.

Hasta lo aquí mencionado, vale hacer alguna aclaración respecto a la aplicación que pueda hacerse de estos conceptos en relación al particular *ethos* que hemos

optado por tematizar: el griego clásico, contexto socio-histórico que presenció el surgir del saber filosófico. Nos resulta pertinente en cuanto no será un abordaje "puro" el que se hará de dicho objeto de estudio; hablamos de pureza en el sentido de que no será un tratamiento original ni mucho menos uno privado de concepciones previas que en efecto, nos resultarán de base en tal elaboración. He aquí donde valen mencionar los aportes genealógicos que el trabajo de Friedrich Nietzsche nos ha brindado. Particularmente su lectura de la Historia (Nietzsche, 2006) nos ha resultado de vital importancia en la actitud que hemos tomado ante el *ethos* que nos ocupa. Lectura que vitaliza al lector y estudioso de un objeto que no es simplemente *corpus* de conocimiento. Aquí nuevamente retornamos a aquella dificultad de la ética en cuanto disciplina, –confusión de las esferas- en el sentido que debemos aclarar y aceptar que desde el prisma ético nietzscheano la actitud reflexiva –auto observación que implica una distancia de su objeto- necesariamente choca, se superpone y se le es superpuesto el objeto que le es de su interés. La observación psicológica como Nietzsche (1996) la denomina, es un mecanismo que no acaba en el hinchamiento de las arcas del saber humano, sino que necesariamente toma influencia en el ser humano interesado y lo capacita para la acción (2006, p. 10).

La discusión que se da en torno a la fallida toma de distancia que puede resultar de la reflexión ética respecto a su *ethos* es esencial; pues a condición de ello la disciplina Ética podrá ser categorizada como práctica o teórica. Se considera Ética práctica por ejemplo, a aquella que se encuentra en permanente simbiosis entre lo que observa en carácter reflexivo y las conclusiones que de ella deriva. No distingue mayormente entre lo que reflexiona y lo que predica. Veremos que esto en Friedrich Nietzsche cobrará enorme fuerza, pues nada resúltale de mayor improbidad que todo conocimiento que no se enlace directa y vitalmente a la constitución del individuo. Ante ello se dará la dificultad de distinguir aquellas esferas que se bifurcan pero que también encuentran necesaria relación.

Es de nuestra consideración que una reflexión de carácter ético necesariamente pone en jaque a su objeto de estudio, toma distancia de él pero no con fines de pura abstracción. Lo critica con la intención de no concederle valores absolutos, lo pone en

observación y a partir de ello compara circunstancias que escapan al mero y simple hecho histórico. Se ponen en juego factores que influyen directamente en la vida del que toma seriamente tales reflexiones, en otras palabras puede decirse que se encuentra transformado por ellas. Entre estas circunstancias encontramos específicamente en Nietzsche las del origen de ciertas acepciones y conceptos, lo cual permite comprender específicamente algunos fenómenos que hasta entonces escapaban de la mano de los estudiosos de la historia del Hombre.

Vemos de este modo, una reflexión desde el plano ético que incorpora el contenido de aquella a su constitución vital. Una reflexión que se entremezcla con su *ethos* razonado, y que en consecuencia valora de un modo específico sus conclusiones. Es el caso de Nietzsche quien interpela fundamentalmente el fenómeno del *ethos* desde las oposiciones brindadas por la dicotomía axiológica (Maliandi, 1991, p. 31). Una polarización de carácter vertical al decir de Maliandi (1991, p. 31) que considera su objeto a partir de categorías que indican superioridad o inferioridad de carácter, o sea, aquello que nos es más propio. De esta prioridad axiológica que surge en Nietzsche para elaborar sus pensamientos, se deduce una inclinación hacia valores que exaltan o reducen lo vital en el ser humano; hacia conclusiones que lo llevan a considerar de un modo radical aquello que hasta él ni había sido puesto en duda.

Pero antes de seguir avanzando en lo que respecta al meollo mismo de la reflexión ética en Nietzsche; resulta de suma importancia realizar una aproximación conceptual al *ethos*, sin dudas protagonista en el desarrollo del presente trabajo. Su valor reside nada menos en que se presenta como el cuerpo sobre el que versará toda actitud reflexiva del que se dirige desde la mirada proporcionada por la disciplina Ética. “En el lenguaje filosófico general, se usa hoy “*ethos”* para aludir al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc...” (Maliandi, 1991, p.14)De este modo, se presenta como algo real, pasible de ser considerado desde la perspectiva histórica y por ende con el posible valor de documento histórico. Dice al respecto Maliandi: “El *ethos* es un *fenómeno* cultural (el fenómeno de la moralidad), que suele presentarse con aspectos muy diversos pero que no puede estar ausente de ninguna

cultura. Es (...) la *facticidad normativa* que acompaña ineludiblemente a la vida humana" (Maliandi, 1991, p.14) Vemos aquí que además de poseer una existencia real en el espacio-tiempo –por ello es Historia-, el *ethos* acompaña al hombre en su Naturaleza más íntima. Es aquello que lo determina en su devenir como ser racional y social.

Comprendido el *ethos* en sus aspectos más generales, cabe aun hacer algunas aclaraciones respecto a su estructura etimológica, cuestión no menor para el enfoque que se tratará de realizar posteriormente sobre ciertos fenómenos del *ethos* griego. Dos sentidos abarcan el origen de dicha acepción, tan antigua esta como la cultura griega misma: *êthos* por un lado*,* refiriéndose a lo revelador de lo más íntimo y personal de un hombre; y *éthos* que por el otro, indicaría hábito o costumbre. Estas dos maneras de comprender el término no se excluyen, más bien se complementan en una relación causal: el hábito forjando el carácter o viceversa, el carácter forjando al hábito. En el juego semántico que podemos realizar entre ambas acepciones se encuentra una clave para comprender la lectura nietzscheana realizada respecto al prisma ético que intentamos realizar sobre el *ethos* griego como fenómeno político, social y cultural. Nos topamos en tal punto, con una radical toma de posición por parte del mencionado pensador alemán donde el carácter del hombre, su modo de ser, es el que deberá tomar las riendas del hábito y no viceversa, como lo denunciará una y otra vez. Como veremos más detalladamente en el próximo capítulo, será en su famoso aforismo del "Concepto de la moral de las costumbres" (Nietzsche, 2000, p. 67), donde quedará muy clara su posición al respecto. El hábito ha tomado al hombre bajo su protección, dándole forma a su carácter e individualidad. Nada más reprochable de considerar desde aquella perspectiva que entiende el sentido del *ethos* en lo más íntimo de la naturaleza humana.

Se han aclarado algunos conceptos propios de la disciplina Ética y luego intentado correlacionarlos con algunos rasgos del pensamiento nietzscheano con el fin de ir acercándonos de forma gradual y progresiva a un método de investigación que nos permita dejar lo mayormente en claro la problemática del trabajo que nos ocupa. Pensamos que se erige como una dificultad de importante consideración la referida a

la toma de distancia que debe tomar el pensador respecto a su objeto. Dicha tarea no es sencilla en cuanto se da con suma frecuencia que aquellos valores que han de ser estudiados ingresan en la actividad reflexiva misma con el estatus de criterios de evaluación; ocurre esto con el carácter pre-reflexivo del conocimiento ético. Tarea difícil además, por ser riesgoso caer en el exceso opuesto: esta es la actitud de la Meta ética en cuanto toma una distancia tan grande de su objeto que deja de ser reflexión (Maliandi, 1991, p. 39-40). En ambos casos ocurre que la nitidez del objeto por analizar e interpretar se pierde, ya sea por un acercamiento *in extremis* al mismo, como por un alejamiento igual de pronunciado. Por un lado, una solución posible puede ser la aplicación sistemática de las categorías éticas (dicotomías) al fenómeno puesto en la lupa, a fin de mantener la distancia pertinente que nos ofrece todo saber universal con su consiguiente formulación de leyes necesarias. Por otro lado, y a fin de no alejarnos excesivamente de nuestro objeto, aplicar aquella lectura histórica que Nietzsche inquiere para la revitalización del hombre en cuanto individuo, ajeno al hábito como pedagogo.

3. a) La intentio obliqua como observación psicológica

La observación psicológica sobre la cultura presenta en Nietzsche la posibilidad de reflejar cruda y concretamente lo Humano, demasiado humano. En el justo ejercicio de tal facultad, el hombre es un agudo observador de su conducta y la de ajenos; lo cual -y en cuanto actitud procedimental- pone en evidencia las herramientas que el autor toma de la actitud científica en lo que a su carácter metodológico refiere. En el caso específico de Nietzsche se descubre esta actitud de observación como método, pero atravesada fuertemente por y hacia el concepto de lo moral. Es clara la alusión que al respecto se encuentra en el primer aforismo de su sección segunda: "Ventajas de la observación psicológica. (...) forma parte de los medios por los que se puede aliviar la carga de la vida" (Nietzsche, 1996, p. 64). Este proceder permite, desde un primer momento, poner a la conducta humana (ethos) en el plano de los objetos a pensar, estudiar y cuestionar.

La observación psicológica por su parte, requiere de una actitud que no repare en las ventajas o dificultades que usualmente afectan al hombre ordinario; más bien se plasma en una actitud de sospecha necesaria ante todos estos sentimientos en cuanto construcciones históricas. Dice Nietzsche (1996) al respecto: "...se ha hecho necesario el despertar de la observación moral, y no puede ahorrársele a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas" (p. 66). Obsérvese en dicha cita la ya mencionada relación que el pensador alemán refiere a los métodos ofrecidos por las ciencias y su objeto de estudio.

El sentimiento moral como pasible de construcción durante su curso histórico es un punto central en el desarrollo de esta segunda sección, pues buscamos como objetivo una idea medianamente clara de la metodología utilizada por el autor, el objeto de dicho trabajo y sus características primordiales. En cuanto a la metodología, hemos ya referido someramente una clara utilización de herramientas procedentes de la tarea científica. Mientras que en lo que al objeto importa, es donde nos encontramos en el punto presente de discusión: el sentimiento moral como construcción histórica.

Volviendo de lleno al tema del objeto de esta aguda observación propuesta por Nietzsche, nos encontramos enfrentándonos al corpus de los sentimientos morales. En él, percibe el estadio en el que se manifiesta la condición humana en cuanto sujeta a la tradición de una autoridad incuestionable. Todo ello será pasible de observación en tanto ha sido declarado dicho corpus moral, como mera construcción histórica.

Desde el principio de su obra, Nietzsche aboga por un trabajo minucioso y cansino, da cuenta de ello en un sentimiento de nostalgia personal solo salvable por la tarea solidaria: colaboradores en la tarea reflexiva sobre lo humano, demasiado humano. Más ello es resultado de que se encuentra frente una sociedad compuesta por una serie de sentimientos que la vuelven decadente y obtusa en cuanto no reflexiona sobre los motivos de su accionar cotidiano.

La necesariedad en este arte de la sospecha, se fundamenta en la condición natural del hombre. El error que tantos dolores de cabeza le ha reportado tiene su base principal en la distinción que se ha hecho respecto a los demás seres bajo

fundamentos metafísicos. Originalmente, en los caracteres que asignó a conductas determinadas su origen solo podía ser distinguido según el provecho que reportasen. Allí se encuentra la raíz moral criticada por Nietzsche, y es en tal situación donde operan los sentimientos morales desde su inicio para posteriormente dar cuenta de un olvido que deja de lado las meras consecuencias de aquellos actos: pasan a ser valiosos en sí mismos. Esto es resumido claramente en el importante aforismo número 39 cuando dice: "se transfiere el ser bueno o malo a los motivos y se consideran a los actos en sí como moralmente ambivalentes" (Nietzsche, 1996, p. 68). La predicación de bueno o malo de una determinada conducta pasa a abarcar la totalidad del hombre, y no ya a sus acciones particulares. Consecuencia de lo mencionado es que emerge el concepto de responsabilidad en el ser humano, pues cada una de sus conductas refiere a una totalidad de la que debe hacerse cargo. La conducta es valorada en sí misma, ya sin tener en cuenta sus consecuencias. Con ello "se hace así sucesivamente al hombre responsable de sus efectos, luego de sus actos, luego de sus motivos y, por último de su ser" (Nietzsche, 1996, p. 68)

Nos encontramos aquí ante uno de los puntos centrales en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Se trata de una teoría sobre la irresponsabilidad del ser humano en cuanto a todo lo que lo afecta: "Nadie es responsable de sus actos ni de su ser; juzgar es tanto como ser injusto" (1996, p. 68). No es menor la propuesta, pues en cuanto se siga tal hilo de inferencia nos enfrentamos a la supresión total del concepto de libertad, prevaleciendo la necesidad en cada una de las acciones humanas. Ocurriendo que en esa suposición que tiene el hombre de la afirmativa existencia de su libertad, se dan todos sus dilemas morales; los cuales lo autodividen: "En la moral el hombre no se trata como *individuum*, sino como *dividuum*" (Nietzsche, 1996, p. 76)
Ahora, ¿qué se puede decir sobre estos sentimientos morales que dividen al hombre? Está claro en el autor que no se la puede suprimir de la historia del hombre; es más, en algún momento la considera necesaria en cuanto se observa la naturaleza salvaje y destructiva de éste: "La bestia en nosotros quiere que se le mienta; la moral es la mentira necesaria para que no nos destruya" (Nietzsche, 1996, p. 68). Si bien la hipótesis lo ha sumido en el error, también lo ha alejado del mundo de las bestias. En

resumen, vemos que no se aborrecen del todo los sentimientos provocados por aquellas fuerzas morales. Hay un reconocimiento por parte de Nietzsche en cuanto son "el antecedente necesario, no lo contrario...". Lo contrario se aclara, refiere a la moral del porvenir; la postulada por nuestro autor.

Esta moral necesaria e histórica, ha devenido en una carga insoportable para el hombre. Ya no es posible sostenerla más. No se le debe negar el reconocimiento que merece, más ello debe realizarse en un acto desdeñoso a fin de ubicarla en su debido lugar: algo ridículo y pasado. En cuanto histórica, es de la intención de quién lleve adelante una tarea de observación psicológica sobre lo humano, poder vislumbrar la estructura sobre la cual descansan dichos sentimientos. Para ello es de suma importancia el rol de la cultura, depositaria por excelencia de las valoraciones morales activas. En cuanto se acaten o desobedezcan los cánones de dicha estructura ambivalente, se nominaliza la conducta humana en buena/mala y por ende moral/inmoral: "<Inmoral> significa por tanto que uno no siente, o todavía no lo bastante intensamente, los motivos superiores, más sutiles, más espirituales que ha aportado la respectiva nueva cultura" (Nietzsche, 1996, p. 68). Vemos aquí entonces, un sistema moral acuñado históricamente y anclado en la cultura. Los hombres divididos por la responsabilidad, cargan sobre sus espaldas estas edificaciones de siglos de antigüedad.

b) Nietzsche y el origen del conocimiento

Si hay alguna cuestión sobre la cual Friedrich Nietzsche no dudará en desmitificar, será sobre el valor del conocimiento. Este, según su opinión, se originaría en cierta forma desde una metáfora, entendido esto como el traspaso de una esfera a otra, comprendiendo la primera un estímulo nervioso que se corresponderá en una imagen (primera metáfora), para luego definirse en la palabra (segunda metáfora). En Nietzsche (2012) queda claro que lenguaje y conocimiento no se corresponden pues el primero no puede describir la cosa. Será en Sobre Verdad y mentira donde más claramente quedará enunciado esto: "En un rincón apartado del universo, donde

brillan innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el cual unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más soberbio y falaz de la "historia universal", pero sólo un minuto" (p 25). Así entonces, considerando que el conocimiento se manifiesta como una creación caprichosa del humano en cuanto especie, podremos preguntarnos en función de qué opera tal acto. Dirá al respecto el pensador alemán, que es el poder lo que mueve los hilos de la especie. Todo acto de conocimiento es un acto de interpretación, y todo acto de interpretación es la expresión de una voluntad de poder. De este modo podemos hablar de interpretación como un re-interpretar continuo, y en tal sentido nunca podría comprenderse al conocimiento como objetivo o con pretensiones de objetividad.

De acuerdo a lo dicho en el párrafo anterior cabe aclarar que no solo el conocimiento ha pasado por invento del hombre, sino también recurre Nietzsche en ello a la religión, a las instituciones y a la moral. Con esto se pone en el tapete la cuestión causal entre todos estos aspectos –propios- del hombre. Cuestión que puede sintetizarse en como cada uno de ellos se han relacionado y puesto en funcionamiento. Por ejemplo, la relación entre el fenómeno moral y el fenómeno de la religión presentan enormes y profusos tratamientos que no solo en Nietzsche se han desarrollado. Más de lo que se tratará aquí es específicamente como el fenómeno moral ha intercedido crucialmente en la gesta del saber filosófico dentro de lo que se considerará como el *ethos* griego.

Por su parte y en lo que implica ya una crítica directa a los filósofos griegos, Nietzsche considerará como inviable y decadente toda actitud metafísica. Su animosidad ante el platonismo principalmente, se manifiesta ante aquel "mundo verdadero" ideado por Platón; ante aquel mundo del ser que se opone abiertamente al mundo de los sentidos. En tal punto es necesario y sumamente importante considerar que en aquella crítica subyace una más, de carácter menos visible sí, pero no menos relevante. Se trata de la carencia de sentido histórico que poseen aquellos metafísicos, pues al devenir oponen la permanencia del ser. Recordemos en ello lo enunciado por Parménides (2007) en su poema:

> “Voy a decírtelo ahora, pero presta atención a mis palabras, / las únicas que se ofrecen al pensamiento de entre los caminos que reviste la búsqueda. / Aquella que afirma que el Ser es y el No–ser no es, / significa la vía de la persuasión –puesto que acompaña a la Verdad-/ y la que dice que el No-Ser existe y que su existencia es necesaria, / ésta, no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino totalmente negado para el conocimiento” (p. 11-12)

La crítica que sobre la actitud metafísica y su carencia de sentido histórico se realiza, se da además en el manifiesto desdén que los “primeros filósofos” ejercen hacia el mundo de las “apariencias”, lo que según el pensador alemán devendrá en un estilo de vida decadente.

Vimos con Parménides, una de las fuentes principales de la metafísica en la Filosofía griega, y con ella el inicio de un largo camino que Nietzsche no dudará de poner entre sospechas. Nos manifestamos acordes a tal actitud en cuanto manifestaremos como previas, las condiciones que permitieron tal “descubrimiento”, limitándonos eso sí, a tratar de poner en evidencia aquellos factores. Dichos enunciados, como ya se ha dicho, procederán de la interpretación -re-interpretación- de textos contemporáneos y próximos en el espacio-tiempo del que como ejemplo, se expuso líneas atrás.

A partir de entender al acto de conocimiento como interpretación, Nietzsche rechaza toda posibilidad de intuición en cuanto especie de conocimiento entendida aquella como certeza inmediata de la conciencia. El mundo externo y el mundo interno comparten ambos, el carácter fenoménico de lo “aparente”.

El modo en que opera aquella “metáfora” entendida como conocimiento, posteriormente se complejiza en la figura del concepto. Éste, presenta la particularidad de guiarse por prácticas que indagadas en sus raíces, contiene significaciones diferentes y a veces hasta opuestas a las que culminarán por otorgarle un valor sublime. La sublimidad se comprende justamente como aquello que se ha iniciado en intenciones con fines más bien prácticas y que posteriormente solo ha encontrado

nuevas desviaciones. Es la tarea principal que Nietzsche aboga desde su labor genealógica: el esclarecimiento original de conductas que gradualmente encuentran asidero en nuevas interpretaciones justificadas en la voluntad de poder del o de los agentes. Sera en su aforismo de *El concepto de la moralidad de las costumbres (*Nietzsche, 2000, p.67) donde expondrá aquel pensamiento, estableciendo por su parte que toda moral es obediencia a las costumbres, las cuales a su vez expresan "la forma *convencional* de evaluar y actuar" (2000, p. 67). A su vez, anexa tradición con moralidad, siendo causalmente dependientes. De esta manera se da un primer sesgo de aquello que nos interesa en el específico desarrollo del presente trabajo académico: el valor de la tradición en la Grecia clásica. El espíritu libre, tan glorificado por Nietzsche encuentra su raigambre originaria en los primeros héroes griegos: crueles, conquistadores, arbitrarios, violentos, poderosos, impredecibles, etc.; todos valores que encuentran un fin práctico inmediato, siendo esta la expresión más cruda de poder además de la moralidad del momento. La dependencia que posteriormente comienza a operar respecto a la tradición resulta fundamental en lo que consideramos el nacimiento del saber filosófico. La tradición para Nietzsche (2000) resulta ser sumamente nociva en cuanto no da razones de lo que ordena, se manifiesta como "una autoridad superior, a la que se obedece, pero no porque nos ordene algo *útil*, sino porque simplemente lo *ordena*" (p. 68) El temor que funda su obediencia misma se encuentra sublimado en tanto presenta cualidades supersticiosas, no comprendidas por el conminado a obedecerlas.

Hacemos un alto aquí en tanto resulta imperativa alguna aclaración. Vimos hasta aquí nociones respecto al surgimiento de palabras, valoraciones y conceptos, pasando a considerar el modo en que consiguen anquilosamiento o en otras palabras, acatamiento. La cuestión no es menor, pues empieza a otorgarnos bases para posteriores interrogaciones e investigaciones, modos básicos en los que se manifiesta la reflexión ética (Maliandi, 1991, p. 19). En la lectura a realizar de los textos fuentes pertinentes, antepondremos entonces nociones como los de tradición, sublimidad, moralidad y costumbre desde la perspectiva ofrecida por Friedrich Nietzsche; a fin de

que puedan aclararse aún más los objetivos perseguidos aquí y lograr con ello el enfoque correspondiente.

Concepto como el de tradición resultará fundamental en cuanto creemos que la filosofía como estilo de vida –esto se iniciaría con Sócrates- , impondrá a su manera nuevos valores, nuevas costumbres y modos de obrar; coincidiendo todo ello en la novedad de un específico *ethos.* Retomemos al pensador alemán para aclarar aún más dicho punto: "...esos moralistas que, como es el caso de aquellos sucesores que seguían las huellas *socráticas,* aconsejan al *individuo* la moral del dominio de sí y de la moderación como su *ventaja* más propia, así como la sobriedad como la clave de su dicha personal..." (Nietzsche, 2000, p. 68) El modo en que tales valores –moderación, templanza, dominio de sí- tornarán en costumbre en el *ethos* de la Grecia clásica, es un proceso por el cual transcurren infinitas circunstancias, sean políticas, económicas o militares. Más ello a nuestro criterio, donde mejor se verá reflejado será en la expresión considerada justamente más influyente de la época, circunscripta ella en la expresión literaria filosófica. Con esto queremos argüir que la filosofía griega toma su concepción de todo un contexto no pasible de ser encerrado en la genialidad de un puñado de hombres. Es el *ethos* griego el que ha posibilitado tal fenómeno y en cuanto ello, la disciplina Ética se torna indispensable para esclarecerlo.

Respecto a aquellos moralistas –discípulos socráticos- Nietzsche (2000) no pondrá en duda su originalidad, pues toda una tradición se les oponía: "Estos han de ser excluidos de la comunidad por ser inmorales y son, en el más profundo sentido del término, malvados [*bôse*]" (p. 69). Con esto, Nietzsche intenta demostrar en toda su dimensión la fuerza que posee la moralidad de la costumbre, siendo la comunidad misma la que la justifica y pone en acción; la cual por su parte excluye la posibilidad del individuo –el crimen del individuo es el crimen de la comunidad- .

4. a) <u>El *ethos* griego como condición de posibilidad</u>

Pocos son los que discuten el carácter seminal que la cultura griega ha representado sobre la civilización occidental. Sus influencias se extienden desde el

ámbito del conocimiento –filosofía y ciencia- hasta la lengua, las artes y sus sistemas políticos. Los factores predominantes en la cultura del occidente actual, deben gran parte de su funcionamiento a aquella pequeña *polis.*

Más la cuestión que se suscitará en el presente capítulo será la referente al específico surgir de una de sus facetas; responsable ella de ser una de las expresiones más acabadas de la genialidad y progreso de la cultura griega clásica. Naturalmente nos referimos a la filosofía, como se viene sugiriendo a lo largo de todo el presente trabajo.

La reflexión crítica que se realice sobre esta expresión única en su tipo, si bien será puesta en práctica con especial hincapié en los cuerpos teóricos elaborados por algunos de sus principales representantes –Platón-, no acabará en ella, extendiéndose así a referentes de la poesía –Homero- y de la tragedia –Esquilo, Sófocles- . Todo ello con la específica intención de elucidar aquello que dichos autores trataban de poner en evidencia como necesario para la *polis* griega, entendida esta como totalidad de lo real.

Llega el momento en donde nuestro interrogante resulta definido. Preguntas enunciadas en el siguiente sentido; ¿Cuáles circunstancias son las que posibilitan el surgimiento del saber filosófico?, ¿cómo funciona este proceso y su posterior culminación?, ¿es el saber filosófico una viva muestra de la *voluntad de poder* de una nueva casta? ; representan el meollo mismo de nuestra investigación. La reflexión que desde el campo ético oficiamos, resulta una auto-observación que la filosofía hace a sus condiciones de posibilidad.

a) La conformación de una *polis*

Cuando hablamos de la Antigua Grecia, conviene hacer una serie de aclaraciones. La conformación política de la *polis* en tanto unidad total, resultó ser más un Ideal que una realidad efectiva. Su máxima expresión se manifestó en Atenas, una de tantas ciudades-estados; y consecuencia de ello indicamos que la reflexión interpretativa que respecto a nuestras fuentes podamos realizar, será desde una

evidente toma de posición pro-ateniense. Esta procedencia de sus principales representantes; -Heródoto, Tucidides, Jenofonte, Platón, Aristóteles, etc.-, indica una primera condición de los valores puestos aquí en la lupa de la reflexión ética.

Son de suma importancia las condiciones históricas que posibilitaron la emergencia de tales ciudades-estados; siendo algunas entre ellas: migraciones, batallas de menor y mayor relevancia, el sistema económico dominante, etc. Más ello no será de nuestra mayor atención, pues hemos tomado el saber filosófico específicamente en cuanto objeto de estudio y sus expresiones más nítidas, lo cual culminaría por hacernos claro la preeminencia de una casta con su correspondiente uso de la voluntad de poder que podía permitirse.

Las primeras expresiones no son escritas. Largo trecho ha de transcurrir hasta que la práctica de la enunciación de opiniones, teorías y obras artísticas de todo tipo por vía de la escritura, se normalice. Los poemas homéricos en sus orígenes, eran presentados oralmente, y solamente durante un largo devenir –que seguramente a Homero nunca preocupó-, la tradición será transcripta al papel. Resulta esto de vital importancia para nuestra investigación, pues consideramos que esa misma voluntad que ha de expresarse en los filósofos como muestra de un novedoso mecanismo de poder, cuenta con la *conditio sine qua non* de ser puesta al servicio de la *polis* de un modo hasta el momento, inédito. La filosofía en el momento en el que se nos hace conocer –en manuscritos, referencias, etc- , ingresa en lo *público.* Con ello el filósofo, pero también el poeta, el compositor de tragedias, etc., ponen su actividad intelectual al servicio de algo que los excede y que los impele hacia la normalización de su *ethos.*

Los poemas homéricos son fiel representación de ese abrupto cambio que se da respecto a una posición, referida esta a pensamientos, prioridades, conductas, códigos de normas, *morales* –obediencia a las costumbres- en relación a la Atenas de Platón y Aristóteles.

El desparpajo con el que el héroe homérico enfrenta al prójimo (Homero, 2006, p. 1), a las autoridades y a la vida misma es resultado de un conjunto de normas, conductas, opiniones y creencias. Esto a simple vista es una obviedad, pero resultará

de mayor relevancia cuando se comprenda el mismo proceso en la elaboración de los sistemas filosóficos posteriores a Sócrates.

Será consecuencia de aquella forma de entender las relaciones humanas en Homero lo que motivará a la filosofía platónica construir su firme crítica a los poemas del primero. Se motivaría ello por constituir una influencia sumamente negativa para las clases sociales de la *polis* (Platón, 2014, p. 256). El infantilismo de los dioses, sus rasgos antropomórficos, sus angustias y pasiones, ponen en guardia al fundador de la Academia. Horadan el sistema educativo que necesita la ciudad. El crimen deja de ser sopesado en función de sus motivos como ocurre con la famosa *Orestiada* de Esquilo e ingresa en el campo de lo prohibido. Como también todas aquellas acciones motivadas por la ambición, la conquista, la fuerza, etc. Nietzsche dará cuenta de esta *transvaloración*. Su teoría sobe el origen de lo <bueno> da a entender que fue una consideración que los poderosos realizaban. Sus criterios y conductas eran lo que daba cuerpo al "buen hombre". Se lee lo siguiente en la *Genealogía de la Moral:* "...fueron los buenos mismos, es decir los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos (...), en contraposición a todo lo bajo, lo abyecto, vulgar y plebeyo" (Nietzsche, 2008, p. 37)

Una nueva *moralidad* lucha por asentarse, es la enunciada por el discurso filosófico. Ya no es el líder despótico el que representa el valor social positivo. Atenas, como ciudad-estado precisará de otros valores si querrá sobrevivir a las inminentes invasiones provenientes de Oriente. Los desperdigados territorios que representan a la Grecia Antigua, convergen en la pluralidad de mandos. Es famosa por la ejemplaridad del caso, el furioso desacato en el cae Teucro ante Agamenón, poniendo en evidencia la frágil autoridad que este representaba para los Aqueos (Sófocles, 2000, p. 79-82).

Como se observa, en ambos cuerpos teóricos se presenta un discurso ético muy pronunciado. Representantes y transmitentes de sus virtudes, vicios y necesidades, no pueden escapar del *ethos* que los conforma. *Ethos* que responde a lo más propio del hombre, a su morada como podría interpretarse de la famosa sentencia de Heráclito: *ethos anthropoi daimon*. La figura del filósofo es revolucionaria para la época en tanto

es la necesidad de nuevas condiciones de sociedad la que lo motiva a ir afinando sus métodos y campos de estudio. Que representen valores inferiores o superiores es una específica acotación que responde más bien a la reflexión que no se distingue del todo con lo reflexionado. Es por ello que en Nietzsche toda mirada hacia esta nueva casta de filósofos -si bien no con el encolerizamiento que demuestra ante el cristianismo- es casi una negación. Decimos casi porque no faltan las excepciones en las cuales la redime en calidad de *necesaria:* "La bestia en nosotros quiere que se le mienta; la moral es la mentira necesaria para que no nos destruya" (Nietzsche, 1996, p. 69) Si bien la hipótesis moral lo ha sumido en el error, también lo ha alejado del mundo de las bestias. En resumen, vemos que no se aborrecen del todo los sentimientos provocados por aquellas fuerzas morales. Hay un reconocimiento por parte de Nietzsche en cuanto son "el antecedente necesario, no lo contrario...". Lo contrario se aclara, refiere a la moral del porvenir; la postulada por el autor mencionado.

Esta nueva moralidad que intenta imponerse no es espontánea ni consciente de su intención por supuesto. Como ya se mencionó, consideramos que es a partir de la transmisión del saber filosófico desde la escritura que se preocupa por manifestar abiertos imperativos de carácter ético. Anteriormente –Parménides, Heráclito, Tales, etc-, la preocupación todavía se encuentra lejos del deber político. Sus primeras reflexiones acerca del origen del hombre (principio primero) responden antes, a la conformación de la Unidad; el descubrimiento de la facultad racional utilizada metódicamente y referida a la totalidad. Dilthey (1953) en su definición esencial de la filosofía encontrará como inequívocos aquellos rasgos de actitud intelectual y búsqueda de la totalidad .

Más si bien el *ethos* griego ha de modificarse desde el surgimiento de los primero pensadores (presocráticos), hasta la conformación de Atenas como ciudad-estado, los caracteres esenciales de ese proceder novedoso se mantendrán. El carácter intelectual del filósofo y su sentido hacia la totalidad deberán pasar ahora, por el filtro de la *polis.*

Justicia, Bien, Amistad, Ley, Belleza, entre otros, son figuras conceptuales que comienzan a tomar nuevos sesgos. Se erigen como valores supremos, merecedores de

toda la atención del ateniense que busca lo mejor para su *polis.* Será Platón (2000) quién en su obra de referencia, *La República*, discurrirá elocuentemente sobre el valor de la Justicia. La pondrá por encima de cualquier hombre y ya no más al servicio de las pasiones; convertidas estas de allí en adelante en lo reprochable y vil. Es en ocasión de ello de suma correspondencia el diálogo que Sócrates mantiene con Calicles en el Gorgias (Platón, 2013). El hedonismo defendido por el segundo corresponde al carácter del tirano (2013, p. 148–160), figura sumamente perjudicial para el progreso de la *polis* griega. La complejidad en el plano político, social, económico que la ciudad ateniense demuestra ya en el s. V a. C. es notoria y conduce ello a nuevas interpretaciones y soluciones. No por nada la ya mencionada República de Platón (2000) ocupa muchas de sus líneas en la puntual organización de la ciudad dividiéndola en clases. Consecuencia de ello y fruto natural de este campo fértil que resulta el discurso filosófico –más allá de sus efectivas consecuencias- termina por caer de maduro la postulación según la cual la ciudad debe ser gobernada por la clase de los filósofos. Vemos aquí una prueba de la acertadísima reflexión que Nietzsche realiza respecto a los creadores de costumbres y nuevos valores. La filosofía platónica se yergue como creadora de valores, de orden, presta para sí el *control de la realidad* en tanto es sabedor privilegiado de lo Bueno y lo Malo. Voluntad de poder como saber-poder.

Conclusiones

Consideramos que el *ethos* de la Grecia clásica ha sido posibilitador del desarrollo de la filosofía, entendida esta en cuerpos sistemáticos. Solo desde Platón surgen estos pormenorizados desarrollos, consecuencia de lo que hemos postulado como aquel *ethos* de la *polis* griega. La imperiosa necesidad que urge a la nueva realidad política de una concordante lectura de sí, se plasma en nuevas formas y discursos. La casta de los filósofos se presentará como artífices de esta lectura y no dudarán en algún punto de la toma de conciencia de este poder, reclamar la dirección

política de la ciudad. El valor político del filósofo torna crucial en cuanto entiende éste, que solo a su cargo la ciudad-estado ateniense encontrará rumbo cierto. Relacionado a esto encontraremos numerosos tratados dedicados al buen y mal comportamiento del hombre. Es el caso de la mencionada *República* de Platón, el *Gorgias*, que más allá de discurrir frente al discurso político como rival de turno, no deja de plasmar un firme recetario para la vida buena. Más adelante será Aristóteles quién con su *Ética nicomaquea* como punto de referencia, seguirá con dicha línea de pensamiento. Línea que toma no pocos recursos pedagógicos para dirigirse a sus conciudadanos.

La reflexión en carácter de auto-observación que hemos dirigido desde la filosofía clásica hacia sí misma, nos ha brindado las herramientas oportunas para desarrollar el presente trabajo. El carácter ético de dicha *intentio obliqua* nos ha permitido a su vez, considerar aspectos que exceden a la filosofía misma. Ya no partimos de inéditas circunstancias para valorar el surgimiento del saber filosófico, más bien lo ubicamos como resultado de una serie de factores de neto carácter social y político. Y en ello radica toda la fuerza del trabajo que hemos de concluir: la vital importancia de un espacio socio-político y su carácter de campo fértil para la emergencia de saberes que hagan de la singularidad de aquel.

Para el objetivo propuesto nos ha resultado de imprescindible base la lectura genealógica que Friedrich Nietzsche realiza de los sentimientos morales. El sentido histórico que a la misma le presta, nos impele a un alejamiento de los criterios que nos guían en la cotidianeidad de nuestros juicios. Entendido esto como el grado de abstracción necesario para la imprescindible toma de distancia respecto a nuestro objeto de estudio.

Finalizamos dicha elaboración estableciendo la necesidad con la que se presenta una reflexión de este carácter. Toda elucidación que pueda hacerse sobre un determinado *ethos*, nos presenta la posibilidad de comprender sus condiciones de producción en todos los aspectos. Del *ethos* griego específicamente, afluyen un conjunto de factores que culminan en el surgimiento del saber filosófico como una de sus expresiones. Una práctica cada vez más radical de tal observación nos permitiría ir avanzando cada vez más sobre el contexto que nos conforma como sujetos.

El problema de la verdad desde diferentes perspectivas: el empirismo superior de Deleuze y la concepción fenomenológica de Edith Stein

María Cielo Aucar

Universidad Nacional del Nordeste

Resumen

En el presente artículo se pretende probar la posibilidad de establecer una relación entre el empirismo superior de Gilles Deleuze y la fenomenología de Edith Stein respecto del problema de la verdad, a partir de la explicitación de algunas líneas esenciales de confluencia y divergencia. Mientras que el primero sostiene una concepción interpretativa, la segunda desarrolla una noción fenomenológica y subjetiva de la verdad.

En su interpretación del perspectivismo nietzscheano en su obra *Nietzsche y la filosofía,* Deleuze advierte la necesidad de dramatizar el concepto de verdad: evaluación e interpretación, es decir, significación y valoración de la relación entre voluntad y fuerzas que determinan una verdad singular.

Desde una perspectiva diferente, la fenomenología steiniana sostiene en la obra *La pasión por la verdad* el carácter evidente y subjetivo de la verdad: ésta se revela de manera evidente, a través de la intuición de las esencias, a una conciencia capaz de concebirla. El acceso real a la esencia es dado a partir de una abstracción de carácter distinto de una percepción ejemplar única.

El principal punto de convergencia que se percibe es el alejamiento de ambas filosofías respecto de la idea moderna de verdad, basada en la certeza del sujeto. En ambas se percibe un común gesto de ruptura frente a una concepción de verdad absoluta e inquebrantable. Tanto Deleuze como Stein plantean una concepción de verdad subjetiva, en tanto ésta se manifiesta a un sujeto o se explicita en la relación entre voluntad y fuerzas propias de una subjetividad singular.

Ahora bien, para Stein el pensamiento busca, quiere la verdad, por lo que, en la filosofía, se establece una relación directa entre la verdad y la voluntad de querer la verdad. Lo verdadero es entendido como un universal abstracto. Sin embargo, es esta abstracción la rechazada por la filosofía crítica deleuziana, que afirma la dependencia de una verdad respecto de una voluntad singular y concreta. La verdad es determinada por el valor y el sentido del pensamiento, por el tipo de fuerzas y voluntad cualificadas.

Deleuze despliega, desde la interpretación del criticismo genealógico, una nueva propuesta: la nueva imagen del pensamiento. En ella se busca un concepto de verdad que ya no posea como supuesto una voluntad de lo verdadero, sino más bien una voluntad de poder. La conciencia como punto de partida es reemplazada por la voluntad de poder. El elemento de lo pensado no es lo verdadero, sino el sentido y el valor. Es la genealogía la única filosofía capaz de realizar una crítica auténtica, en tanto que posibilita no sólo la eliminación del os valores en curso, sino, principalmente, la creación de nuevos valores.

Abstract:

In this article we try to test the possibility of establishing a relation between the superior empiricism of Gilles Deleuze and the phenomenology of Edith Stein regarding the problem of truth, from the explanation of some essential lines of confluence and divergence. While the former holds an interpretive conception, the latter develops a phenomenological and subjective notion of truth.

In his interpretation of Nietzschean perspectivism in his work *Nietzsche and philosophy*, Deleuze warns of the need to dramatize the concept of truth: evaluation and interpretation, that is, meaning and valuation of the relation between will and forces that determine a singular truth.

From a different perspective, Steinian phenomenology maintains in the work *The passion for the truth* the evident and subjective character of the truth: it is revealed in an evident way, through the intuition of the essences, to a consciousness capable of conceiving it. The real access to the essence is given from an abstraction of a single exemplary perception.

The main point of convergence that is perceived is the distance of both philosophies from the modern idea of truth, based on the certainty of the subject. In both, a common gesture of rupture is perceived in the face of an absolute and unshakable conception of truth. Both, Deleuze and Stein, propose a conception of subjective truth, insofar as it manifests itself to a subject or is explicit in the relation between will and forces proper to a singular subjectivity.

According to Stein, thought wants truth, so in philosophy, a direct relationship is established between the truth and the will of the truth. True is understood as an abstract universal. However, it is this abstraction that is rejected by Deleuzian's critical philosophy, which affirms the dependence of a truth on a singular and concrete will. Truth is determined by the value and meaning of thought, by the type of qualified forces and will.

Deleuze deploys, from the interpretation of genealogical criticism, a new proposal: the new image of thought. It seeks a concept of truth that no longer holds as an assumption a will of the true, but rather a will to power. Consciousness as a starting point is replaced by the will to power. The element of thought is not truth, but meaning and value. Genealogy is the only philosophy capable of making an authentic critique, inasmuch as it enables not only the elimination of the present values, but, above all, the creation of new values.

En este trabajo de investigación se abordan conceptos fundantes de la concepción de verdad desarrollados en la filosofía crítica de Gilles Deleuze y aquellos utilizados en la fenomenología de Edith Stein, intentando establecer una relación directa entre ambas filosofías a partir de la explicitación de algunas líneas esenciales de confluencia y de divergencia. Lo que se intentará probar es la posibilidad de relación entre una concepción de verdad de carácter interpretativa, desarrollada por Gilles Deleuze, y una concepción fenomenológica y subjetiva de la verdad, desplegada en el pensamiento de Edith Stein.

En dicha investigación se llevará a cabo inicialmente el análisis y la síntesis del pensamiento de Gilles Deleuze desarrollado en su obra *Nietzsche y la filosofía* en lo que respecta al concepto de verdad. Luego, se procederá al análisis de la concepción de verdad propia de la fenomenóloga Edith Stein explicitada en su obra *La pasión por la verdad*. En tercer lugar se desarrollará la crítica deleuziana a la abstracción universal y el carácter necesario del método abalado por la filosofía fenomenológica. Finalmente, se desarrollará la nueva imagen del pensamiento propuesta por el empirismo superior, lo que a su vez comprenderá el análisis del uso fundamental de la interpretación y evaluación, el estudio específico del método de la genealogía, y el desarrollo de una nueva concepción del ser.

La problemática de la verdad

El problema de la verdad en Deleuze es planteado desde la perspectiva de la filosofía crítica, es decir, desde una filosofía de la voluntad. Siguiendo la interpretación de éste respecto de la filosofía de Nietzsche, "…no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor"[1].

De esta manera, la verdad es concebida como síntoma que debe ser interpretado. La verdad como concepto se halla indeterminada, es decir, depende de

1 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona, Ed. Anagrama, 2008, p. 146

manera absoluta del valor de lo que se cree y del sentido de aquello concebido, respecto de aquello que se está pensando.

En su interpretación del perspectivismo nietzscheano, Deleuze afirma que, poniendo en cuestión el significado de la verdad como concepto, lo que se busca es precisar y determinar las fuerzas y voluntad cualificadas que intervienen en el proceso del pensamiento, es decir, aquellas que se hallan ocultas en el pensamiento de esa verdad. Por tanto, lo que en realidad se intenta definir es el sentido y el valor de la cosa. Es lo que el mismo Deleuze llama "dramatización del concepto de verdad", proceso necesario en cada caso.

La verdad ya no es concebida como autónoma, universal, abstracta, o determinada previamente. Su carácter interpretativo es puesto en evidencia en la interpretación que hace Deleuze del materialismo pluralista. Al depender absolutamente de fuerzas y una voluntad singular, será relativa también a un determinado tiempo y lugar concretos.

De esta forma, en tanto resulta indispensable la búsqueda de los intereses ocultos en cada pensamiento, ya que la verdad dependerá siempre de una voluntad singular, concreta, es decir, de un conjunto de intereses en particular, existe entonces la necesidad de una valoración e interpretación de la verdad propia de un determinado pensamiento según las fuerzas y voluntad de poder que la determinan.

Ahora bien, en contraposición a lo sostenido por el filósofo francés, desde el pensamiento fenomenológico desarrollado por Edith Stein, la filosofía misma es concebida como la "búsqueda siempre inquieta del espíritu humano del ser verdadero"[2]. Puede verse con claridad que aquí se concibe en el ser humano una búsqueda constante e intensa de la verdad.

En lo relativo al concepto de verdad en el marco de la fenomenología steiniana, las verdades filosóficas son concebidas en su infinitud como aquellas capaces de ser descubiertas en su carácter de siempre nuevas, a partir de una visión intuitiva. Estas verdades filosóficas son evidentes en sí mismas, y no dependen necesariamente de otras.

---

[2] STEIN, Edith. *La pasión por la verdad*. Buenos Aires, Ed. Bonum, 2005, p. 14

La intuición filosófica es considerada el medio específico de conocimiento de estas verdades. La fenomenología ubica al sujeto como punto de partida y centro de la investigación filosófica. Por tanto, lo demás será visto siempre en relación al sujeto.

Es claro que ambas filosofías, la deleuziana y la steiniana, intentan apartarse del pensamiento moderno, en tanto que el sujeto y la conciencia son pensados como modos de individuación. Ambas concepciones se alejan de la idea de verdad absoluta fundada en la certeza del sujeto.

Por su parte, Edith Stein entiende la verdad como dada en el fenómeno y no producida por un sujeto, aunque ésta sí *se manifiesta* a una conciencia. Y como lo hace siempre en una determinada perspectiva, es imposible la captación de una verdad absoluta. Es decir, la percepción estará siempre determinada por la perspectiva desde la que el sujeto percibe.

La fenomenología entiende al "yo" en una constante búsqueda de un cierto equilibrio entre la conciencia trascendental y el objeto, evidenciado en la vivencia inmanente. Por tanto, este presupuesto sería afirmado como condición del pensamiento y del conocimiento de la verdad.

En su consideración de las postulaciones planteadas por la fenomenología, Deleuze afirma la necesidad de una vuelta radical de esta filosofía, lo que implicaría la destrucción de la imagen dogmática del pensamiento proveniente de la idea de una identidad de la substancia pensante. El filósofo francés propone un "empirismo superior", superador de toda corriente moderna, en el que la verdad es entendida como síntoma a ser interpretado, partiendo de las fuerzas y voluntades actuantes sobre el objeto. El sujeto es entendido aquí ya no en términos de absoluto y totalidad, sino más bien en términos de diferencia y singularidad.

Deleuze critica específicamente la concepción trascendental fenomenológica, a partir de la cual se afirma la existencia de una conciencia pura ubicada en el ser absoluto, fuente de toda trascendencia, y afirma una subjetividad carente de todo presupuesto metafísico. Contra una imagen dogmática del pensamiento, desarrolla una nueva imagen del pensamiento, en el que se establece la inexistencia de la

identidad como garantía de la relación directa entre sujeto y objeto en la búsqueda de una verdad irrefutable.

Caracteres principales de la verdad

Siguiendo la interpretación de Deleuze respecto de la filosofía nietzscheana, "…no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada"[3]. La verdad como concepto depende completamente del valor de lo que se cree y del sentido de aquello que se concibe, respecto de lo pensado.

Un sentido pensado llega a su término en el momento en el que las fuerzas que le corresponden en el plano del pensamiento, se apropian de algo existente en la realidad, externo al pensamiento. Entonces, según el "perspectivismo" nietzscheano, a la hora de poner en duda el significado de la verdad como concepto, lo que se busca es volver explícitas las fuerzas y voluntad cualificadas que intervienen en el proceso del pensamiento.

Por tanto, en el pensamiento deleuziano existe, como búsqueda subsistente en el proceso de cuestionamiento de la verdad, la determinación de las fuerzas que se ocultan en el pensamiento de esa verdad, y por lo tanto, su sentido y su valor.

Por su parte, la filosofía desarrollada por Edith Stein, abordada desde una perspectiva fenomenológica, establece que existe una independencia de la realidad exterior respecto de la conciencia. Por tanto, es posible aseverar la objetividad y permanencia de las verdades. Stein afirma que "el espíritu encuentra la verdad y no la produce. Esta, a su vez, es eterna, pues (…) la verdad permanece siempre inmutable"[4]. Surge así la idea de una conciencia objetiva y una verdad permanente. El ámbito de la conciencia es un ámbito de certeza indudable. Es éste el campo de investigación de la fenomenología.

---

[3] Op. Cit., DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía.* p. 146

[4] Op. Cit., STEIN, Edith. *La pasión por la verdad.* p. 43

En este sentido, puede observarse que ambas posturas se contraponen. Por un lado, desde una perspectiva deleuziana, la verdad propia de un determinado pensamiento debe ser interpretada y valorada según las fuerzas y la voluntad de poder que la determinan. Por otra parte, desde la perspectiva Steiniana, la verdad es objetiva y permanente, es decir, independiente de cualquier sujeto, aún cuando siempre es verdad manifestada a una conciencia. Así, "a la idea de verdad le corresponde una existencia objetiva, independientemente del que la conoce o la investiga"[5].

Éste será uno de los puntos de divergencia entre ambas concepciones. Así, la fenomenología "frente al empirismo, basado en la experiencia sensible, se presenta como una "ciencia de la esencia""[6]. Mientras Stein se dedicó a la búsqueda de lo último fundante, las esencias objetivas, Deleuze se ocupó de la dilucidación de la verdad a partir del análisis de la crítica nietzcheana al concepto moderno de verdad.

Crítica a la abstracción universal

Según Deleuze, Nietzsche lleva a cabo una crítica profunda al ideal ascético y a su concepción de la verdad. "La verdad no es incriticable ni de derecho divino"[7], sino que se vuelve sumamente necesaria la crítica de ésta en sí misma, y como ideal. De esta manera, se vuelve indispensable la búsqueda de los intereses que están detrás de cada pensamiento. Deleuze plantea la pregunta "¿Quién quiere?", reemplazando el "qué" de la filosofía clásica, por el "quién"; dejando en evidencia que la verdad dependerá siempre de una voluntad singular y concreta, y de la relación de intereses y fuerzas que atraviesan a un sujeto en particular.

Toda la filosofía clásica es vista desde este punto de vista como aquella que concibe como objetivo último del pensamiento, la búsqueda de la verdad: la quiere "por derecho". De esta forma, se establece una relación de derecho entre pensamiento y verdad, en la que no cabe la posibilidad de un vínculo entre la verdad y

---

5 Ibíd., p. 121

6 Ibíd., p. 64

7 Op. Cit., DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía.* p. 139

una voluntad cualificada con un tipo de fuerzas concretas. Es esta abstracción universal la que se pretende evitar desde la filosofía crítica.

Desde una perspectiva deleuziana, en una concepción propia del ideal ascético, aquel que "quiere" la verdad, lo que se pretende fundamentalmente es disminuir el poder de lo falso, no dejarse engañar por lo erróneo, y es por esto que hace de este mundo una mera apariencia, y de la vida, un error. De esta forma, el conocimiento será entendido como opuesto a la vida, así como el mundo respecto de un ultramundo, el verídico. Este último, es inseparable de la voluntad de verdad, del "querer la verdad", mencionado anteriormente.

A esta oposición entre conocimiento y vida, y entre los mundos, les corresponde un origen de carácter moral, ya que el hombre que quiere la verdad, y no quiere, ni se quiere engañar, busca un mundo y una vida mejor. Las razones que lo mueven son de carácter moral. Sin embargo, esta confrontación entre conocimiento y vida, es sólo un síntoma y debe ser interpretado.

Deleuze interpreta dicha oposición moral como la búsqueda y el deseo o querer de la oposición de la vida contra la vida misma. Esto significa que si lo que se pretende es que la vida se vuelva virtuosa, buena, es necesario que se la modifique y sirva para llegar algún día al otro mundo. Por lo tanto, quiere que la vida reniegue de sí misma y se vuelva contra sí misma.

Detrás de la oposición de carácter moral, se descubre la existencia de una fuerte contradicción de carácter ascético. Aquel que la lleva a término, es alguien de pensamiento bajo, queriendo una vida disminuida, y por tanto, la conservación y el triunfo de las fuerzas reactivas, el triunfo del esclavo, vida propia de quien posee un pensamiento "bajo, vil". La voluntad de la nada y las fuerzas reactivas unidas a ella, son los dos elementos principales que conforman el ideal ascético.

En este punto, las fuerzas reactivas se ubican bajo el dominio del nihilismo, o voluntad de la nada. Y es ésta justamente la que solamente soporta una vida bajo la forma reactiva, y la utiliza como medio a partir del cual la vida misma se contradice, se niega, llevando a cabo su propia aniquilación, volviéndose contra sí misma. Las fuerzas reactivas puestas a prueba por el Eterno Retorno, se vuelven contra sí mismas, se

autodestruyen, y aniquilan así al nihilismo. Es de esta manera que surge la afirmación de un materialismo pluralista, donde lo único realmente existente, el "ser" de la realidad, es el devenir, y lo múltiple, se afirma en el devenir.

Ahora bien, es posible considerar a Stein dentro del grupo de aquellos filósofos que critica Deleuze, y que entienden que el pensamiento busca la verdad. La filosofía es entendida aquí en términos de una ""pasión" que asume a la persona no sólo en su intelectualidad, sino también en su corazón y la lanza constantemente a la búsqueda de la verdad". Para la filósofa, es allí donde radica "el centro de toda filosofía y de cada filósofo o filósofa: en la búsqueda insaciable de la verdad"[8].

Edith Stein dedicó toda su vida a la búsqueda insaciable de la verdad. Sin embargo, en el intento de reemplazar la falsedad certezas, se lleva a cabo un grado muy alto de abstracción y generalidad criticado por el filósofo francés. La evidencia en tanto verdad adquirida a partir de la determinación de la esencia de las cosas, a la que es posible arribar a partir de una percepción ejemplar única, resulta, para el pensamiento deleuziano, erróneo e insuficiente. La abstracción de carácter distinto, acceso real a la esencia, es descartada por el empirismo superior.

El carácter necesario del método

En la crítica que se lleva a cabo desde la perspectiva deleuziana, se reconocen fundamentalmente tres principios básicos presentes en la filosofía moderna. En primer lugar, la afirmación de la búsqueda y el deseo de la verdad propia del pensador, y del pensamiento como el contenedor de dicha verdad buscada. De esta manera, se entiende al pensamiento como el ejercicio natural de una conciencia humana, y por esto, con solo pensar "verdaderamente", uno piensa con verdad. En segundo lugar, son las fuerzas externas al pensamiento, tales como los cuerpos, las pasiones, las que desvían al hombre de la verdad. Es aquí donde el concepto del error cobra importancia. Se concibe al sujeto no solo como ser pensante sino también como alguien propenso al error. Y es éste el efecto de las fuerzas exteriores opuestas al pensamiento, sobre el pensamiento mismo. Por último, la conciencia permitiría la

[8] Op. Cit., STEIN, Edith. *La pasión por la verdad.* p. 7

elaboración de un método que aseguraría la obtención de conocimiento verdadero, es decir, permitiría un pensamiento verdadero. El método asegura aquello que es válido en todo tiempo y todo lugar, sin importar las circunstancias concretas.

De esta manera, en lo que respecta al conocimiento desde una concepción moderna, se produce la efectiva constitución del sujeto como garantía de conocimiento, y como condición de posibilidad de la realidad exterior. Es la conciencia misma la que permite la percepción de la realidad exterior y el conocimiento de la misma.

Frente a esta postura, Nietzsche, según Deleuze, plantea el absurdo de concebir lo verdadero como universal abstracto, impidiendo así la relación necesaria entre el pensamiento con las fuerzas reales que son presupuestas en él. Desde una perspectiva deleuziana, la verdad está determinada, por el valor y el sentido del pensamiento, es decir, por el tipo de fuerzas y voluntad cualificadas. A la vez, plantea también la innecesaridad del establecimiento de un método universal como camino seguro hacia una finalidad, proponiendo a su vez el desarrollo de una cultura que permita alejar al pensamiento de la estupidez.

Por su parte, Edith Stein concibe como necesario y determinante el uso de un determinado método universal que permita arribar a una finalidad, en este caso, a un pensamiento válido y verdadero. Se hace explícita la concepción de lo verdadero como universal abstracto. Es ella quien adhiere y aplica el método fenomenológico en sus trabajos investigativos. Éste fue fundado por el filósofo matemático Edmund Husserl, expuesto de forma sistemática por primera vez en su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* aplicado por primera vez en su obra *Investigaciones lógicas*, en la que, cabe destacar, caracterizó a la lógica de manera concluyente como un ámbito objetivo de verdades existentes que, a su vez, representa la estructura formal de toda verdad objetiva y de la ciencia. “El método fenomenológico es el proceso del más agudo y profundo análisis del material dado”[9]. Éste método permitía arribar a las esencias objetivas de las cosas, es decir, a un conocimiento verdadero y universal.

[9] Ibíd., p. 130

Al concebir al sujeto como propenso al error, éste método intenta rechazar todo aquello que pudiese ser una fuente de error. A partir de su correcta aplicación, se dejan de lado los errores de conclusiones falsas y se quiere hacer solamente uso de hechos inmediatamente evidentes. Además, se deja de lado toda supuesta evidencia dada por los sentidos, ya que estos neutralizan la experiencia natural y se presentan como el método de la pura investigación de las esencias. De este modo, es posible afirmar, junto a Stein, que "hay una relaboración de la duda metódica de Descartes"[10]. A su vez, se ubica al sujeto como garantía de conocimiento, y como condición de posibilidad de la realidad exterior. De este modo, se concibe a la conciencia como aquella que permite la percepción y el conocimiento de la realidad exterior. "La fenomenología ha conducido a colocar al sujeto como punto de partida y centro de la investigación filosófica. Todo lo otro es visto en relación al sujeto"[11].

Husserl, maestro de Edith Stein, se opuso con su método fenomenológico al neokantianismo (que se desarrollaba cada vez más radicalmente hacía una visión filosófica eminentemente subjetiva: El "yo" constituía las categorías de la realidad y pasaba a ser su fundamento y medida. La realidad perdía su carácter objetivo y no podía ser considerada en independencia de un sujeto) e intentaba de esta forma dar un paso de carácter revolucionario y conservador a la vez, proporcionando a la realidad una nueva autonomía, considerándola en cuanto tal y en independencia de un sujeto. Su lema era "Volver a las cosas". Resultaba imperioso rechazar todos los prejuicios filosóficos y científicos para que la filosofía se dirigiera directamente a la realidad, tal como ella es y como se nos muestra: como fenómeno (de donde proviene el nombre de "fenomenología"). Esto implicaba un reconocimiento absoluto de la independencia que la realidad exterior tiene respecto de la conciencia. Esto dio lugar a un nuevo planteamiento de temas referentes tanto a la filosofía como a la teología. Es así como sucede que Dios deja de ser un mero postulado para convertirse en la posibilidad objetiva de la trascendencia. En consecuencia, se abre la posibilidad de la

[10] Ibíd., p. 116

[11] Ibíd., p. 123

aceptación de la fe como fenómeno extra-subjetivo que no puede ser conceptualizado categorialmente por la conciencia. Esta apertura frente a la fe era una de las características de la fenomenología.

Por otro lado, es necesario destacar el carácter intuitivo de este método. Los fenomenólogos, entre los que ubicamos a Stein, no conciben a la filosofía como una ciencia deductiva, ya que ella no deriva sus proposiciones de un núcleo determinado de axiomas o primeros principios indemostrables en una cadena probativa completa y según las leyes de la lógica, como en las matemáticas. De esta manera, "las verdades filosóficas son infinitas y, en principio, pueden encontrarse siempre nuevas sin haberlas deducido necesariamente y por un proceso lógico de las verdades ya conocidas"[12].

Por tanto, el instrumento específico de la filosofía es un proceso de un conocimiento intuitivo de las verdades filosóficas, que son en sí mismas evidentes y no se derivan necesariamente de otras.

Por su parte, la intuición filosófica no es una iluminación sobrenatural sino un medio de conocimiento, al igual que las percepciones sensoriales. "La intuición es el medio específico de conocimiento de las verdades ideales así como la percepción sensorial es el del mundo material"[13]. Como se menciona anteriormente, el método fenomenológico no corresponde a una deducción en sentido tradicional. Su modo de operar es el de un "análisis regresivo" que parte del mundo tal como se nos presenta, luego describe los actos y la asociación de actos en los cuales se constituye para la conciencia el mundo de las cosas y finalmente, la duración original en la que los actos mismos se constituyen como unidades de duración.

De esta forma, las cosas mismas, a las cuales nos conduce la significación de las palabras, no son las realidades singulares percibidas en la experiencia, sino algo universal: la "idea" o la "esencia de la cosa". Así, "la "visión" por la que accedemos a

---

12 Ibíd., p. 44

13 Ibíd., p. 45

estas “cosas” no es una percepción sensible o una experiencia, sino un acto específico de carácter intelectual que Husserl llama “intuición” o “contemplación de la esencia””[14]. Las “verdades esenciales” tienen que ser vistas directamente y no deducidas de otras. “La fenomenología les atribuye el carácter de la imprescindibilidad, en todo caso imprescindibilidad por la experiencia y por eso las llama “a priori””[15].

Ahora bien, es posible afirmar que la tarea de la fenomenología es infinita y que el conocimiento es un proceso infinito, pero “ella se orienta directamente hacia su objetivo, esto es, la verdad pura, que, como idea regulativa, prescribe la dirección del camino a seguir”.[16] Es éste el único camino posible para alcanzar tal objetivo.

Nueva imagen del mundo: Evaluación e interpretación

Deleuze no se detiene en la crítica, sino que despliega una nueva propuesta. El filósofo francés parte del supuesto que establece que en el momento en el que la voluntad de verdad se hace consciente de sí misma como problema, la moral cristiana se destruye, es decir, se autodestruiría el cristianismo como moral, ya que sus fundamentos no serían los apropiados. Es en este punto en el que “Nietzsche pide otra cosa, un cambio de ideal, “sentir de otra manera”[17]. Se hace necesario un cambio de perspectiva, de ideal, de pensamiento. Pero este nuevo ideal que se busca, no es concebido como el que reemplazaría al ideal ascético y a la moral cristiana, sino más bien un ideal totalmente nuevo. Con esto, se evitaría la prolongación del ideal ascético y su subsistencia bajo otras formas.

Aquí lo que en realidad se está buscando y queriendo es otro concepto de verdad que ya no posea como supuesto una voluntad de lo verdadero, sino más bien

---

14 Ibíd., p. 62

15 Ibíd., p. 136

16 Ibíd., p. 108

17 Op. Cit., DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía.* p. 139

una voluntad de poder. Ya no se toma entonces a la conciencia como punto de partida, sino a la voluntad de poder. La primera pasa a ocupar un lugar secundario, y es la segunda la que ocupa el papel central. Es en este punto donde entra en juego la nueva manera de concebir la relación entre pensamiento y vida, interpretado de manera particular por Deleuze, quien parte para esto de la interpretación del criticismo genealógico.

Justamente, el principal aporte que encuentra Gilles Deleuze en la filosofía de Friedrich Nietzsche consiste en la introducción de los conceptos de valor y de sentido. Y es este el objetivo de su filosofía. "El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor"[18]. A partir de esta introducción, se instaura una nueva corriente de pensamiento, un modo diferente de concebir la realidad, es decir, una nueva filosofía: la filosofía de los valores, filosofía crítica, o también llamada genealogía. Es en esta filosofía, siguiendo el pensamiento nietzscheano, donde se lleva a cabo la realización total de la crítica. "La filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total"[19] .

Por lo tanto, desde una dimensión gnoseológica, Deleuze entiende a esta relación como la determinación de la significación del sentido y de la valoración del valor de una cosa a partir de una determinada voluntad de poder. Es justamente el valor, una representación del elemento diferencial del que deriva la valoración, el valor de los valores, así como el sentido es expresión de esta misma voluntad de poder, de la que deriva la significación de algo. Es entonces a partir de las fuerzas respecto de las cuales la voluntad de poder es inmanente, interna, donde lo verdadero adquiere sentido. Es la voluntad la que determina y construye lo real. La voluntad de poder no es externa al plano sensible, sino más bien interna. Hay una inmanencia radicalizada de la voluntad de poder al devenir, a la realidad viviente. Es esto lo que caracteriza al

---

[18] Ibíd., p. 7

[19] Ibídem

empirismo superior, en el que los elementos condicionantes, la diferencia y el devenir, no estabilizan la realidad, sino que por el contrario, la desestabilizan.

El conocimiento, entonces, se construiría a partir de la interpretación y evaluación, es decir, a partir de la significación y la valoración, estrechamente unidas a una determinada y singular voluntad. Entonces, para poder determinar el valor de verdad de algo, es necesario que el genealogista lleve a cabo esta interpretación y evaluación. El hecho ya no es concebido como algo posible de ser objetivado, sino más bien como una interpretación. La verdad entonces, ¿será la expresión directa de una voluntad particular? Es claro que la relación entre pensamiento y realidad es concebida desde esta perspectiva deleuziana de forma completamente diferente respecto a las anteriores concepciones filosóficas. Es el perspectivismo nietzscheano el que se opone de forma total a la representación propia de una metafísica. El pensamiento determina lo que una cosa es, es decir, no pretende alcanzar la verdad. La práctica del conocimiento es orientada siempre por un interés particular, no universal. El genealogista interpreta, crea. La genealogía entonces genera nuevas formas de vida, creando nuevos conceptos.

Es entonces que esta nueva imagen del pensamiento, plantea como elemento de lo pensado, ya no lo verdadero, sino más bien, el sentido y el valor. "Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo valso, sino *lo noble y lo vil*, *lo alto y lo bajo,* según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento"[20]. Existirán así verdades de la bajeza, como verdades superiores que, teniendo en cuenta lo falso, lo eleven a un poder afirmativo, que encuentra su realización en la obra.

Esta nueva imagen tiene un segundo aspecto. Según un pensamiento dogmático, todo lo que se opone al pensamiento como tal es entendido como erróneo. Por tanto, este concepto de error pasaría a expresar una concepción en la que el pensamiento estaría separado de lo verdadero. Sin embargo, para la filosofía deleuziana, es el concepto de la estupidez, entendido como concepto filosófico, el que conforma el estado negativo del pensamiento, y no el error. La estupidez es una estructura del pensamiento, es decir, expresa el sinsentido del mismo. No es ya un

[20] Ibíd., p. 148

error. De hecho, son conocidos algunos pensamientos estúpidos construidos a base de verdades, pero verdades bajas. “La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar”. Lo que la estupidez lleva a cabo es una indiferenciación de la realidad, y por tanto, la eliminación de la diferencia.

Es por esto, propia de un pensamiento dominado por fuerzas reactivas, que sólo es capaz de descubrir lo bajo, las bajas verdades, es decir, los triunfos del esclavo, el poder de un orden establecido. Es justamente a esto a lo que Deleuze se opone, proponiendo la sustitución de la representación por la creación de un tipo. “El concepto de verdad se determina sólo en función de una tipología pluralista”[21]

La tarea realmente crítica y la única manera de reconocerse en la verdad, es someter lo verdadero a la prueba de lo bajo, y a la vez, someter lo falso a la prueba de lo superior. La función principal de la filosofía es descartar y evitar la estupidez de la que se hablaba anteriormente, la bajeza de pensamiento. De esta manera, convierte al pensamiento en agresivo y afirmativo, y por tanto, en pensamiento activo. Lo negativo sería vencido, al igual que el resentimiento y la mala conciencia, lo que Deleuze llama el ideal ascético. La filosofía entonces es entendida como crítica, como “empresa de desmixtificación”[22]. Sin su presencia, la combinación de estupidez y bajeza en el pensamiento serían aún mayores.

A la vez, se hace necesario un cambio de imagen propia del filósofo. Ya no sería entendido como el hombre sabio, el poseedor de los “verdaderos” valores establecidos a lo largo de la historia. La nueva imagen del filósofo debe recuperarse y encontrarse en acción, en la siguiente época, ya que no podría sobrevivir a la propia. De lo contrario, si la labor crítica propiamente filosófica no se lograra recuperar de forma activa en cada época, la filosofía moriría, y con ella también la imagen del filósofo concebido como el hombre libre. La estupidez y la bajeza están siempre presentes en nuestros contemporáneos, en nuestros tiempos. No están separadas del tiempo en el que actúan, no son intemporales como el concepto del error. Por ello la

---

21 Ibíd., p. 149

22 Ibíd., p. 150

filosofía es crítica del mundo actual, y en esto consiste su relación esencial con el tiempo.

El filósofo crea conceptos que no son eternos o históricos, sino intempestivos, inactuales, es decir, que están fuera del tiempo. Y es válido afirmar que lo intempestivo posee verdades que son de carácter más duradero respecto de las verdades históricas o eternas. Son las verdades del futuro, del porvenir. De esta manera, se entiende que pensar de forma activa, es actuar de forma inactual, contra el tiempo, y partiendo de allí, sobre el tiempo, en favor de su desarrollo en un tiempo futuro. "No hay ninguna filosofía eterna ni histórica. La filosofía es siempre intempestiva, intempestiva en cada época".

De este modo, el concepto de verdad debe ser determinado a partir de la interpretación de la dependencia concreta que existe entre la verdad y una voluntad de poder cualificada, a la que se halla unido un tipo de fuerzas concretas. El pensamiento no halla por sí mismo la verdad, ni siquiera piensa por sí mismo, sino que es necesaria la interpretación y valoración de la verdad de un pensamiento teniendo en cuenta las fuerzas y la voluntad que lo llevan a pensar una cosa y no otra.

Resultaría absurda la promoción de una filosofía que considere la abstracción universal. Es necesaria la implementación de una nueva filosofía, una filosofía crítica. Y, desde una perspectiva deleuziana, la única filosofía capaz de realizar la crítica total, es la Genealogía.

Genealogía

Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía, concibiendo a ésta como valor del origen y origen de los valores. "Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores"[23]. La genealogía es el elemento diferencial de los valores, y por tanto, es la que les otorga su propio valor. "Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor"[24]. Ésta es la filosofía crítica. Se

[23] Ibíd., p. 9

[24] Ibídem

trata de una filosofía activa, creadora, opuesta a la reacción que es propia de la venganza, el resentimiento. "El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación"[25]. A su vez, la genealogía es caracterizada por su doble movimiento: el primero, consiste en referir toda cosa y su origen a los valores, y el segundo, es entendido como la referencia de los valores a su origen. Así lo afirma Deleuze: "la filosofía crítica tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor"[26].

Es entonces de fundamental importancia destacar cuál es la concepción de valores y de valoración dentro de esta filosofía. Por su parte, los valores son concebidos como representaciones del elemento diferencial, de donde procede la valoración de los valores. "…son representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores"[27].

A su vez, el concepto de valor supone una inversión crítica, por la cual el valor es concebido como fuente de valoraciones, y al mismo tiempo, son las valoraciones el punto de partida, el origen de los valores. Por un lado, los valores "aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos". Sin embargo, por otro lado, y teniendo aún mayor profundidad, "son los valores los que suponen valoraciones…"[28]. Ahora bien, las valoraciones son entendidas como maneras de ser, modos de concebir la existencia, de aquellas personas que juzgan y valoran. Éstas proceden del elemento diferencial. De esta forma, son pensadas como principios de los aquellos valores en relación a los cuales juzgan.

Por último, un punto importante a tener en cuenta para la comprensión de esta filosofía crítica, es su esencial pluralismo. Es el autor de La genealogía de la moral

---

25 Ibídem

26 Ibíd., p. 8

27 Ibídem

28 Ibíd., pp. 7-8

quien afirma la pluralidad de sentidos. La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Ahora bien, ¿en qué sentido se entiende éste mismo en el marco de la filosofía nietzscheana? De acuerdo a lo planteado por Deleuze, "el pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo"[29]. Se piensa entonces que no hay nada que exista al margen del sentido múltiple. "No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple"[30].

Nueva concepción del ser

Por otra parte, Según Deleuze, Nietzsche propone en su filosofía crítica una nueva concepción de ser, entendiéndolo como una afirmación. "Propone una nueva concepción del ser. La afirmación es el ser"[31]. Afirmar es crear valores nuevos, y no conservar. "Afirmar es crear, no soportar"[32]. La afirmación es el ser, en cuanto que se tiene por objeto a sí misma. Y en sí misma, es el devenir. "La afirmación como objeto de la afirmación: éste es el ser…es el ser en tanto que es objeto de otra afirmación que eleva el devenir al ser o que extrae el ser del devenir"[33]. La afirmación en todo su poder es doble, ya que se afirma la afirmación. A su vez, la diferencia es la esencia de lo afirmativo como tal. "La afirmación se desdobla, después se duplica, elevada a su más alta potencia. La diferencia se refleja y se repite"[34]. Es decir, la afirmación como objeto de la segunda afirmación, constituye "la diferencia elevada a su más alta potencia"[35]. Y es el eterno retorno la síntesis de la afirmación que encuentra en la

[29] Ibíd., p. 11

[30] Ibídem

[31] Ibíd., p. 259

[32] Ibídem

[33] Ibíd., p. 260

[34] Ibíd., p. 274

[35] Ibíd., p. 263

voluntad, su principio. “El eterno retorno es esta potencia más elevada, síntesis de la afirmación que halla su principio en la voluntad”[36]. Por tanto, si el eterno retorno es el ser, y el ser es concebido como selección, entonces “la afirmación permanece como única cualidad de la voluntad de poder, la acción como única cualidad de la fuerza, y el devenir-activo como identidad creadora del poder y del querer”[37].

Es por todo lo expuesto anteriormente que, según Deleuze, Nietzsche hace de la filosofía el arte de interpretar y valorar. Lo logra mediante su método dramático, tipológico y diferencial: “Nietzsche crea su propio método: dramático, tipológico, diferencial. Hace de la filosofía…el arte de interpretar y de valorar”[38].

A partir de lo desarrollado hasta aquí, se afirma que, si bien la filosofía deleuziana y la filosofía fenomenológica de Stein poseen diferencias sustanciales en sus fundamentos, esto no quita la posibilidad de establecer una relación entre ambas, destacando los puntos tanto de convergencia como de divergencia en referencia a la problemática abordada aquí: la problemática de la verdad.

Así es que, como punto de convergencia, percibimos fundamentalmente el alejamiento de ambas filosofías respecto de la idea de verdad absoluta basada en la certeza del sujeto. Si bien en la corriente fenomenológica la verdad es planteada como evidencia, y en Deleuze la verdad es concebida como un síntoma que debe ser interpretado a partir de las fuerzas y voluntad que actúan sobre el objeto, es cierto que desde ambas concepciones, la verdad deberá ser determinada por un sujeto.

Ahora bien, es importante también mencionar los puntos de divergencia en la relación de ambas posturas: si bien para el filósofo francés la verdad dependerá siempre de una voluntad singular y concreta, es decir, la verdad estará determinada por el valor y el sentido del pensamiento, por el tipo de fuerzas y voluntad cualificadas, para Stein, al buscar el pensamiento la verdad, la filosofía ya no establece una relación

---

[36] Ibíd., p. 274

[37] Ibídem

[38] Ibíd., p. 273

entre la verdad y la voluntad de poder. Esta abstracción universal es la rechazada por la filosofía crítica.

Otro punto de divergencia analizado es la necesidad que encuentra la fenomenóloga del establecimiento del método universal como condición de posibilidad del hallazgo de la verdad. Aquí se hace explícita la concepción de lo verdadero como universal abstracto. Además, concibiendo al sujeto como propenso al error, éste método rechaza toda fuente de error. Sin embargo, para la filosofía deleuziana, no sólo deja de ser necesario el establecimiento de dicha metodología universal, sino que es el concepto filosófico de la estupidez el que conforma el estado negativo del pensamiento, y no ya el error. Es por esto que la función principal de la filosofía, desde esta perspectiva, es descartar y evitar la estupidez de la que se hablaba anteriormente, la bajeza de pensamiento, no el error.

Para finalizar, cabe destacar la importancia de la superación que lleva a cabo Deleuze respecto de la crítica. Desplegando una propuesta completamente nueva, entiende la verdad como determinada por una voluntad de poder. El concepto de verdad debe ser determinado a partir de la interpretación de la dependencia concreta existente entre la verdad y una determinada voluntad de poder cualificada. De esta forma, se hace completamente necesaria la interpretación y valoración de la verdad de un determinado pensamiento, siempre teniendo en consideración las fuerzas y la voluntad de poder que llevan a pensar una cosa y no otra.

Entonces, para poder determinar el valor de verdad de algo, el genealogista debe llevar a cabo esta interpretación y evaluación. El hecho ya no es concebido como algo posible de ser objetivado, sino más bien como una interpretación. Encontramos aquí la mayor contraposición entre la filosofía Steiniana y el empirismo superior, ya que se plantea como elemento de lo pensado no lo verdadero, sino el sentido y el valor.

El pensamiento ya no pretende alcanzar la verdad, como en la fenomenología, sino simplemente determinar lo que la cosa es. Por tanto, desde la concepción deleuziana, sería absurdo el fomento de una filosofía que lleve a cabo la abstracción

universal, como la steiniana. Por el contrario, considera necesaria la implementación de una filosofía completamente nueva, la filosofía crítica. Es la genealogía la única filosofía capaz de realizar esta crítica total buscada, en tanto es capaz de no sólo eliminar los valores en curso, sino de crear nuevos valores.

Saber y totalidad en Levinas y Foucault

Gómez Florencia Andrea

Universidad Nacional del Nordeste

Resumen

La cuestión del nexo saber-totalidad corresponde a una temática que se puede entrever en el pensamiento de Emmanuel Levinas y Michel Foucault. Si bien representan posturas diferentes con respecto a los modos de relación intersubjetivos, ambos se sumergen en la comprensión y cuestionamiento de la formación de un saber totalizante. Sus nociones rompen con la razón instrumental del mundo occidental. En relación a ello, Levinas anuncia el distanciamiento con respecto a ese pensar, que comprende las relaciones humanas meramente como relaciones de interés, proclamando en consecuencia otra forma de comprender al ser humano. Rompiendo con un paradigma esencialista, critica a éste como un modo que crea categorías universales cuasi axiomáticas. El saber que se encuentra atravesado por esa consideración de la objetividad científica, presenta al otro como un estante, como un ser a la mano, tal como diría Heidegger, asimilable y reductible a categorías del pensamiento.

Foucault analiza la anterior cuestión, a partir de la relación saber-poder. Uno de los mecanismos que ramifica su incidencia en todas las relaciones que se manifiestan en la sociedad, es el saber. La acción de este saber sujetante, mediante la utilización del lenguaje, a través de una serie de modificaciones epistemológicas establece un binarismo, ese binarismo se traduce en normal/anormal, bueno/malo, sano/enfermo. Es a través de esa dualidad que opera una tipificación, contraria a todo dinamismo de la vida, con el fin de nominar, de construir lo nombrado y trastocar a una singularidad en un ser sujetado. Esta relación de poder que se establece entre el diferente y saberes institucionalizados, siendo uno de ellos el saber psiquiátrico, se establece a

partir de mecanismos de normatización y a través de las formas de sujeción que operan localmente.

Tomando como central la conformación de un saber-poder psiquiátrico, tal como lo presenta Foucault, periodo que va del siglo XVIII al siglo XIX, se analizará siguiendo asimismo la filosofía levinasiana, aquellos mecanismos y formas de acceso la alteridad, que conforman un saber totalizante que opera mediante una homogeneización impugnando toda heterogeneidad humana.

Palabras clave: Saber, totalidad, alteridad, poder, diferencia.

Abstract

The question of the nexus of knowledge-totality corresponds to a theme that can be glimpsed in the thought of Emmanuel Levinas and Michel Foucault. Although they represent different positions regarding intersubjective modes of relation, both immerse themselves in the comprehension and questioning of the formation of totalizing knowledge. His notions break with the instrumental reason of the Western world. In relation to this, Levinas announces the distance with respect to that thinking, which comprises human relations merely as relations of interest, proclaiming consequently another way of understanding the human being. Breaking with an essentialist paradigm, he criticizes it as a mode that creates quasi-axiomatic universal categories. The knowledge that is crossed by this consideration of scientific objectivity presents the other as a shelf, as a being at hand, as Heidegger would say, assimilable and reducible to categories of thought.

Foucault analyzes the previous question, based on the knowledge-power relationship. One of the mechanisms that ramifies its incidence in all the relations that are manifested in the society, is the knowledge. The action of this gripping knowledge, through the use of language, through a series of epistemological modifications establishes a binarism, that binarism is translated into normal / abnormal, good / bad, healthy / sick. It is through this duality that a typification operates, contrary to all dynamism of life, in order to nominate, to build the named and to overturn a

singularity in a being held. This relationship of power that is established between the different and institutionalized knowledge, one of them being psychiatric knowledge, is established through mechanisms of regulation and through the forms of subjection that operate locally.

Taking as central the formation of a psychiatric knowledge-power, as presented by Foucault, a period that goes from the eighteenth to the nineteenth century, will be analyzed following the philosophy of the Levinas, those mechanisms and forms of access to otherness, which make up a totalizing knowledge which operates by homogenizing all human heterogeneity.

Key words: knowledge, totality, otherness, power, difference.

Introducción

En el presente artículo se abordará el nexo saber-totalidad y sus implicancias en la relación otro-Otro, desde las perspectivas de Emmanuel Levinas y Michel Foucault, aplicado específicamente a la institución psiquiátrica.

En la filosofía levinasiana, el concepto de otredad se puede ubicar como: otro en tanto próximo y Otro en tanto presencia cosificada. Respecto a esto, el filósofo acentúa en *Totalidad e infinito* que, el otro no es un simple dato que se aferra y queda estático e inestable, no es un objeto capturable de una verdad que se concibe como si fuera una simple adecuación. A este otro no lo determino a partir de ser ni a partir del conocimiento, sino que él permanece intacto en su alteridad, es absoluto. Así, la responsabilidad reclama la conversión del para-sí en para-otro, lo cual significa anteponer la sociabilidad como vulnerabilidad y no como preponderancia de las formas del poder censurante de la diferencia.

En Foucault, la relación Otro-otro está atravesada por una relación de poder y resistencia. La Otredad representa, en el exterior, significaciones religiosas, culturales e históricas que ejercen un poder sobre el otro. Para el mencionado autor, el otro frente a los embates del Otro inscribe el ejercicio de la libertad en la resistencia,

transformándose en un acto singular del sujeto que resiste como respuesta al ejercicio del poder sobre su cuerpo, sus afectos, sus acciones y actos.

Las nociones anteriormente mencionadas ofrecen un modelo para comprender como se establece la unión saber-totalidad. Para dicho abordaje se va a recurrir específicamente a Michel Foucault en *El poder psiquiátrico* y a Emmanuel Levinas *en Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia.*

Genealogía del poder psiquiátrico en Foucault

En *El poder psiquiátrico* Michel Foucault analiza las transformaciones que se fueron produciendo en las prácticas psiquiátricas y consecuentemente en las instituciones psiquiátricas, comenzando con un discurso de Pinel hasta llegar a Charcot en el siglo XIX. La relación de estas prácticas con los discursos en torno a la locura, encuentran gran mutación a partir de lo que el autor presenta como poder de soberanía a un poder disciplinario, conformado en el siglo XIX.

El poder de soberanía implica una relación asimétrica entre el soberano y el súbdito. El primero sustrae productos, fuerza de trabajo y servicios a costa del segundo, que a la larga no son devueltos. Sin embargo, a través de una operación de reciprocidad, el soberano efectúa un gasto, ya sea como servicio o gasto de sus riquezas. Debido a que este tipo de poder resulta frágil, necesita de una constante reactualización a través de complementos de violencia[39], es decir, necesita de una serie de gestos como señales de respeto, insignias, blasones.

Así también, las relaciones no son isotópicas, esto quiere decir, que las relaciones de soberanía se entrelazan unas con otras imposibilitando la clasificación y con ello la instauración de un sistema en el cual la jerarquía sea exhaustiva y unitaria.

Asimismo, el poder soberano difiere cuantitativamente en el objeto de aplicación. Es así, como se aplica a multiplicidades: a familias, usuarios. Sin embargo la falta de individualidad no se encuentra en la cima, si no que se destaca la singularidad del cuerpo del rey. Allí se puede percibir la individualidad que no se encuentra abajo.

[39] Cfr., FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico.* Fondo de Cultura Económica, Bs. As, 2014. p. 63.

El poder disciplinario, implica una inversión. Se destaca una individualización abajo y un poder múltiple en la cima. Su objeto consiste entonces en aplicarse a singularidades somáticas a partir de un poder anónimo, sin rostro y múltiple. Consecuentemente, su efecto no consiste en asegurar la centralización de poder mediante la visibilización de un individuo, sino que su fin central consiste en, la docilidad y sujeción de los cuerpos. Esa finalidad se percibe en tanto que, el poder disciplinario se caracteriza, no por la sustracción de productos, fuerza de trabajo y servicios, sino, "por la captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. Es una captura del cuerpo y no del producto; es una captura del tiempo en su totalidad y no del servicio"[40]. A partir de esa fuerte individualización en la base se convierte en productora de cuerpos sujetos.

Asimismo, se destaca por un principio de omnivisibilidad, es decir, su poder no es intermitente, sino que su aplicación es constante e ininterrumpida. Se basa en un control constante e ininterrumpido de los cuerpos y sus comportamientos. El sujeto que se halla bajo ese poder, se encuentra continuamente observado. Este control ininterrumpido, tiene como designio la generación de un hábito, mediante el cual logre la autorreproducción. Asimismo ese control se apoya en la escritura, a partir de la cual puede registrar toda la información captable de los individuos.

Por último, los dispositivos disciplinarios son isotópicos, así, a cada elemento le corresponde un lugar determinado, por lo tanto, es posible establecer un sistema clasificable. Sin embargo, lo isotópico implica algo inclasificable e inasimilable. Es así como, implica la aparición de un "residuo", que representa exactamente que se encuentra por fuera de ese sistema. Este concepto de "residuo" se analizará en páginas posteriores para determinar la relación otro-Otro dentro de este dispositivo.

El poder psiquiátrico como poder disciplinario y sus transformaciones

El saber- poder del cual se viene mencionando, ha sufrido modificaciones a lo largo de los siglos, así también ya conformado dentro de un sistema disciplinario, se

[40] Ibíd., p. 66.

pueden observar transformaciones en esos dispositivos de poder como productores de enunciados y de los juegos de verdad en torno a ellos.

El poder disciplinario presenta una noción de la corporalidad, como algo regulable en todas sus dimensiones, en sus comportamientos, gestos, actividades. Implica un orden, una disciplina y regularidad que logra penetrar en ellos, hasta lograr la parasitación de los cuerpos.

Desde Pinel, el saber médico se presenta como necesita para una observación exacta de un orden, una disciplina. Es así como el orden disciplinario representa una condición para ese tipo de observación. La distribución del tiempo, los cuerpos, los gestos, los comportamientos y los discursos le permite esa relación de objetividad propia de la mirada médica. A partir de esa distribución se da la condición de la curación. Contrario a la concepción del siglo XVIII, la operación terapéutica parte de una noción distinta de locura. El loco ya no es aquel que se engaña, sino que se lo caracteriza por "la insurrección de las fuerzas, se desencadena en él cierta fuerza indominable"[41]. Esto es lo que caracteriza, aunque de formas diferentes, al furioso, a la manía sin delirio, a la manía, a la melancolía o monomanía. Partiendo de aquella consideración, la táctica asilar va a basarse en la localización de esa explosión de la fuerza. Lo nuclear va a ser caracterizar el desencadenamiento de la detonación de las fuerzas. Y partir de ello, la curación, se basa en el sometimiento de las fuerzas. Tal como lo describe Pinel:

> La terapeútica de la locura es "el arte de subyugar y domesticar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, tenga la capacidad de ejercer sobre él un influjo irresistible y modificar el encadenamiento vicioso de sus ideas.[42]

Foucault destaca la práctica de Pinel atravesada por la violencia, la cual no remite, tal como critica Foucault a una fuerza irracional, desequilibrada. La violencia determinada aquí, es resultado de un juego calculado, racional. Éste se sirve de

[41] Ibíd., p. 23.
[42] Ibíd., p. 24.

determinados instrumentos, con el fin de quebrantar la fuerza explosiva del alienado. La curación no requiere por parte del médico de un discurso de verdad, es decir, no requiere de una labor de diagnóstico, en cambio, se trata de un enfrentamiento, un choque de voluntades, una relación de fuerza entre el enfermo y el médico.

Una escena interesante que sirve para dar cuenta de ese paso del poder soberano a un poder disciplinar, es la escena que presenta Pinel, de la liberación de los enfermos. Con ello genera un pasaje de la violencia salvaje de las cadenas a la obediencia, el loco debe someterse a la voluntad del médico. Se procede así, el paso de una forma de poder que corresponde a la vieja forma de poder de soberanía a una relación de sujeción que es una relación de disciplina.

Así también una de las tácticas propias dentro del siglo XVIII, es la estrategia utilizada por medio de la medicación, ésta actúa "como medicación en el delirio y como terapéutica del delirio"[43]. A modo de ejemplificación, se encuentra el caso de la observación de Mason Cox[44]. En dicho caso, el saber médico procede a otorgar realidad al delirio con el objeto de que el enfermo acepte la intervención médica a fin de curarse de aquello que su delirio le provocaba. Y a partir de esa medicación en el delirio, se logra la curación del delirio. A principios del siglo XIX, ese juego de verdad generado a partir de la intensificación del delirio será abolido.

De lo que se trata según Foucault, no es centrar la mirada en la institución, sino focalizar las disposiciones estratégicas desencadenantes de determinadas relaciones de fuerza dentro de la institución. Centrarse en esto, significa señalar conjuntamente el dispositivo de poder y discursos de verdad.

Cabe señalar que en el siglo XIX opera también una reconstrucción del modelo familiar, que luego va a encontrarse en desuso. Así se introduce como centro el papel de la familia en el sistema disciplinario. En su recorrido histórico por las instituciones, Foucault encuentra que el papel de la familia es de suma importancia para la implementación. Conforme a esto, la familia representa la célula elemental del poder

[43] Ibíd., p. 55.
[44] Cfr., FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico.* p. 52.

soberano. Es en la figura del padre en que se concentra el ejercicio del poder soberano, ya que éste es un poder corporizado y no es anónimo. La familia funciona como una instancia de coacción que va a fijar de una forma permanente a los individuos a los dispositivos disciplinarios.

Cuando se produce un desajuste en la institución familiar en el 1850 y 1860, el sistema disciplinario funciona como suplente que, intenta por medio de las instituciones disciplinarias asemejar los vínculos familiares.

Sin embargo, en el siglo XIX, como es el caso de Fodére[45], hasta el siglo XX, opera un precepto, que se basa en la no aceptación del modelo familiar como terapéutica del alienado. Éste funciona como el núcleo detonante de la alineación. Es así como van actuar tres principios: el principio del aislamiento; el principio de distracción o de disociación; la tercera razón relacionada al principio de aislamiento, es lo que Esquirol presenta como sospecha sintomática, la cual hace referencia a que el loco, al no comprender lo que sucede en él, busca la causa en su entorno, en lo que le rodea y sigue así la creencia, de que su mismo núcleo familiar es el origen de sus males.

Esquirol, afirma conforme a aquello que ya no es la familia o el modelo familiar lo que va a asegurar la curación, sino por el contrario, es el hospital en semejanza al panóptico de Bentham lo que cura. Es así como, "la disposición arquitectónica, la organización del espacio, el modo de circulación por él, el modo de observar y ser observado, todo eso, tiene de por sí valor terapéutico"[46]. Esa máquina panóptica instituye a partir de su omnivisibilidad, como se mencionó anteriormente, a la construcción de un tipo de hábito, que lleva a la autorreproducción del principio de distracción.

En este punto, se ve el paso del estatus del loco, ya no es aquel que atenta contra los derechos y los privilegios de una familia, sino que es alguien que atenta contra la sociedad, resulta peligroso para ella. El loco no se encuentra referido

[45] Cfr., FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico.* p. 118.
[46] Ibíd., p. 124.

meramente al campo familiar, sino a un campo médico estatal. Como se percibirá, la conjunción saber y poder psiquiátrico bajo diferentes formas, instalan un discurso de verdad que se presenta como un discurso legítimo.

Foucault destaca una gran diferencia entre los discursos de la época clásica y el discurso vigente en el siglo XIX. En la época clásica, como se mencionó anteriormente, el loco es aquel que se encuentra sumido en una falsa creencia, en una ilusión, y conforme a ello el psiquiatra se coloca del lado del delirio. De modo contrario, en el siglo XIX el psiquiatra, se posiciona del lado de la realidad. Conforme a esto, Foucault señala que en este siglo, "el psiquiatra es un factor de intensificación de lo real y el agente de un sobrepoder de lo real, mientras que en la época clásica era, el agente de poder de irrealización de la realidad"[47]. Es así como, el psiquiatra ya no va a mirar por el lado de la verdad y el error, e intenta transformar en verdad ese error. Resulta una cuestión que deja de tener lugar central dentro de la cura. Actúa de acuerdo a una verdad gozada a partir de su propio status de ciencia psiquiátrica. A partir de esto, la práctica psiquiátrica da lugar a dos tipos de discursos. Un discurso nosológico o de clasificación, el cual presenta la locura como una serie de enfermedades mentales y un discurso anatomopatológico, que es la manera de encontrar un correlato material a la locura.

Estos dos discursos otorgan a la psiquiatría su cientificidad, y con ello un nivel de estabilidad, tal que sitúan al psiquiatra como el que posee la verdad. No existe criterio externo de corrección del error, sino que la corrección resulta algo interno. Así menciona Foucault el discurso de la ciencia psiquiátrica con respecto a ello, "soy dueña de la verdad, si no de la verdad en su contenido, al menos de todos los criterios de verdad"[48]. Sin embargo, frente a esa seguridad surge un problema, el de la simulación o histeria. La mentira de la simulación fue el acto de insurrección de los locos frente al poder psiquiátrico. A partir de este suceso se desemboca una crisis. La crisis se refiere a la desestabilización del psiquiatra como poseedor de la verdad, ya que los simuladores obligan a éste a sumirse en el juego de verdad y mentira que le proponen.

[47] Ibíd., p. 156.
[48] Ibíd., p. 159.

Así fue el problema de la cuestión de la verdad tuvo que ser replanteada dentro de la psiquiatría.

En el siglo XIX partiendo del discurso nosológico y anatomopatológico, se estable un proceso de cura a partir de cuatro mecanismos. En primera instancia, se encuentra el desequilibrio de poder, se trata de transferir o dejar a un lado el poder, del lado del psiquiatra. Mediante ese desequilibrio presenta una situación disimétrica entre él y el paciente, al cual se lo puede volver dócil y consecuentemente destruir su omnipotencia. En segundo lugar está, la reutilización del lenguaje, por medio del ingreso de determinados mecanismos, como el de la orden y la obediencia. En tercera instancia, el ordenamiento u organización de las necesidades, que tiene como consecuencia la aparición de nuevas necesidades, como es la necesidad de la libertad. Y en cuarto lugar, el enunciado de la verdad, el cual tiene como objetivo que el enfermo diga la verdad. "La operación de verdad se habrá cumplido en el momento en que el enfermo se haya reconocido en esa identidad"[49]. El loco se ha curado entonces cuando se ha reconocido en una realidad individual que, cabe decir, corresponde a una realidad médica impuesta por un poder asilar. En relación a la cura, se establecen tres técnicas: el interrogatorio, como ya se mencionó previamente, mediante el cual se fijaba una identidad al individuo; la droga, que brindaba al médico la posibilidad de una reproducción de la locura y con ello una oportunidad de dominio sobre ella; y la hipnosis, como los demás, también se caracteriza por la delegación del poder del alienado al médico y por otorgar una absoluta autoridad a éste, ya que al dormir al enfermo, se logra controlar su comportamiento.

En tanto que el loco queda fundado como objeto de saber, el asilo, en tanto que dispositivo disciplinario, es también el lugar de formación de un cierto tipo de verdad. La construcción de nosologías y clasificaciones psiquiátricas, la cuestión del diagnóstico, la prueba de realidad y sus formas, aparecen aquí como un producto directo del sistema disciplinario. La verdad se produciría, según Foucault, gracias a múltiples coacciones, siendo un producto de la aplicación racional de normas,

[49] Ibíd., p. 191.

prescripciones, procedimientos, como las que se mencionaron anteriormente. El sujeto queda así, inmerso es esa estructura asilar, que lo abarca, lo clasifica y lo instala en una categoría que adquiere el denominador de "residuo", ese remanente de la sociedad.

Levinas: El Otro y el Mismo

El filósofo lituano, en *Humanismo del otro hombre*, advierte la crisis del humanismo. Esa crisis tiene su raíz en la ineficacia o en la inconsistencia humana, que basa su concepción del sujeto como ser racional, y a partir de ello, se encuentra la consideración como ser dominador, poderoso frente a todo. Ante el fracaso de tal proyecto, señala Levinas que, asistiríamos a la ruina del mito del hombre como fin en sí, al dejar aparecer un orden, ni humano ni inhumano, un orden formal y abstracto. [50]

Levinas, precisa con aquello, la necesidad de otra mirada del ser humano, una salida de esa crisis, cuya concepción del sujeto se centraba en su poder, esto es, en el carácter iniciador de la conciencia. Pero, existe algo anterior a toda libertad y voluntad, anterior a todo poder del sujeto, que es la pasividad originaria, radical. Esto es posible gracias al Otro, que hace inquietar al Mismo. Le imputa una responsabilidad, que no ha surgido de una decisión tomada por el yo, sino de un principio anárquico, que precede al ser, y que es una pasividad insuperable. Y ello, debido a que, la responsabilidad antecede a toda intencionalidad.

Como se podrá percibir, uno de los conceptos fundamentales en la filosofía de Levinas es el de pasividad. Más allá de los antagónicos conceptos pasivo-activo, o mejor dicho más acá de ellos, ya que la significación de este concepto viene a expresar algo que es anterior, los precede. Pasividad originaria, radical, que no tiene origen ni comienzo, por ello mismo es pre-original, anárquica. Así, hace mover al sujeto en un plano diferente, ya no mantenerse en esa dicotomía que es asequible para el sujeto. La pasividad radical, es una pasividad anterior a toda libertad, voluntad, y resulta así, inaprensible. Se traduce en responsabilidad para con el otro, a la cual el sujeto no se puede sustraer, ya que se encuentra más allá de toda decisión propia. El Otro en la

[50] Cfr., LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2003. p. 90.

proximidad con el Mismo, evoca un llamado, frente al cual el mismo debe responder. El Otro se presenta como diferente, y la no indiferencia a aquello que es diferente se transcribe en responsabilidad. La aproximación a lo que es diferente, es una aproximación que me despoja de mis poderes sobre el otro, no hay intención de dominación, se está fuera del círculo de comodidad. De modo contrario, el movimiento propio de la libertad como lo caracteriza Levinas, solo hace posible la cercanía con aquello que se busca como igual, aquello que se anhela dominar, no es más que la supresión del Otro por la búsqueda de los propios intereses.

La proximidad al Otro, es una proximidad que se da, no en una relación de conocimiento. El conocimiento está bajo el poder de uno, en cambio, la proximidad al Otro excede mis poderes, y se da solamente en la responsabilidad para con él. El mismo no domina al otro, no logra emitir un saber sobre él, no lo tematiza, o como señala el autor, no lo hace Dicho. Moverse en lo Dicho, es querer adquirir un conocimiento sobre algo, volverlo tema, aprehenderlo, para con ello poder dominarlo. Pero, la subjetividad del Otro, excede la comprensión. Es invisibilidad, no se encuentra sometida al presente, a lo calculable, a lo manipulable, es diacronía, es decir, "desarreglo del tiempo rememorable"[51]. Fuera de todo cálculo, de toda representación, no admite que se lo encierre en unidad, que se lo totalice, y sigue manteniéndose como absolutamente Otro. Al no constituirse en fenómeno, se caracteriza por ser huella, ya que se encuentra al margen del presente[52]. Huella que posee de característico, el inquietar el estado presente sin ser aprehensible por la conciencia. Por ello mismo es, huella del exceso, debido a que supera la capacidad de la conciencia del sujeto para poder representarla. La huella, es propia de un ser que trasciende el mundo, es absoluto, y por eso puede dejar huella de su paso. Se encuentra más allá de la representación.

El Otro, se presenta al Mismo, como extranjero, sin pertenencia a un lugar, como indigente, necesitado de la respuesta al llamado que emite. El Mismo, que es un sujeto irremplazable, único, no puede desentenderse de ese llamado. Debe responder

[51] LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1995. p. 151.
[52] Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* p. 56.

por ese ser que se muestra con toda su carencia. Pero, no por ello, se encuentra en un estado superior, por el contrario, él se encuentra subordinado al Otro, es rehén de él. La responsabilidad es una responsabilidad irrecusable, y presenta al sujeto en una desnudez absoluta. El sujeto fuera de toda seguridad, se encuentra en su máxima vulnerabilidad. Expuesto a la violencia, se expone a la misma muerte. Sin embargo, el sujeto al encontrarse subordinado a una responsabilidad innegable, debe responder. Y ello, no lo efectúa escuchando a un Yo, que le dice que actúe conforme a su libertad. La subjetividad del sujeto, en tanto pasividad, es anterior a toda decisión libre, previa al ejercicio de la voluntad.

Fuera de la persistencia en sí mismo, lo que individualiza a cada sujeto es el conjunto de acciones que ese sujeto hace y padece en su contexto mundano. Es así, como la identidad del sujeto hay que entenderla en términos de interacción, y éste, conforma su identidad a partir del Otro, a partir de la relación con el otro. Así se pasa a formular la identidad como, yo-soy-en-tanto-Otro. En la proximidad, el Otro se presenta ante uno formando así, un nosotros. Sin llegar a reducirlo a la mismidad, anulando su diferencia. Por ello también, esa dependencia que no se puede eludir con respecto al otro. El Otro configura la propia identidad. No depende solo de sí mismo lo que soy, sino en tanto soy en relación al Otro, en tanto responsabilidad para con el otro.

Pensar al Otro, en tanto sujeto diferente implica una salida de la órbita de seguridad del propio yo y con ello supone reconocer al Otro en su propia singularidad. El individuo no se caracteriza por pertenecer a un género, por reducir sus diferencias a un género, por el contrario, "su singularidad consiste en referirse cada una a sí misma"[53]. Pensamiento homogeneizante, que solo pretende reducir el Otro a lo Mismo ¿Acaso es temor a la imposibilidad de posesión del otro? La racionalidad calculadora solo tiene como efecto, un concepto del Otro como algo a la mano, como algo que puede volver tematizable, y a partir de ese conocimiento del otro, lo hace predecible y manipulable. Si el Otro, está fuera de los propios poderes, representa un riesgo. Constituye así un obstáculo con el cual se debe enfrentar. Conforme a ello, no

[53] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1999. p. 227.

ve más que reducción, unidad. Lo Otro, como absolutamente otro, no resulta admisible.

Por el contrario, la subjetividad en tanto pasividad, es irreductible. No se deja abolir por la razón totalizadora. Y ello, debido a que escapa a todo contenido de la conciencia, no es dato. Fuera de toda estrategia de apropiación y dominación, la subjetividad persiste en su diferencia, sin mantener un desinterés hacia el Otro. El desinterés es siempre interés. Es la forma perenne del Otro, que siempre va a estar fuera del propio poder. Incapacidad del sujeto a no poder no responder por él, ya que la negación es así mismo una respuesta.

La ruptura con un pensamiento habituado a reducir todo a fenómeno, aprehensión, la plantea Levinas, cuando señala que la subjetividad del sujeto es exceso, exceso con respecto a la conciencia[54]. No fenómeno, que pasa por encima del presente, desborda la ubicación en un tiempo rememorable. Por ello, es diacronía, tiempo trastocado, alterado con respecto a un tiempo, que es más bien, sincrónico.

La relación asimétrica con el Otro, hace ver como el Mismo y el Otro son seres únicos e irremplazables que no pueden ser reunidos en ningún género. Levinas refiere a ello, como la relación metafísica, en la que el Otro no puede ser reducido al Mismo. Así, el otro es trascendencia, una realidad infinitamente distinta. "Es huella del infinito"[55]. Esto supone una nueva comprensión del sujeto, definido no en términos de poder, sino de pasividad, de transcendencia o apertura a la exterioridad.

Por consiguiente, la relación con el otro, en tanto responsabilidad para con el otro, no ha de pensarse como el Otro absorbiéndose en el Mismo, reduciéndose a la mismidad del sujeto, sino en tanto acogimiento del uno al Otro, y en tanto dar.

Como se mencionó al comienzo Levinas denuncia una reducción identitaria del Mismo hacia el Otro, a partir de la relación saber-ser. Cabe preguntar, ¿es posible acceder al Otro más allá de un pensamiento que lo piensa, y aun así, no perder la relación? Dicho interrogante puede ser resuelto siguiendo al autor a partir de la consideración de la preeminencia de la relación ética frente a la ontología.

[54] Cfr., LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. p. 98.
[55] Op. Cit. LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. p. 57.

Preeminencia de la relación ética.

Levinas presenta en *Totalidad e infinito* la primacía de la metafísica por sobre la ontología. La metafísica representaría la forma de la relación ética, la cual permite no meramente una relación cognoscitiva sino de reconocimiento del Otro. El filósofo lituano, describe dicha relación de la siguiente manera:

> El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico seria la esencia de la teoría[56].

La propuesta ética de Levinas concibe la ética como filosofía primera, donde el énfasis no se encuentra puesto en la verdad si no en el otro, representa así un nuevo pensamiento donde se considera la responsabilidad por el otro y su acogida en la apertura. Conforme a esto, cuestiona los fundamentos de la racionalidad occidental.

Este tipo de racionalidad procede en términos no relacionales, ya que el conocimiento se resumiría en un conocimiento egológico. El movimiento libre del Mismo, procede mediante la neutralización del Otro en esa búsqueda de la unidad o identidad. Es así como, "conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad"[57]. En este sentido, conocer, significa adecuar al Otro al Mismo, adaptación del Otro a la verdad de mi ser.

Contrariamente, en Levinas se puede entrever que toda la realidad es ontológicamente relacional. Es por ello, que el conocimiento de lo humano no surge de sí mismo, la verdad no se encuentra en la mismidad, a la manera socrática, sino en la pluralidad. La relación ética, ya no se basa en la idea del sujeto que reduce al Otro a sus categorías cognitivas, sino que lo preponderante es que la relación con el Otro domina la comprehensión del ser[58]. El Otro no es reductible a categorías mentales del sujeto porque precede y excede al Mismo, conmoviéndolo antes de la intervención de

[56] Op. Cit. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito.* p.66.
[57] Cfr., LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito.* p. 68.
[58] Ibíd., p. 71.

la voluntad. Esa conmoción es la que se traduce por sensibilidad. Lo que significa no poder dejar de responder frente al Otro, frente a su sufrimiento, frente a su súplica.

Consideraciones conclusivas

Lo que caracteriza según Foucault al régimen de disciplina es la manera en que la coacción mediante la violencia ha sido sustituida, por un cuerpo médico administrativo, compuesto por expertos científicamente preparados y, en definitiva, por la exhibición de poder mediante el despliegue de una tecnología y técnicas basadas en un conocimiento detallado de sus objetivos. La relación saber-poder ejercería un papel fundamental en este proceso. Ello resultaría así, ya que, según este autor, el poder disciplinario es anomizante y normalizador[59], es decir, establece lo diferente, aquello inclasificable, lo que aparece como lo anómico, lo anormal, y a la vez establece acorde a ellos los sistemas disciplinarios para normalizarlos. Es así, como el saber disciplinario hace aparecer los "residuos", aquello inasimilable, inadecuado a la regla. Consecuentemente se producen cuerpos sujetos, los cuales se ven sometidos constantemente por ese saber-poder mediante la utilización de diversas técnicas sobre los cuerpos, que tienen como fin neutralizar al enfermo, volverlo dócil y por consiguiente se enaltece la figura del médico y su autoridad se vuelve absoluta.

Respecto a esa neutralización del Otro, Levinas denuncia su reducción a las categorías cognitivas del Mismo, lo que se efectúa es un ajuste a las categorías mentales del sujeto producto de un abordaje meramente racional promovido por la ontología.

La ontología como conocimiento, suscita esa libertad del yo, que tiene como objeto la identidad y la homogeneidad. Tal como lo presenta Foucault, la construcción de cuerpos sujetos a partir de un saber-poder que se entroniza a partir de la docilidad del enfermo, retorna a esa racionalidad cuyo fin es la reducción del Otro a conceptos, reducción del Otro al Mismo.

[59] Cfr., Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico.* Fondo de Cultura Económica, Bs. As, 2014. p. 76.

El sujeto en estado de naturaleza de Hobbes, Locke, Rousseau, Bentham y Althusser

Leonardo Sebastián Traverso
Facultad de Humanidades -UNNE-

Resumen

El presente trabajo unifica tres de cuatro trabajos individuales realizados durante el año 2016 para la materia Filosofía del Derecho de la Facultad de Humanidades -UNNE-. La concentración ha sido posible debido a que fueron elaborados bajo un mismo eje temático. Cada uno de los cinco filósofos: Hobbes, Locke, Rousseau, Bentham y Althusser, en sus desarrollos teóricos han construido un "sujeto" sobre el cual fundamentan la institución de la sociedad civil. El objetivo de este trabajo consiste en hacer visibles algunas de las características del "sujeto" que cada uno de estos autores moldea al presentar su postura sobre la "naturaleza humana", es decir, la concepción del "hombre en estado de naturaleza" como forma arquetípica cuyo diseño (en cada caso diferente) sirve de base antropológica que fundamenta el modo en que se instituye la sociedad. Obtenidas tales características se torna asequible distinguir que la institución social en cada pensador difiere desde sus cimientos. Haremos el recorrido sin ánimo de agotar el tema.

Abstract

The present study is one of the four individual studies carried out during 2016 for Philosophy of Law – Humanities Department – UNNE. The concentration has been possible because the studies were performed using the same main theme. Each of the five philosophers: Hobbes, Locke, Rousseau, Bentham and Althusser, have built a "subject" by means of which they base the establishment of civil society. The aim of this study is to show some of the characteristics of the "subject" that each of these authors mold when presenting their position on "human nature", i.e. "man in state of nature" is an archetypal way whose design (different in each case) acts as anthropological basis that establishes the base of the way in which society establishes.

Such characteristics make feasible to distinguish that social establishment in each thinker differs from the foundations. We will do the itinerary with the best energy.

Introducción

El presente trabajo tiene un horizonte común y es la identificación del sujeto que cada uno de los filósofos construye. Sin embargo, procuraremos establecer tres perspectivas para pensar a ese sujeto.

En la primera perspectiva, agrupamos a los filósofos Hobbes, Locke y Rousseau, que a pesar de las amplias diferencias en sus respectivos desarrollos teóricos, encontramos una misma perspectiva para pensar al sujeto. En los tres planteos el arquetipico sujeto está identificado con un hombre arrojado en un primigenio estado de naturaleza, cuya cualidad es su racionalidad, y, mediante la cual comprende la necesidad de asociarse con los demás hombres.

La segunda perspectiva es la de Bentham. Este filósofo construye un sujeto sobre el cual funda su sistema teórico. La característica del sujeto es la "coherencia" y esta cualidad lo empuja indefectiblemente a la busqueda del placer individual. Este arquetípico sujeto es presupuesto sobre el cual crea el sistema de derecho. El sistema jurídico es el adecuado siempre y cuando fomente y permita alcanzar el mayor placer para la mayor cantidad de sujetos.

La tercera manera de pensar al sujeto es la del filósofo Altusser. El sujeto altusseriano es "construido" de modo mediato o derivado de la ideología. No es un arquetipo fijo o estancado, sino que muta constantemente, fluye conforme la ideología lo marca de acuerdo a las prácticas cotidianas. Dice Althusser que "el hombre es por naturaleza un animal ideológico"[60], lo que significa que la naturaleza humana siempre se encuentra "sujeta" a la ideología por ser esta atemporal.

T. Hobbes

El sujeto hobbesiano es el sujeto de las pasiones del hombre, es también, el sujeto racional que conoce de su "naturaleza" y la de los demás hombres; este sujeto

60 Ibíd. p. 22

concluye que no estará a salvo entre los miembros de su misma especie (sea éste fuerte o débil). La instancia de reflexión consiste en saber que todos los hombres, por ser racionales, por tener cierta experiencia en la vida que les permite ver cómo son los demás hombres, y por entender que el uso de la fuerza corporal es siempre una herramienta a la que recurre el hombre cuando se siente superior o inferior (ofendido o dañado) a los demás, son las que lo inducen a pactar para sobrevivir en esa sociedad. A continuación procuraremos explicar estas afirmaciones deslindando algunas características que hallamos en el sujeto hobbesiano.

Hobbes en el capítulo primero titulado "Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil" de su obra *De Cive*, se distancia de las posiciones antiguas sobre la naturaleza social del hombre y afirma:

> Desde que el hombre nace la soledad es un enemigo para él; pues los recién nacidos necesitan que otros les ayuden a vivir; y cuando alcanzan años más maduros, necesitan que otros les ayuden a vivir bien. No niego, por tanto, que los hombres (incluso por naturaleza) desean juntarse. Pero las sociedades civiles no son meras reuniones, sino vínculos para los que se necesita fe y acuerdos mutuos. (…) De lo cual se deduce que el hombre es susceptible de hacerse sociable, no por naturaleza, sino por educación.[61]

Este pensador, a contramano de lo que la tradición antigua sostenía, piensa que el sujeto es sociable solo por conveniencia personal, establece vínculos jurídicos y acuerdos mutuos porque es la manera en que puede sobrevivir y en la que obtiene beneficios o ventajas: "No buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio; son estas dos últimas cosas las que deseamos primariamente, aquella la deseamos secundariamente".[62]

Para Hobbes toda asociación con los demás hombres no se da por amor a nuestros prójimos sino que se hace para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria, es decir, por amor a nosotros mismos; y explica esta idea con ejemplos cotidianos[63], donde deja claro que los hombres se reúnen con otros hombres con fines

61 HOBBES, Thomas. *De Cive*. Editorial Alianza. Madrid, 2000, p. 54
62 Ibíd. p. 54
63 En ese sentido Hobbes dice:"Si se asocian por razones de comercio, está claro que cada hombre no está mirando por el bien de su prójimo, sino por el de su propio negocio; si es para desempeñar algún menester, se produce una cierta amistad de conveniencia, que tiene más de envidia que de verdadera amistad, y de la que a veces pueden

egoístas, que la pulsión sociable siempre esconde la egoísta obtención de una ventaja personal. En pocas palabras, el sentido de sociabilidad del hombre esta sostenido por sus pasiones, como: el egoísmo, la envidia, la burla de otros hombres, la vanagloria propia, el herir a los ausentes juzgándolos, la avaricia, el odio y son estas precisamente a juicio de Hobbes "las verdaderas delicias de estar en sociedad, a la cual somos llevados por naturaleza, esto es, por esas pasiones que se dan en todas las criaturas (…)"[64]

Los grandes pilares hobbesianos que sostiene la pulsión a asociarse son: 1) el miedo al otro, 2) la voluntad que tienen de hacerse daño, 3) el combate entre inteligencias.

1) El miedo proviene de la igualdad natural y de la voluntad que tienen de hacerse daño mutuamente. Hobbes deduce que el hombre es frágil y que cualquier hombre, incluso el más débil, puede matar al más fuerte, razón por la cual nadie puede estar seguro.

2) Un hombre que se cree superior a los demás reclama para sí honor y respeto como cosas que los demás le deben y ese será el argumento de su espíritu violento; así es que surge la voluntad de hacer daño, proviniendo de la falsa estima de su propia fuerza, generando que otro hombre necesite defender su libertad o sus bienes de la violencia de aquel.

3) Los hombres no siempre están de acuerdo y por ello suelen expresar censura a las ideas de los demás y desprecio mutuo. La mayor vejación es reírse del prójimo, o con palabras, gestos u otros signos, y de aquí surge el deseo de hacerle daño. La otra razón es que los hombres apetecen al mismo tiempo la misma cosa, la cual, generalmente, no puede disfrutarse en común ni ser dividida; será el más fuerte quien se quede con la cosa.

---

surgir algunas facciones y grupos, pero nunca buena voluntad; si es para placer y recreo de la mente, es habitual que cada hombre se complazca en grado sumo con cosas que suscitan risa; y sirviéndose de ellas puede, según la naturaleza de lo que en cada caso sea ridículo, y por comparación con los defectos y puntos débiles de otro hombre, expresar su opinión sobre él. Y aunque algunas veces esto es algo inocente o inofensivo, es manifiesto que los hombres no tanto se deleitan con la compañía de otros como con su propia vanagloria. Pero, por regla general, en este tipo de reuniones nos dedicamos a herir a los ausentes; toda su vida, sus dichos y acciones son examinados, juzgados y condenados. Y es más: no suele ser muy raro que algunos presentes reciban algún escarnio en cuanto se marchan de la reunión; de manera que no anda desacertado quien tiene la costumbre de marcharse de las reuniones siempre a lo último". (p. 55-56)

64 Ibíd. p. 56

J. Locke

El sujeto que construye Locke es un sujeto racional con la capacidad de inteligir leyes de la naturaleza. La libertad que este sujeto posee es amplia y los límites a la misma se encuentran en el natural ejercicio de su facultad racional. Es debido al uso de la razón que descubre la prohibición de dañar la vida o bienes ajenos o propios[65]. Tal facultad no solo le revela las prohibiciones de la ley natural, sino también el deber natural de amor al género cuyo basamento es la igualdad entre los hombres, tal igualdad fundamenta la justicia y la caridad. Sin embargo, Locke también construye un sujeto con pasiones llevándolo a sostener que cuando le toca personalmente ser víctima de un delito puede enceguecerse provocando excesivo castigo en el infractor. El sujeto tiene capacidades racionales e irracionales, puede libremente decidirse por un estado reflexivo y de respeto a sus congéneres, o por un estado pasional e impulsivo, porque también está cargado de flaquezas y pasiones. En pocas palabras, el sujeto en su ambivalencia es capaz de comprender por el natural uso de su razón que debe instituir la sociedad en la que sea la ley la que asegure el respeto por las libertades del prójimo y las propias.

En el segundo capítulo del "Tratado sobre el gobierno civil" explica que el hombre en estado de naturaleza se encuentra en "perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de su persona y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural (…)"[66]. Tambien dice Locke que la igualdad de los hombres "es fundamento de esa obligación al amor mutuo entre los hombres en que sustentan los deberes recíprocos y de donde deducen las grandes máximas de la justicia y caridad".[67] Entonces, el fundamento del amor por el género humano deviene del recíproco respeto por la libertad de cada hombre. Cuestión que nos lleva al asunto de explicitar y delimitar qué implica la "perfecta libertad" para Locke.

65 Siguiendo las palabras de Locke: "Tiene el estado de naturaleza la ley natural que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie, deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (...)" LOCKE John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Editorial Claridad p. 6

66 Ibíd. p. 5

67 Ibíd. p. 5

La disponibilidad de la libertad tiene ciertos límites: 'no dañarse a sí mismo ni a otro'. Tales límites, estan establecidos en "leyes naturales" que pueden ser asequibles a todos los hombres por medio del uso de la razón, Locke dice al respecto que:

> (…) frenados todos los hombres, se guarden de invadir los derechos ajenos y de hacerse daño unos a otros, y sea observada la ley de naturaleza, que quiere la paz y preservación de la humanidad toda, la ejecución de la ley de naturaleza se halla confiada, en tal estado, a las manos de cada cual, por lo que a cada uno alcanza el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley hasta el grado necesario para impedir su violación. (…) Porque en dicho estado de perfecta igualdad, sin espontánea producción de superioridad o jurisdicción de unos sobre otros, lo que cualquiera pueda hacer en seguimiento de tal ley, derecho es que a todos precisa.[68]

De aquí surge que la ley de la naturaleza no solo establece derechos y deberes, sino que también impone la obligación a todo hombre de garantizar y respetar los derechos y deberes tanto suyos como los del prójimo. Cualquier hombre indistintamente puede proteger a otro hombre cuando sea atacado injustamente o corra peligro su integridad física y bienes materiales. Locke faculta a su sujeto racional tanto al cumplimiento individual de la ley natural como a la carga de la ejecución de la misma ante el incumplimiento de su igual.

La igualdad que establece Locke en el sujeto y su conjunto alcanza tal grado que todos homogéneamente pueden por igual conocer la ley, apreciar la justicia derivada de su rasa igualdad, y, consecuentemente, aplicarla y/o ejecutarla en caso de transgresión de otro sujeto al cual nomina como "delincuente". Locke atribuye otra característica a la naturaleza del sujeto que construye, su facultad natural de actuar como juez:

> (…) quien tal perjuicio hubiere sufrido, tiene (además del derecho de castigo que comparte con los demás hombres), el particular derecho de obtener reparación del dañador. Y cualquier otra persona que lo juzgare justo podrá también unirse al damnificado, y ayudarle para recobrar del delincuente tanto cuanto fuere necesario para la reparación del daño producido.[69]

68 Ibíd. p. 6
69 Ibíd. p. 7

Sin embargo Locke, matiza la natural facultad de judicatura en razón de que el sujeto que moldea también es capaz de pasiones y de un agudo sentido de venganza, fundamentalmente cuando él mismo (o sus allegados) es la víctima o damnificado del hecho, tal situación de parcialidad podría facilmente llevarlo a ser injusto o arbitrario al momento de establecer algún castigo al ofensor. Es por esta razón que propone como solución a fin de evitar excesos e injusticias que se instituya un gobierno que tenga a cargo impartir justicia, asegurandose de esta maenera la imparcialidad y el trato igualitario, Locke lo expresa así:

> concedo que la gobernación es apto remedio para los inconvenientes del estado de naturaleza, que ciertamente serán grandes cuando los hombres juzgaren en sus propios casos, ya que es fácil imaginar que el que fue injusto hasta el punto de agraviar a su hermano, dudoso es que luego se trueque en tan justo que así mismo se condene.[70]

J.J. Rousseau

El arquetipo de sujeto que diseña Rousseau es aquel que se caracteriza por mantener lazos con los miembros de su misma especie, estos lazos representan la clave para su supervivencia. Atribuye a los lazos la cualidad de provenir de la naturaleza misma, es decir, sostiene que son necesarios para la conservación de la especie humana.

En el Contrato Social, Rousseau sostiene que la unión social es natural y que existe un "lazo natural" que actúa tanto: 1) en la familia, como 2) en la sociedad; en ambos casos la mantención de los lazos se deben al instinto de conservación. Para el primer caso explica que el vínculo natural existente entre padres e hijos permanece durante el tiempo en que estos últimos tienen necesidad del cuidado de los primeros para conservar su vida e integridad. En el segundo caso sostiene, los lazos continúan siendo naturales pero ganan complejidad. Rousseau imagina un hombre en estado de naturaleza en donde los lazos no se han afianzado, o bien, son inexistentes, razona entonces que en ese estado el hombre no puede subsistir, deviniendo como algo

70 Ibíd. p. 8

natural la necesidad de asociarse con otros hombres para lograr la conservación mutua.[71]

En un primigenio el estado de naturaleza, Rousseau piensa individuos que se encuentran en "estado de soledad, de autonomía y de libertad"[72], pero llega un punto en donde sus propias fuerzas no les resultan suficientes para continuar subsistiendo; algo pasa, no se sabe bien qué, pero algo en el estado de naturaleza no les permite a estos individuos continuar disgregados, deben necesariamente asociarse unificando fuerzas para poder entre todos afrontar aquellos obstáculos y lograr así conservarse.

Obtenemos la primera característica: un sujeto que en el estado de naturaleza está obligado a conservarse y a consecuencia de ello tiende a pactar.

El sujeto en estado de naturaleza es un hombre 'libre' y es 'igual' a los demás hombres[73]. Estas dos características suponen que toda relación de sumisión solo puede darse bajo el uso de la fuerza y nunca voluntariamente. Asimismo, la libertad es "disponible" para el sujeto siempre y cuando le resulte alguna ganancia en su enajenación; caso contrario se presume una relación de fuerza.

El sujeto en estado de naturaleza tiene derechos propios del género al que pertenece, los "derechos de la humanidad" los que son irrenunciables. Así nos dice Rousseau que:

> Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible, con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad...[74]

Este fragmento de los derechos humanos Rousseau lo desliza en capítulo referido a la esclavitud. La esclavitud presupone necesariamente una relación de fuerza entre amo y esclavo, tal relación solo puede tener lugar en el contexto del estado de naturaleza. Mientras que la guerra también es una relación de fuerza, pero esta solo puede tener lugar entre Estados. Tanto en el caso de la esclavitud como en el

71 ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*, Editorial El Ateneo, 2001, p. 178
72 ROSSANVALLON Pierre., *El capitalismo utópico.* Edición Nueva Visión, Bs.As. 2006, p. 33
73 En palabras de ROUSSEAU: "*La familia es, por lo tanto, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre; el pueblo, la de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenan su libertad más que por su utilidad*." p. 179
74 Ibid p. 183

caso de la guerra hay una relación de fuerza, nunca de derecho. El esclavo siempre está sometido a su amo por la fuerza y no existe convenio válido entre ellos[75]. Así como toda relación de esclavitud no es más que la perpetuación de una relación de fuerza entre particulares, la guerra siempre es la relación de fuerza entre Estados, al vencer uno al otro termina la guerra y si los súbditos deponen las armas, automáticamente, cesan de ser enemigos y vuelven a ser hombres, y lo más importante de ello es que, el vencedor ya no tiene derecho sobre la vida y bienes de los individuos del estado vencido.

Rousseau explica que existe una instancia previa a la de la elección del rey. Esa instancia anterior consiste en el establecimiento y afianzamiento de los lazos sociales que conllevan a la constitución del pueblo, es decir, la asociación de los hombres entre sí, que es el verdadero fundamento de la sociedad, y que por las características en que tiene lugar, esta asociación es unánime. Al respecto Rousseau dice que:

> La ley de las mayorías en los sufragios es ella misma fruto de una convención que supone, por lo menos una vez, la unanimidad.[76]

Entonces, los hombres en estado de naturaleza, al verse homogéneamente en una situación en la que no pactar atenta contra su propia conservación. Deciden todos, por unanimidad, que resulta necesario hacer el pacto de asociación. Ese pacto unánime y homogéneo no es otra cosa que un umbral que separa dos estados, el natural y el civil.

En el capítulo VIII dedicado al Estado Civil, Rousseau establece el procedimiento racional mediante el cual, el hombre entiende que debe abandonar sus impulsos físicos y apetitos egoístas en razón de comprender que debe considerar los lazos sociales para lograr su propia conservación, es por eso que el sujeto rousseauniano "es el hombre que en un determinado momento se ve obligado a proceder con arreglo a otros principios y a consultar a su razón antes de atender a sus inclinaciones"[77].

75 recordemos que la enajenación de la libertad solo es válida si resulta útil
76 Ibid p. 186-187
77 Ibid p. 191

J. Bentham

La propuesta teórica de Bentham sostiene el principio de utilidad, el cual opera para un estándar social, o bien, como él lo llama, para la comunidad, es decir, aquel "cuerpo ficticio compuesto por personas individuales que se considera que lo constituyen como si fueran sus miembros."[78]

La cualidad humana de la coherencia que posee el arquetípico sujeto es precisamente la facultad que le permite hacer juicios en los cuales comprende que hay dos caminos: el del placer y el del dolor, y que el primero es el conveniente en todos los casos, porque elegir tomar el segundo sería de estúpidos, y como el hombre es un animal racional y no es estúpido siempre elige tomar el primero; así es que el sujeto siempre abraza el principio; así es que el sujeto se sujeta (sin libertad[79]) a lo que le produce placer y que lo deja en el reino de la "felicidad".

El soberano para Bentham no es un hombre, una asamblea de hombres, o, la voluntad general, como lo habían propuesto Hobbes, Locke y Rousseau; el soberano de Bentham es el placer de la comunidad, o mejor dicho, el resultado del sistema estadístico de medición de la suma total de placeres (o disminución de dolores). Hay una despersonalización del gobernante sostenida por la "comunidad" en donde las heterogeneidades de los individuos solo componen parte del sistema estadístico, todo ello, bajo el argumento[80] homogeneizador de subjetividades de: 'la búsqueda del placer' como el horizonte común.

En el capítulo I "Acerca del principio de utilidad" de su obra "Los principios de la moral y la legislación", el filósofo comienza citando lo que considera la primera y única "ley de la naturaleza" y afirma que "la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el dolor y el placer. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos"[81]. Es notable en este enunciado que la ley establece el 'deber ser' ("lo que debemos hacer"), y, a su vez, indica el 'ser' o la necesidad ("lo que haremos"), la ley de la naturaleza es indicativa y predictiva.

78 BENTHAM, Jeremy. *Los principios de la moral y la legislación*. Editorial Claridad, 2008.
79 Es decir, es sometido
80 O "principio"
81 Ibíd. p. 11

Existen dos caminos: el dolor y el placer, dos sentidos posibles de los cuales uno, el placer, es el que "debe" tomarse y es al que se está "determinado" elegir, y, el otro, el dolor, el que debe evitarse y que necesariamente no se elige. Al decir que hay dos "amos" soberanos se obtiene *contrario sensu* que el hombre o la humanidad es esclavo/a de esta ley natural. En vista de ello, se puede decir que, lo primero que enuncia Bentham es una ley natural similar a las leyes de la física y no a las de las ciencias sociales.

El primer dato que podemos deslindar es que se trata de un sujeto sujetado a la 'ley -físico- natural de la búsqueda del placer', la que luego cifrará precisamente como "principio de utilidad". Así afirma "el principio de utilidad reconoce esta sujeción[82] y la asume para el fundamento de ese sistema, cuyo objeto es erigir la estructura de la felicidad por obra de la razón y la ley"[83].

Seguidamente, Bentham explica qué significa y cuál sería el alcance de la "utilidad" en su sistema. Entonces, en primer lugar, utilidad significa:

> …aquella propiedad en cualquier objeto por la que tiende a producir un beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad o a impedir que produzca un daño, dolor, mal o infelicidad a la parte cuyo interés se considera: si esa parte es la comunidad en general, entonces se trata de la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, entonces de la felicidad de ese individuo[84]

En segundo lugar, el alcance de la utilidad en su sistema es:

> Por el principio de utilidad se quiere decir aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de que se trate, según la tendencia que parece tender a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego; o, en otras palabras, promover u oponerse a ella.

Sin duda hay dos análisis posibles. El primero es el que al significado de utilidad, y el segundo es la puesta en juego de la utilidad dentro de un sistema, el cual lo consolidará como su principio rector.

---

82 Bentham en la página 14-15 se anticipa a refutar toda clase de argumentos que se le pudieran oponer y entre ellos desliza el siguiente: "*5. En el primer caso, que se pregunte si su principio no es despótico y hostil a todo el resto de la raza humana*". Creo que en este punto podría oponérsele la misma refutación a su principio de utilidad.
83 Op. cit. P. 11
84 Ibíd. p. 12

En nuestro abordaje lo que nos interesa es destacar que, para Bentham, la "utilidad" es el camino o sendero hacia el placer, al cual el sujeto se ve naturalmente determinado a tomar. Mientras que al establecer la utilidad como "principio" lo que obtiene no es un camino sino una orientación hacia dónde ir, una "tendencia" que indica el lugar donde aumenta la felicidad o placer conforme al conjunto de los intereses en juego.

En una segunda instancia de análisis, el grado de abstracción es mayor; lo que quiere decir que, el lugar hacia donde las medidas de gobierno tienden es hacia donde el mayor número de intereses se vea beneficiado o aventajado. Así, sostiene expresamente Bentham que "una medida de gobierno concuerda con el principio de utilidad cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquiera que tienda a disminuirla".[85]

Entonces podemos acercarnos a ese individuo heterogéneo pero constituido como sujeto de necesidades homogéneas. Bentham dice:

> Por la constitución natural de la estructura humana, en la mayoría de las circunstancias de su vida los hombres abrazan este principio sin pensarlo, para dirigir sus propias acciones, al menos para ponerlas a prueba, así como las de otros hombres (…)

Bentham sostiene una naturaleza humana determinada por leyes de la naturaleza. Este filósofo construye un sujeto "coherente"[86], y tal "rara" cualidad es propia de toda la especie humana, por lo tanto, todo individuo es racional. Sin embargo, este sujeto que siempre racionalmente buscará su conveniencia personal en todas las circunstancias de su vida, sin embargo no siempre lo conseguirá. Es necesario para gobernar a este sujeto que las leyes civiles esten conforme a su "naturaleza". Las leyes basadas en el principio de utilidad gobiernan "bien" porque son el medio para que el conjunto de individuos o "comunidad" vivan de la mejor manera, esto es, conforme al dictamen de la ley natural.

85 Ibíd. p. 13

86 (...) la sustancia de la que está hecho el hombre: en un buen camino o en uno equivocado, la más rara de todas las cualidades humanas es la coherencia. p. 14

L. Althusser

En el caso de Hobbes, Locke, Rousseau y Bentham, la construcción del sujeto en estado de naturaleza que respectivamente hacían, era lo que justificaba el paso del umbral hacia el estado de asociación civil como algo que salvaguardaría: su vida, su seguridad, su propiedad, su libertad, sus intereses o la homogénea búsqueda del placer. Los cuatro teóricos construyeron un sujeto en estado de naturaleza que les habilitaba la instauración del sistema político-legal como algo naturalmente necesario por motivos diferentes en cada caso.

Ahora bien, en el caso de Althusser, su planteo respecto al sujeto es completamente distinto al de los teóricos antes mencionados. En "La ideología y los aparatos ideológicos del estado" afirma la existencia *per se* de la "ideología" como elemento atemporal y cuya materialidad consiste en el ejercicio de las prácticas de los individuos, quienes, por realizar dichas prácticas bajo una ideología, son ya desde siempre sujetos de esa ideología.

Como vemos, aquí no hay umbral que saltar para pasar de un momento a otro, ni tampoco tenemos la construcción de un sujeto como arquetipo que sostenga el establecimiento de un sistema político y jurídico. El discurso no busca construir un sujeto para justificar un sistema, sino que busca es explicar que el 'sujeto' y 'la ideología' conforman una dialéctica que se da como una constante en la historia, es decir, en las prácticas materiales a través del transcurso de la historia del hombre: "(…) la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos, y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir por la categoría de sujeto y su funcionamiento"[87].

En todo caso, el sujeto que "construye" Althusser es uno que se encuentra apegado a la ideología, es decir, a la realización de ciertas prácticas que se dan conforme al momento histórico en que las realiza. Entonces, en palabras del autor:

> (…) la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función la "constitución" de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble

87 Ibíd. p 22

> constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.[88]

El hombre (o individuo) se ve en toda época interpelado por la ideología, reclutado por ella y puesto bajo sus mandatos. La sujeción del individuo a la ideología lo transforma en sujeto. La transformación se da en el individuo al ser interpelado como sujeto, por la función de *reconocimiento* ideológico, práctica de la cual ningún hombre pudo ni puede escapar, por ser ésta previa al individuo. Siguiendo las palabaras del filósofo:

> (…) toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos, por el funcionamiento de la categoría de sujeto. (…) la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación.[89]

Para explicar cómo es que los individuos son siempre ya sujetos, tiene que eliminar el elemento atemporal de la ideología y ejemplificar la operación de reconocimiento (reclutamiento o transformación) del individuo en sujeto. Para ello, describe situaciones ordinarias donde los rituales cotidianos (como el saludo, la interpelación policial o incluso el futuro apellido del niño por nacer) son modos en los cuales la ideología opera dialécticamente sobre el individuo abstracto convirtiéndolo en sujeto.

Althusser se detiene a analizar la ideología religiosa y aclara que el ejemplo[90] vale también para la ideología moral, jurídica, política, estética, etc.[91]

Pero en el caso de la religión aclara que hay otro sujeto cuya condición es absoluta: Dios, al cual, para evitar confusiones lo designa con 'S' (mayúscula) "Sujeto"

---

88 Ibíd. p 22

89 Ibíd. p 23

90 El ejemplo se sintetiza así: …la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos para "transformarlos en sujetos", interpelando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios: si los llama por su Nombre, reconociendo así que ellos son siempre-ya interpelados como sujetos dotados de una identidad personal (…); si los interpela de tal modo que el sujeto responde "Sí, ¡soy precisamente yo!"; si obtiene el reconocimiento de que ellos ocupan exactamente el lugar que ella les ha asignado como suyo en el mundo, una residencia fija ("¡Es verdad, estoy aquí, obrero, patrón, soldado!") en este valle de lágrimas, si obtiene de ellos el reconocimiento de un destino (la vida o la condena eterna) según el respeto o el desprecio con que traten los "mandamientos de Dios." p. 25

91ALTHUSSER, Louis. *La ideología y los aparatos ideológicos del estado*. Publicado en ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

para diferenciarlo del "sujeto" con 's' minúscula que es el individuo interpelado. Así, la estructura toda de la ideología, tiene la particularidad de ser *especular* en su funcionamiento:

> …toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de El y de que, al quedar todo en Familia "Dios reconocerá en ella a los suyos", es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El serán salvados."[92]

Finalmente, la garantía es que los sujetos "marchen solos", esto es, obedezcan al mandato "voluntariamente" inducidos por la idea de que "las cosas están bien como están", actuando y ejercitando las prácticas por la ideología y para la ideología; así obedecen sin objeciones a "(…) Dios, a su conciencia, al cura, a de Gaulle, al patrón, al ingeniero, que se debe 'amar al prójimo como a sí mismo', etc." [93]

Entonces, la garantía absoluta de tomar a la sujeción de ordinaria y "correcta" porque "todo está bien como está" conduciéndose como sujetos conforme a ella, es la imagen operativa de la ideología puesta en marcha. Solo cuando hay duda o rebelión a ella es que se articulan otros mecanismos (represivos) que aseguran la sujeción.

Podemos ver un sujeto con características completamente diferentes al de los anteriores pensadores bajo análisis. Notamos que el sujeto tiene un vínculo indisoluble al concepto de ideología. El abordaje de Althusser posee la característica central de pensar al sujeto en términos dinámicos y no estructurales, un sujeto cuya característica es la mutación y fundamentalmente un sujeto embarrado en prácticas concretas y cotidianas.

Es el lugar donde no hay (ni puede haber) un despojo despersonalizado[94], donde quien explica o conceptualiza se ve también inmiscuido y comprendido en su explicación. No busca "construir un sistema político-jurídico", sino solo describir el funcionamiento de un sistema ya puesto en marcha desde siempre y del cual todos

92 Ibíd. p 26-27
93 Ibíd. p 27
94 En el sentido de un: "lavarse las manos"

(incluido él) participamos “voluntariamente” aunque no lo sepamos porque somos siempre ‘sujetos’ a él.

Auguste Comte y John Stuart Mill: distancias epistemológicas

Lucas Kruzolek
Universidad Nacional del Nordeste

Resumen

En el utilitarismo inglés de John Stuart Mill y en el positivismo de Auguste Comte pueden encontrarse, en líneas generales, dos de las posiciones filosóficas más cercanas del siglo XIX. El ánimo científico y la ilusión de un progreso social de la mano del desarrollo de las ciencias atraviesan y animan desde el interior la totalidad de sus proyectos. Sin embargo, al interior de sus posiciones epistemológicas persisten distancias insalvables. Lógico uno y matemático el otro, el eje medular de sus diferencias será la determinación del lugar de sus disciplinas nativas en relación al sistema jerárquico de las ciencias. El solapamiento conflictivo entre instrumentos lógicos y matemáticos a la hora de configurar un método científico hace eco, a su vez, de desencuentros más profundos que conectan sus posiciones a la historia más general de las discusiones y de los solapamientos conflictivos de tradiciones epistemológicas enteras.

Abstract

In John Stuart Mill's English utilitarianism and Auguste Comte's positivism can be found, in general terms, two of the closest philosophical positions of the nineteenth century. The scientific spirit and the illusion of a social progress by the hand of the development of the sciences cross and animate from the interior the totality of its projects. However, insurmountable distances persist within their epistemological positions. Logician the one and mathematician the other, the core axis of their differences will be the determination of the place of their native disciplines in relation to the hierarchical system of the sciences. The conflicting overlap between logical and mathematical tools in setting up a scientific method echoes, in turn, of deeper misunderstandings that connects their positions to the more general history of the discussions and conflicting overlaps of entire epistemological traditions.

Palabras clave: Mill, Comte, epistemología, lógica, matemática.

§1 Introducción

La historia de la crítica comparativa entre los sistemas filosóficos de Auguste Comte y de John Stuart Mill ha enfatizado siempre como principales líneas de rupturas teóricas aquellas discusiones que mantuvieron de manera explícita en sus intercambios epistolares. En ellas se tematizaban cuestiones tales como el problemático lugar de la libertad individual y de los derechos civiles en la sociocracia positivista, en relación con los fuertes tintes despóticos que la caracterizaban; la cientificación de la esfera religiosa y espiritual; o, incluso, la consideración de la naturaleza femenina y de sus respectivos derechos.

El objetivo de mi trabajo será, por el contrario, encauzar la confrontación hacia un área que considero que ha permanecido relativamente soslayada, y donde, sin embargo, existen diferencias más profundas y con mayor fuerza significativa: las distancias presentes entre sus posturas epistemológicas. La motivación y la dirección de la pregunta me fueron señaladas a partir del lugar y la importancia que cada uno otorgaba a los instrumentos lógicos y matemáticos en relación al estudio científico de la naturaleza. Es muy curioso que entre dos de los enfoques epistemológicos relativamente más cercanos del siglo XIX se encuentren, en cambio, en este punto diferencias tan pronunciadas y sugestivas. Además, ciertas lecturas que realicé paralelamente en el cursado de la cátedra de *Epistemología y metodología de las ciencias* me señalaron una sospecha inicial: que tales diferencias podían significar meras incongruencias superficiales, sino que en cambio podían llegar a explicarse en función de la estructuración histórica del campo y de las tradiciones epistemológicas. En este sentido, a partir del desarrollo del trabajo se irá revelando cómo tales discrepancias, en realidad, hunden sus raíces en profundas distancias epistemológicas.

El enfoque lógico de Mill viene acompañado con un conjunto de fuertes acusaciones a la doctrina de Comte que hacen centro en supuestas inconsistencias e imprecisiones a la hora de brindar criterios rigurosos para la validación de hipótesis científicas. Pero tales irregularidades denunciadas por Mill, como se verá, se encuadran en una ambigüedad mucho más general y que conmociona de manera más

intensa la continuidad del pensamiento de Comte. Lo que al fin de cuentas sale a la luz es la conflictiva convivencia, al interior de la doctrina de Comte, de dos grandes enfoques metódicos, uno subjetivo y otro objetivo, aparentemente irreconciliables y cuyo antagonismo fue objeto de discusiones entre la mayoría de los positivistas. Una propuesta de reconciliación entre ambos fue planificada por Levy-Bruhl en la obra que aquí se cita.

El trabajo, en síntesis, intentará dar cuentas del siguiente trayecto: voy a tratar de mostrar, en primer lugar, de qué modo las acusaciones epistemológicas de Mill devienen en el planteamiento lógico de sus célebres cánones de inducción; en segundo lugar, poner a la vista la manera en que se incardinan estas antinomias reprochadas por Mill con una contradicción teórica mayor; y por último, a partir de las distancias que originariamente despertaron mi interés –la primacía de la lógica o de la matemática en el sistema de las ciencias– busco esbozar una tentativa de reconciliación, en cierto sentido original, pero aun así deudora en gran medida de los esfuerzos de Levy-Bruhl, para la problemática coexistencia de los métodos objetivo y subjetivo, que me permitan, al mismo tiempo, releer el conflicto en clave histórica, reincorporándolos al interior de la trama más general de las tradiciones epistemológicas.

§2.1 El problema de los criterios

En su ensayo *Auguste Comte and positivism,* John Stuart Mill dedica un par de párrafos a tratar ciertas oposiciones existentes entre sus propias consideraciones epistemológicas y ciertas ideas expuestas por Comte en el *Curso de filosofía positiva* y en obras posteriores. La economía de palabras –si se la compara con la extensión del resto del ensayo– se muestra a tono con la consideración que Mill le otorga a dicha cuestión: las distancias entre sus proyectos no pasan de ser productos de un infeliz pero nada alarmante descuido. No vendría a ser otra cosa que un desarreglo de pequeñas sombras en ese inmaculado panteón de la filosofía que es, a sus ojos, la doctrina positiva del Comte maduro. Esas pequeñas desavenencias no quitan para

nada que en ese lugar se haya fraguado, fruto de una pericia inédita, un tratado del método y del sistema de las ciencias con grado de refinamiento y precisión sin rival hasta su momento. Aun así, al margen de lo elogios y aunque pueda parecer contradictorio, lo cierto es que un aspecto esencial fue descuidado: el cuerpo de las especulaciones del sistema positivo comteano, si bien legítimo, permanece confinado al tratamiento de los progresos objetivos de las ciencias y a la tematización de la metodología idónea a utilizar para el descubrimiento de nuevos conocimientos, cuando una verdadera filosofía de la ciencia debería dar cuenta con igual rigurosidad también de los criterios lícitos de validación de tales conocimientos.

Como adelantándose a la distinción formulada años más tarde por Reichenbach –aquella que distingue entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación–, las críticas de Mill hacen notar la pobreza de la doctrina comteana a la hora de dar cuanta de las instancias de validación de los conocimientos alcanzados. La delimitación de un órganon de principios formales a través de los cuales se pueda decretar la validez de cualquier inferencia científica, es decir, el perfeccionamiento del sistema de cánones lógicos, no forma parte, como pudiera pensarse, de un mero pasatiempo accesorio a la tarea de las ciencias; todo lo contrario, para Mill, en fiel consonancia con el espíritu anglosajón que lo remonta hasta Bacon, dar cuenta de tales criterios es dar cuenta de un *ars artium,* es perfeccionar "the science of sciencie itself"[95]. La razón de ser de la reflexión filosófica sobre las ciencias ha de buscarse, entonces, en la reconstrucción de los criterios formales que fundamenten el ejercicio científico. Pero para que la filosofía pueda revestirse, de una vez por todas, de la seriedad y de las exigencias positivas, no basta con que su campo de acción se circunscriba al interior del despliegue positivo de las ciencias, sino que además ha de entenderse como continuidad de un mismo impulso histórico. Una vez alcanzados los descubrimientos, la pregunta por su validez ha de ser motivada por la fuerza intrínseca del mismo ánimo científico: la necesidad de testear la validez no solo de las conclusiones alcanzadas, sino de todo el proceso inferencial, debe espolear la

[95] MILL, John Stuart. *A sistema of Logic, rationative and inductive.* Nueva York, Harper & Brothers, 1882, p. 16.

conciencia del científico en virtud de su predisposición natural a la precisión y veracidad.

Por estos motivos, resulta completamente inconcebible para Mill el silencio con el que se oscurecen los criterios de validación en la obra de Comte. Mucho más que una simple incoherencia, lo que seguramente aterró a Mill a la hora de leer los últimos capítulos del Curso fue encontrar lo que para él habrá sido una suerte de atentado o boicot interno a la propia actividad científica y a la nueva filosofía positiva. En esas últimas páginas puede leerse, efectivamente, una suerte de indolencia por parte de Comte con respecto a la importancia de los estudios lógicos. Si son emprendidos en un distanciamiento formal a la propia actividad científica, las discusiones lógicas son, a su juicio, completamente estériles; e incluso mucho más perjudiciales que útiles, en la medida en que avivan el fuero dogmático de la razón, empeñada más en defenestrar los resultados ajenos que en promover al acrecentamiento del patrimonio común de los conocimientos. Toda tentativa de elaboración de una doctrina formal del método, tanto en vistas de sus aplicaciones heurísticas o evaluativas, debe acallarse y disolverse en la marcha positiva de las investigaciones científicas. No hay lugar en el sistema comteano para la figura del filósofo adocenado, ajeno a la actividad científica, que flotando en la trascendencia de sus instrumentos lógicos no se cansa de alimentar su orgullo a costa de despreciar los hallazgos científicos ajenos. La lógica de la ciencia conforma los primeros principios de su actividad efectiva, no los primeros principios de un intelecto virtual, y por lo tanto tiene que ser articulada en el calor de su marcha, en la inmanencia del ejercicio investigativo.

§2.2 La causa del error

Disolver de esta manera la empresa de la fundación de los preceptos lógicos en la espontaneidad de la actividad científica, únicamente para resguardarse de cierta voluntad normativa malintencionada, podría leerse para Mill como consecuencia de una actitud bastante inocente y temeraria que sobreestima la capacidad autorregulativa y la eficacia de las ciencias. Aun así, en cambio, el principal centro de

gravedad sobre el cual se entronca y se justifica al mismo tiempo la desidia de Comte tiene que ver más bien con un desacierto en la concepción del objeto de estudio de las ciencias. En lo que Mill está pensando puntualmente es en el giro comteano básico que posiciona como único propósito científico el estudio y descubrimiento de leyes invariables en la naturaleza, y que arroja las preocupaciones por las causas, cargadas de vicios escolásticos, a la esfera de los estadios teológico y metafísico ya superados.

El gesto esencial no es puesto en cuestión: recogiendo la fuente común de ambos en el pensamiento de Hume, no hay nada que objetar en el rechazo a la consideración de causas que, presentándose como realidades subsistentes y meta-fenoménicas, pretenden ser indagadas por el poder limitado de nuestra razón y asentadas como principios explicativos de los fenómenos naturales. El problema no es la impugnación de realidades últimas, que difiriendo cualitativamente de los fenómenos naturales se manifiestan a la inmediatez intuitiva del entendimiento al margen de toda posible instancia de observación fáctica; el problema recae en el abandono apresurado de la palabra *causa*. Que se eche de menos la rúbrica ontológica, es decir, la consideración de las causas como *causas eficientes* o *causas finales*, no implica que debamos renegar del vocablo mismo de *causalidad* y de su rico importe semántico y reducir todo a cuestiones de sucesiones fenoménicas.

Si nos consagramos a un estudio diligente de las modalidades de sucesión, tal como lo emprendió Mill en su *Sistema de Lógica,* deberíamos llegar a entrever como él la diferencia medular que en el seno de las sucesiones fenoménicas distingue aquellas *invariables* de aquellas *incondicionales*. Por un lado, podemos hablar de un determinado tipo de sucesiones que se presentan a nuestra experiencia bajo las luces de una ley invariable, tal como ocurre si decimos, por ejemplo, “el día sucede a la noche”. Pero en estos casos hallamos, además, que el consecuente no se deja percibir libre de ciertas condiciones que recaen más allá de las denotadas por el antecedente original; condiciones que, en un nivel distinto, conciertan incluso la posibilidad de la sucesión original: el acontecer tanto del día como de la noche, tomados por separado y al mismo tiempo en su entramado secuencial –es decir, el acontecer del día y de la

noche, pero también el acontecer de la sucesión misma–, está sujeto a su vez a la concurrencia de otros fenómenos, como por ejemplo, en este caso, la rotación terrestre. En este sentido puede decirse de la imbricación fenoménica *rotación terrestre–acontecer del día y de la noche* que, a diferencia de la sucesión original *día-noche*, el carácter de la uniformidad de su sucesión no es únicamente invariable sino también *incondicional*.

¿Por qué es importante para Mill esta precisión? Por el hecho de que a través de ella se vuelve transparente un desborde del concepto de ley de sucesión: se comprueba que las conexiones que ligan ambas series fenoménicas en sí no poseen la misma intensidad *veritativa*. La ley de sucesión de la rotación terrestre mantiene una correspondencia subsidiaria con la sucesión del día y la noche. Y sucede así porque ella no expresa una mera coincidencia fáctica cuya invariabilidad se sostiene, por el momento, frente a las contrastaciones; en su formulación se enlaza, en cambio, una relación inmediata, y por lo tanto aséptica de condiciones: se enuncia una *ley de causación.* De esta forma, con la rehabilitación del concepto de *causa,* se está jugando la clave de acceso a una crítica profunda a las concepciones epistemológicas de Comte.

§2.3 De la ley de causación a los cánones de inducción

En la fractura anterior no solamente se dibuja una disociación y un apartamiento; más importante aún es el desplazamiento de fundamentación que pone a la base de toda ley fenoménica, sea de sucesión o de coexistencia, la universalidad de la ley de causación, según la cual dado un fenómeno *x* existe siempre otro fenómeno o conjunción de fenómenos de los cuales *x* es consiguiente de manera invariable e incondicional. Dicha ley, a su vez, apunta hacia un fundamento más profundo, sedimentado como condición de posibilidad de toda referencia científica a la experiencia, y que Mill formula con el nombre de *principio de la uniformidad de la naturaleza.* El principio reza: lo ocurrido una vez volverá a ocurrir siempre que exista un grado de similitud suficiente en las circunstancias. El asentimiento al principio conforma el fundamento último de toda conclusión obtenida por inducción.

De igual modo, es crucial que no pasemos por alto el énfasis de Mill en este principio, ya que en su hipotético rechazo se va de lleno la posibilidad de todo conocimiento positivo. A la par que toda inducción encuentra su suelo en el postulado de la uniformidad, debemos tener en cuenta que para Mill, así como para toda la corriente empirista inglesa en la que se enmarca su pensamiento, todo conocimiento recogido en nuestro trato inmediato con lo empírico es particular, y los grandes postulados generales sobre los cuales puede operarse un silogismo que infiera conclusiones de manera deductiva son consecuencia de una maniobra inductiva previa. Toda ley científica, por lo tanto, incluso aquellas en las que resuenan los clamores de máxima necesidad y universalidad: las que conforman el órganon de proposiciones matemáticas y geométricas –tan caras a Comte–, *tienen su raíz en inducciones empíricas*, y la evidencia y consistencia de sus verdades no dependen de su naturaleza constitutiva sino del asentimiento al postulado de uniformidad.

De esta forma se justifica el hecho de que la apuesta lógica de Mill por proyectar un sistema de criterios que decida la legitimidad formal de los descubrimientos científicos y que complemente la obra de Comte, termine derivando en la confección de sus célebres cánones de inducción. Con ellos se ve posibilitada la introducción, en el sistema de las ciencias, de los instrumentos necesarios para emprender la evaluación de sus conclusiones, y para disipar, en consecuencia, las vagas sombras que acechaban en el *Curso* cuando se trataban de tales cuestiones.

En efecto, Mill no se guarda de constatar las imprecisiones y ambigüedades de Comte a la hora de definir un criterio específico para la validación de hipótesis. En un primer momento el nuevo espíritu científico parecería estar caracterizado por cierta aspiración vehemente de rigurosidad, que mira con malos ojos toda tesis que no se haya mostrado acorde con los hechos, e incluso que no haya probado que su falsedad misma es inconsistente con la experiencia. Pero avanzando en el Curso uno se encuentra con apreciaciones a primera vista bastante incompatibles, según las cuales una impecable objetividad no es condición indispensable para la aceptación de una hipótesis; basta que ella satisfaga cierto anhelo “natural” del intelecto hacia la síntesis

y la simplicidad, o que, aun pudiendo ser falsas, no violenten en tan alto grado la realidad exterior, sino que hasta contribuyan a la elaboración de teorías más acertadas. Pero aun así, más allá de estos puntos, sin duda la expresión más clara de inconsistencia, y donde Mill advierte una deflación extrema de la rigurosidad científica, se percibe en aquellos momentos en los que, enfatizando la naturaleza relativa del espíritu positivo, Comte subordina la validez de los descubrimientos "al conjunto del progreso social"[96] y a su capacidad de satisfacer las exigencias de previsión racional, levantando como cima de todos los criterios epistemológicos un destino puramente subjetivo: "This notion of the "destination" of the study of natural laws is to our minds a complete dereliction of the essential principles which form the Positive conception of science; and contained the germ of the perversion of his own philosophy which marked his later years"[97].

§2.4 Mucho más que un problema de criterios

Este tipo de incongruencias, que tocan a los criterios de validación de las hipótesis científicas y, con ello, a la consideración del valor de objetividad de las leyes naturales, despertaron en su tiempo el escrúpulo de fieles seguidores de la doctrina positivista –como Mill– que, lejos de encontrar una resolución conveniente, prolongaron el debate durante los años siguientes. En adelante, estas discusiones epistemológicas se enmarcaron en el problema, más amplio, de la delimitación de la naturaleza del método positivo en general, hecho que llegó a conmocionar la entera uniformidad de la obra filosófica de Comte. Para Levy-Bruhl[98], el problema del primado de instancias de validación objetivas o subjetivas en el método positivo despertó acaloradas discusiones entre los comentadores que, en todos los casos, no habiendo podido perfilar una conciliación adecuada, no vieron otra salida que la de remitirse a la existencia de dos métodos antagónicos, cuyo solapamiento encontraría su razón de ser en un progresivo declive intelectual del maestro. Si bien es cierto que los años despertaron en Comte cierta afección hacia temas cada vez más ajenos a sus

[96] COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu.* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 79.
[97] MILL, John Stuart. *Auguste Comte and positivism.* Londres, N. Trabürner & Co., 1865, p. 62.
[98] Cfr. LEVY-BRUHL, Lucien. *The philosophy of Auguste Comte.* Londres, Swan Sonnenschein & Co, 1900.

teorizaciones científicas iniciales, las indecisiones y ambigüedades denunciadas por Mill ya se estarían presintiendo "en germen" en los tratados del *Curso.*

Desarrollando una serie de argumentos intrínsecos o de orden lógico-epistemológico, por un lado, y de carácter moral o religioso, por otro, Levy-Bruhl propone en un capítulo de su obra *The philosophy of Auguste Comte* una tentativa de reconciliación entre ambos métodos antagónicos. A su entender, para Comte la unidad sistemática de la filosofía positiva no puede aspirar a ser concretada desde un punto de vista objetivo, ya que esto significaría sentar como propósito una quimera: lograr reducir la multiplicidad de los fenómenos naturales a una única ley. Lo que implicaría no solo una sobrevaloración ingenua de nuestras capacidades cognitivas, sino también la muerte de toda investigación futura. La mente humana, una vez arraigada en el estadio positivo, tiene plena consciencia de sus límites, y reconoce que la síntesis metódica no puede jamás componerse a partir de las observaciones empíricas; es decir, desde una consideración en la que el primado de la observación enlace el itinerario de los conocimientos *desde* el Mundo *hacia* el hombre. Por el contrario, una vez fundada la sociología, la plena concreción del sistema positivo deja en claro que la síntesis anhelada ha de ser buscada en la opuesta visión de un método subjetivo, cuya primacía nace ahora en el hombre y se proyecta hacia el Mundo, pero no de la manera en la que podría proyectarse un teólogo o un metafísico, sino cargando en sus manos los principios científicos conquistados en el estadio positivo.

A pesar de su integridad general, la conciliación ensayada por Levy-Bruhl no parece echar luces claras en la materia específica de los criterios de verificación y sus consecuencias epistemológicas que estamos discutiendo. La suerte de vuelta objetivada a un método subjetivo ¿quiere decir que de las inconsistencias presentadas en el *Curso* se deberá optar por aquellas que juzgan el valor de las hipótesis científicas en virtud de su capacidad predictiva, sintética y estética? Y si esto es así ¿implica con ello que en este tribunal de corte subjetivo, o intersubjetivo en el mejor de los casos, se desoiga cualquier precepto lógico o fáctico con aspiraciones de objetividad? O si, como parece ser la consecuencia más aceptable, la reconciliación implica una

convivencia pacífica entre sendos grupos de criterios, ¿cuál sería el carácter de esta asociación? ¿existen condiciones suficientes, o más bien en la validación de las leyes la satisfacción de cada uno de ellos es necesaria? Y por último ¿cómo conciliar la mentada invariabilidad de las leyes científicas, sobre la cual descansa la medida de su previsión racional, con la conciencia de la relatividad del conocimiento, de la finitud de nuestro entendimiento y de la complejidad irreductible de los fenómenos? La ausencia de respuestas no se despierta en la postura de Levy-Bruhl como consecuencia de cierto extravío teórico, sino que sus reservas no son más que un mero espejismo motivado por la generalidad de su mirada.

§2.5 Elementos para una reconciliación

Para asimilar mejor la continuidad que enlaza simétricamente y en una unidad no antagónica ambos principios metódicos, es necesario que posicionemos como eje de análisis las observaciones que realiza Comte sobre del carácter de las matemáticas y su lugar en el sistema de las ciencias y en el entramado conceptual de la filosofía positiva. El movimiento de disolución de un método objetivo inicial en los controvertidos cánones intersubjetivos que tanto desazonan a Mill y al resto de los positivistas, puede leerse en clave de otro movimiento: aquel que disuelve, del mismo modo, una supremacía originaria de las matemáticas en el método y el sistema de las ciencias, en una ulterior preeminencia de la física social. Pero si en nuestras intenciones está salvar la homogeneidad de la doctrina positiva, creo que hay que dejar de ver en este conflicto la historia de la fricción agónica de un binomio irreconciliable, que se resolvería finalmente en un trasvase valorativo de un polo a otro. Una lectura más acorde debería, por el contrario, desglosar, en el estudio de las matemáticas, la *ciencia* de lo que en algunos lugares es presentando como *espíritu*, para encontrar en este último el vehículo del acuerdo y la síntesis entre todas las partes del sistema de las ciencias. Únicamente la confusión entre la *ciencia de la matemática*, que como tal ocupa el primer escalón del edificio científico, y el *espíritu matemático*, que se posiciona, en cambio, como *fundamento* de todo el sistema, recorriéndolo en su

integridad a la manera de un *pneuma* vital; únicamente esta confusión, digo, puede fundar la posibilidad de una interpretación disruptiva y heterogénea del pensamiento de Comte.

Una vuelta a las polémicas entabladas con Mill nos permitirá articular con exactitud esta distinción. En ciertos capítulos del Curso, y posteriormente de manera explícita en el *Discurso sobre el espíritu positivo*, parece que existen, sino cercanías, al menos intentos de aproximaciones teóricas por parte de Comte. Precisamente, el capítulo V del *Curso,* dedicado a la exposición de las ciencias biológicas, es uno de los lugares donde Comte enuncia con mayor claridad lo que él considera el "dogma fundamental" de la ciencia y de la filosofía positiva; dogma según el cual "the rational study of nature procedes on the ground that all phenomena are subject to invariable laws, which it is the business of philosophical speculation to discover"[99]. Si bien el estado actual de los desarrollos científicos descubren a la mayoría de las ciencias en una situación de relativa juventud, es una condición necesaria para la posibilidad del despliegue de su investigación mantener la convicción de que *la totalidad de los fenómenos naturales se hallan entrelazados por leyes susceptibles de ser algún día reveladas* ¿Cómo hacemos para no encontrar aquí una contradicción a lo que antes se había dicho? La finitud del entendimiento humano y la irreductible complejidad de los fenómenos eran contra-argumentos que Comte presentaba frente a los proyectos que buscaban fundamentar la validez de las leyes científicas. De lo que se trata ahora, en cambio, no es de imaginar un sedimento ontológico que resuelva, a partir de una correspondencia recíproca, la posibilidad y la validez del conocimiento científico; sino, en cambio, de proyectar algo así como un horizonte normativo que inaugure y alimente el despliegue científico.

La confianza que anuncia la presencia virtual de una explicación omnicomprensiva es fuertemente compatible con aquel principio de uniformidad sobre el cual Mill hace descansar toda inferencia inductiva. En efecto, especular con una naturaleza enteramente legaliforme significa tramitarla en términos de uniformidad. Y, más aún,

[99] COMTE, Auguste. *The positive philosophy.* Tomo II. Londres, George Bell & Sons, 1896, p. 32.

la cercanía se intensifica en el momento en que Comte postula como fuente de su dogma nada menos que una inducción gradual, al mismo tiempo individual y colectiva.

La visión positiva dista mucho de ofrecerse al espíritu de manera innata; antes bien, la humanidad ha debido sortear las inclemencias de los estadios teológico y metafísico previos para alcanzar la *creencia* firme en el orden invariable de la naturaleza y en su expresión genuina en leyes de sucesión y coexistencia. Comte va incluso un poco más lejos que Mill, y no solo hace reposar la esencia del ejercicio científico en un dogma inductivo; llega a considerar que la solidez de esta inducción goza de un importante apoyo práctico: el espíritu positivo conquistó su fortaleza gracias al vigoroso impulso que supuso la institución de la astronomía matemática, es decir, con el hecho de que por primera vez un orden importante de fenómenos fue reducido a sus correspondientes leyes científicas, pudiendo establecerse con seguridad la predicción de sus comportamientos.

Pero si en el sistema positivo de Comte, al igual que en los escritos lógicos de Mill, la rigurosidad científica señala como su fundamento la estela de una inducción ¿por qué, en cambio, la armazón de los criterios epistemológicos, aquellos que sentencian o no la cualidad de ley de una hipótesis científica, no coincide en la teoría de Comte con un catálogo de cánones de inducción? ¿Cuál es la razón de que las determinaciones epistemológicas de las leyes científicas permanezcan en tan alto grado de imprecisión, pendulando entre tribunales objetivos e intersubjetivos?

La clave para la resolución de estas aparentes aporías depende de que se pueda distinguir una oposición esencial. La diferencia crucial en este momento es aquella entre, por un lado, el dogma inductivo, que proyectando la uniformidad a la totalidad de la naturaleza alimenta el sueño científico; y por otro un principio inédito, exclusivo de la teoría de Comte, que de alguna manera, desplazando al dogma inductivo, se posiciona como verdadero suelo epistemológico de la actividad científica y que atañe directamente al carácter de las leyes. La distinción que se alcanza es entre, por un lado, un movimiento de fundamentación de la posibilidad lógica de la ciencia, que implica como necesidad la convicción de uniformidad natural, y por otro, un

movimiento de fundamentación de la rigurosidad y la invariabilidad de las leyes científicas, que señala, esta vez, hacia su carácter matemático. Una ley científica encontrará asegurada tanto su necesidad como su universalidad en la medida en que se encuentre formulada bajo las luces de la abstracción y la simplicidad propias de toda proposición matemática. Por tal razón que "it is only through Mathematics that we can thoroughly understand what true science is"[100].

§2.6 La abstracción matemática como esencia del espíritu positivo

Que la absoluta determinación científica se fundamente en el carácter matemático de sus leyes no significa que cada una de las ciencias deba enarbolar como máxima aspiración la traducción de sus leyes en funciones algebraicas o relaciones geométricas. Es necesario exorcizar cualquier matematismo ingenuo, puesto que la preeminencia aquí no es de la ciencia matemática sino del espíritu matemático. Volcarnos a una interpretación en estos términos sería desoír el meticuloso tratamiento que realiza Comte de los métodos propios de cada ciencia. En tales puntos se deja bien en claro de qué manera la complejidad creciente de los fenómenos naturales exige una metamorfosis metódica en cada área científica. Así, si bien el aparato conceptual aritmético-algebraico traspasa el continuo científico, en cada nivel fenoménico ceden parte de su influencia en manos de instrumentos metódicos propios de cada ciencia, motivados por irrupciones cualitativas que desbordan la finitud de nuestro entendimiento.

La determinación matemática de las leyes no se juega en afinidad con la prepotencia de un dominio cuantitativo por sobre uno cualitativo. La pretensión de esta reducción, es decir, de la posibilidad de una traducción categórica de la totalidad fenoménica en relaciones cuantitativas, coincide, o mejor se enmarca, en los alcances del principio de uniformidad. Para el principio que nos interesa, en cambio, lo que se pone en ejercicio es la coordinación de las leyes científicas con una esfera de abstracción. Es en términos de un nivel de máxima abstracción posible donde debe

[100] COMTE, Auguste. *The positive philosophy.* Tomo I. Londres, George Bell & Sons, 1896, p. 60.

rastrearse el espíritu matemático, y por lo tanto es en virtud de la abstracción el hecho por el que la operación de una ley científica puede revestirse con atributos universales y necesarios: "Here alone [en la Matemática] we find in the highest degree simplicity and severity of scientific law, and such abstraction as the human mind can attain. Any scientific education setting forth from any other point, is faulty in its basis"[101].

Cuando Comte nos dice que la trascendencia de la astronomía recae en su incorporación al método positivo de la instancia de observación, a lo que se refiere es a la práctica del contraste fáctico. No quiere para nada significar que la ciencia que le antecede, la matemática, no gozase de confrontaciones objetivas. Como ciencia nodriza, ella no puede reducirse a ser un mero juego de la imaginación; la diferencia es que en ella la instancia objetiva se corresponde con una *experiencia abstracta*. Puede que sus presupuestos estén incardinados en una inferencia inductiva previa, pero lo que no podemos aceptar en la visión de Comte es que la universalidad y la necesidad de sus proposiciones pendan como de un delgado hilo de la aceptación universal y necesaria del principio de uniformidad. La experiencia abstracta es la experiencia en abstracto de la invariabilidad de nuestros principios intelectivos; como experiencia transparente, en bruto, del mecanismo deductivo, constituye la máxima experiencia del poder de nuestra razón, que nos devuelve, en la más profunda inmediatez, una confianza plena de nuestro potencial analítico. El deslumbramiento frente a la experiencia abstracta inaugura una mediación en la empresa de fundamentaciones epistemológicas ausente en Mill. Al no haber palpado la intrínseca precisión y entereza del despliegue deductivo que precede, en todo silogismo científico, a una intuición empírica, Mill retornó la impavidez de su mirada inglesa a la inferencia originaria, y trató de encontrar en la relación con la facticidad el suelo firme para toda empresa científica.

Habiendo alcanzado la certeza de la invariabilidad de las leyes científicas en la universalidad y necesidad de nuestras inferencias abstractas, queda en claro la negativa expresa de Comte hacia la formulación de criterios formales, con los cuales se

[101] COMTE, Auguste. *The positive philosophy.* Tomo II. Londres, George Bell & Sons, 1896, p. 60.

pretenda, una vez determinados los principios supremos de nuestro entendimiento, configurar una inquisición lógica para la validación de hipótesis científicas. Un estudio fructífero de los principios de la actividad científica que delinee la comunión sintética de su método y de su espíritu no debe entablarse en la lejanía lógica de Mill, que intentando hablar por la ciencia solo consigue evocar fantasmas y sucedáneos, sino que debe emplazarse en el vértigo de su marcha misma. Antes que en una inmovilidad abstracta, la lógica positiva se gesta en la actualización de la abstracción.

En el develamiento de su esencia abstracta, el espíritu matemático, como verdadero espíritu positivo, se eleva por sobre cualquier inconsistencia y por sobre cualquier fricción dicotómica. Método objetivo y método subjetivo no son ya dos caras irreconciliables, puesto que tienen asegurada su conciliación en el espíritu matemático. La rigurosa necesidad y universalidad reclamadas desde un enfoque objetivo por positivistas como Mill se hallan garantizadas por la infalibilidad de nuestro potencial analítico. Al mismo tiempo permanece intacta la relatividad social de nuestros conocimientos, no dejándose cegar el espíritu por quimeras que ambicionan concretar la síntesis en la esfera objetiva (una única ley para todos los fenómenos), y en su lugar poniendo las intenciones de su esfuerzo en alcanzar los beneficios predictivos de la ciencia. Ni el estado y ni el orden actual de los conocimientos gozan de una inmediata evidencia, así como tampoco la posibilidad a futuro de develar el plexo de leyes que rigen la totalidad de los fenómenos. Incluso, ni siquiera el hecho mismo de que la suma de los hechos naturales acaece según leyes invariables se presenta a nosotros como una verdad autoevidente. El total de los conocimientos alcanzados, junto con el dogma de la uniformidad que reposa a su base, si no mantienen arraigada su necesidad en la necesidad del espíritu matemático, es decir, si en su carrera por la universalidad no guardan de remitirse a la objetividad de la experiencia abstracta, no cabe otra cosa que esperar que se esfumen en un conjunto de meras expectativas.

§3 Conclusión

Bastante popular se ha vuelto el carácter abiertamente reaccionario en todos los sentidos de Comte, a punto que en cualquier exposición sistemática de su pensamiento nunca faltan reseñas, por ejemplo, a su oposición a los movimientos revolucionarios. En este sentido, hubiera sido realmente incomprensible que un espíritu como el suyo, que aboga por la seguridad de un progreso gradual y templado con firmeza, se aventurase a sentar como principio de toda la empresa científica una rápida y temeraria inducción como la de Mill. Más acorde a su personalidad se presenta la conclusión a la cual arribamos en este escrito: a saber, que la base de todo ejercicio científico, así como la unidad sintética de su método y de su espíritu, se construyen en torno a las certezas brindadas por las abstracciones matemáticas.

Lejos de formular grandes principios dogmáticos o de describir arriesgados saltos inductivos, la actividad científica se consagra con serenidad a los pequeños hallazgos, apropiándose poco a poco de las verdades naturales. Sus pasos beben la confianza directamente de la gimnasia abstracta del intelecto, que deja traslucir su máxima potencia lógica en la necesidad y universalidad de las operaciones matemáticas. La consideración de la naturaleza de las matemáticas –siempre y cuando se acierte a distinguir sus características como ciencia de su espíritu intrínseco– y su contraposición a arquitecturas lógicas formales suponen una maniobra clave en una reconstrucción de la propuesta epistemológica de Comte que anhele componer y armonizar los aparentes antagonismos.

Para que los resultados del trabajo sean más fructíferos, y para que no se reduzca todo a una discusión antediluviana y casi fosilizada, en mi opinión, se deberían intentar encuadrar las conclusiones en el marco de los estudios, mucho más contemporáneos, de epistemología comparada. De este modo, las distancias epistemológicas entre Comte y Mill podrían leerse a la luz de las distancias históricas y mucho más generales entre los distintos enfoques que orientan y estructuran el campo epistemológico. Estoy pensando particularmente en distinciones entre lineamientos epistemológicos analíticos y continentales (Gutting), o entre tradiciones anglosajonas y francesas

(Marí). Si bien para Gutting[102] la separación estricta se empieza a gestar con posterioridad a la Primera Guerra y de la mano del giro lingüístico*;* y aunque, además, para Marí[103] la estructuración positiva de las ciencias en la doctrina comteana consuma un proyecto cientificista, inaugurado ya por Bacon y Sant-Simon, que nutrirá con posterioridad y principalmente a los enfoques *triunfalistas* anglosajones; aun así, creo, las conclusiones de este trabajo deben mostrar la presencia ya rudimentaria de la escisión posterior del campo epistemológico.

Y esto sobre todo y más que nada a partir de la composición plástica de la obra de Comte, a caballo realmente entre ambas tradiciones. Sus reproches anti-metafísicos generales cruzaron el canal y fueron retomados, a grandes luces, por representantes del inductivismo británico, como se vio en el caso de Mill, o posteriormente por el pragmatismo norteamericano y, sobre todo, por el empirismo lógico del Círculo de Viena. Sin embargo, la demarcación del dogma inductivo como principio rector normativo y fundante, y no como proposición ontológica, así como también el posterior énfasis en las experiencias analíticas del espíritu matemático, parecerían ser resonancias de la posterior deflación intuicionista del falsacionismo popperiano.

Para el Círculo de Viena, la objetividad de los enunciados científicos descansa en la condición de verificabilidad empírica propia del uso eminentemente enunciativo del lenguaje; por lo tanto, "algo es "real" en la medida en que se incorpora a la estructura total de la experiencia"[104]. Para el pragmatismo norteamericano de Peirce, la objetividad del método científico se funda, en cambio, en la remisión ontológica a una permanencia externa que se reconstruye, en cambio, intersubjetivamente: "el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de *comunidad*"[105]. Por último, en el racionalismo crítico de Popper, la condición de verificabilidad de los conocimientos científicos también se reconduce desde un presupuesto ontológico último y una correspondiente

[102] Cfr. GUTTING, Gary. *Continental philosophy of science.* Cornwall, Blackwell Publishing Ltd., 2005.
[103] Cfr. MARÍ, Enrique. *Elementos de epistemología comparada.* Buenos Aires, Puntosur S.R.L., 1990.
[104] Cfr. NEURATH, Otto, CARNAP, Rudolf y HAHN, Hans. La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. En: *Redes.* Volumen 9, Nº 18, Junio de 2002, p. 114.
[105] PEIRCE, Charles. *Obra filosófica reunida.* Tomo I. México, F.C.E., 2017.

enunciación empírica exhaustiva, hacia el mismo carácter intersubjetivo y contrastable del lenguaje y de la experiencia científica: "la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente"[106].

Pero la dicotomía de los métodos subjetivo y objetivo en el pensamiento comteano, como vimos, no se resuelve de la misma manera que en los enfoques de la tradición anglosajona o analítica. Se desestima cualquier aspiración exhaustiva y cualquier fondo metafísico, pero el sostén de la objetividad de los enunciados se busca en la contrastabilidad intersubjetiva de la experiencia no de los enunciados, de un particular uso del lenguaje o de la recreación de los efectos empíricos que ellos enuncian, sino de la experiencia abstracta de la matemática. Si bien se vuelve contra las ejecuciones triunfalistas de arriesgados saltos inductivos, no quiere decir tampoco que la seguridad alcanzada en el desarrollo del potencial analítico del entendimiento signifique emular el gesto falsacionista promoviendo, en cambio, operaciones deductivas. Si entroncamos geográfica y teóricamente a Comte con las direcciones generales de la tradición epistemológica francesa, al mismo tiempo tenemos que encarar la disolución de los métodos objetivo y subjetivo al margen de cualquier jerarquización operativa entre inducciones, deducciones o abducciones.

En cambio, en mi opinión, la comprensión íntegra de todo lo que implica al interior del sistema la propuesta del *espíritu matemático,* se podría alcanzar si se emprende la caracterización del último de los tres estadios comteanos en línea con los rasgos del último de los tres estadios bachelardianos. En este sentido, el ejercicio científico que no persiga su propia muerte persiguiendo un ideal exhaustivo, debe alcanzar la estabilidad y la seguridad de su despliegue no a partir de disquisiciones ontológicas sino a partir de la práctica creativa de una consciencia abstracta. Más allá de la estructuración lógica o formal de las operaciones del método, la fundamentación matemática implica atender, al interior del método, a la operación misma, es decir, a la capacidad de la operatividad como *capacidad reactualizante o inventiva*. De este modo, nuevamente, la actividad científica no busca reorganizar sus fuerzas a partir de

[106] POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica.* Madrid, Tecnos, 1980, p. 43.

reglamentaciones lógicas externas, sino reestructurarse continuamente desde fuerzas inmanentes, *en el calor de su marcha*, gestionando el metabolismo imposible de un *perpetuum mobile*.

El concepto de cultura como clave para el análisis de la relación entre las subjetividades e instituciones en G. Deleuze.

Gulino Pablo Martín.
UNNE. Facultad de Humanidades.

Resumen.

El presente trabajo pretende señalar al concepto de cultura expresado en la obra *Nietzsche y la filosofía* de G. Deleuze, como una clave para comprender la producción de subjetividades e instituciones así como la relación entre ambas. De este modo, pretendemos señalar a la cultura como el elemento que nos muestra la compleja trama de fenómenos en la que se ve envuelta la producción de sujetos e instituciones. Así también, y en relación con esta complejidad, se inscribe una manera no causal de comprender la relación entre las instituciones y los sujetos. De esta forma, entendemos que la cultura puede ser entendida como el concepto que nos permite observar la complejidad que esconde la producción de sujetos e instituciones así como su relación no lineal entre estas.

Abstract

The present work aims to point to the concept of culture expressed in the work *Nietzsche and the philosophy* of G. Deleuze, as a key to understand the production of subjectivities and institutions as well as the relationship between both. In this way, we intend to point to culture as the element that shows us the complex web of phenomena in which the production of subjects and institutions is involved. Thus, and in relation to this complexity, a non-causal way of understanding the relationship between institutions and subjects is inscribed. In this way, we understand that culture can be understood as the concept that allows us to observe the complexity that hides the production of subjects and institutions as well as their non-linear relationship between them.

Introducción:

En el presente trabajo intentaremos desarrollar los conceptos de cultura, sujetos e instituciones desde la perspectiva dada por G. Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía*. Asimismo, en un comienzo abordaremos su noción de cultura en general para luego observar sus características específicas y los elementos que se vinculan a esta. Luego, en relación a las subjetividades, desarrollaremos el concepto deleuziano de fuerzas para comenzar a dar a conocer los tipos de sujetos que se vinculan con la

cultura. De este modo, nos adentraremos en la noción de subjetividades en Deleuze siempre intentando ver sus vínculos con la cultura. Asimismo, también se tratará tangencialmente la noción de superhombre y su relación con las subjetividades. Posteriormente, desplegaremos el tratamiento que hace Deleuze entorno a las instituciones y su vínculo con la cultura. Finalmente, se intentará observar la relación entre las instituciones y las subjetividades en torno a la cultura.

1. Deleuze y el concepto de cultura.

El pensador francés reconoce a la cultura como un concepto que engloba un conjunto de elementos. Así, por ejemplo, hace referencia a este carácter de la cultura en un pasaje de su libro: "Este problema es tan complejo que, según Nietzsche, pone en juego el conjunto de fenómenos que se llama *cultura.*"[107]

Asimismo, la noción de cultura cobra gran importancia en el armado del texto deleuziano. Si partimos de este concepto, podemos ir realizando un nuevo recorrido a través de los sus análisis. Así, Deleuze hablará repetidas veces a lo largo de su obra a cerca de la cultura e inclusive le dedicará tres títulos dentro de la cuarta sección de su libro. En principio nos centraremos en estos puntos destacados por el pensador francés, para luego señalar otros elementos vinculados a la cultura. Sin embargo, dejaremos afuera de este primer análisis lo que refiere al punto de vista posthistórico, puesto que se encontraría más emparentado al problema de las subjetividades que abordaremos más adelante. Asimismo, en los otros dos nos centraremos casi exclusivamente al concepto de cultura, si bien el autor continuamente traza relaciones con las instituciones y los tipos de sujetos.

Pasando ahora a una definición de cultura, en términos generales debemos decir que la misma debe ser comprendida como adiestramiento y selección.[108] Más adelante veremos cómo estos dos elementos se vinculan a los dos tipos de culturas que vamos a diferenciar y qué nuevas características aparecen. Luego, sobre el final de esta parte haremos una reconstrucción del concepto agregando los demás elementos.

[107] DELEUZE, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002., p. 187
[108] "la cultura es adiestramiento y selección." Ibíd., p. 187

1.2. La cultura desde la prehistoria.

El primer apartado que Deleuze le confiere a la cultura tratará principalmente la noción de cultura desde este punto de vista[109]. Indicará que lo prehistórico significa genérico, o sea, entendemos que se refiere a un conjunto de elementos con las mismas características. La cultura es en este punto comprendida como actividad genérica, y señalará que la misma ha desaparecido hace mucho tiempo y que todavía no ha comenzado. Asimismo, señala que el nombre de este período, como "primitivo" o "prehistórico" le viene dado por Nietzsche porque precede a la historia universal y se vincula con una moralidad o eticidad de las costumbres. De este modo, comprende que la vinculación de la cultura con los períodos se decide en base a una moral imperante. Así, entendemos que es el tipo de moral el que va a diferenciar cada período.

Luego, señalará que la moralidad de las costumbres es el movimiento de la cultura, la cual no se separa de todo tipo de medios de violencias que sirven para adiestrar al hombre. "Nietzsche llama al movimiento de la cultura «moralidad de las costumbres»; ésta no es separable de las picotas, de las torturas, de los atroces medios que sirven para adiestrar al hombre…"[110] De este modo, podemos observar cómo este punto de vista de la cultura mantiene un vínculo con la definición general que dábamos anteriormente. Así, la considera como un conjunto de fenómenos vinculados a violencias que logra a través de medios adiestrar y seleccionar al hombre. Por otro lado, ya notamos la fuerte vinculación entre el concepto de cultura y la formación de sujetos.

Más adelante, indicará que en este adiestramiento violento se distinguen dos elementos, los cuales no deben confundirse a pesar de que en la historia son inseparables: el primero, todo aquello a lo que se obedece, un pueblo, una raza, un Estado, una clase, una iglesia, etc., la presión de estos sobre los individuos que quiere asimilar, es siempre histórico, arbitrario, grotesco, estúpido y limitado; y segundo, el hecho de obedecer a algo, por el hecho mismo de obedecer (obedecer la ley por la ley misma, poco importa su contenido) que es la actividad de la especie humana ejercida

[109] "La cultura considerada desde su punto de vista prehistórico" Ibídem.
[110] Ibídem.

sobre el individuo como tal. Asimismo, identifica esta obediencia hacia la ley con una fuerza activa (una actividad) que actúa sobre el hombre y que tiene como meta adiestrarlo. "Obedecer a la ley porque es la ley: la forma de la ley significa que cierta *actividad,* cierta fuerza activa, viene ejercida sobre el hombre y se fija por tarea adiestrarlo."[111] Asimismo, señala que cualquier ley histórica (su contenido) es arbitraria, pero la ley de obedecer leyes es prehistórica, genérica.

De esta forma, el primer elemento no sería considerado desde el punto de vista prehistórico ya que es destacado como histórico, pero sí el segundo, ya que señala que es genérico y prehistórico.[112] Asimismo, también se vincula a la actividad, la cual señalábamos al comienzo se relaciona con dicho período.

Luego, hablará de la cultura en relación a la justicia y sus medios. Asimismo, como ya pudimos observar, los medios de la misma se vinculan con las violencias, castigos, suplicios, a través de los cuales se logra activar las fuerzas reactivas. "…cuántos suplicios son necesarios para adiestrar a las fuerzas reactivas, para obligarlas a ser activadas."[113] Así, señala que el método de la cultura siempre ha sido hacer del dolor un equivalente de un olvido, de una pena causada o de una promesa no cumplida.

Luego, señala que para comprender la ecuación de la justicia que se planteaba anteriormente (pena infligida = dolor sufrido) se debe agregar un tercer término: el placer que se experimenta al infligir o contemplar dolor. Y este sentido externo del dolor, remite a un punto de vista activo, a fuerzas activas que tienen como función adiestrar las reactivas. "Pero este tercer término, sentido externo del dolor, tiene también un origen totalmente distinto de la venganza o de la reacción: remite a un punto de vista activo, a fuerzas activas, que tienen como función y como placer el adiestrar las fuerzas reactivas."[114] Así, la justicia debe comprenderse como la actividad genérica que adiestra las fuerzas reactivas, las hace aptas de ser activadas.

Continuando con la justicia, indica que la misma no tiene su origen en el resentimiento ni la mala conciencia, las cuales están vinculadas a las fuerzas reactivas.

[111] Ibídem.
[112] Cfr. Ibídem.
[113] Ibídem.
[114] Ibíd., p. 191

De esto se desprende que el castigo no produce en el hombre el sentimiento de culpa. "El castigo no tiene la propiedad de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa."[115] De esta forma, la justicia desde el punto de vista prehistórico, es activa, que no esconde un resentimiento ni despierta en el hombre la mala conciencia o culpa.

Ahora, daremos un repaso general de la cultura desde el punto de vista prehistórico para lograr una mayor comprensión de los elementos dados. En principio, Deleuze señala que este punto de vista expresa la actividad genérica. Asimismo, indica que lo prehistórico tiene que ver con la moralidad o eticidad de las costumbres características de las culturas más primitivas. Luego, señalábamos que el pensador francés comprendía a la moralidad de las costumbres como el movimiento de la cultura, que acarrea el adiestramiento y selección del hombre.

Asimismo, vimos que de este adiestramiento se desprendían dos elementos, de los cuales el segundo lo vinculábamos al punto de vista que estamos analizando. Así, este elemento señalaba que se obedecía la ley por la ley misma, lo que se vinculaba con la actividad del hombre. De esta manera, pudimos observar que este adiestramiento activo hacía posible la activación de las fuerzas reactivas.

Luego, en relación a los medios y la justicia, destacábamos la violencia y los castigos como formas de hacer justicia ante un dolor sufrido, teniendo en cuenta el placer como algo activo. De este modo, se comprende a la justicia de manera activa, separándola de la mala conciencia y el resentimiento, las cuales se vinculan con la reactividad.

1.3. La cultura desde la historia.

En el caso de la cultura en la historia recibe un sentido muy diferente a su esencia al ser capturada por diversas fuerzas.[116] Sin embargo, la actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza y desnaturaliza su producto. Así, el punto de vista prehistórico se desnaturaliza. La historia es la propia desnaturalización, es la "degeneración de la cultura". En este momento conviene

[115] Ibídem.
[116] "La cultura en la historia recibe un sentido muy diferente de su propia esencia, al ser capturada por fuerzas…" Ibíd., p. 194.

recordar la distinción entre los dos elementos del adiestramiento de la cultura en el punto anterior y su carácter inseparable.

De esta forma, indica que en lugar de una actividad genérica, la historia da a conocer, razas, pueblos, clases, Estados, Iglesias. "Aún más, la historia es esta propia desnaturalización, se confunde con la «degeneración de la cultura». En vez de la actividad genérica, la historia nos presenta razas, pueblos, clases, Iglesias y Estados."[117] De este modo, podemos señalar esto como el aspecto de adiestramiento de la cultura desde la historia. Así, indica que sobre la actividad genérica se reúnen organizaciones sociales, asociaciones, comunidades de carácter reactivo, elementos que vienen a recubrirla y absorberla. De este modo, a través de la actividad genérica las fuerzas reactivas forman colectividades.

Entonces, en vez de la justicia y su autodestrucción, la historia nos presenta sociedades que no quieren desaparecer, que no conciben nada superior a ellas mismas. Así, las leyes en la historia se confunden con el contenido de las mismas, un contenido reactivo que le impide desaparecer excepto en beneficio de otros contenidos. "La ley se confunde en la historia con el contenido que la determina, contenido reactivo que la lastra y le impide desaparecer, excepto en provecho de otros contenidos, más estúpidos y más pesantes."[118]

Por otro lado, la selección y la jerarquía se invierten en la historia, convirtiéndose en medios para prolongar la vida reactiva, terminando por ser diferentes que desde el punto de vista de la actividad. De este modo, el adiestramiento sirve para que triunfen las fuerzas reactivas. Así, señalará que la historia aparecerá como el acto por el cual las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura o la desvían de su provecho. De este modo, el triunfo de las fuerzas reactivas es el principio y sentido de la historia universal. "El triunfo de las fuerzas reactivas no es un accidente en la historia, sino el principio y el sentido de «la historia universal»."[119]

Luego, Deleuze se detendrá a explicar por qué y cómo la cultura pasa al servicio de las fuerzas reactivas. Asimismo, vuelve a señalar que la cultura no se puede separar

[117] Ibídem.
[118] Ibídem.
[119] Ibíd., p. 195

del movimiento que la desnaturaliza poniéndola al servicio de las fuerzas reactivas, no se separa de la historia (los dos elementos del adiestramiento). Y, en el proceso de adiestramiento, durante el cual la cultura intenta activar las fuerzas reactivas, este se da de manera ambigua permitiendo a las fuerzas reactivas ponerse al servicio de otras de su misma clase, dándole una apariencia de actividad, formando una ficción que prevalece sobre las activas.

> La actividad de la cultura se propone adiestrar al hombre, es decir, darle las fuerzas reactivas aptas para servir, para ser activadas. Pero, durante el adiestramiento, esta aptitud para servir es profundamente ambigua. Ya que permite al mismo tiempo a las fuerzas reactivas ponerse al servicio de otras fuerzas reactivas, dar a éstas una apariencia de actividad, una apariencia de justicia, formar con ellas una ficción que prevalece sobre las fuerzas activas.[120]

De esta forma, las fuerzas reactivas se incorporan a la actividad genérica y desvían su sentido, y gracias al adiestramiento, podrán asociarse y formar una reacción colectiva usurpando la actividad genérica.

En conclusión, la cultura desde este punto de vista, desnaturaliza a la cultura de la prehistoria y su producto. Ya que como pudimos observar, los elementos de adiestramiento son inseparables. Así, la historia nos presenta sociedades que no conocen nada superior a ellas mismas, a sus leyes. De este modo, se anticipa que desde la historia lo que interesa es el contenido de dichas leyes (primer elemento de adiestramiento). Asimismo, se comprende a este contenido como algo reactivo. Por lo que podemos entender que constituirán una justicia reactiva.

Por otro lado, hemos señalado que la jerarquía y la selección se invierten en relación al punto de vista de la prehistoria. Y lo hacen en provecho de las fuerzas reactivas. Así, la historia aparece como el medio por el cual triunfan las fuerzas reactivas apoderándose de la cultura.

[120] Ibíd., p. 197

Asimismo, explicábamos cómo se daba este proceso de desnaturalización, indicando que el adiestramiento se da de manera ambigua, provocando que las fuerzas reactivas se agrupen en base a una ficción y triunfen dando la apariencia de actividad.

1.4. Clave para la distinción entre los tipos de culturas.

Según lo desarrollado hasta el momento entendemos que ambos puntos de vista de la cultura se distinguen en relación a las fuerzas activas o reactivas, su triunfo, y responsabilidad. Así, el punto de vista prehistórico genera responsabilidad por las fuerzas reactivas y se caracteriza por la actividad; y el punto de vista histórico es el triunfo de las fuerzas reactivas y genera una responsabilidad o culpabilidad por la actividad. De este modo, cada uno de los puntos que dimos en relación a ambas se vinculaba a la actividad o reactividad respectivamente. Sin embargo, como señalábamos, la distinción entre puntos de vistas se asienta en una diferencia entre dos tipos de moral. Pero, desde nuestra posición, entendemos que las fuerzas activas y reactivas toman un rol central en la distinción de estos tipos de moral, comprendiéndolas como fuerzas constitutivas de la cultura. Asimismo, nuestra afirmación se sostiene por el hecho de que el autor francés en otros pasajes de su obra vincula a la cultura con otros elementos que no necesariamente se vincularían a la moral, ya lo veremos más adelante.

Así, si comprendemos que la diferencia entre las cultura no solamente se resume a una distinción de tipo moral y consideramos fundamental la distinción entre fuerzas activas y reactivas entonces para continuar esta diferenciación de las culturas, iremos observando qué elementos y cómo se vinculan con la actividad o la reactividad respectivamente a lo largo del texto deleuziano, afirmando por medio de estas un vínculo con la cultura. De este modo, afirmamos la existencia de una cultura como actividad genérica y otra como triunfo de la reactividad, las cuales incluirían los demás elementos. [121]

[121] También debemos incluir a la ciencia, religión, la historia, y lenguaje como elementos de la cultura, los cuales no serán señalados por una cuestión de extensión del trabajo, pero se pueden hallar una clara relación entre estos y las fuerzas activas y reactivas. Así también, señalamos que son destacados como los que vamos a desarrollar ya que el pensador no realiza una relación entre estos y la producción de subjetividades e instituciones lo que es de nuestro interés. Sin embargo, no desconocemos su carácter formador de sujetos ya que como partes de la cultura se vinculan con el adiestramiento y selección se hombres.

1.4.1. La filosofía: su vínculo con las fuerzas y la cultura.

En principio destaca a la filosofía como lugar de expresión del triunfo de las fuerzas reactivas. Así, señala que la crítica a Sócrates se debe a que ha puesto el pensamiento al servicio de la vida. De modo que cuando Sócrates pone a la vida al servicio del conocimiento, toda la vida se vuelve reactiva. Pero cuando pone el pensamiento al servicio de la vida hay que entender que la vida reactiva en particular se convierte en modelo de toda la vida y del mismo pensamiento. "…cuando Sócrates pone la vida al servicio del conocimiento, hay que entender a toda la vida que, a partir de ahí, se convierte en reactiva; pero cuando pone el pensamiento al servicio de la vida hay que entender esta vida reactiva en particular, que se convierte en el modelo de toda la vida y del mismo pensamiento."[122]

Por otra parte, señala que la crítica de Kant se convierte en una política del compromiso. Es Kant quien empieza creyendo en aquello mismo que critica. Por ello, la crítica no va a decir nada mientras señale que los "verdaderos conocimientos" se burlan de los "falsos", no habrá hecho nada mientras alcance su propia "verdad". Por esto, la crítica al conocimiento no puede ser al conocimiento "falso", sino al conocimiento mismo, al verdadero conocimiento. "Siempre que Nietzsche denuncia la virtud, lo que denuncia no son las falsas virtudes, ni los que se sirven de la virtud como de una máscara. Es la propia virtud en sí misma, es decir: la, pequeñez de la verdadera virtud, la increíble mediocridad de la verdadera moral, la bajeza de sus auténticos valores…"[123] De este modo, se observa una crítica a la voluntad de verdad.

En este punto debemos destacar la vinculación entre los defensores de la voluntad de verdad y los negadores de vida o nihilistas, así como los ascetas, que nuevamente vuelven a relacionarse con la reactividad. Esto dice en relación a los que quieren la voluntad de verdad o niegan la vida: "El que reniega de la vida es también el que quiere una vida disminuida, su vida degenerada y disminuida […] Es la voluntad de la nada la que sólo soporta la vida bajo su forma reactiva. Ella es quien utiliza las fuerzas reactivas como medio por el que la vida debe contradecirse, negarse, aniquilarse […] La voluntad de la nada y las fuerzas reactivas, éstos son los dos

[122] Ibíd., p. 142
[123] Ibíd., p. 128

elementos constituyentes del ideal ascético."[124] De esta forma, aquí podemos observar cómo la crítica a la filosofía es también una crítica a su voluntad de verdad, que decanta en una crítica a la voluntad de la nada, a las fuerzas reactivas y al ideal ascético.

Continuando con su crítica a los filósofos, indica que esta idea de alcanzar un "conocimiento verdadero" se encuentra dentro de lo que él denomina "imagen dogmática del pensamiento"[125]. En ella señala que se ocultan los poderes establecidos que se expresan a través de verdades. Asimismo, señala a Kant y a Hegel, pero a los filósofos en general, como personajes históricos que contribuyeron a defender esta imagen y con ella ayudaron a confundir los fines de la cultura con la moral, la religión, el Estado. "Y desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se ha comportado como un personaje civil y piadoso, que se complacía en confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del Estado."[126] Aquí se vincula claramente la filosofía con una cultura reactiva. Si recordamos que desde el segundo elemento de adiestramiento es donde se confunde a la cultura con los fines del Estado, la religión, etc. "La imagen del filósofo se oscurece debido a todos sus disfraces necesarios, pero también debido a todas las traiciones que hacen de él el filósofo de la religión, el filósofo del Estado, el coleccionista de los valores en curso, el funcionario de la historia."[127]

De este modo, establece claras relaciones entre la filosofía, el ideal ascético, la voluntad de verdad, la voluntad de la nada, las fuerzas reactivas, etc. Lo que nos permite pensar en un tipo de filosofía reactiva, mediante la cual se expresan dichas fuerzas. Así también, nos permite vincular a la filosofía con una cultura reactiva, como un elemento más de dicha cultura. Asimismo, también podemos relacionar la cultura reactiva con el ideal ascético, la voluntad de la nada y la voluntad de verdad.

Por otro lado, dejando de lado esta filosofía emparentada con la reactividad, Deleuze también presenta la idea de una nueva filosofía que afirma una "nueva imagen del pensamiento" y a la vida en su totalidad. Asimismo, esta filosofía sirve para

[124] Ibíd., p. 137
[125] Ver: Ibíd., p. 146
[126] Ibíd., p. 149
[127] Ibíd., p. 151

desmitificar a los defensores de la "imagen dogmática del pensamiento". Así, se pretende, desde esta filosofía defendida por Deleuze, hacer del pensamiento algo afirmativo. En este punto vincula al pensamiento con una violencia de adiestramiento y selección (características de la cultura). Así, una filosofía activa que afirme la vida, forma parte de la cultura. "Debe ejercerse una violencia sobre él en tanto que pensamiento, un poder debe obligarle a pensar, debe lanzarle hacia un devenir-activo. Esta coacción, este adiestramiento, es lo que Nietzsche llama «Cultura» [...] Expresa la violencia de las fuerzas que se apoderan del pensamiento para hacer de él algo activo, afirmativo."[128] Es importante señalar aquí, que por pasajes como estos, afirmábamos que la noción de cultura no se limitaba exclusivamente a una distinción de dos tipos de moral.

De esta manera, se comprende que no se debe confundir a los fines de la cultura con los del Estado, la religión o los valores en curso, tal como lo hacen los demás filósofos criticados por Deleuze. Quedando clara la desvinculación de este nuevo tipo de filosofía de la cultura reactiva. De hecho, señalará que el fin de la cultura como actividad genérica, o sea, desde el punto de vista prehistórico, es crear filósofos y artistas. "La actividad genérica de la cultura tiene un objetivo final: formar al artista, al filósofo. Toda su violencia selectiva se halla al servicio de este fin…"[129]

Sin embargo, si bien señala a los filósofos y artistas como fines de la cultura desde el punto de vista prehistórico, lo que podría llevarnos a pensar que pertenecen al mismo, más adelante veremos que los fines de la cultura no deben confundirse con los medios de esta. De modo tal que veremos después de qué modo deberíamos comprender a los filósofos, los artistas e incluso también a los científicos.

1.4.2. La moral: su vínculo con las fuerzas y la cultura.

Si bien ya hemos señalado que la distinción entre dos tipos de moral determinaba la división entre el punto de vista histórico y el prehistórico, en este punto pretendemos ampliar dichas diferencias para alcanzar una mayor comprensión de los contenidos e incorporación de nuevos elementos.

[128] Ibíd., p. 153
[129] Ibíd., p. 154

Así, cuando se detiene Deleuze a hablar sobre qué es lo bueno y qué lo malo, destaca dos fórmulas: la primera dice: yo soy bueno, luego tú eres malo; la segunda dice: tú eres malo, luego yo soy bueno. Si se analizan estas dos posiciones se observaran una pluralidad de sentidos de los términos "buenos", "malos" e incluso el término "luego".

El de la primera fórmula se llama a sí mismo bueno en la medida que actúa, afirma y goza. Por ello, se dice que el que se afirma y actúa es al mismo tiempo el que "es". Y en este principio no interviene ninguna comparación. Así, que otros sean malos en la medida que no actúen no gocen, etc., es una consecuencia secundaria. De esta forma, bueno en primera instancia se designa al "señor" y malo al "esclavo". "¿quién es aquél que empieza diciendo: «Soy bueno»? Ciertamente no es el que se compara a los demás, ni el que compara sus acciones y sus obras con valores superiores o trascendentes: no empezaría... El que dice: «Soy bueno» no espera ser llamado bueno. Se llama así, se nombra y se denomina así, en la misma medida en que actúa, afirma y goza."[130]

En este punto, podemos vincular esta primer formula con la moral de las costumbres característica del punto de vista prehistórico debido a que se trata de una moral activa. Asimismo, señala Deleuze, que aquí no se encuentra el menor matiz de una "moral", se trata más bien de una "ética". También, en esta primera fórmula, la palabra "luego" indica una conclusión negativa, y esta se presenta como consecuencia de una afirmación. De este modo, existe una doble afirmación en las premisas, para llegar a la conclusión de algo negativo, que no es esencial y apenas tiene importancia, solo la tiene en el sentido en que sirve para aumentar el contenido de la acción, la afirmación y el goce. De esta forma, el bueno busca su antípoda solo para afirmarse a sí mismo. Este es el estatuto de la agresividad: lo negativo como conclusión de las premisas, lo negativo como producto de la actividad. Aquí también aparece la actividad vinculada con esta primera fórmula y por lo tanto, con una cultura como actividad genérica. Asimismo, también debemos agregar el elemento de la afirmación, como una característica más de la cultura activa.

[130] Ibíd., p. 169

Por otra parte, en la segunda fórmula, lo negativo pasa a las premisas y lo positivo es concebido como una conclusión. Lo negativo es lo que contiene lo esencial, y lo positivo solo existe mediante la negación. Así, para obtener una conclusión aparentemente positiva se debe partir de premisas de resentimiento, de negación, de nihilismo. "«Tú eres malo, luego yo soy bueno». En esta fórmula quien habla es el esclavo […] Y el bueno, ahora, es el que contiene su actuación: y es bueno precisamente por esto, porque remite cualquier acción al punto de vista del que no actúa, al punto de vista del que experimenta sus consecuencias..."[131] Estos últimos elementos como el resentimiento, negación, la no actuación, etc., vincularían esta segunda fórmula a una moral más característica de la cultura reactiva.

Luego, señala que desde esta segunda fórmula también se crean valores. De este modo, el bueno es ahora el que contiene su actuación, remite cualquier acción al punto de vista del que no actúa, de un tercero "divino" que escruta sus intenciones. Bueno es el que no le hace daño a nadie, no ataca, que no actúa, etc. Recordemos que el punto de vista histórico, generaba responsabilidad por su acción, aquí también se destaca que debe contener su acción. Finalmente, Deleuze señala a esto como el origen del bien y el mal: la determinación "ética", la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el "juicio moral". Así, el bueno de la ética (cultura como actividad genérica) se ha convertido en el malo de la moral y viceversa.

Más adelante, señalará que la moral de los esclavos se asienta en una ficción ya que separa a las fuerzas activas de lo que pueden, logrando el triunfo de las reactivas. "El paralogismo del resentimiento se basa en esto: La ficción de una fuerza separada de lo que puede. El triunfo de las fuerzas reactivas se debe a esta ficción…"[132] Aquí nuevamente se detiene en la distinción entre fuerzas y dos tipos de moral, o como el mismo la llama una moral y otra ética. Asimismo, vincula a la moral con una ficción originaria que permite el triunfo de la reactividad.

Finalmente, en cuanto a la moral debemos observar que se divide en dos tipos dependiendo de las fuerzas y por lo tanto, los tipos de cultura. Así, la moral característica de una cultura activa, se caracteriza por la afirmación, la actividad, por

[131] Ibíd., p. 171
[132] Ibíd., p. 173

las costumbres. Asimismo, Deleuze no la denomina moral, sino "ética". Y, en el caso de la moral de una cultura reactiva, se caracteriza por la negación, la pasividad, el resentimiento, el ideal ascético, la voluntad de la nada, la ficción; y es llamada moral propiamente dicha.

1.5. Consideraciones finales con respecto al concepto de cultura.

De esta forma, de manera general el pensador francés define a la cultura como adiestramiento y selección. Asimismo, señala que esto se lleva a cabo a través de un conjunto de elementos. Por otra parte, entendemos que diferencia dos tipos de cultura, una como actividad genérica, la cual denominamos de esta manera por vincularse a las fuerzas activas; y otra como triunfo de las fuerzas reactivas, por vincularse a dichas fuerzas. Asimismo, cabe señalar que el mismo autor indica que esta distinción no se da en la realidad, donde ambos elementos se encuentran relacionados. "La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza, y que desnaturaliza su producto."[133] Por ello, entendemos que refiere a "puntos de vista" y no períodos históricos.

Partiendo de esta distinción basal entre tipos de fuerzas hemos podido diferenciar varios elementos que deberían comprenderse dentro de la cultura. Así, pudimos ver, en principio, que la distinción entre los puntos de vista prehistórico e histórico se fundamenta en una distinción de dos tipos de moral. Asimismo, observamos una moral vinculada a las fuerzas activas, o ética para el pensador francés, y otra moral emparentada con la reactividad, o juicios morales propiamente dichos.

De esta forma, hemos distinguido, también; una filosofía activa y reactiva; una ciencia activa y reactiva; una religión activa y reactiva; un lenguaje activo y reactivo; y una historia activa y reactiva. Sin embargo, todavía no podemos afirmar que los elementos activos se vinculen directamente con una cultura como actividad genérica (ya veremos esto en el análisis de las subjetividades). Asimismo, si se observa bien la relación de los puntos reactivos con la cultura de la historia.

[133] Ibíd., p. 194

Además, cabe destacar en relación a esto último, nuestra distinción entre una cultura como medio y una cultura como fin. De este modo, tenemos una cultura como medio, que se emparenta con la cultura reactiva y la cultura como actividad genérica, y una cultura como fin, que se vincula con una filosofía activa y el arte.

2. La noción de fuerzas en Deleuze y su vínculo con las subjetividades.

En principio comenzaremos con el análisis de tipo topológico, para luego pasar al aspecto tipológico. Así, cuando el pensador francés habla de las fuerzas activas y reactivas, señala primeramente que las segundas tienen siempre el papel de limitar a las primeras. "En estado normal o sano, las fuerzas reactivas tienen siempre el papel de limitar la acción. La dividen, la atrasan o la impiden en función de otra acción de la cual padecemos el efecto."[134] Sin embargo, en el caso de las activas estas hacen explotar las primeras formando una réplica: por ello se dice que la verdadera reacción es la de la acción. O sea, hay dos tipos de reacción, la que deviene de una acción o la que se origina en una ficción. De este modo, se comprende que el "tipo activo" no contiene exclusivamente a las fuerzas activas, sino que además expresa la relación entre una reacción que retarda la acción y una acción que precipita la reacción. Por ello, se puede decir que el tipo activo engloba a las fuerzas reactivas, pero en tal estado que se definen por un poder de obedecer o ser activadas. Más adelante veremos a que se refiere por "tipo" en el análisis tipológico.

De esta forma, se advierte que una reacción no basta para provocar el resentimiento. Este se hace presente cuando las fuerzas reactivas prevalecen sobre las activas y solo prevalecen cuando dejan de ser activadas. "A partir de aquí se comprende que una reacción no basta para provocar un resentimiento. El resentimiento designa un tipo en el que las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas."[135] Se dice que este triunfo de las reactivas se da porque escapan a su acción. Así, a través del resentimiento la reacción deja de ser activada para convertirse en algo sentido. De esta manera, vemos las relaciones entre el resentimiento y la reactividad que señalábamos cuando analizábamos la cultura reactiva.

[134] Ibíd., p. 157
[135] Ibíd., p. 157-158

Ahora veremos la manera en que actúan estas fuerzas sobre los sujetos, haciendo mención a lo que se denomina como "aparato reactivo". El mismo se conforma por dos sistemas: el consciente y el inconsciente. "Estos dos sistemas o registros corresponden a la distinción de la conciencia y del inconsciente."[136] Asimismo, el consciente reactivo se define por las trazas mnémicas que son huellas duraderas que implican la imposibilidad puramente pasiva de sustraerse a la impresión una vez recibida. Aquí, las fuerzas reactivas realizan su tarea: fijarse a la huella indeleble, investir la traza. Sin embargo, una adaptación no sería posible si el aparato reactivo no dispusiera de otro sistema de fuerzas. De este modo, en el otro sistema, el inconsciente, la reacción ya no es más a las trazas, sino una reacción a la excitación presente o imagen directa del objeto. Este segundo tipo de fuerzas no está separado de la consciencia. Se presenta como una corteza renovada para la receptividad siempre nueva.[137] Asimismo, debemos pensar a ambos sistemas como inseparables. Luego, señala que este segundo sistema de fuerzas nos muestra bajo qué forma puede ser activada la reacción: cuando las fuerzas reactivas toman por objeto la excitación en la conciencia, entonces la reacción correspondiente se convierte en algo activado.

Pero, hay que impedir que las trazas invadan la consciencia, para ello una fuerza activa, distinta y delegada, debe apoyar la conciencia y reconstruir a cada instante su frescura. Y esta facultad activa supra-consciente es el olvido. "Una fuerza activa, distinta y delegada debe apoyar la conciencia y reconstituir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero."[138] Deleuze define al olvido como una facultad de entorpecimiento, un aparato de amortiguamiento, una fuerza plástica regenerativa y curativa. Luego, indica que al mismo tiempo que la reacción se convierte en algo activado al tomar por objeto la excitación de la consciencia, la reacción permanece en el inconsciente como algo insensible. Y es por esto que si lo que absorbemos se hace tan poco patente a nuestra conciencia, se deduce que ninguna serenidad, ninguna felicidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún goce

[136] Ibíd., p. 158
[137] "Esta segunda especie de fuerzas reactivas no se separa de la conciencia; corteza siempre renovada por una receptividad siempre fresca, medio en el que «de nuevo hay sitio para cosas nuevas»." Ibíd., p. 159
[138] Ibídem.

del estado presente podría existir sin la facultad del olvido. Además, agrega el autor que el olvido sirve de guardián, de vigilante para que no haya confusión entre los dos sistemas del aparato reactivo. “Pero obsérvese la particular situación de esta facultad: fuerza activa, es delegada por la actividad al lado de las fuerzas reactivas. Sirve de «guardián» o de «vigilante»; impidiendo la confusión de los dos sistemas del aparato reactivo.”[139] De este modo, la fuerza activa tiene una actividad enteramente funcional, si bien emana de la actividad pero es abstraída de ella, por eso debe tomar constantemente prestada la energía de la segunda especie de fuerzas reactivas, y hacer suya esta energía para dársela a la consciencia. De esta forma, se comprende cómo está siempre sometida a variaciones, a fracasos y a turbaciones puramente funcionales.

Si se diera el deterioro en la facultad del olvido, lo que sucedería seria que la excitación comenzaría a confundirse con la traza en el inconsciente, e inversamente la reacción de las trazas sube por la conciencia hasta invadirla. “Supongamos un desfallecimiento de la facultad del olvido: la cera de la conciencia está como endurecida, la excitación tiende a confundirse con su traza en el inconsciente, e inversamente, la reacción a las trazas sube por la conciencia hasta invadirla.”[140] De este modo, la reacción de las trazas se convierte en algo sensible, la reacción de la excitación deja de ser activada. Y, al no poder activar a las fuerzas reactivas, las fuerzas activas están privadas de sus condiciones materiales de ejercicio. Por ello, se dice que están separadas de lo que pueden. Así, se comprende que el triunfo de las fuerzas reactivas se da cuando las trazas ocupan el lugar de las excitaciones en el aparato reactivo, la propia reacción ocupa el lugar de la acción. “Finalmente vemos de qué forma las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas: cuando la traza ocupa el lugar de la excitación en el aparato reactivo, la propia reacción ocupa el lugar de la acción, la reacción prevalece sobre la acción.”[141] Este desfallecimiento de la facultad de olvido, proviene del hecho de que ya no encuentra suficiente energía en las fuerzas reactivas para rechazar a otra especie y renovar la conciencia.

[139] Ibíd., p. 160
[140] Ibíd., p. 160-161
[141] Ibíd., p. 161

Luego, se centrará en el resentimiento como una reacción que se convierte en sensible y deja de ser activada. “Volvemos a hallar la definición del resentimiento: el resentimiento es una reacción que simultáneamente se convierte en sensible y deja de ser activada.” En un comienzo señala que el primer aspecto del resentimiento es topológico, ya que es un desplazamiento de lugar lo que constituye el resentimiento. Así, lo que caracteriza al resentimiento es la invasión de la conciencia por trazas mnémicas, subidas en la conciencia en la propia memoria. En este punto, aclara que existen dos memorias, si nos quedamos en la primera memoria, estamos en el umbral del principio puro del resentimiento. Así, el hombre de resentimiento confunde la huella, la traza, con la excitación y esto le impide activar su reacción.

Pasando ahora al análisis tipológico el pensador francés comprende por tipo lo siguiente: una realidad a la vez, biológica, física, histórica, social, política.[142] De esta forma señala que cuando las fuerzas reactivas triunfan sobre las activas por esto que se dio, constituyen las mismas un “tipo”. Y el principal síntoma de ese tipo es una prodigiosa memoria. De esta forma, se comprende la naturaleza reactiva que tiene esta facultad de no olvidar. Así, para Deleuze, lo que se debe tener en cuenta es la determinada relación del sujeto con las fuerzas de diferente naturaleza que lo componen, o sea, un tipo.

En el caso del llamado hombre de resentimiento solo utiliza la fuerza total del propio sujeto, no la de la excitación recibida, para precisamente investir esta última por lo que es incapaz de actuar e incluso reaccionar ante la excitación. De este modo, en virtud de su tipo, el hombre de resentimiento no reacciona, su reacción no acaba nunca, es sentida en lugar de ser activada. De esta forma, le echa la culpa a un objeto o ser, del cual hay que vengarse, haciendo al objeto responsable de su propia impotencia para investir algo que no sean huellas, impotencia cualitativa o típica. “En virtud de su tipo, el hombre del resentimiento no «reacciona»: su reacción no termina nunca, es sentida en lugar de ser activada. Así, le echa la culpa a su objeto sea cual sea, como a un objeto del que hay que vengarse, al que hay que hacer pagar precisamente

[142] “Un tipo, en efecto, es una realidad a la vez biológica, física, histórica, social y política.” Ibíd., p. 163

este infinito atraso."[143] De esta forma, el hombre de resentimiento es un ser doloroso, guarda con él rápidamente cualquier excitación, y el peso de las huellas que lo invaden son otros tantos crueles sufrimientos. Es venenosa y despreciativa, porque echa la culpa al objeto para compensar su propia impotencia en sustraerse a las huellas de su correspondiente excitación. Por ello, la venganza del resentimiento, cuando se lleva a cabo, no deja de ser nunca imaginaria y simbólica en su origen. "Por eso la venganza del resentimiento, incluso cuando se lleva a cabo, no deja de ser menos «espiritual», imaginaria y simbólica en su principio."[144]

Luego, cuando habla del espíritu de venganza, señala que el espíritu es el medio para la venganza, y no se debe entender como el deseo de venganza. Y con medio se refiere a que es la forma por la cual la venganza invierte la relación normal de las fuerzas activas y reactivas. De esta forma, el triunfo del espíritu de venganza es el triunfo del resentimiento, la sublevación del esclavo. "Por eso, en sí el resentimiento es ya una sublevación, es ya el triunfo de esta sublevación. El resentimiento es el triunfo del débil como tal, la sublevación de los esclavos y su victoria en tanto que esclavos."[145] Asimismo, es en la victoria donde los esclavos forman un tipo.

Luego, Deleuze se detendrá en la memoria de las huellas, la cual para él es en sí misma odiosa, incluso en sus deseos más tiernos se oculta el odio y la venganza. Así, los memoriosos, suelen disfrazar este odio con una sutil operación de reprocharse a sí mismos todo lo que de hecho reprochan al ser del que fingen apreciar el recuerdo. "Los rumiantes de la memoria suelen disfrazar este odio con una sutil operación, que consiste en reprocharse a sí mismos todo lo que de hecho reprochan al ser del que fingen apreciar el recuerdo."[146] Luego, indica que para él lo más sorprendente del hombre de resentimiento es su capacidad despreciativa. Así, no respeta a sus amigos o enemigos como tampoco la causa de sus desgracias. De este modo, el hombre del resentimiento hace del dolor algo mediocre recriminando y distribuyendo los errores, haciendo de la desgracia la culpa de alguien. "Pero el hombre del resentimiento tiene

[143] Ibídem.
[144] Ibíd., p. 164
[145] Ibíd., p. 165
[146] Ibídem.

que hacer del dolor una cosa mediocre, tiene que recriminar y distribuir los errores: su tendencia a depreciar las causas, a hacer de la desgracia «la culpa de alguien».”[147]

Por otro lado, el autor francés se refiere a la pasividad. Asimismo, indica que en el resentimiento, la felicidad aparece como algo pasivo, y esto quiere decir no-activo o reactivo. Así, pasivo debe comprenderse a la reacción en tanto que no es activada, y en ese momento se convierte en resentimiento. “Pasivo es únicamente la reacción en tanto que no es activada. Pasivo designa el triunfo de la reacción, el momento en que, dejando de ser activada, se convierte precisamente en un resentimiento.”[148]

Por otra parte, dice que el hombre de resentimiento es el hombre del beneficio y el provecho. De hecho, una de las razones por la que triunfó el resentimiento ha sido porque se instaló el beneficio, haciendo del provecho un pensamiento, un deseo, un sistema económico, social, teológico, etc. “Más aún, si el resentimiento ha podido imponerse en el mundo ha sido haciendo triunfar el beneficio, haciendo del provecho no sólo un deseo y un pensamiento, sino también un sistema económico, social, teológico, un sistema completo, un mecanismo divino.”[149]

Finalmente, se pregunta lo que quieren los hombres de resentimiento, indicando que se trata de señalar a alguien como malo, para poder llamarse a sí mismos buenos: esta es la fórmula elemental de este tipo de hombre de resentimiento, se traduce lo esencial del resentimiento desde el punto de vista tipológico, resumiendo todos los caracteres precedentes. “Adivinamos lo que quiere esta criatura del resentimiento: quiere que los otros sean malos, necesita que los demás sean malos para poder sentirse buena.”[150] Seguidamente, compara esta fórmula con la del señor: yo soy bueno, luego tú eres malo.

Por otra parte, en cuanto al tipo activo, lo vincula con “el señor” que nosotros lo veíamos emparentado a la eticidad de las costumbres. Asimismo indica que este tipo está definido por la capacidad de olvidar, a diferencia del esclavo y su relación con la memoria como ya lo habíamos señalado. “El tipo del señor (tipo activo) vendrá definido por la facultad de olvidar, así como por el poder de activar las reacciones. El

[147] Ibíd., p. 166
[148] Ibídem.
[149] Ibíd., p. 167
[150] Ibíd., p. 168

tipo del esclavo (tipo reactivo) vendrá definido por la prodigiosa memoria, por el poder del resentimiento…"[151]

De esta manera, pudimos observar cómo Deleuze distingue dos tipos, el activo y el reactivo. Asimismo, cada tipo se define por el tipo fuerzas que se apoderan de este. Por otro lado, pudimos observar de qué manera el tipo reactivo se vincula con el resentimiento, la pasividad y la memoria; el tipo activo con una actividad y facultad de olvido.

2.1.1. El hombre activo y su vínculo con la cultura como actividad genérica.

Como ya pudimos observar la cultura tiene como objetivo adiestrar y seleccionar al hombre. En cuanto a la actividad genérica indica que debe ser entendida como aquella que trata de producir un hábito en el hombre, de adiestrarlo, de que obedezca leyes, (tal como lo señala en el segundo elemento de adiestramiento que indicábamos en los análisis sobre la noción cultura). Asimismo, vimos que la cultura como actividad genérica intentaba activar las fuerzas reactivas, hacer un hombre capaz de activar sus fuerzas reactivas. "Adiestrar al hombre significa formarlo de tal manera que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas."[152] En este punto ya podemos observar la vinculación entre este sujeto y el tipo activo, en el cual se produce una activación de las fuerzas reactivas.

Más adelante, señalará Deleuze que el objetivo de esta cultura es reforzar la conciencia, dotándola de una nueva facultad: la memoria. Pero esta memoria no es una memoria de las huellas, como en el tipo reactivo, es una memoria en función del futuro. "La cultura dota a la conciencia de una nueva facultad que en apariencia se opone a la facultad del olvido: la memoria. Pero la memoria de la que ahora se trata no es la memoria de las huellas."[153] Así, forja una facultad de prometer, de compromiso con el futuro, recuerdo del futuro. Aquí se enuncia el objetivo de la cultura como actividad genérica: hacer un hombre capaz de prometer. "Éste es precisamente el objeto selectivo de la cultura: formar un hombre capaz de prometer, o sea, de

[151] Ibíd., p. 165
[152] Ibíd., p. 188
[153] Ibídem.

disponer del futuro, un hombre libre y poderoso. Sólo un hombre así es activo; activa sus reacciones, todo en él es activo o activado."[154]

Por otra parte en cuanto a lo que veíamos de la justicia, entiende a esta como un medio de la cultura. Asimismo, señala que esta ecuación (pena infligida = dolor sufrido) determina la relación entre los hombres, una relación de acreedor-deudor, la más antigua relación incluso anterior a las organizaciones sociales. De este modo, la justicia es lo que responsabiliza al hombre de su deuda. De manera que la cultura trata de hacer al hombre responsable de su deuda, responsable de sus fuerzas reactivas. "El hombre que paga con su dolor la pena que inflige, el hombre considerado responsable de una deuda, el hombre tratado como responsable de sus fuerzas reactivas: éste es el medio puesto en marcha por la cultura para conseguir su objetivo."[155] Finalmente, claramente enuncia al producto de la cultura como actividad genérica, como un hombre activo al vincularlo con este tipo de fuerzas que se expresan en "el pacer".

> Y no se llegará a comprender nunca la cruel ecuación pena infligida = dolor sufrido, si no se introduce un tercer término, el placer que se experimenta al infligir o contemplar un dolor. Pero este tercer término, sentido externo del dolor, tiene también un origen totalmente distinto de la venganza o de la reacción: remite a un punto de vista activo, a fuerzas activas, que tienen como función y como placer el adiestrar las fuerzas reactivas. La justicia es la actividad genérica que adiestra a las fuerzas reactivas del hombre, que las hace aptas para ser activadas y considera al hombre responsable de esta misma aptitud.[156]

Así, queda clara la vinculación entre el tipo activo y la cultura como actividad genérica, ya que el autor francés enuncia claramente el carácter formador de la cultura y su vínculo preciso con el tipo activo. Sin embargo, en cuanto a lo que denominábamos los otros elementos de la cultura, como ser religión, filosofía, ciencia, etc., todavía no estamos en condiciones de señalar su tipo y vinculación con esta cultura como actividad genérica.

---

[154] Ibíd., p. 189
[155] Ibíd., p. 190
[156] Ibíd., p. 190-191

2.1.2. El hombre reactivo y su vínculo con la cultura reactiva.

El autor francés también es muy claro con respecto a esta relación entre la cultura reactiva y la construcción de tipos reactivos. Así, enuncia que el producto de la cultura reactiva es el hombre domesticado, en el que se encuentra el famoso sentido de la historia. "Se utilizan procedimientos de adiestramiento pero para hacer del hombre un animal gregario, una criatura dócil y domesticada."[157] Luego, señala que la selección se da para elegir a los débiles, a los esclavos, es un medio para conservar la vida reactiva. Asimismo, ya pudimos observar la vinculación que había entre los hombres de resentimiento y los esclavos. De modo tal que comprendemos que cuando se refiere a los hombres domesticados se refiere al tipo reactivo, como producto de la cultura reactiva.

Por otro lado, como ya observábamos en los análisis con respecto a la cultura y al inicio de las subjetividades, desde una cultura reactiva se invierte la jerarquía y por lo tanto, las fuerzas reactivas triunfan. De este modo, se genera en el hombre una responsabilidad por su actividad, ya no por su reactividad, como pasaba en la cultura como actividad genérica. Esto también lo observábamos vinculado al tipo reactivo, en el cual se le se destacaba el triunfo de las fuerzas reactivas y la responsabilidad sobre la actividad.

De esta manera, es clara la relación entre el hombre domesticado como producto de una cultura reactiva y el tipo reactivo enunciado por Deleuze. Sin embargo, más adelante veremos qué tipo de relación guarda entre cada uno de los elementos de la cultura que señalábamos anteriormente.

2.1.3. El elemento posthistórico de la cultura.

Deleuze indicará que el producto de la cultura desde el punto de vista prehistórico es: el hombre libre, responsable, capaz de prometer; es diferente al elemento posthistórico del hombre, que es en sí el producto de la cultura. "…si consideramos el producto de la actividad cultural: el hombre activo y libre, el hombre que puede prometer. Del mismo modo que la cultura es el elemento prehistórico del

[157] Ibíd., p. 195

hombre, el producto de la cultura es el elemento post-histórico del hombre."[158] Así, señalará que no hay que confundir al producto de cultura con su medio, no confundir el punto de vista prehistórico con el posthistórico. Asimismo, si bien él denomina a este capítulo como "el punto de vista posthistórico", no debemos pensar que se trata de otro período, como en el caso del prehistórico y el histórico. De este modo, comprendemos que este elemento del posthistórico como la finalidad de la cultura.

De esta manera, Deleuze distingue claramente a la cultura de su producto. Así, si bien la actividad genérica lo forma al hombre haciéndolo responsable de sus fuerzas reactivas y esta responsabilidad es medio de adiestramiento y selección, el producto de la cultura no es el hombre responsable, es el hombre autónomo, super-moral, irresponsable, que activa sus fuerzas reactivas. "El producto acabado de la actividad genérica no es de ningún modo el propio hombre responsable o el hombre moral, sino el hombre autónomo o super-moral, es decir el que verdaderamente activa sus fuerzas reactivas y en quien todas las fuerzas reactivas son activadas."[159] Es el individuo soberano, legislador, que tiene poder sobre sí, sobre la ley, sobre el destino, es irresponsable. Así, el individuo autónomo ya no es responsable de sus fuerzas reactivas ante la justicia, es su señor, su soberano, su legislador. De esta manera, es claramente diferente este producto de la cultura de cualquiera de los dos tipos dados anteriormente, ya que se presenta como su propio legislador, soberano, etc.

De este modo, el medio de la cultura desaparece en su producto: la responsabilidad ante la ley, la ley como ley de justicia, la justicia como medio de la cultura, todo esto desaparece en el producto de la cultura. Por esto, se entiende que la moralidad de las costumbres produce un hombre separado de la moralidad de las costumbres. "La moralidad de las costumbres produce al hombre liberado de la moralidad de las costumbres…"[160] De modo tal que la cultura como actividad genérica del hombre produce un objetivo final donde lo genérico es suprimido. Así, no podemos pensar que el hombre capaz de prometer, producto de la cultura como actividad genérica, sea la finalidad de la cultura. Esto también se puede afirmar si pensamos en

[158] Ibíd., p. 192
[159] Ibíd., p. 193
[160] Ibídem.

la responsabilidad de las fuerzas reactivas como un elemento más de la cultura como actividad genérica. "...el individuo autónomo ya no es responsable de sus fuerzas reactivas ante la justicia, es su señor, su soberano, su legislador, su autor y su actor."[161]

Por otro lado, nos queda saber si este elemento posthistórico del hombre, puede ser considerado un tipo activo, puesto que claramente está alejado de la reactividad. Comenzar esta búsqueda presupone comprender a este elemento posthistórico del hombre como un tipo de hombre. Sin embargo, dicha afirmación acarrea ciertos problemas. En principio, debemos decir que el pensador francés es bastante ambiguo al respecto, no dando una definición clara. Así, Deleuze se refiere a esta noción de dos maneras. Primero, lo denomina como "el elemento poshistórico del hombre", o sea, podríamos pensar que se refiere a algo diferente del hombre.[162] Y en otros pasajes se refiere como el hombre soberano, libre, irresponsable, etc.

Pero ¿Por qué el autor llamaría a un tipo hombre el elemento del hombre? Para aclarar un poco esto, recurrimos al final de la sección tercera, donde Deleuze sentencia que la cultura como actividad genérica tiene como último fin crear al filósofo y al artista. Asimismo, cuando se refiere a estos señala que son inventores de nuevas posibilidades de vida. "Para Nietzsche, nosotros los artistas = nosotros los buscadores de conocimiento o de verdad = nosotros los inventores de nuevas posibilidades de vida."[163] Pero ¿A qué refiere con nuevas posibilidades de vida?: al superhombre: "…no el hombre sino el superhombre como nueva forma de vida. Si Nietzsche concede tanta importancia al arte, es precisamente porque el arte realiza todo este programa…"[164] De este modo, se puede afirmar que los filósofos y los artistas son creadores de nuevas formas de vida, de superhombres.

Teniendo en cuenta esto, se puede observar cómo constantemente se diferencia al superhombre del hombre, ya que no lo considera como un tipo de hombre en sí. "No creamos que el superhombre de Nietzsche sea un afán de emulación: difiere en naturaleza con el hombre, con el yo. El superhombre se define por una nueva manera de sentir: otro sujeto que el hombre, otro tipo que el tipo

[161] Ibíd., p. 193
[162] "…el producto de la cultura es el elemento post-histórico del hombre." Ibíd., p. 192
[163] Ibíd., p. 145
[164] Ibídem.

humano."[165] Asimismo, muchas de las características del elemento posthistórico del hombre, se vinculan con las características dadas por el autor alemán hacia el superhombre. De esta manera, creemos comprender que el elemento posthistórico de la cultura no debe ser entendido como un tipo de subjetividad, sino como algo diferente de un sujeto. Asimismo, compartimos las tesis que lo vinculan con el concepto de "personajes conceptuales", que Deleuze desarrollará a posterior en *¿Qué es la filosofía?* Sin embargo, no negamos posibles afirmaciones que sostengan al superhombre como un tipo de sujeto.

De este modo, entendemos que el fin último de la cultura como actividad genérica es la creación del elemento posthistórico del hombre, el superhombre. Asimismo, comprendemos que dicho elemento no debe ser considerado como un tipo de sujeto, sino como construcciones de los filósofos y los artistas, según señala Deleuze. Por otro lado, si comprendemos que se trata de "personajes conceptuales", debemos incluir a la ciencia y el arte dentro de esta posibilidad de creación de estos personajes.

2.1.4. Relación entre los tipos de hombres y tipos de cultura.

Deleuze afirma que el hombre es un ser esencialmente reactivo, pero que existe en él una actividad genérica irreparablemente deformada que termina en el hombre domesticado. Por otro lado, esa actividad debe ser tomada desde otro plano, sobre el que se produce, algo distinto del hombre. "…el hombre es esencialmente reactivo; no deja de haber una actividad genérica del hombre, pero necesariamente deformada, fracasando necesariamente en su finalidad, desembocando en el hombre domesticado; esta actividad debe ser considerada bajo otro plano, plano sobre el que produce, pero sobre el que produce algo distinto del hombre..."[166] De nuevo, comprendemos que aquello que produce la actividad genérica es el elemento posthistórico (el superhombre), tal como lo señala Deleuze, del cual se destaca el carácter de "producto" diferente del hombre, creado en un plano diferente. De esta forma, deberíamos pensar que las subjetividades son esencialmente reactivas pero

[165] Ibíd., p. 230
[166] Ibíd., p. 197

que a veces se puede observar cierta activada en los sujetos a través de la producción de superhombres.

Por otro lado, si comprendemos que el hombre capaz de prometer, el señor, el tipo activo, sólo es posible en una comunidad basada en una moralidad de las costumbres, o sea, en comunidades prehistóricas, comprendemos porqué Deleuze afirma que la cultura como actividad genérica ha desaparecido hace mucho y su producto no ha comenzado aún. "De la cultura hay que decir al mismo tiempo que ha desaparecido desde hace mucho tiempo y que todavía no ha empezado. La actividad genérica se pierde en la noche del pasado, como su producto en la noche del futuro."[167]

2.2. Las instituciones y su relación con la cultura.

En relación a este punto, es clara la relación que existe entre las instituciones y una cultura reactiva. Asimismo, Deleuze denuncia que toda la violencia de la cultura, la historia la presentará como propiedad legítima de los Estados o Iglesias, como una manifestación de su fuerza. Utilizan todos los procedimientos de adiestramiento pero invertidos, recordemos los dos elementos del adiestramiento (el primero, pertenecía a la cultura reactiva y se vinculaba con las instituciones). Así, las instituciones parecen tener un carácter siempre reactivo en Deleuze, de hecho destaca que la mismas no imaginan nada superior a ellas mismas, desviando las violencias de la cultura. "Ocurre que la Iglesia o el Estado toman por su cuenta esta violencia de la cultura para realizar sus propios fines. Ocurre que las fuerzas reactivas desvían esta violencia de la cultura, y la convierten en una fuerza reactiva, en un medio de entontecer todavía más, de rebajar el pensamiento."[168] Asimismo, continuamente el pesador francés vincula a los elementos reactivos de la cultura con las instituciones. Recordemos el caso de ciertos filósofos, que son considerados por Deleuze como afines al Estado. Finalmente,

[167] Ibíd., p. 194
[168] Ibíd., p. 155

debemos destacar también un tipo de institución de justicia reactiva, en donde se confunde las leyes con el contenido.[169]

Por otro lado, en cuanto a la posibilidad de pensar instituciones activas, debemos decir que es posible cuando Deleuze señala una justicia activa, cuando analizábamos la cultura desde el punto de vista prehistórico. Así, si Deleuze piensa en este tipo de justicia es posible también que la misma esté acompañada por una institución propia. Así también podemos pensar en la idea de Estados primitivos propiamente activos.

En cuanto a la relación entre las instituciones y la construcción de subjetividades, el pensador francés no refiere a que dicha relación se dé de manera directa y unilateral. Así, no podríamos pensar que los Estados son la causa directa de la formación de determinados tipos de sujetos. Si bien señala que han contribuido en la formación de los mismos a través de sus violencias, entendemos que no se puede pensar a esta relación de manera directa. "Las principales actividades de las Iglesias y de los Estados constituyen más bien el largo martirologio de la propia cultura."[170]

Si bien, por un lado, el pensador expresa esta relación, no son únicamente los Estados los que contribuyen en la formación de sujetos, pensemos en cada uno de los elementos de la cultura. Asimismo, en el caso puntual de la filosofía el pensador francés destaca personajes puntuales como Kant, Hegel, Sócrates, etc., que contribuyen con el Estado. De manera tal que son los mismos sujetos quienes colaboran con la producción de instituciones. Así, la relación entre ambos no puede pensarse de manera causal. De igual modo, no se presenta al Estado únicamente como formador de sujetos, así hemos observado pasajes donde el mismo aparece al nivel de la moral u otros elementos de la cultura. Por ello, entendemos que Deleuze afirma que no es el Estado o demás instituciones las que producen un hombre domesticado, o

[169] En cuanto a la filosofía que el mismo autor francés defiende, el destaca la clara desvinculación que existe con respecto de las instituciones. "La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido" Ibíd., p. 149 Y más adelante dice: "Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, o la religión." Ibíd., p. 150

[170] Ibíd., p. 154

capaz de prometer, sino la cultura como fenómeno complejo que incluye a las instituciones quien lo hace.

Conclusión.

En relación a la cultura el pensador francés la define como adiestramiento y selección. Asimismo, ya traza directamente una relación entre esta y la formación de sujetos, puesto que este adiestramiento y selección se dirigen sobre el hombre. De esta forma, nosotros vamos a distinguir dos tipos de cultura en base al concepto deleuziano de fuerzas reactivas y activas. Así, indicaremos una cultura como actividad genérica y otra como triunfo de las fuerzas reactivas. De esta forma, vinculamos al hombre capaz de prometer como producto de la actividad genérica (tipo activo, responsable de sus fuerzas reactivas) y al hombre domesticado como producto de la reactividad (tipo reactivo, responsable/culpable de las fuerzas activas). Sin embargo, se destaca que el fin último de la actividad genérica no es el hombre capaz de prometer, sino el individuo soberano, algo diferente del hombre, el superhombre (el irresponsable). Así, el pensador francés remarca que no se debe confundir a la cultura, con su producto.

Por otro lado, si bien en principio el filósofo francés diferenciaba a las culturas en relación a la moral en, prehistórica e histórica, hemos señalado la presencia de otros elementos que la componen. De esta manera, señalábamos a la filosofía, la ciencia, la religión, la historia, y el lenguaje como partes de esta. Así, hemos observado como cada uno de estos elementos se vinculaba con la actividad y la reactividad. En un comienzo quedaba clara la relación con la reactividad, sin embargo la actividad presentaba ciertos problemas. Finalmente, los análisis con respecto al elemento posthistórico del hombre nos han servido de ayuda para esto. Así, hemos vinculado a la noción de superhombre, no con un tipo activo, sino con el concepto de personajes conceptuales desarrollados por Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* De modo tal que no se trataría de un tipo de subjetividades. Por otra parte, mediante esto hemos mostrado la vinculación entre el superhombre y la filosofía, la ciencia y el arte.

De esta forma, Deleuze remarca el carácter formador de subjetividades que tiene la cultura, de manera tal que cada uno de los elementos señalados debe ser tomado también como un instrumento de la cultura para la producción de sujetos.

Por otra parte, analizamos las instituciones, las cuales en principio claramente se vinculan con la cultura de la historia, así Deleuze remarca este vínculo continua y directamente como pudimos observar en nuestros análisis. Sin embargo, también señalábamos la posible existencia de instituciones activas, en relación a lo que indicábamos sobre la justicia desde el punto de vista prehistórico y las religiones activas.

Finalmente, en relación a las instituciones y las subjetividades pudimos observar que la relación entre ambas no se da de manera causal. Así, hemos señalado que tanto personajes puntuales como Kant, Sócrates, Hegel, podrían contribuir con la formación de instituciones y perpetuación de estas. Por otro lado, también las mismas instituciones tienen un carácter formador. Sin embargo, la cultura, como fenómeno complejo, es señalada por Deleuze como formadora de subjetividades. Por ello, es la cultura un concepto clave para comprender el complejo conjunto de fenómenos que envuelve la formación de sujetos.

“Hacia una idea de justicia en el horizonte de una sociedad superior en la filosofía de Friedrich Nietzsche”

García Barros, María Cielo

Universidad Nacional del Nordeste

Resumen

En este artículo se abordará la relación existente entre el concepto de “justicia” y las características de la nueva y superior sociedad propuesta por el filósofo Friedrich Nietzsche. Se entiende aquí a la justicia como el sentido contingente que adquieren las normas jurídicas en cada época y lugar a partir de un determinado conjunto de valores. La justicia será entonces el resultado de un consenso entre los individuos de una sociedad sobre lo considerado “bueno” y “malo”, y sobre cómo han de organizar sus relaciones.

Es por ello que se considera necesario problematizar en primera instancia si es que Nietzsche propone, en el seno de esta nueva sociedad, el ejercicio de una “moral superior” o por el contrario, de una especie de “ethos” alternativo. Su crítica profunda al contenido de la tradición judeo-cristiana y su concepción perspectivista de la verdad nos hace deducir la imposibilidad de la continuidad de cualquier tipo de moral, pero a su vez pareciera ser que el filósofo sigue argumentando dentro de este universo.

Palabras clave: moral, ethos, justicia, sociedad superior, expansión vital.

Abstract

This article will address the relationship between the concept of "justice" and the characteristics of the new and superior society proposed by the philosopher Friedrich Nietzsche. Justice is understood here as the contingent sense acquired by legal rules in each time and place from a set of values. Justice will then be the result of a consensus among the individuals of a society about what is considered "good" and "bad", and how they are to organize their relationships.

That is why it is considered necessary to problematize in the first instance if Nietzsche proposes, within this new society, the exercise of a "superior morality" or, on the contrary, a kind of alternative ethos. His deep criticism of the content of the Judeo-Christian tradition and his perspectivist conception of truth makes us deduce the impossibility of the continuity of any type of morality, but in turn it seems that the philosopher continues to argue within this universe.

Introducción

El tema del presente trabajo de investigación se presenta dentro del área ética de la filosofía de Friedrich Nietzsche así como también se ve vinculado con una posible filosofía del derecho todavía embrionaria en su pensamiento.

El tema pues que se ha elegido para investigar es la relación existente entre el concepto de “justicia” y las características de la nueva y superior sociedad propuesta por el filósofo, en donde el protagonista de ella es el superhombre y su capacidad creadora de valores.

Dos preguntas guían el trabajo: ¿es posible pensar la continuidad de una “moral” en el seno de la sociedad superior propuesta por Niezsche? y por otra parte ¿cuál será el nuevo modo de concebir a la justicia y de qué modo actuará ésta en el marco de una sociedad superior?

La justicia actualmente se entiende tanto como “ideal”, como aquella “voluntad de respetar y honrar” lo que se encuentra plasmado en el derecho positivo, el cual a su vez se entiende como la materialización parcial o total (según cada doctrina) de aquel ideal. El derecho positivo, a su vez, es el ordenamiento jurídico (conjunto de normas jerárquicamente establecidas) que una sociedad establece en cada época y lugar y va modificando. En ambas definiciones se observa que la justicia es un “sentido” sobre las normas jurídicas, el cual varía según cada sociedad. Este sentido, se configurará a partir de un determinado conjunto de valores que posea la

sociedad a la que la justicia sirva de parámetro, es decir, a partir de su moral. Una concepción de justicia es, en definitiva, el resultado de un consenso entre los individuos de una sociedad sobre lo considerado “bueno” y “malo”, y sobre cómo han de organizarse las relaciones entre estos.

Se planteó como hipótesis y posteriormente se confirmó la siguiente idea: lo que determina el concepto de justicia nietzscheana una vez despojado éste de todo sentimiento reactivo-vengativo, sigue siendo una “moral” aunque construida a partir de un fin radicalmente diferente a la anterior: la expansión vital. La justicia se constituye como un concepto activo, que busca el desarrollo de hombres superiores. El hombre “justo” actuará de manera objetiva, incluso con aquel que lo ha perjudicado y se someterá también a las leyes que prescriba, aunque, como se ha dicho, siempre con miras al fin teleológico establecido antes.

El objetivo principal del trabajo y a su vez el motor de la investigación es la necesidad de explicitar y profundizar lo mayor posible su concepción de justicia, en tanto que éste resulta ser un eslabón de su pensamiento poco explorado en comparación con sus estudios genealógicos de la moral.

Con este fin, se considera pertinente para el abordaje tanto del campo, como del objeto y así también de la problemática planteada, el método analítico-comparativo y comprensivo, el cual consistirá en separar en partes mínimas los componentes de cada concepto para así observar los matices de cada uno de ellos, y luego compararlos entre sí haciendo satisfactoria la comprensión.

1. CAPÍTULO PRIMERO: “Ideas nietzscheanas sobre occidente y su tradición: moral y justicia”

1.1 Caracterización de la moral occidental

"El concepto de bueno y malo tiene una doble prehistoria"[171] comienza diciendo Nietzsche. Y aquí, de principio, el hecho de que se sostenga sobre estos conceptos que tienen una historia en general, significa nada más y nada menos que no son ni eternos ni universales ni inmutables, como más adelante se verá, la religión cristiana pretendió disfrazar. Que estén inmersos en la historia, en el devenir, supone un apego a lo terrenal, a lo mundano, a lo azaroso, al hombre y sus instintos.

1.1.1 Prehistoria moral

En un primer momento, fueron los hombres aristócratas y poderosos quienes, por un movimiento espontáneo, se autodeterminaron "buenos", debido a sus particulares características: alta jerarquía económica y una disposición anímica marcada por la veracidad. Constituyendo una comunidad unificada por el sentimiento común de la revancha. El enemigo no es visto por este grupo de hombres en términos de maldad, ya que puede pagar con la misma moneda.

Sin embargo, en contraste con estos, se encontraba aquel grupo de hombres más bien similar a una "masa" sin lazos de unidad, que se presentaba a los ojos de los aristócratas como plebeyos, débiles y mentirosos, los propiamente llamados "malos" pero solo en sentido de "despreciables"[172]. Nietzsche sostiene esta idea presentando una indagación sobre la etimología de las palabras "bueno" y "malo" en distintas lenguas. Precisamente en el mismo idioma del filósofo, la palabra que designa lo malo "schlechz" comparte similitud con "schlicht" lo simple o vulgar.

---

[171] NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres.* Primer volumen. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2007. p. 70.

[172] "En el primer caso, cuando los dominadores son quienes definen el concepto de 'bueno', son los estados psíquicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: desprecia a esos seres. Obsérvese enseguida que en esta primera especie de moral la antítesis 'bueno' y 'malo' es sinónima de 'aristocrático' y 'despreciable'". NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2001. p. 236.

Nietzsche explica esta auto-segregación originaria con el concepto de "pathos de distancia" el cual se define como un "sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior"[173]. Los "buenos" a partir de aquí se adjudicaron el derecho de crear valores conforme a sus cualidades.

1.1.2 Sociedad judía: nacimiento de la moral del ressentiment

En tanto que la casta sacerdotal va adquiriendo mayor poder e influencia en el seno ya de la sociedad judía, Nietzsche percibe el comienzo de un movimiento particular de transvaloración ejecutado a partir del sentimiento de impotencia. Los sacerdotes experimentan recelo hacia la aristocracia caballeresco-guerrera predominante en ese tiempo, pero se descubren a la vez débiles frente a estos, incapaces de llevar a cabo sus deseos. Nietzsche plantea que tanto la discapacidad y el sentimiento de impotencia generan en aquellos una "dolencia crónica" que pasa a envenenar tanto el cuerpo como el alma[174]. Más adelante se verá como este "veneno" contamina todo aquello que en adelante hereda algo de esta tradición.

La manera en la cual ejecutan esta venganza resulta ser una inversión de los valores aristocráticos. Esta inversión representa el segundo momento en la prehistoria de los términos bueno y malo.

> ¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis

[173] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Bs. As., 2008. p.39.

[174] Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres.* Primer volumen. Op. Cit., p. 77.

> también eternamente los desventurados, los malditos y condenados![175]

En esta cita resume Nietzsche la inversión de planos ejecutada por la casta sacerdotal. Si los aristócratas anteriormente estimaban su poderío económico, ahora los mendigos y hambrientos verán glorificada su carencia, al igual que los enfermos sus defectos biológicos y los cobardes su incapacidad de acción. La moral de esclavos no tiene su origen en el mundo supraterrenal, sino que entre otras cosas se relaciona con la mundana utilidad, una manera de hacer la vida de los débiles, más soportable[176].

Pero he aquí la astucia de los sacerdotes, los aristócratas no serán considerados sólo "malos" en sentido de menosprecio, sino "malvados" (böse) denominación que aumenta el estigma porque supone que éstos son libres de actuar de tal o cual manera y cada vez que lo hacen, deciden con crueldad llevarlo a cabo.

No es de menor importancia tampoco en la filosofía de Nietzsche, el hecho de que la voluntad de modificar valores en los sacerdotes haya nacido del resentimiento y el odio. Nietzsche considera que los sentimientos reactivos, nacen de aquellos a quienes "les está vedada la auténtica reacción"[177] la cual consistiría en actuar siempre a partir de sí. En cambio, aquellos se limitan a un movimiento de negación hacia lo otro, y hacia lo que se encuentra afuera. "Para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción"[178]. En tanto los sentimientos "activos" poseen mayor autenticidad por emerger desde el

[175] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 46.

[176] "(…) es la compasión, la mano afable y socorredora, el corazón cálido, la paciencia, la diligencia, la humildad, la amabilidad lo que aquí se honra, pues estas propiedades son aquí las más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia." NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Op. Cit., p. 239.

[177] Ibíd. p. 49.

[178] Ibíd. p. 50.

mismo ser, los reactivos en cambio dan lugar a construcciones artificiosas e inauténticas.

1.1.3 Cristianismo e invención de la culpa

Enseguida, el cristianismo, la religión que nace del pueblo judío, toma esta pesada herencia: el prejuicio metafísico de la cosa en sí y la separación de los mundos platónica, el odio y el resentimiento judío y sus valores negadores de la vida y construye sobre ella su identidad. El producto acabado de esta profundización de la tradición es la moral de esclavos y la consolidación del hombre gregario[179].

Los eternos "siervos" construyen una moral que haga más llevadera su condición de esclavos. Como observan que no pueden más que obedecer a los señores, los siervos establecen que la obediencia es buena y que el orgullo es malo. Como los esclavos son débiles, promueven valores como la mansedumbre, la misericordia y la compasión, por el contrario, critican el egoísmo, la fuerza y venganza. Como son pobres, promueven la humildad y despojo.

También, en tanto que resienten de todo lo superior y lo noble, de la diferencia y la jerarquía, éstas serán características denunciadas en pos de la defensa vigorosa de una igualdad mediocre entre todos los hombres en tanto hermanos del Dios padre, y en tanto juzgables ante los ojos de un Dios juez. Esta idea, aunque laicizada será recuperada como estandarte en la modernidad por la Ilustración. Lo importante aquí es identificar que la voluntad de igualdad nace como el resto de los valores judíos, de la raíz del resentimiento.

[179] El hombre gregario se caracteriza por asumir posiciones por "habituación", optar por lo corriente, en este caso, un conjunto de principios valorativos, ideales de acción, que constituyen la tendencia hegemónica de ese tiempo y lugar. La permanencia en el gregarismo de las opiniones conduce en el hombre al fortalecimiento del carácter, ya que los pocos motivos que le brinda su limitado intelecto y entre los que decide su acción, le permiten agilizar el proceso de elección y volcar toda la energía a la ejecución de la acción.

Por otra parte, con el cristianismo se presenta además una de las ideas "más enfermizas" de nuestra cultura, la idea de culpabilidad. La interiorización de la culpa principalmente en el seno de los hombres fuertes, constituirá el triunfo de la venganza de los hombres resentidos. Nietzsche explica el proceso comenzando por el desarrollo de la conciencia: ésta va prosperando a lo largo de toda la prehistoria, mediante la acción de la sociedad y la eticidad de la costumbre, las cuales se encargan de hacer al hombre uniforme y calculable, es decir responsable y capaz de prometer a los efectos de la vida en comunidad. La mala conciencia, o conciencia de culpa es el producto de la vuelta hacia dentro de los instintos, es el "instinto de la libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo"[180]. "Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido"[181].

Nietzsche se pregunta: "¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral 'culpa' (Schuld) procede del muy material concepto 'tener deudas' (Schulden)?[182] A partir de esta introducción comenzará a desenvolver el camino que recorrió la culpa en la vida del hombre hasta los tiempos del cristianismo.

Al principio, la relación de deuda se desarrollaba en un plano personal, entre acreedores y deudores, entre quienes tenían poderío económico y fuerza y quienes no. La aplicación de la pena al deudor intentaba establecer una equivalencia entre el castigo (dolor) y el perjuicio al acreedor, el cual generaba en este último un cierto goce. En este estadio, todavía el penado, el deudor, no se siente en sí "culpable" o con remordimiento por la trasgresión, por el contrario, Nietzsche afirma que se entiende inmerso en una situación azarosa, accidental, y, además "la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de

[180] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 112.

[181] Ibíd. p. 109.

[182] Ibíd. p. 82.

resistencia"[183]. Vemos que en el estadio de la culpa material solamente hay un efecto de temor de ser dañado, de ser castigado por el acreedor, así el deudor busca simplemente evitar la agresividad morbosa del acreedor ante el incumplimiento de la deuda. No hay todavía interiorización.

En tanto el proceso de civilización avanza, la relación de deuda se desliza hacia un plano mayor: la sociedad o comunidad entera serán acreedoras de paz y confort y el individuo será el deudor. En la medida en que crece el poder de la comunidad, la deuda también crece y se vuelve impagable. Y, de alguna manera, sostiene Nietzsche, los hombres interpretan que pueden saldar una parte de su deuda otorgando mayor poder a un dios, es así como nace el Dios cristiano, el más poderoso de la historia.

> Una deuda con Dios: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. Capta en 'Dios' las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuprimibles instintos de animal, reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios (como enemistad, rebelión, insurrección contra el 'Señor', el 'Padre', el progenitor y comienzo del mundo)[184].

En estas líneas describe Nietzsche lo que el cristianismo llamara "pecado": los instintos del hombre, entendidos por este mismo como perjurio, culpa, deuda con Dios.

En resumen, la moral de esclavos, configura un medio completamente árido para el florecimiento de los hombres superiores quienes ven ahogadas y a la vez amenazadas sus potencialidades.

1.1.4 Sociedad moderna defensora de la igualdad

La modernidad ve florecer la democracia, Nietzsche sostendrá que ésta es la manifestación de la moral de esclavos en el ámbito político. Como bien se ha

[183] Ibíd. p. 105.

[184] Ibíd. p. 119.

mencionado, la idea de igualdad entre los hombres, uno de los estandartes de la democracia, ha nacido en el seno de la sociedad judía.

En Así habló Zaratustra[185], Nietzsche asemeja a los sacerdotes, ejecutores de la rebelión de los esclavos y la consecuente trasmutación de valores aristocráticos, a las tarántulas. Estos animales se caracterizan por poseer un veneno poderoso y transmitirlo con su mordedura. En el sacerdote, el veneno será su venganza y el efecto de éste, un trastorno de las almas. El personaje Zaratustra mueve con su dedo las redes tejidas por estas tarántulas a fin de que salgan a la luz sus mentiras, principalmente una: que "detrás de vuestra palabra 'justicia' se precipite vuestra venganza"[186]. El pueblo judío en su máxima impotencia, ha enaltecido al rango de "virtud" la voluntad de igualdad, y empapado al concepto de justicia con ella. En este sentido, Nietzsche sostiene que la justicia entendida como igualdad, supone la ejecución de la más atroz venganza que pueda ser llevada a cabo en tanto que no solo beneficia a los inferiores y débiles sino que perjudica a sus enemigos, aquellos que tienen mayor poder y vigorosidad. Las tarántulas claman: "Nos vengaremos y difamaremos a todo el que no sea como nosotros"[187]. El veneno de los sacerdotes se ha impregnado y en la plaza pública, Zaratustra escucha a la plebe repetir "todos somos iguales, hombre es hombre; ¡ante Dios todos somos iguales!"[188].

Pero este veneno no solo se esparce en los márgenes del tiempo histórico propio de los sacerdotes, sino que, como se ha dicho, se propaga más tardíamente y llega hasta la contemporaneidad de Nietzsche. Éste experimenta en su tiempo, los efectos de las ideas del movimiento cultural de la Ilustración. En Crepúsculo de los Ídolos escribe sobre la Revolución Francesa: "(…) las tales llamadas "verdades" de la

[185] NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980.

[186] Ibíd. p. 105.

[187] Ibíd. p. 106.

[188] Ibíd.p. 256.

revolución que todavía impactan y convencen todo lo que es llano y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad!...Pero no hay veneno más venenoso: porque parece predicado de la justicia misma mientras que en verdad significa el fin de la justicia…"[189]. Particularmente, el ideal del contrato social pensado por Rousseau, pretende abolir la relación vertical en la que todo hombre es señor o esclavo y sustituir la obediencia del hombre hacia el hombre (uno más fuerte) por la obediencia de los hombres a la ley, la cual sería la expresión de la "voluntad general". La voluntad general, de la mayoría, engloba en una palabra la palabra de todos, difumina las opiniones disidentes en pos de una fuerza colectiva legisladora.

Pero la idea de "igualdad" de derechos no solo se pretenderá aplicar en el plano político sino también en distintas áreas de interés social: educación de masas, salud, trabajo emancipado, arte, en general: cultura cosmopolita. Una voluntad de nivelar al hombre en todos los planos de su vida con la excusa de universalizar el bienestar. Y agrega en la Gaya Ciencia:

> No requerimos taponar en primer término nuestros oídos frente al canto del futuro de las sirenas del mercado, lo que ellas cantan, 'iguales derechos', 'sociedad libre', 'no más señores y no más esclavos', ¡no nos seduce!; no consideramos en absoluto como deseable que se funde sobre la tierra el reino de la justicia y la concordia (puesto que bajo todas las circunstancias se convertiría en el reino de la más profunda mediocridad niveladora y chinería)[190].

Dos ideas similares se extraen de estos fragmentos. Asumir como valor principal de la justicia la búsqueda de la igualdad conlleva el peligro de universalizar la mediocridad en el hombre, anular sus fuerzas, quitarle lo que tiene de particular a la

[189] NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos, o Cómo se filosofa con el martillo.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2002. p. 155.

[190] NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial.* Trad. José Jara, Monte Ávila, Venezuela, 1999. p. 249.

vida, la cual no es más que "apropiación, ofensa, avasallamiento, de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión, y al menos, en el mínimum, explotación"[191]. Por esto se atreve a decir Nietzsche que sostener la igualdad, es la mayor de las injusticias cometidas contra el hombre, el fin de toda justicia.

1.2 Concepción de "justicia" producto de la sociedad occidental

A fin de caracterizar más acabadamente la concepción de justicia que resurge como el producto del desarrollo de la sociedad occidental, conviene recoger a fin de contrastarlas, las características dadas por Nietzsche del ejercicio de la justicia en la época prehistórica de la humanidad.

En la época prehistórica de la humanidad, la justicia no está determinada en su dimensión punitiva, sino retributiva. Los hombres plebeyos, a los que la capacidad de prometer y cumplir sus promesas les está vedada, incurren en faltas constantemente y son castigados por ello. Pero la conciencia de culpa como se ha dicho no había madurado todavía asi que éstos entendían sus actos como el producto del azar, así como también cuando sobrevenía el castigo, no lo asimilaba con remordimiento, sino como se entrega cualquiera a un evento más[192].

Nietzsche observa que la retribución del perjuicio hacia los aristócratas, los únicos capaces de ocupar el lugar de acreedores, si bien comienza siendo material (los plebeyos deudores ofrecían a sus mujeres, su libertad, y hasta su cuerpo) evoluciona y "avanza" hacia una dimensión inmaterial: el placer de "hacer daño" a los deudores, en

[191] NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Op. Cit. p. 259.

[192] "…de hecho durante larguísimo tiempo no apareció (...) nada referente a que aquí se tratase de un 'culpable'. Sino de un autor de daños, de un irresponsable fragmento de fatalidad. Y aquel mismo sobre el que caía luego la pena, como un fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna 'aflicción interna' distinta de la que se siente cuando, de improviso, sobreviene algo no calculado. NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 106.

tanto que este representa el ejercicio pleno de la distancia. Entre hombres de igual poder en cambio, la justicia consistirá en "ponerse de acuerdo entre sí, de volver a "entenderse" mediante un compromiso"[193] volver a prometerse y cumplir su palabra, ya que sólo a los señores les está permitido hacer verdaderas promesas y cumplirlas.

Pronto, esta dinámica libre se difuminara en el horizonte del advenimiento del cristianismo y su edificio moral con cimientos en la tradición judía. La moral está ligada a la justicia. En este caso, la moral de esclavos es esencialmente normativa, es decir, su interés está puesto más en establecer normas colectivas e imponerlas al pueblo que dejar la responsabilidad de su creación a cada individuo particular según su escala de valores. Estas normas impositivas como se ha dicho, orientaran la acción colectiva y, además de fomentar la decadencia cultural frenando el desarrollo de hombres elevados, estarán legitimadas -a priori- por Dios. La "justicia" que en este caso se identificará casi totalmente con el ordenamiento jurídico vigente, se convertirá en una expresión y en una herramienta más de estas intenciones decadentes. La consecuencia de esta perspectiva, será una dura inmovilidad y fijeza de prescripciones degeneradoras de la vida.

Como se dijo, de los valores morales que defiende el cristianismo, se extraen las características que tendrá la justicia. El hombre pasará a cargar sobre sus espaldas el peso de la culpabilidad mediante la introyección de la culpa y consecuentemente el castigo será parte fundamental del ejercicio de la justicia. En tanto que el hombre es "libre" de actuar de tal o cual manera, de decidir sobre su accionar, de manejar sus intenciones, en tanto que cometa una violación a las normas de la sociedad, éste será "merecedor" del castigo.

Pero, la justicia en la época judeo-cristiana como bien se ha dicho, brota del resentimiento y el ansia de venganza[194]. Por su vicio inicial, no buscará la objetividad

[193] Ibíd. p. 92.

[194] "Entre ellos hay a montones los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra 'justicia' como una baba venenosa, que tienen siempre los labios

en sus determinaciones ni la verdad misma, sino que privilegiara el punto de vista del perjudicado. Aquí es importante señalar que los eternos "perjudicados" son los débiles y los "iguales", en tanto que los "agresores" serán los fuertes, los guerreros, los aristócratas, los que planteen la "diferencia". Por lo cual, se establece que lo justo es lo débil[195] , y lo injusto lo fuerte, y esto, constituye el punto más fuerte del desatino cristiano ya que "en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente 'injustos desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter"[196].

2. CAPÍTULO SEGUNDO: "Ideas nietzscheanas sobre el período extramoral y su concepción de justicia"

2.1 Caracterización de la moral superior

2.1.1 Nihilismo como transición

Al nihilismo se lo puede definir como un estado psicológico o estado general, en el cual falta el fin, el sentido, ya que se ha producido una desvalorización de valores supremos, por acción de un debilitamiento o eliminación total de una fuerza que lo mantenía unido. El concepto de nihilismo puede ser pertinentemente hermanado con el de "decadencia" entendida ésta como "disgregación". Este estado es percibido por Nietzsche como un síntoma de la época en la que se encontraba[197].

---

fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino". Ibíd. p. 159.

[195] "Ahora han arrendado la virtud en exclusiva para ellos, esos débiles y enfermos incurables, no hay duda: 'sólo nosotros somos los buenos, los justos, dicen, sólo nosotros somos los homines bonae voluntatis [hombres de buena voluntad]" Ibídem.

[196] Ibíd. p. 98.

[197] Cfr. VOLPI, Franco. *El nihilismo.* Biblios. Madrid, 2005. p. 59.

Para Nietzsche es Platón quien siembra la primera semilla de nihilismo con su doctrina de los dos mundos, es decir, la idea de que existe una realidad absoluta "en sí" perfecta, eterna, inmutable que se encuentra no en este mundo, sino en otro, y resulta ser más verdadera. En el mundo Inteligible descansan los valores objetivos de la "Verdad" y el "Bien". Seguidamente es el cristianismo el que retoma esta idea y concentra la realidad absoluta en la figura de Dios, a la que le opone el mundo de las cosas naturales, y en la medida en que, según Nietzsche, dicho mundo "superior" es una pura nada, la cultura cristiana, y en definitiva toda la cultura occidental, es nihilista pues dirige toda su pasión y esperanzas a algo inexistente (Dios, el Mundo Ideal y Racional de los filósofos) despreciando de modo indirecto la única realidad existente, la realidad del mundo que se ofrece a los sentidos, la realidad de la vida.

Del desprecio por este mundo sensible, se sigue un desprecio por aquella parte nuestra que pertenece a este mundo y por ende comparte sus características: nuestro cuerpo, es por ello que Nietzsche califica esta religión como "antinatural". Presenta leyes que van en contra de las tendencias primordiales de la vida, es una moral de resentimiento contra los instintos y el mundo biológico y natural, como se ve en se ve reflejado en la mayoría de los valores que enaltece, como ser la abstinencia sexual, el ayuno, la mesura, el control total sobre los instintos y la hegemonía de la razón. Tras un prolongado predominio, estos valores acaban por "enfermar" al cuerpo.

Pero no solo estas valoraciones enferman el cuerpo sino también, hablando de modo impropio la "psiquis". El cristianismo como se ha establecido en el anterior capítulo, instaura la idea de culpabilidad y la de libertad y con estas la de pecado[198]. La idea de pecado es una de las ideas más enfermizas inventadas por la cultura

[198] "en el que a partir de ahora la mala conciencia de tal modo se asienta, corroe, se extiende y crece (...) que junto con la inextinguibilidad de la culpa se acaba por concebir también la inextinguibilidad de la expiación, el pensamiento de su impagabilidad (...) al final, se vuelve incluso contra el 'acreedor', ya se piense aquí en la causa prima del hombre, en el comienzo del género humano, en el progenitor de éste,(…) o en la naturaleza (...) o en la existencia en general, que queda como no-valiosa en sí (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su 'opuesto', de ser-otro, budismo y similares)" NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 113.

occidental: con ella el sujeto sufre y se autoflagela a partir de una construcción ficticia, el "Dios juez" al que rendir cuentas por nuestra conducta, la cual es, a partir de aquí, libre. El cristianismo (y todo el moralismo occidental) tiene necesidad de la noción de libertad pues para poder hacer culpables a las personas es necesario antes hacerlas responsables de sus acciones. Ante este Dios el cristiano se siente culpable, observado, valorado e incluso espera de él un castigo.

Sumado a esta actitud antinatural mencionada, a defensa de la igualdad, en el contexto del auge del sistema democrático, en tanto que violenta una de las características principales de la dinámica de la vida, la cual es el ejercicio de la jerarquía y la diferencia, potenciará los efectos negativos en la humanidad resumidos por Nietzsche en este fragmento:

> Pues así están las cosas: el empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro, ya que esa visión cansa... Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano -el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez 'mejor'... Justo en esto reside la fatalidad de Europa perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa - ¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados del hombre[199].

Nietzsche describe aquí al hombre devenido camello (una de las tres transformaciones del espíritu que grafica en Así habló Zaratustra). Camello, es aquel hombre que acepta su pesada carga con resignación, porque se ha vuelto manso, así obedece al "gran dragón" que le arroja su carga: "¡tú debes!".

[199] Ibíd. p. 58.

Producto de este extrañamiento del hombre con el hombre, de esta pérdida de relación consigo mismo, es la pérdida de relación con Dios. “Dios ha muerto” significa que el hombre ya no posee fuerzas para sostener su fe, por eso él mismo ha ejecutado el asesinato. “¿A dónde ha ido Dios?, gritó, ‘¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto?”[200].

El horror que experimenta el hombre frenético ante este asesinato responde a la función que la idea de Dios poseía anteriormente: Dios era la fuerza trascendente que vinculaba a la vez que otorgaba sentido y orden. Al perecer Dios, perece con él el fundamento de la Verdad, del Bien: no hay objetividad ni valores supremos sostenibles a partir de ahora.

El nihilista pasivo no cree ya en la totalidad de los valores anteriores unificados gracias a la figura de Dios puesto que su existencia ha perdido realidad. Esta fase de nihilismo se caracteriza por la desidia, apatía, la inacción, la renuncia al deseo un "ocaso y decadencia del poder del espíritu". En este momento crítico encontramos el nihilismo en la desesperación de los que consideran que nada tiene sentido ni valor por no existir aquello que debería ser el fundamento de todo sentido y valor.

Sólo el nihilismo activo logrará destruir completamente los viejos valores en tanto que les quitará el lugar suprasensible en el que se ubicaban y además destruirá la diferencia platónica entre mundo aparente y verdadero. Y aquí una aclaración pertinente: “Abolir el "mundo aparente" significa, más bien, eliminar el modo como lo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo esto es, quitarle el carácter de apariencia.”[201].El nihilismo activo pretende restablecer la relación del hombre con lo sensible, en general “hacer posible la nueva posición de valores, basada sobre el

[200] NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial.* Op. Cit. p.115.

[201] VOLPI, Franco. *El nihilismo.* Op. Cit. p. 63.

reconocimiento de la voluntad de poder como carácter fundamental de todo lo que existe"[202].

2.1.2 Espíritu libre y la apertura de nuevos horizontes de pensamiento

En el prólogo de la obra Humano demasiado humano Nietzsche menciona que el espíritu libre, para llegar a adoptar las características que le convienen, ha debido pasar por un episodio de "desasimiento" que lo ha hecho superar su condición gregaria[203]. Nos tomamos la libertad de interpretar este episodio como la experiencia del nihilismo, de la decadencia de sus antiguas ataduras[204]. La particularidad sería aquí que este hombre de espíritu libre no se paraliza en la experiencia misma de negatividad y desprecio de todo lo antiguo, sino que con esta primera ráfaga de "voluntad de autodeterminación, de autovaloración, esta voluntad de libre albedrío"[205], voluntad de pronunciar un tajante "¡yo quiero!", sale a la búsqueda de nuevos horizontes movido por la curiosidad. Así lo expresa Nietzsche en otra obra:

> Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre

[202] Ibíd. p. 65.

[203] "Cabe presumir que un espíritu en el que el tipo 'espíritu libre ha un día de madurar y llegar a sazón hasta la perfección haya tenido su episodio decisivo en un gran desasimiento y que antes no haya sido más que un espíritu atado y que parecía encadenado para siempre a su rincón y a su columna" NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres.* Primer volumen. Op. Cit., p. 37.

[204] "¿Qué es lo que ata más firmemente? ¿Cuáles son las cuerdas casi irrompibles? Entre hombres de una clase elevada y selecta los deberes serán ese respeto propio de la juventud, respeto y delicadeza ante todo lo de antiguo venerado y digno, esa gratitud hacia el suelo en que crecieron, hacia la mano que les guio, hacia el santuario en que aprendieron a orar" Ibídem.

[205] Ibíd. p. 38.

> su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada - alguna vez tiene que llegar[206].

El espíritu libre, revuelve lo que encuentra oculto. "Con malévola risa da vuelta a lo que encuentra oculto, tapado por cualquier pudor: trata de ver el aspecto de las cosas cuando se las invierte."[207]. Pero lo que más le importa, aquello que despierta en grado sumo su curiosidad son las preguntas más peligrosas: "'¿No es posible subvertir todos los valores?, ¿y es el bien acaso el mal?, ¿y Dios sólo una invención y sutileza del diablo? ¿Es todo acaso en definitiva falso? '"[208].

Una vez que el espíritu libre haya pasado por un periodo de "enfermedad" caracterizado por la soledad, y la falta de un piso seguro, un cúmulo estable de verdades, adviene la "gran salud" y se deja ver aquello que le es realmente propio: un autodominio, una "disciplina del corazón que le permite el acceso a muchos y contrapuestos modos de pensar", un "exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras y restauradoras"[209] que le permiten vivir en los límites y en el vértigo de la aventura del libre pensamiento.

Más avanzados en Humano demasiado humano, Nietzsche habilitará a semejar el origen del genio con el del libre pensador. De esta semejanza, extraemos la característica principal del genio: la originalidad que le permite transitar nuevos caminos que los marcados por la tradición. Aquí reside la disruptividad del genio-espíritu libre-librepensador. Más, ¿cuáles serán estos nuevos caminos por los que su libertad de pensamiento y originalidad lo conducirá a transitar? Inicialmente, unos antagónicos al que habitaba el espíritu gregario.

---

[206] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., pp. 123-124.

[207] NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres.* Primer volumen. Op. Cit., p. 37.

[208] Ibídem.

[209] Ibíd. p. 38.

Uno de los problemas que el espíritu libre identifica es el de la jerarquía. Antes, denunciada como injusticia por espíritus incapaces de superación y sedientos por ello de nivelación mediocre[210]. El espíritu libre observará la necesaria revalorización del ejercicio de la distancia, entendiendo que es parte esencial de la dinámica de la vida.

El otro elemento que el espíritu libre estará capacitado para divisar, responde a la nueva visión que tendrá Nietzsche sobre la forma de conocer e interpretar del hombre, el perspectivismo. El cual supone la aceptación de influencias diversas en la construcción del conocimiento y la percepción[211].

2.1.3 El superhombre y la autosuperación de la moral

El espíritu libre abre la mirada, ilumina problemas que antes no se concebían, y así destruye las últimas ráfagas de vida de la tradición. Pero el espíritu libre todavía es león y no niño.

> Pero decidme hermanos míos, ¿que es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?
>
> Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

[210] "Puesto que es del problema de la jerarquía del que nosotros espíritus libres podemos decir que es nuestro problema, sólo ahora, en el mediodía de nuestra vida, comprendemos qué preparativos, rodeos, pruebas, tentativas, disfraces había menester el problema antes de que éste pudiera planteársenos" NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit. p. 102.

[211] "Debías aprender a captar lo perspectivista de toda valoración; la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista" NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 122.

> Sí hermanos míos, para el juego del crear se precisa en santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.[212]

He aquí la diferencia, el espíritu libre en tanto león solo utiliza su fuerza disruptiva para disolver los últimos vestigios de valores viejos y abrir perspectivas, en tanto que el superhombre es el único capaz de alcanzar la última transformación y siendo niño es el único que puede crear nuevos valores. El espíritu libre divisa en el horizonte el problema de la perspectiva y la jerarquía, pero es el superhombre el que posee características de niño: que lo capacitan para dar respuesta a estos problemas creando una nueva tabla de valores.

La cuestión planteada como el primer problema a resolver en el presente trabajo, necesita ser zanjada aquí para poder continuar. Pareciera ser que la radicalidad del ataque a la moral no nos permitiera a partir de aquí volver a hablar en ningún sentido de cualquier tipo de moral[213], aunque también Nietzsche permite interpretar que el ataque se encuentra dirigido solo a la moral de esclavos[214]. En el caso de que la "destrucción" fuera radical, deberíamos optar por englobar al conjunto de valores creados por el superhombre en el concepto de "ethos". Pero, en el caso de que consideremos que el ataque es parcial, podemos hablar de una moral superior.

---

[212] NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit. p. 102.

[213] "La superación de la moral, y en cierto sentido incluso la autosuperación de la moral: acaso sea éste el nombre para designar esa labor prolongada y secreta que ha quedado reservada a las más sutiles y honestas, también a las más maliciosas de las conciencias de hoy, por ser éstas vivientes piedras de toque del alma". NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Op. Cit. p. 62.

[214] "En el fondo, la palabra inmoralista contiene para mí dos negaciones. El primer "no" lo remito al hecho siguiente: yo soy todo lo contrario, por una parte, de un tipo de hombre que habría sido considerado hasta el presente como el tipo superior; el hombre bueno, benévolo, caritativo; y el segundo "no": a un género de moral que ha adquirido importancia, que ha llegado a ser poderosa como moral en sí, la moral de la décadence, para expresarme de una manera más precisa, la moral cristiana." NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Alicia Varela. Gradifco, Buenos Aires, 2007.

Pues bien, se adoptará aquí una idea conciliadora entre ambas posiciones. La destrucción si bien es profunda, sigue habilitando a manejarnos en el terreno de conceptos morales, tal vez por intenciones estratégicas de inteligibilidad del problema por parte de Nietzsche. La particularidad, resulta ser que si bien se manejara con conceptos tradicionales, planteara un tipo de moral diametralmente superadora de la anterior. A continuación se desarrollará la propuesta lo más completa posible y se verá justificada esta posición adoptada.

El superhombre comprenderá que tanto él como el mundo en general, está constituido por una voluntad, la voluntad de poder. Esta voluntad, no es aquella abstracta e indiferente que piensan los psicólogos de la época, ni es aquella "voluntad de verdad" de la que habla el filósofo teórico, tampoco coincide con la voluntad de su maestro Schopenhauer, la voluntad de vida, porque más bien la vida es voluntad de poder.

> "En todos los lugares donde encontré seres vivos, encontré voluntad de poder, e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. (...)
>
> Y este misterio me ha confiado la vida misma. Mira, dijo, *yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*."[215]

Es el principio básico, la fuerza primordial de la realidad a partir del cual se desarrollan todos los seres. En la Genealogía de la moral, Nietzsche les responde a aquellos que sostienen que la dinámica de los organismos y de la vida en general es "adaptación": "(..) Con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas

[215] NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit. p. 176.

direcciones y formas."[216] Primero, actúa la voluntad de poder creando e imponiendo, y luego recién sobreviene la adaptación.

Junto con la noción de voluntad de poder, viene dada la de "eterno retorno". En La voluntad de poder[217] Nietzsche argumentando en favor de la idea del eterno retorno plantea que si este universo se dirigiera hacia un estado acabado o final, éste debería haberse alcanzado. Pero como claramente ello no sucedió, cabe afirmar que no hay otro universo o mundo posible al modo platónico o cristiano. Es más, este mismo mundo, se volverá a repetir tal cual se desarrolla. De aquí la consigna resulta evidente: hay que permanecer "fieles a la tierra", a este mundo, a esta vida y a nuestro cuerpo. Y más, actuar tal que deseemos que lo que hagamos se repita eternamente.

El desenvolvimiento libre de estas fuerzas, y su afirmación por el superhombre constituirá el "fundamento" de todos los valores, que a partir de aquí englobe la "moral superior". Como se observa, que el valor de todos los valores dependa de fuerzas fluctuantes y dinámicas, implicara que esta moral no pueda establecer parámetros valorativos eternos e inmutables, como la anterior moral de esclavos.

Una de las cosas que valorará esta moral es, nuevamente, el cuerpo y con él su "salud". Se había dicho que lo que la moral de esclavos estimaba partía de aquello que "enfermaba" al cuerpo, entre otras cosas, el resentimiento, la venganza que no se puede descargar, los instintos negados y descargados hacia dentro en forma de culpa.

Pues bien, esta moral reivindicará el libre fluir de estas fuerzas en todos los ámbitos de acción del hombre. Por ello valorará la acción de tipo "activa". Esta fuerza, que primará en la acción del hombre superior, consiste por un lado en ser autoafirmación en tanto que parte y se descarga desde el mismo hombre hacia afuera (a diferencia de aquella "reactiva" que parte desde otro para negar). Por otro lado,

[216] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit. p. 102.

[217] NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder.* Madrid, Edaf, 2000.

esta fuerza se descargará imponiendo y dominando. En general de modo violento y cruel, lo cual no será menospreciado por Nietzsche ya que la capacidad de hacerlo implicara una fuerza y vigorosidad también signo de salud.

En tanto que valorará la autoafirmación, también rechazará la igualdad entre los hombres. Sería inverosímil creer que el despliegue de nuestras fuerzas se desarrolla en todos de la misma manera y quiere lo mismo. Por ello celebrará y alentará la jerarquía, tanto al interior de cada hombre (en cada uno se librará una lucha entre sus instintos y uno será el que prevalecerá) como entre los hombres (los hombres no son iguales, se diferencian por su mayor o menor grandeza)[218]. Y esto porque como se dijo, la vida misma posee una tendencia a ascender jerárquicamente, creando productos cada vez más poderosos. Y esta tendencia supone la lucha y antagonismo constante entre contrarios.

Como se dijo también, la idea de culpabilidad será eliminada. Ya que el superhombre hará honor a la irracionalidad que caracteriza a voluntad de poder encarnando una inocencia de niño, ubicándose más allá del bien y del mal (del mismo modo que los niños en tanto que no han adquirido todavía las nociones del adulto sobre lo bueno y lo malo).

2.2 Concepción de justicia en el horizonte de una moral superior

[218] Toda elevación del tipo 'hombre' ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática (...) es ésa una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre(...). Sin ese pathos de la distancia que surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, (...) no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro pathos misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados (...) en una palabra, justamente la elevación del tipo 'hombre', la continua 'auto-superación del hombre' para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral. NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Op.Cit. p. 232.

Siguiendo la línea de interpretación de Ricardo Marquisio[219] para el desarrollo de este apartado final, sostenemos que el punto focal de la concepción de justicia que se desarrolle en el seno de la moral superior, estará puesto sobre el mismo hombre ejecutor de ella. Ya que, una vez anulado el concepto de "verdad" eterna, inmutable, a la vez que el de "mentira", no queda más valor veritativo y fuente de legitimidad que el buen juicio del justo, afirmador de la voluntad de poder.

"La justicia así entendida es una virtud. Es decir, una propiedad disposicional humana [del justo] desarrollada por medio del ejercicio de la acción virtuosa (...). Lo esencial en una ética que tiene a las virtudes como su centro es su naturaleza "performativa"[220]. Es decir que lo que más importará será la acción llevada a cabo antes que la norma que pueda establecer el justo.

Es por esto que conviene, aun habiendo establecido como característica principal del hombre superior su afirmación de la voluntad de poder, recoger la descripción que Nietzsche realiza en el segundo tratado de la Genealogía de la moral:

> "(...) [Como un fruto maduro de un largo proceso, encontraremos] al individuo soberano, al individuo igual tan sólo a sí mismo(...) encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le es lícito hacer promesas (...)¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, (...) y cómo, en este dominio de sí mismo, [no iba a saber que] le está dado necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables, más cortas de voluntad?"[221]

[219]MARQUISIO, RICARDO. Nietzsche y la justicia sin moral. Disponible en: http://www.actio.fhuce.edu.uy/Textos/9/Marquisio9.pdf

[220] Ibíd. p. 61.

[221] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit. p. 78.

Nietzsche suma aquí una serie de características fundamentales: un profundo auto conocimiento y una conciencia de libertad y responsabilidad que juntos constituyen una voluntad vigorosa, aquella que le da legitimidad para hacer promesas.

Este es el hombre activo, el que gracias a un contundente dominio de sí, y también por ser el más "fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo más libre, una conciencia más buena"[222], esto lo lleva a decir a Nietzsche que también "está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo"[223].

Su objetividad será destacable, y lo conducirá a comportarse equilibradamente incluso con aquél que le ha perjudicado[224]. Y, además, a someterse de igual modo que somete a otros, a las leyes y acuerdos que él mismo ha imponga. Su palabra es valiosa y la respalda una fuerza que lo capacita a mantenerla.

Este hombre superior, "poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable" tendrá fijada su "medida de valor" según esta capacidad de mantener la palabra, en tanto que: valorara a aquellos iguales a él en fuerza, ya que son veraces y fiables en el cumplimiento de sus acuerdos, y (...) "con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca"[225].

De aquí resulta que el derecho ha sido por necesidad, creación del justo, para imponer "freno y medida al desbordamiento del pathos reactivo y obligar por la

[222] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit. p. 97.

[223] Ibíd. p. 96.

[224] "Cuando de verdad ocurre que el hombre justo es justo incluso con quien le ha perjudicado (y no sólo frío, mesurado, extraño, indiferente: ser-justo es siempre un comportamiento positivo), cuando la elevada, clara, profunda y suave objetividad del ojo justo, del ojo juzgador, no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas, burlas, imputaciones personales, esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra" Ibídem.

[225] Ibíd. p. 78.

violencia a un compromiso"[226]. El justo, se ve obligado a imponer acuerdos y leyes a nivel jurídico y a nivel moral a modo de prescripciones y restricciones.

Aunque aquel sabrá cuán dinámicas y transitorias serán estas en el marco de un mundo hecho de un puro devenir[227]. Dice Nietzsche que "a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder"[228].

El problema que se dibuja es determinar cuál es el criterio con el cual evaluar las prescripciones que determina el justo. Pues bien, algo de ello se ha dicho. Nietzsche establece que la legitimidad de estas restricciones que pueden imponerse al comportamiento de los hombres sólo puede surgir de "[su subordinación] a finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades mayores de poder"[229] y Marquisio agrega "contribuirán a lo sumo a instaurar una determinada constelación de poder hasta el arribo de otra, a la que la primera será subordinada o incorporada"[230]. En definitiva, sólo resultarán justas aquellas "restricciones" que contribuyan a la expansión de la vida.

Se manifiesta entonces con más claridad la diferencia tajante entre un tipo de justicia producto de la moral de esclavos y aquella que florece en los prados fértiles de la moral superior. Aquí ya no son los débiles quienes imponen su criterio enfermo, sesgado y homogeneizador. Sino los hombres superiores, dotados de una vista más amplia debido a su fortaleza de carácter quienes establecen los parámetros de lo justo

[226] Ibíd. p. 113.

[227] "La voluntad de justicia, es, en esencia, la de acción e imposición, para construir al mismo tiempo que se destruye" MARQUISIO, RICARDO. *Nietzsche y la justicia sin moral.* Op. Cit. p. 63.

[228] NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit. p. 98.

[229] Ibídem.

[230] MARQUISIO, RICARDO. *Nietzsche y la justicia sin mora*l. Op. Cit. p. 64.

e injusto honrando la vida[231] (mediante la revalorización del comportamiento guerrero: imposición, dominio, violencia, crueldad) y a su misma jerarquía en tanto que reconocen a *sus* iguales y desprecian y obligan a los inferiores. La justicia, será justicia al servicio de los que tienen la capacidad de desplegar la libre dinámica de la voluntad de poder mediante la creación de leyes y acuerdos.

Marquisio plantea como hipótesis conveniente de recuperar aquí, que la supervivencia de esta justicia en el marco de la sociedad superior depende de "su transformación [desde valor moral a] valor estético"[232]. En tanto que establecimos precedentemente el hecho de que esta justicia va a depender enteramente del justo y su afirmación de la voluntad de poder, lo que plantea Marquisio es que en una "segunda etapa" el hombre justo no deberá ya ejercer con primacía tareas de un "agente moral" imponiendo normas prescriptivas (aunque esto sea parte ineludible en cierta medida) sino que estará mayormente "caracterizado por su actitud "dionisiaca" ante la vida, que implica una voluntad de afirmación incondicional de ésta, y cuya acción ha de ser juzgada exclusivamente desde su condición creadora y no de acuerdo con criterios morales"[233].

Conclusión

Tras haber realizado el trabajo de investigación e interpretación correspondiente, se corrobora satisfactoriamente la hipótesis y se está en condiciones de ampliar su alcance.

[231] Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente 'injustos desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. Cit. p. 95.

[232] MARQUISIO, RICARDO. *Nietzsche y la justicia sin moral*. Op. Cit. p. 63.

[233] Ibídem.

Nietzsche aun habiendo ejecutado una crítica exhaustiva y concluyente a todo aquello que compone la moral de esclavos, y a ciertos tipos de moral por fuera de este, al presentar su propuesta renovadora y superadora continua haciendo uso de términos y estructuras conceptuales de una ética tradicional. Arriesgamos la idea de que esto no constituye una mera contradicción en el pensamiento del filósofo sino una estrategia para asegurarse la comprensión de sus lectores, por más reiteradas veces que pueda manifestar su aparente desdén por ser entendido por todos.

La particularidad, resulta ser que, su propuesta plantea una apertura y dinamismo tales que nos previene de confundirla con cualquier otra perteneciente a etapas de influencia judeo-cristiana.

Nietzsche circunscribe sus esperanzas en el advenimiento de un nuevo mundo, de una nueva era, en el que la afirmación de la voluntad de poder se convierta en guía y parámetro en todo ámbito de la vida. Lo cual implica decir que todos los esfuerzos deben estar circunscritos a la búsqueda de la expansión de la vida mediante el libre fluir de nuestras fuerzas, lo cual implica a la vez la revalorización de la lucha, el ansia de dominio y explotación, la determinación de jerarquías. La diferencia con la moral de esclavos es contundente. Mientras una promueve la diferencia entre hombres superiores e inferiores, la otra aboga por una igualación en la mediocridad, mientras una celebra la lucha y el regocijo en el placer de la crueldad, la otra obliga a hermandad y concordia entre los hombres, mientras una promueve el libre fluir de todos los instintos, la otra lo reprime, en general, en tanto que una ama la vida, la otra la odia.

Aunque lo mejor que podría resumir aquí sus diferencias es el hecho de que mientras la moral superior se construye a partir de sentimientos activos, propios de un hombre fuerte, libre y poderoso, la otra parte de hombres vengativos e impotentes.

Por estas características, le corresponde al hombre superior impartir su juicio y legislar con objetividad, más bien, crear el sentido de lo que se entenderá a partir de aquí como justo e injusto. Lo cual, como se ha adelantado, tiene como parámetro la expansión vital y la creación de nuevos y superiores tipos de hombres.