



Nuevo Itinerario Revista de Filosofía

ISSN 1850-3578

Nº 13 - Septiembre 2018

Publicación Digital del Instituto de Filosofía.

Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.

Resistencia, Chaco, Argentina

<http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/index.htm>

y también

<http://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit>

Índice

Artículos

- Bárbara Aguer. **Marx en la ética de Enrique Dussel. A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.** CONICET/UNSAM – UBA, FFYL. pp. 3-31
- Gislene Almeida. **A problematização da Vida em Michel Foucault, Roberto Esposito e Nikolas Rose.** UNEB.UNL. (Brasil) pp. 32-52
- Thalles Azevedo de Araujo. **La cuestión de la técnica y la ética originaria en Martin Heidegger.** Universidade Estadual da Paraíba (Brasil). pp. 53-69
- Alejandra Adela González. **De las potencias políticas del neobarroco latinoamericano.** UBA-UNDAV. pp. 70-90
- Miguel Herszenbaun. **Valores y normas en Hans Kelsen y Max Ernst Mayer.** CONICET/UBA/GEK/CIF. pp. 91-118
- Octavio Majul. **Entre las bestias y los dioses: Naturaleza y artificio en Jacques Rancière y Leo Strauss.** CONICET- IIGG- FSOC-UBA. pp. 119-143
- Juan Jesús Puyol. **Esa presencia interpelante del otro: contribuciones a un debate actual.** UNNE. pp. 144-162
- Jorge Alberto Rocha. **Deleuze e Guattari: a noção de processos de subjetivação.** UEFS-Ba/Brasil. pp. 163-180
- María José Rossi. **Al atisbo de las analogías. La formación del método neobarroco en José Lezama Lima y Severo Sarduy.** UBA, Fac. Soc., IEALC. pp. 181-202

Marx en la ética de Enrique Dussel.

A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*

Bárbara Aguer¹

CONICET/UNSAM – UBA, FFYL

barbara.aguer@gmail.com

Recibido 1/06/2018

Aprobado 19/07/2018

RESUMEN: A finales del siglo XX, en el contexto de la aparente consolidación de un mundo unipolar y del proyecto neoliberal en América Latina, el filósofo Enrique Dussel se dio a la tarea de delinear una ética que ofreciera las herramientas teóricas para interpelar críticamente, desde la experiencia latinoamericana, al Sistema Mundo moderno/colonial/capitalista en su fase contemporánea. Para la elaboración de este proyecto su lectura sobre el trabajo de Marx será ineludible. Realiza una exégesis de la obra de Marx en clave de la metáfora espacial levinasiana, lo que lo conduce a una interpretación que privilegia la dimensión ética y antropológica antes que la económica. En este análisis la categoría de *trabajo vivo* se ofrece como la exterioridad del capital y el *pauper* como la exterioridad de la clase. Poniendo de relieve la antropología marxiana, que está contenida en esas nociones y las intuiciones presentes en el joven Marx, Dussel consigue construir el *principio material universal*, articulador fundamental –aunque no único- de toda la arquitectónica de la ética de la liberación.

¹ Bárbara Aguer, es graduada de la carrera de filosofía, UBA. Se desempeña como docente de las materias de Ética, Problemas Especiales de Ética y Filosofía de la Cultura en la carrera de Filosofía (UBA), como aspirante a doctora en filosofía (UBA) y becaria del CONICET por la UNSAM. Su tema de investigación explora, desde una analítica latinoamericana elaborada a partir de la filosofía de la liberación y la perspectiva del feminismo descolonial, las transformaciones en las políticas de administración del tiempo y el espacio como modos de subjetivación durante el período colonial, con el objeto de realizar una arqueología del cuerpo colonizado.

PALABRAS CLAVE: ética de la liberación – trabajo vivo – Karl Marx – anadialéctica – pre-ontología.

ABSTRACT: At the end of the 20th century, in the context of the apparent consolidation of a unipolar world and the neoliberal project in Latin America, the philosopher Enrique Dussel set himself the task of delineating an ethics that offered the critical tools to challenge, from the Latin American experience, the modern / colonial / capitalist World System in its contemporary phase. For the elaboration of this project his reading about Marx's work will be unavoidable. In his ethics, Dussel offers an exegesis of Marx's work in the key of the Levinasian spatial metaphor; this allows him to make an interpretation that privileges the ethical and anthropological dimension before the economic one. In this analysis, the category of *living labor* is offered as the exteriority of *capital* and the category of *pauper* as the exteriority of the *class*. Emphasizing the Marxian anthropology that is contained in these notions and the intuitions present in the young Marx, Dussel manages to construct the universal material principle, fundamental articulator -although not unique- of all the architectural ethics of liberation.

KEY WORDS: ethics of liberation – living labor– Karl Marx – anadialectic – pre-ontology.

Introducción como boceto del contexto

El final del siglo XX fue un período de grandes convulsiones político-económicas que decantaron en nuevas cartografías tanto a nivel de la geopolítica mundial como de la geopolítica del conocimiento. En un clima de época teñido por las reverberaciones del reciente final de la guerra fría, tras la disolución de la Unión Soviética, el desencanto frente a los grandes relatos marcó notables torsiones en los lugares de enunciación

epistemológicos y los marcos teóricos desde dónde eran pensados los sucesos mundiales. La caída del muro de Berlín, pareció consagrar el “fin de las ideologías”. La noción “ideología”, en efecto, cedió paso a la idea de “cultura”, la cual empezó a ocupar un lugar central en las preguntas políticas y filosóficas de finales de siglo. Expresión de esto, fueron los debates inaugurados por aquella sentencia de Fukuyama con la que veíamos clausurarse el movimiento de la historia, y las respuestas de Huntington en las que actualizaba el argumento, ya presente desde Ginés de Sepúlveda en 1550, del “derecho de tutela” de la cultura occidental sobre el resto de las culturas del mundo².

Estas transformaciones dieron lugar a la retórica del “multiculturalismo liberal” que, desde la constatación de la diferencia cultural y en su apología ingenua (o cínica) del consenso y la igualdad, afirmaba la posibilidad del diálogo intercultural en condiciones de simetría, sin problematizar el diferencial de poder. En el mismo Atlántico norte, aunque crítico de esta retórica, emerge, desde la tradición comunitarista, otro tipo de multiculturalismo que, en la exaltación de valores como la inclusión y la tolerancia, abogaba por el derecho a la diferencia. La tendencia relativista de esta segunda tradición multicultural, hace que tampoco se adentre en el tratamiento de las relaciones de poder entre culturas³. Tendremos que movernos en el mapa hacia el hemisferio sur del Atlántico para hallar tematizaciones que arrojen luz sobre los efectos del diferencial de poder subyacente a cualquier diferencia cultural. La corriente poscolonial en África y Asia y la revitalización de la filosofía de la liberación en nuevas vertientes de pensamiento crítico

² Véase FUKUYAMA, Francis. *El Fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992 y HUNTINGTON, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996. Estos textos organizaron el debate en política internacional a finales del siglo XX en torno al destino del mundo global luego de la guerra fría, pero lo que ninguno cuestionó fue la hegemonía y la universalidad de la civilización occidental respecto de otras culturas, sentando las bases teórico-ideológicas del proyecto occidentocéntrico contemporáneo.

³ Véase DUSSEL, E. (2005). Entendemos dentro del “multiculturalismo liberal” a pensadores como Rawls, Habermas, Apel -con todas las diferencias que les caracterizan. Mientras que dentro del “multiculturalismo comunitarista”, a pensadores como McIntyre, Walzer, Taylor. Los primeros serán incorporados por la Ética de la liberación dusseliana en la elaboración del principio formal para el establecimiento de la comunidad de diálogo; los segundos nutrirán el principio sustantivo en torno a la interpretación cultural de la comunidad de vida. Ambas corrientes y los respectivos principios que nutren, quedarán subsumidas al principio material-universal que elabora sobre la base de la antropología marxiana.

latinoamericano, como la perspectiva descolonial o la filosofía intercultural, pusieron de relieve la diferencia colonial que quedaba escondida en las tematizaciones noratlánticas de la diferencia cultural⁴. En cualquier caso, el desplazamiento de la noción de ideología por la de cultura será una operación notable en el mapa del conocimiento a nivel mundial.

Esta torsión en la semántica de la época, encuentra un correlato material en la aparente consolidación un mundo unipolar y del proyecto neoliberal que, en la región latinoamericana, fue acompañada de programas económicos como la creación de un Área de Libre Comercio para las Américas, ALCA (con la exclusión de Cuba); la presencia de organismos internacionales, como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID); escoltando políticas de privatización de los recursos naturales, desnacionalización y descapitalización de los países de la región⁵. Este escenario dio lugar al surgimiento de nuevos modos de agrupación político-social de expresión popular. Organizaciones que, luego de décadas de dictaduras militares, el ejercicio del Plan Condor y la consolidación del programa neoliberal en la región, en algunos casos, replicaban la experiencia de los nuevos movimientos sociales del resto del mundo, ya desprendidos de la idea de clase como articulador fundamental de la conciencia política; y, en otros, expresaban la reemergencia de identidades locales, como los movimientos indígenas y nuevas formas de organización de los trabajadores frente al desempleo generalizado. Horizontalidad asamblearia, solidaridad frente a la ruptura del tejido social y desconfianza frente a las identidades político-partidarias que organizaban la vida pública hasta avanzado el mediado de siglo, fueron algunos de los rasgos de estas nuevas formas de agrupación que podemos encontrar expresadas en la insurrección del movimiento Zapatista en México, el avance del movimiento de los Sin Tierra en Brasil, los movimientos de los pueblos originarios en Bolivia y Ecuador, y los movimientos piqueteros y las copas de leche en Argentina.

⁴ Véase Mignolo, W. "Geopolitics of knowledge and colonial difference", en: Moraña, M.; Dussell, E. y Jáuregui, C. (eds.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham: Duke University Press, 2008

⁵ Véase OLIVA CAMPOS, "América Latina en la postguerra fría. La nueva reconfiguración socio-política regional" en *Perspectivas*, São Paulo, v. 33, p. 15-61, jan./jun. 2008

Es este el contexto que incita, en 1998, al filósofo Enrique Dussel a abocarse a la tarea de delinear una ética en la que pudiera ofrecer las herramientas teóricas para interpelar críticamente, desde la experiencia latinoamericana, al Sistema Mundo moderno/colonial/capitalista⁶ en su fase contemporánea. Este desafío suponía la erección de un lugar de enunciación situado que, por un lado, cuestionara la univocidad etnocéntrica oculta en ciertos universalismos, pero que, por otro, evitara caer en la equivocidad propia de la afirmación sobre la inconmensurabilidad intercultural, presente en ciertas resoluciones posmodernas. Para esto, el proyecto que presenta la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, produce cuatro movimientos que parecían, cuanto menos, incómodos en aquel contexto: (1) vuelve sobre el marxismo de un modo novedoso; (2) traza una historia mundial, no universal, de las eticidades desde la perspectiva de las víctimas (3) recupera el plano de 'lo real' desde el principio de universalidad material y (4) desarrolla, además de la crítica, una prospectiva o programática.

En el desarrollo de esta empresa, su lectura de la obra de Marx resultaría una mediación ineludible. Enrique Dussel elabora una exégesis del trabajo de Marx en clave de la metáfora espacial levinasiana, lo que le permite realizar una interpretación que privilegia la dimensión ética y antropológica de los desarrollos marxianos antes que la

⁶ Esta noción fue mentada en un principio por Immanuel Wallerstein como Sistema Mundo Moderno (Cf. WALLERSTEIN, I. (1979) *El moderno sistema mundial*, t. I y t. II, México: Siglo XXI. 2011, más tarde los diálogos con Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, etc. resemantizaron la categoría como Sistema Mundo Moderno/Colonial con el objetivo de dar cuenta de las deudas que la emergencia de la modernidad y el primer sistema mundial guardó con la experiencia del colonialismo y la colonialidad en América Latina. (Cf. QUIJANO, Aníbal – WALLERSTEIN, I.: "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Sciences Journal*, No. 134, 1992; QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina." En *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo*. Edgardo Lander, ed. Buenos Aires, Argentina: UNESCO-CLACSO. 2000. Si bien en esta ética Dussel todavía habla de Sistema Mundo Moderno, ya está haciendo referencia a esta idea que termina de consolidarse en el año 1998 durante el congreso internacional "Capitalismo histórico, poder colonial y transmodernidad" de la universidad de Binghamton en el que se encontró con Wallerstein, Quijano, Mignolo y otros. (Cf. MIGNOLO, W. "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial". [en línea] Disponible en <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc>. [fecha de consulta: 10 Octubre 2016]; CASTRO GÓMEZ – GROSFOGUEL, "Introducción" en *El giro decolonial*. Castro-Gómez y Grosfoguel. Comps., Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007)

económica. Centra su lectura en la categoría de *trabajo vivo* y en las de *pauper ante* y *post festum* que dependen de esta. En este análisis la categoría de *trabajo vivo* se ofrece como la exterioridad del capital y el *pauper* como la exterioridad de la clase. Poniendo de relieve la antropología marxiana que está contenida en esas nociones y las intuiciones presentes en el joven Marx, Dussel consigue cimentar el suelo material y construir el *principio material universal*, articulador fundamental –aunque no único- de toda la arquitectónica de la ética de la liberación.

El pensamiento crítico latinoamericano ha realizado constantes y diversas reapropiaciones de la obra de Marx⁷. El esfuerzo de este trabajo estará en dar cuenta de la vigencia de las tematizaciones que ofrece el diálogo entre la filosofía de la liberación y la obra marxiana desde la ética dusseliana, para problematizar los desplazamientos que realiza y las líneas que inaugura esta reapropiación tan original.

Marx entre el paradigma del tutelaje y la exterioridad analéctica

La vasta obra marxiana hace posible una serie diversa de tematizaciones en torno al colonialismo y la experiencia de explotación de una nación por otra, admitiendo, incluso, tesis opuestas. Es posible leer en algunos de los textos de mayor circulación de Marx, como señala el filósofo argentino Dardo Scavino, una tendencia a justificar explícitamente la violencia y la dominación colonial desde la consideración de que favorecen el desarrollo de las fuerzas productivas. Para el prusiano, el propósito del colonialismo no era sino el de la emancipación de los pueblos conquistados, pero ya modernizados y madurados en la experiencia capitalista/colonial. Esto le permite a Scavino inscribir la propuesta marxiana en el paradigma tutelar que el argentino se dedica

⁷Véase FOrNET BETANCOURT, Raúl. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdés – UANL, 2001. (para el análisis de Betancourt específicamente sobre el marxismo en Dussel ver las páginas 325-351). Para un trabajo sucinto pero profundo de la(s) historia(s) del marxismo en Latinoamérica véase HACHA, O. - Débora D'ANTONIO "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano"" En *AContraCorriente*. Vol. 7, No. 2, Winter 2010, 210-256. En este artículo recuperan, entre otras, las tradicionales tematizaciones del marxismo en Latinoamérica de Löwy, Michael *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM. 2007. Y Aricó, José *Marx y América Latina*. México: Folios Ediciones. 1980. Disponible en https://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf

a estudiar⁸. Sobrada cuenta de esta inscripción, deja la lectura del artículo de 1853 “La dominación británica en India”, uno entre los más de veinte artículos sobre la colonización de la India que Marx publica a pedido del *New York Daily Tribune*, o las, tantas veces citadas, líneas del *Manifiesto Comunista* dedicadas a los procesos de colonización⁹.

El paradigma tutelar que identifica Scavino está determinado por tres supuestos sustentados en el ideal ilustrado: (a) desde el supuesto de una cronopolítica organizada en torno a una temporalidad unívoca y progresiva, (b) es afirmada la minoría de edad de ciertos grupos sociales respecto de otros y (c) la responsabilidad moral de quienes alcanzaron la mayoría de edad de tutelar el ingreso a la civilización de aquellos otros. Este paradigma, se corresponde con lo que Enrique Dussel ha sistematizado como el “mito de la modernidad”¹⁰. Dussel afirma que la modernidad tiene como condición de posibilidad inalienable la experiencia colonial; y que existe, desde el siglo XV hasta la actualidad, un mito de justificación de la violencia colonial integrado por una serie de supuestos que refuerzan, en su correspondencia, a los del paradigma tutelar: (a) el eurocentrismo – etnocentrismo-; (b) la falacia desarrollista, construida sobre la cronopolítica evolucionista del tiempo único y homogéneo; (c) la noción de guerra justa que, en su relación con los dos supuestos previos, termina produciendo una mistificación sobre las víctimas de la modernidad, volviéndolas victimarios, culpables –i.e. los colonizados, en tanto son responsables de su atraso, tienen la culpa de la violencia que es descargada sobre ellos mismos para purgar su barbarie. Un correlato de esa mistificación es la afirmación de la inocencia de la modernidad/colonialidad, en tanto limpia de esa culpa al colonizado y lo “emancipa” de su irracionalidad. Esta retórica, propia de la modernidad, tiende a volver ciertos modos de organización social experiencias pretéritas y, por lo tanto, prescindibles.

⁸Cf. SCAVINO, D. “Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista” en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. UNC. Vol. 6 Num. 12 Año 2017.

⁹ MARX, K. (1974), “La dominación británica en la India”, en *Obras Escogidas*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pág. 336.

¹⁰ Cf. DUSSEL, Enrique. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

El antropólogo Johanes Fabbian ha denunciado esta operación desde la crítica al principio que ha denominado *principio de la negación de la contemporaneidad*¹¹. Su operatoria consiste en negar la contemporaneidad histórica a sujetos y experiencias que, de hecho, son coexistentes en el tiempo y el espacio. Conforme a este principio, en el marco de las metafísicas racionalistas-teleológicas, la diferencia cultural es interpretada como un sentido “torcido” y se ve justificada como una diferencia en el tiempo bajo expresiones como primitivo, atrasado, etc. De este modo se produce una experiencia compleja de acuerdo a la cual el Otro es reconocido en su coexistencia, pero negado en su coetaneidad. Este es un principio de corte epistemológico con severas derivas ético-políticas: en el marco de una ontología que supone un tiempo único y homogéneo, este Otro no coetáneo, en tanto superado, se vuelve prescindible. Desde esta prescindibilidad queda justificada la violencia que puede ejercerse sobre su corporalidad y los modos de producción y circulación que ejerce del conocimiento, la economía, el afecto.

Si bien Dussel no deja de reconocer las marcas eurocéntricas en los planteos marxianos, no por eso desechará lo que entendió como aportes sustantivos para la elaboración de la ética de la liberación. Al momento de redactar la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), Dussel ya llevaba más de dieciocho años trabajando de manera demorada el pensamiento de Marx. Desde su exilio en México en el 75', inició un proyecto de diez semestres dedicados al estudio de esta obra, dando como resultado lo que se está conociendo actualmente como 'el Marx de Dussel' por medio de la sistematización de su trabajo en cuatro volúmenes¹². Los objetivos fundamentales de dicha lectura eran elucidar diacrónicamente la constitución de todas las categorías del

¹¹ Cf. FABIAN J. *Time and the Other. How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press. 1983.

¹² DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, España: Ed. Verbo Divino, 1993; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI, 1990; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, 1988; *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985.

pensamiento teórico de Marx, en lo que identificó como “las cuatro escrituras de *El Capital*”¹³, y precisar la dimensión económica de su propia filosofía de la liberación¹⁴.

Los trabajos de Dussel previos al exilio en México eran críticos del marxismo, por considerar que Marx no había podido trascender la categoría de totalidad hegeliana¹⁵. Luego del estudio demorado de su obra, llega a la conclusión que el pensamiento marxiano tiene como punto de partida reflexivo una afirmación exterior a la totalidad ontológica del capital, y que, por lo tanto, logra superar la dialéctica negativa desde un pensamiento ana-dia-léctico. En efecto, en esto radica la novedad de la interpretación dusseliana: en que desplaza la centralidad que lecturas hegemónicas le habían dado a la noción de *totalidad* para ubicar en el centro de la interpretación de la obra marxiana el concepto de *trabajo vivo*¹⁶.

(...) el concepto de trabajo vivo (y la categoría del mismo nombre) es el más simple, el punto de partida, el "desde-donde" Marx despliega todo su discurso. Al mismo tiempo coincidiría con la categoría de exterioridad y pobre tal como fue definida por la filosofía de la liberación latinoamericana. De ser así, no podría afirmarse que es la categoría de totalidad el momento fundamental del desarrollo dialéctico de Marx, sino que el "trabajo vivo" como exterioridad, que es subsumido por el contrato de trabajo asalariado en el capital, incorporado a la esencia del capital como una determinación interna, debería ser definido como la contradicción absoluta

¹³ Cf. DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973. pp. 251-273

¹⁴ Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994. P. 223

¹⁵ Durante esta primera etapa solo puede encontrarse cierta cercanía con el marxismo latinoamericano tal y como hubiera sido tematizado por la Teoría de la Dependencia. Cf. DUSSEL, Enrique "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *Strommata* 1/2 (1972) 84; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Bounom 1974. pp. 148, 284; *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires: 1973. p. 114.

¹⁶ DUSSEL, Enrique. "Trabajo vivo y filosofía latinoamericana". En *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994. Pp. 205-219

(desde la anterioridad de la exterioridad) al capital como totalidad constituida por solo trabajo objetivado¹⁷.

¿A qué refiere Marx con trabajo vivo? Esta categoría aparece por primera vez de manera sistemática en Marx en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* pero luego se repite en cada uno de sus desarrollos ocupando la misma función lógica, “explicar el pasaje del dinero al capital”¹⁸. Marx define al trabajo vivo negativamente como objetividad inmediata que coincide con la corporalidad, la persona del trabajador, en este sentido es pobreza absoluta. Y, positivamente, como actividad; en este sentido positivo, es fuente de todo valor posible. Es también un tipo de temporalidad, trabajo vivo es presente vivo, potencialidad, subjetividad; a diferencia del trabajo objetivado, coagulado, que es pretérito, trabajo muerto, externalizado. Dussel entenderá que esta noción es la categoría fundamental, el germen, de toda la crítica marxiana¹⁹.

¹⁷ DUSSEL, Enrique. *Marx y la Modernidad*, La Paz: Colección Socialismo y Libertad, 1995. P. 205 [en línea] Disponible en https://elsudamericano.wordpress.com/2015/12/18/marx-y-la-modernidad-enrique-dussel/#_ftnref1 [Fecha de consulta: 22 de septiembre del 2016]

¹⁸ DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx Un comentario a los GRUNDRISSE*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985. Pp 138 y ss.

¹⁹ La cita de Marx sobre la que insiste Dussel para la definición de esta categoría es: “La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital (Nicht-Kapital) en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, *concebido negativamente* (...) el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo (lebendige), existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (realen Wirklichkeit) (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta (absolute Armut) (...) O también –en cuanto es el no-valor existente (der existierende Nicht-Wert), y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona (Person): solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (Leiblichkeit). (...) una objetividad que de ningún modo es exterior (ausser) a la existencia inmediata del individuo mismo. 2) Trabajo no-objetivado, no-valor, *concebido positivamente* (...): es la existencia no-objetivada, (...). El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto-valor, sino como la fuente viva del valor. . . No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la pobreza absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; (...) ya que éste, como ente (Dasein) absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital” véase DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx Un comentario a los GRUNDRISSE*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Pp. 138-139; MARX, Karl.

Es esta categoría la que le permitirá realizar una lectura ética y antropológica de la obra de Marx desde la metáfora espacial levinasiana, entendiendo trabajo vivo como alteridad absoluta al capital. “Absoluta”, en tanto ab-suelta del fundamento de sistema capitalista, anárquica respecto del fundamento del capitalismo, aunque mantenga una relación de *trascendencia interior*²⁰. Es que, conforme a la perspectiva ana-dia-léctica, una crítica que se asuma radical, sólo puede construirse como crítica desde un más allá del sistema. El trabajo vivo es ese “más allá” desde dónde se erige la crítica marxiana al capital.

El análisis de esta categoría, le permite a Dussel sostener que la negación marxiana, en tanto crítica a la ontología capitalista, proviene de una afirmación anterior y exterior al capital. Esa afirmación previa no es sino la de la dignidad de la corporalidad como unidad física-espiritual del trabajador, de la subjetividad humana como ‘carnalidad’, implicada en la noción de trabajo vivo. Dussel avanza en su análisis para dar cuenta de que trabajo vivo es una categoría que comporta distintos niveles de exterioridad:

(El Trabajo vivo) En cuanto subsumido, es una determinación *interna* del capital, y por ello fundada en la *totalidad* del capital. Pero mientras *no-ha-sido-todavía* totalizada, el trabajo vivo es *realidad* (la realidad más absolutamente real para Marx, y la medida de toda desrealización *en* la totalidad del capital), es lo exterior.²¹

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857 -1858, Scaron Pedro trad., Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, t. I. pp. 235-236.

²⁰ Trascendencia interna o inmanente es una categoría fundamental para la crítica elaborada por el filósofo y economista Franz Hinkelammert. Esta noción es recuperada por Dussel para referirse a lo que, en su sistema filosófico, ocupa el lugar de la exterioridad. Trascendencia interior mienta la lógica de la relación entre totalidad y exterioridad: la exterioridad no está desprendida absolutamente del sistema pero es negada por éste en su alteridad. Trascendencia interior mienta este doble carácter de la exterioridad, se manifiesta en el interior del sistema sin dejar de ser ‘otro’, es excedencia que no queda definida desde y por el fundamento de la totalidad. Véase DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2014, pp.88-89; HINKELAMMERT, F. *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI, 1990, pp.229-275

²¹ DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. Pp. 63-64

Dussel reconoce una transición desde la exterioridad absoluta del trabajo vivo como “realidad absolutamente real”, a una exterioridad relativa en su devenir fuerza de trabajo subsumida. De modo que trabajo vivo opera tres niveles de exterioridad:

(1) como exterioridad radical al capital – lo que para Marx sería el “trabajo vivo” todavía no alienado. En este sentido, el trabajo vivo es, como veníamos señalando, negatividad absoluta, exterioridad metafísica, anterior al ‘mundo’ de la ontología capitalista. En este primer sentido, el trabajo vivo no tiene valor, tiene dignidad y es la fuente de todo valor. Marx señala una diferencia importante entre trabajo vivo y fuerza de trabajo: mientras que la fuerza de trabajo *reproduce el valor* en el tiempo socialmente necesario para la producción de la mercancía, el trabajo vivo *crea valor* en el tiempo de plustrabajo. La fuerza de trabajo reproduce y el trabajo vivo crea, crea de la nada, valor. El dinero se transforma en capital, precisamente, cuando surge de la nada. Dussel refuerza esta idea marxiana, presentando a Marx como un pensador de ‘la nada’ y no simplemente del Ser. En efecto, la operación ana-dia-léctica radica en la tematización de aquello que está más allá de Ser (del capitalismo, en este caso). Desde la perspectiva de la exterioridad analéctica, aquello que al interior del sistema aparece como ‘nada’ a partir de la cual el trabajo vivo crea valor, se revela como el padecimiento de la corporalidad del trabajador. En la apariencia de ‘nada’ que cobra este padecimiento al interior de la totalidad ontológica del capitalismo radica el “misterio del valor”.

La *fuerza de trabajo* sí tiene *valor*, una vez que el trabajo vivo es subsumido por el capital como fuerza de trabajo, puede surgir bajo dos modalidades:

(2) como excluido bajo la figura del pauper ante festum –pobre del sistema anterior, es decir una exterioridad en tanto exclusión como anterioridad histórica y

(3) El pauper post festum –Esta categoría integraría tanto al pauper actual del sistema (el desempleado) como al pauper virtualité (el trabajador que puede devenir en cualquier momento desemplado)²². El pauper ante y post festum, como veremos, se

²² Dussel recupera la referencia a esta noción en el Marx de los *Grundrisse* “En el concepto de trabajador libre está ya implícito en que él mismo es *pauper*: *pauper* virtual. Con arreglo a sus condiciones económicas es mera capacidad *viva* de trabajo, por cuyo motivo está también dotado de necesidades vitales. En su

corresponden con las figuras que integrarán la *comunidad de víctimas* de la ética de la liberación: a. El excluido y b. El oprimido/explotado. Ambos integran la alteridad, en tanto exteriorizados en distintos grados por el fundamento del Sistema Vigente. “(...) la "exterioridad" del "trabajo vivo"-categoría antropológica (la "persona" del trabajador) no fundada por el "Ser del capital"- lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una Ética”²³. La exterioridad de esta noción le permite desprenderse de la dialéctica negativa hegeliana, y elaborar todo su pensamiento desde una dialéctica afirmativa, ana-dia-léctica o analéctica²⁴.

La ana-dia-léctica es el método propio de la filosofía de la liberación de la corriente inaugurada por J. C. Scannone y Enrique Dussel²⁵. En un gesto crítico por demostrar que la dialéctica es el método ontológico por excelencia que no logra abrirse a lo *distinto* sino que se reduce a la mera actualización de lo que ‘está ya en potencia’, al movimiento de ‘diferimiento’ al interior del fundamento; estos pensadores argentinos intentan elaborar un método que –en sintonía con la propuesta levinasiana- les permita introducir la exterioridad metafísica.²⁶ La ana-dia-léctica no busca negar el movimiento dialéctico, sino subsumirlo en un movimiento más abarcador que tiene como primer momento la

calidad de *necesitado (Beduerftigkeit)* en todos los sentidos [...]. El obrero está ligado a condiciones que para el obrero son *fortuitas, indiferentes* a su ser orgánico. Por tanto, *virtualiter* es un *pauper* (110,9-24; 497, 28-498,1)”. Ver DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* Bogotá: Nueva América. 1994, p.203

²³ SANCHEZ MARTINEZ, “Enrique Dussel en México 1975-1994” *Revista Anthropos*. Huellas del conocimiento, n 180, septiembre-octubre 1998, p.86

²⁴ Podemos encontrar el método referido por cualquiera de estos términos de acuerdo al momento de la obra del filósofo en el que nos encontremos. El desplazamiento tardío que realiza de la expresión analéctica por la de ana-dia-léctica, busca reforzar el hecho de que el movimiento metodológico supone, no el desprendimiento absoluto de la dialéctica, sino su subsunción al momento analéctico.

²⁵ Cf. MADONNI, L. ZIELINSKI, M. “El sufrimiento se expresa de muchas maneras o acerca de cómo pensar ana-dia-lecticamente la liberación” en *Cuadernos del CEL*, Vol. II, n 3, pp.24-38; SCANNONE “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual” En *Teología y Vida*, Vol. L, Santiago de Chile, 2009 pp. 59-73 [en línea] disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006 [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]; BEORLEGUI, “La influencia de Levinas en la Filosofía de la Liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ra parte)” en *Realidad*, 58, 1994 pp. 347-371. [en línea] Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf> [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]; DUSSEL, (1973) *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Ed. Docencia, 2012. pp: 181-204 disponible en <http://enriquedussel.com/libros.html>

²⁶ Cf. DUSSEL, Enrique. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014. Pp.238- 241

afirmación de la alteridad, entendida como exterioridad sistémica/metafísica, en tanto negada por la totalidad ontológica.

Son, al menos, cuatro los desplazamientos críticos fundamentales que el momento analéctico supone respecto del movimiento dialéctico: 1. A diferencia de la dialéctica, en donde cada afirmación es el resultado de una doble negación, en la ana-dia-léctica el movimiento analéctico es el primero, es el de afirmación, una afirmación que permite en segundo término establecer el movimiento crítico negativo²⁷. 2. Mientras que la dialéctica opera el movimiento al interior del ámbito ontológico, desde el principio de diferencia como 'el diferenciarse de lo mismo', la ana-dia-léctica parte de la afirmación de la exterioridad ontológica (dimensión transontológica), desde una lógica de la distinción y ya no meramente de diferencia, "Para nosotros lo "dis-tinto" indica a alguien (el otro) "fuera" de la totalidad; mientras que lo "di-ferente" es el ente subsumido en la totalidad"²⁸. Esta distinción daría cuenta de que hay más de un principio genético, más de un fundamento. Ya no es la relación Ser-ente implicada en la diferencia ontológica, sino la relación que puede establecerse entre Ser – Ser. En el marco de esta relación Ser-Ser, los principios fundamentales serán los de analogía y distinción²⁹. 3. Mientras que la dialéctica queda atrapada en la intelección ontológica (una hermenéutica del mundo), la ana-dia-léctica en tanto parte de la afirmación de la exterioridad, del Otro como Otro Ser distinto y no como meramente un ente en el mundo, ubica a la ética como filosofía primera,

²⁷ A este respecto es ilustrativa la referencia que hace Dussel a la revolución sandinista: "Los sandinistas no arriesgaban su vida en Nicaragua para negar la que el somocismo —capitalismo dependiente nicaragüense— había oprimido. Se levantaban revolucionariamente, ante todo y principalmente, para afirmar al hombre nicaragüense, al pueblo histórico de esa nación centroamericana, que tenía y tiene demasiadas prácticas, valores, recuerdos, vida... fuera (ausser), más allá (en griego: anó, aná-) del orden somocistas. Como indicaba Marx en los Manuscritos del 44, "fuera" del sistema, fuera del fundamento del ser, "más allá" de la identidad, existía la actualidad de una vida nicaragüense no incluida porque despreciada, nada para el somocismo, para el capitalismo." DUSSEL, Enrique. "Respondiendo Algunas Preguntas Y Objeciones Sobre Filosofía De La Liberación". En *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Ed. Nueva América. 1983 p.95; Cf. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014. Pp.238-244.

²⁸ DUSSEL, Enrique. (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1991. p. 137; Cf. Dussel, Enrique. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014 2.4.4; 2.3.5.2; 4.1.5.5.).

²⁹ Cf. GUILLOT, D.; DUSSEL, Enrique. (1975) *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires: Buonom, 1975. Pp. 15-30

haciendo temblar el mundo, desde una hermenéutica de la alteridad³⁰. 4. Por último, la dialéctica en tanto es el devenir de lo mismo no puede garantizar el cambio, el movimiento de la historia, las rupturas históricas son para nuestros filósofos de la liberación rupturas analécticas y no meramente dialécticas³¹. La noción de trabajo vivo en Marx, desde la lectura dusseliana, viene a ocupar toda esta densidad teórica: se ubica un ámbito de exterioridad respecto del mundo, de la ontología capitalista; es la afirmación primera, afirmación ética, desde la que puede erigirse la crítica al sistema capitalista. En palabras de Dussel:

El Capital es el despliegue de un marco teórico, pero como es crítico, entonces es una *ética*. (...) Porque es una crítica, y no se malentienda con la *moral* del sistema, sino como una ética que, desde la dignidad de la persona, critica a un sistema que *cosifica* a la persona y la coloca como instrumento de una cosa, toma a la persona como *cosa* (como instrumento de valorización) y toma a la cosa (capital) como persona, como si fuera *lo digno*. En eso consiste el fetichismo: tomar a la *cosa* como persona y a la persona como *cosa*. ¿Qué significa desfetichizar? Restituir la persona. Si el *trabajo vivo* ya no es instrumento del capital, el capital deja de serlo; por lo tanto, es una crítica destructiva del capital, como ética. Es esto un ejemplo de lo que yo llamo *Ética de la Liberación*³².

Reapropiaciones marxianas en la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión

En la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Dussel desarrolla su empresa más ambiciosa de las últimas décadas en materia de contribución al campo de la filosofía práctica. En ella ofrece un tratado ético pluriprincipial³³ en el que

³⁰ Cf. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo II, Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 129-196; *En Búsqueda del Sentido*, Bsas: Ed. Docencia, 2012. Pp. 41-44

³¹ Cf. DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sigueme, 1973. pp. 194-204.

³² En DUSSEL, Enrique. *Marx y la Modernidad*. Ed. Cit. pp. 114-115

³³ En efecto, seis son los principios que componen la arquitectónica: 1) principio material (en el opera su recepción del marxismo y de las éticas materiales), 2) principio formal (en el que opera la recepción de la ética del discurso), 3) principio de factibilidad ética (nutrido por distintas versiones del pragmatismo y por la

subsume los aportes de la filosofía de occidente, tanto de lo que denomina las éticas ontológicas (Primera Parte) como las éticas críticas (Segunda Parte) para ponerlas al servicio de la arquitectónica de una ética para la liberación. Esta obra es la cristalización del proceso de maduración de un quehacer de más de tres décadas, fortalecido durante los años previos a su publicación por los diálogos Norte-Sur establecidos con Apel. En ella, al tiempo que visita las reformulaciones que se ha dado la filosofía práctica occidental, ofrece una propuesta ética desde la perspectiva de las víctimas del proyecto occidentocentrado. Tal y como señala Antonio Infranca:

El rasgo característico de las éticas contemporáneas es considerar resueltos los problemas humanos de los hombres como son la reproducción de la vida y del cuerpo, como comer, tener una casa, vestirse, reproducirse, tener una instrucción y una cultura y, en definitiva, poder tener un proyecto de vida. Esta convicción denuncia cómo las éticas del primer mundo no tienen en cuenta los verdaderos problemas de la mayor parte de la humanidad, que son también los problemas de la vida y del cuerpo.³⁴

A diferencia de este rasgo, la ética dusseliana ubica en el centro de su arquitectónica la preocupación por la vida y la corporalidad de los oprimidos y exteriorizados del Sistema Mundo Capitalista/Moderno/Colonial, “La *Ética de la liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana”³⁵. Creer que el hombre es solo racional y dialógico, y olvidar que es corporalidad, sensibilidad, materialidad, biología, lleva a

filosofía de F. Hinkelammert), 4) principio crítico (en el que recupera al zapatismo, a la Escuela de Frankfurt y la filosofía de E. Levinas), 5) principio de validez antihegemónica (recupera a Freire y a Rigoberta Menchu entre otros) y 6) principio de liberación (vuelve sobre Marx y Rosa de Luxemburgo, entre otros).

³⁴ INFRANCA, Antonino. “Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Enrique Dussel”. En Revista *Herramienta. Debate y crítica marxista*. No. 11, 1999 [en línea] Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-11/etica-de-la-liberacion-en-la-edad-de-la-globalizacion-y-de-la-exclusion-enr> [fecha de consulta: 20 de Septiembre 2017].

³⁵ DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. P.11

invisibilizar que las reglas del diálogo encaminadas al consenso se hacen bien lejos de la abstracción racional y están atravesadas por cuestiones materiales y de poder que para Dussel es importante incluir en el marco de la arquitectónica de su ética. Lejos de la trascendencia unívoca del *ego* racional y dialógico propio de los mentores del proyecto occidentocentrado; pero también distanciándose de la equivocidad relativista del *nosotros* que inauguran ciertas hermenéuticas posmodernas, será *el Otro* en su distinción y analogicidad, en tanto exteriorizado o excluido por el sistema vigente, el sujeto de esta ética. En este sentido, la *Ética de la Liberación...* debe ofrecer un criterio que, sin ir en desmedro de un fundamento sustantivo-material, funcione como criterio para la valoración ética de modo universal. Para la elaboración de este criterio, tal vez el más complejo de su arquitectónica, Dussel vuelve sobre los desarrollos del joven Marx.

Deseamos desarrollar esta cuestión (el criterio material universal) retomando, por el momento, el discurso de Marx. (...) En efecto, Marx opone lo material a lo meramente formal en Hegel. (...) Ante Hegel trata Marx de recuperar lo real, pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad material (material con 'a'), de contenido. Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido en el dualismo moderno, de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser vivo, vulnerable, y por ello transido de necesidades.³⁶

A lo largo del desarrollo, Dussel ubicará a la vida humana como contenido sustantivo último del criterio material-universal desde la reconstrucción del materialismo marxiano. La interpretación que realiza Dussel del materialismo marxiano guardará las marcas de antropológico, como unidad psico-somática, corporalidad viviente; social, en tanto comprende al sujeto inmerso en las relaciones sociales y no abstraído de ellas; crítico y práctico, en tanto, como veremos inmediatamente, se posiciona desde las víctimas y la transformación de sus condiciones de vida³⁷. La vida del sujeto ético queda definida por la corporalidad como carnalidad, como comunidad y ubicada en el ámbito de

³⁶ DUSSEL, *Ibid.*, P. 130

³⁷ DUSSEL, *Ibid.*, p. 502

lo *real*. Este ámbito de realidad es el que quedaba determinado por la noción de trabajo vivo en el Marx de madurez. Para nuestro filósofo la categoría de trabajo vivo del Marx maduro coincide la de subjetividad como carnalidad del trabajador del Marx de juventud, crítico de Hegel.

¿Pero qué es este ámbito de lo 'real'? ¿Qué supone recuperar, en pleno auge de la posmodernidad, una dimensión de estas características? Lo 'real' en Dussel es ciertamente equívoco, no por falta de definición, sino porque sus límites resultan porosos, son más difusos que los de las dimensiones óntica, ontológica y transontológica³⁸. Lo 'real', por un lado, estaría ocupando un nivel pre-ontológico, en tanto es anterior a la constitución del fundamento del mundo; es la dimensión sobre la que, precisamente, se ejerce la interpretación ontológica que constituye mundo. En *Filosofía de la Liberación* del 77' Dussel ya había dejado planteado que la relación entre 'lo real' -como cosmos- y 'lo ontológico' -como mundo- es de funcionalización pragmática, "algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido"³⁹. Esta distinción entre lo real y lo ontológico, tiene que ver menos con una preocupación en torno al estatuto ontológico de los entes, que con poder dejar preservada cierta polisemia sobre los mismos que habilite una hermenéutica intercultural desde la posibilidad de varios mundos en una misma realidad.

En el primer capítulo de la *Ética de la liberación...*, señala "me interesa separar el modo de realidad de la vida humana del horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad de cada cultura"⁴⁰. Lo real, si bien queda definido como aquello que tiene su propia substantividad, independiente de la interpretación que se realice sobre ella, se actualiza en el 'mundo o totalidad ontológica'

³⁸El sistema dusseliano se despliega en tres niveles de creciente grado de criticidad: el óntico –que identifica con el plano de la cotidianidad heideggeriana; el ontológico –en el que reúne el *mundo* heideggeriano, como totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental del Ser, con la *totalidad* levinasiana, como desviación de ese mundo en el fetichizarse de su fundamento; y el transontológico o metafísico – como ámbito de la exterioridad, aquello que está más allá del Ser, del fundamento del sistema.

³⁹DUSSEL, Enrique. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014. P. 54

⁴⁰DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. P. 133

como cosa-sentido, semantizado histórico-culturalmente. Dussel decide rescatar la antropología marxiana para fundar el ámbito de lo 'real' privilegiando su carácter objetivo como determinación pre-ontológica y, por lo tanto, universal.

Podríamos concluir que el criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad teniendo como referencia última a toda la humanidad. Este criterio material es al mismo tiempo un criterio de verdad práctica y teórica.⁴¹

Este criterio, que descansa en última instancia en la afirmación de una antropología de la carnalidad como ámbito patético y de las necesidades, es el que está a la base del principio material universal de reproducción y desarrollo de la *comunidad de vida*. Este criterio no subsume a las distintas formas culturales que interpretan y despliegan las comunidades de vida, antes bien, se ofrece como un principio material-universal desde el que las mismas, en sus variaciones histórico-culturales, pueden encontrar un suelo previo común.

Pero no será esta comunidad de vida el sujeto de la dimensión crítica-liberadora de su arquitectónica. "(...) aparece desde las propias entrañas del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del "bien"⁴². El sujeto de la ética de la liberación es la comunidad de víctimas que se forja en las mismas entrañas de la comunidad de vida. A la víctima del sistema vigente la muerte no se le presenta como evento excepcional, la anticipación de su propia muerte no es aquel acontecimiento heideggeriano que, brindándole conciencia de finitud, le permite erigir su proyecto de vida. El pobre, excluido, exteriorizado, está casi

⁴¹ DUSSEL, Ibid., P. 132

⁴² DUSSEL, E. Ibid., P. 297

muerto; es la experiencia de la muerte omnipresente (*mort atmosphérique*), con la que Franz Fanon describía la cotidianidad que rodea a los desheredados en todas partes de la tierra⁴³, la que caracteriza la vida de las víctimas. Estas son las víctimas del sistema vigente que encuentran imposibilitada la reproducción de su vida y el desarrollo de un proyecto vital. Desde la toma de conciencia de la experiencia de las víctimas es posible desplegar la versión crítica del criterio material-universal y juzgar el fundamento del sistema.

El mal ético ontológico es descubierto por el crítico cuando el Sistema (lumhanniano), la Identidad (hegel), el Mundo (heideggeriano), el Mercado (de Hayek), la Conciencia (del yo pienso moderno) se cierra sobre sí, no puede ya descubrir ni reconocer la Alteridad y autonomía de sus víctimas. (...) El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica ética es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (...) y la toma de conciencia de dicha negatividad. (...) El dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible.⁴⁴

El dolor de las víctimas es la negación originaria que sostiene el sistema. El reconocimiento de la negación que el sistema vigente ejerce sobre la corporalidad de la víctima, implica, por un lado, haber afirmado la alteridad transontológica de la víctima respecto del fundamento del sistema (quitándola del lugar en el que la inscribe el paradigma de tutela o el mito de la modernidad arriba descritos) y, desde esa afirmación, juzgar críticamente la pretensión del bien, validez o eficacia del sistema vigente, en tanto no permite el desarrollo del proyecto de las víctimas. El hecho de que el fundamento del

⁴³ "Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). Esta muerte siempre amenazante es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta". FANON. *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 2001 P 201

⁴⁴ DUSSEL, Enrique. Op. Cit. Pp. 301 - 309

sistema vigente contemple la alteridad del Otro como imposible en el marco del mundo propio, es decir, que le niegue la posibilidad de actualizar su proyecto, muestra las limitaciones del mismo sistema vigente. Desde la afirmación de su propia alteridad, la víctima aprende que la afirmación de los valores del sistema establecido o el proyecto de “vida buena de los poderosos” es negación o mala vida para los y las suyos/as; lo que le lleva a juzgar críticamente la “verdad del sistema”: “La verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad de vivir de las víctimas”⁴⁵.

La *comunidad de víctimas*, señala Dussel, está integrada tanto por a) el afectado como aquel excluido de la discusión –de la producción de consenso, legitimidad- pero que sufre los efectos de los acuerdos hegemónicamente válidos –p.e los y las homosexuales en relación a los derechos civiles de sus parejas e hijos en ciertos países de legislación estrictamente heteronormativa. b) el afectado como oprimido, la víctima que es explotada intrasistémicamente –p.e la mujer por el machismo, la clase campesina, la clase obrera, etc. y c) afectados como excluidos materialmente. Mientras que los dos primeros se encuentran en una relación concreta de dominación, estos últimos sufren la exclusión radical del sistema vigente. Aquí está haciendo referencia al pobre por un lado, como *pauper ante festum* –p.e. Marx pensaba en el siervo del ex-sistema feudal que aún no es asalariado, nosotros podríamos pensar en las organizaciones y comunidad indígenas que ven afectado su modo de producción y circulación económica con el desarrollo del capitalismo, al tiempo que no ingresan en la relación capital/salario-; y por otro, como *pauper post festum*, el desempleo actual y no virtual –trabajo disponible como masas marginales urbanas actuales⁴⁶.

Nos atrevemos a afirmar que el *pauper ante festum* no es entendido por Dussel como ‘anterioridad histórica’ al capital en un tiempo diacrónico. Las interpretaciones que llevan a comprenderlo como una anterioridad diacrónica son las que se construyen desde

⁴⁵ DUSSEL, E. Ibid., P 310.

⁴⁶ DUSSEL, E. Ibid., P. 418

la retórica moderna y su específica cronopolítica del tiempo homogéneo y único,⁴⁷ concepción del tiempo histórico sobre la que se forja la falacia desarrollista⁴⁸. Esta operación, como señalamos, es también juzgada críticamente desde de la filosofía de Dussel que pretende recuperar la coetaneidad histórica: el *pauper ante festum* no forma parte del pasado histórico sino de la exclusión del tiempo común del capitalismo. De modo que, para esta perspectiva, el *pauper ante* y el *post festum* son históricamente coetáneos, recargando de densidad y productividad analítica ambas categorías.

A modo de cierre

La lectura de Marx operada desde la metáfora de la espacialidad levinasiana le permite a Dussel privilegiar la categoría de 'trabajo vivo' (y su correlato en los escritos de juventud) como categoría ética-antropológica y los efectos de su subsunción al capital en la emergencia del *pauper ante* y *post festum*. Estas nociones mantienen una relación de analogía con el excluido y el oprimido de la ética de la liberación que integran la *comunidad de víctimas*. Desde esta lectura nos permitimos pensar al menos dos desplazamientos de la filosofía de Dussel respecto del marxismo:

a. Dussel se separa de la cronopolítica evolucionista del marxismo tradicional y de la temporalidad histórica, única y homogénea, implicada en ella, para producir desde su teoría una ruptura espacial; recupera como punto de partida reflexivo experiencias ubicadas, por los distintos marcos epistémicos de la modernidad, en un tiempo pretérito para mostrar que, lejos de estar en un tiempo pasado, se encuentran presentes pero exteriorizadas, ocluidas, por la geopolítica del conocimiento occidental⁴⁹. Este

⁴⁷ Para adentrarse en la noción de retórica moderno/colonial véase MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica. Lógica de la Colonialidad, Retórica de la Modernidad, Gramática de la Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

⁴⁸ Cf. DUSSEL, E. Op. Cit. p. 69; DUSSEL, E. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

⁴⁹ Cf. MIGNOLO, Walter. "Introducción" en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (Mignolo comp.) Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. P. 33

posicionarse desde las experiencias exteriorizadas exige complejizar la concepción cronopolítica incluso en materia epistémica. Para Dussel es necesario producir una filosofía que se haga cargo de la heterogeneidad del tiempo, pero no al modo de la posmodernidad como una heterogeneidad en diseminación o como celebración de lo mínimo hasta el fetiche del instante; sino atendiendo a las relaciones de opresión, exclusión y exteriorización que se traman entre las distintas historias que contienen ese tiempo. En este punto, han sido fructíferos los diálogos que la filosofía de la liberación de Dussel comenzó a establecer con la teoría de la colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano. Quijano, influido por el anti-evolucionismo de Mariátegui, intenta mostrar desde la noción de heterogeneidad histórico-estructural que no hay algo así como la pervivencia de experiencias pre-capitalistas; sino que desde finales del siglo XV, con la conquista del continente americano y la dominación de la ruta atlántica, las distintas formas de explotación del trabajo provenientes de diversas historias locales (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, etc.) fueron articuladas al servicio del capital/salario, formando la estructura capitalista. En relación al ejemplo arriba mentado Quijano nos diría: Si bien es cierto que las formas de reciprocidad, servidumbre y otras que articulan la experiencia económica de muchas comunidades indígenas están excluidas de la relación capital/salario, es igual de cierto que la pervivencia de esas formas de trabajo alimentó la emergencia y el actual sostenimiento de la estructuración mundial del sistema capitalista. En la era de la globalización asistimos a una distribución geopolítica y racial de los modos de explotación del trabajo y del consumo⁵⁰.

b. El sujeto de la ética de la liberación es la *comunidad de víctimas*. Esto nos permite ver otro desplazamiento respecto al marxismo, si bien las víctimas para Marx quedan definidas en el trabajador proletario, para esta ética la opresión de clase es solo

⁵⁰ Para profundizar en el desarrollo de esta crítica se recomienda el artículo QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y clasificación social" en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.) 2000 Festschrift For Immanuel Wallerstein en Journal of World Systems Research (Colorado) Vol. VI, no. 2, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue. Pp. 352 y ss [en línea] disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> [fecha de consulta: 25 de septiembre 2016]

una de las posibles y no necesariamente estructural respecto de las otras que se presentan en la mentada comunidad de víctimas (cultural, género, raza, etc.). Señalamos cómo esta interpretación produce una subsunción de la categoría de clase y del sujeto proletario a otras nociones de mayor amplitud y heterogeneidad interna. Uno de los ejemplos que utiliza Dussel en su ética es el de Rigoberta Menchú: ella no puede identificarse en la mera opresión de clase, debe afirmar su exterioridad respecto a un patrón de poder capitalista pero también patriarcal y eurocentrado. Desde la comunidad de víctimas puede erigirse la comunidad de diálogo crítica que cree sus propios consensos con validez contra-hegemónica y el programa de mediaciones necesarias para hacer factible la reproducción y desarrollo de su vida; validando contra-discursos que se erijan con la *legitimidad* del reconocimiento de su humanidad, aunque contra la *legalidad* establecida por el sistema vigente y sus ideales de bien, validez, verdad, factibilidad y eficacia⁵¹.

Además de estos desplazamientos, la interpretación del materialismo marxiano le permite a Dussel construir el ámbito real, pre-ontológico, objetivo. Ámbito que habilita el suelo de semejanza desde dónde erigir la operación analógica que contiene la diferencia transontológica de su método ético-filosófico. Es decir, la ética de la liberación recupera de Marx el criterio que habilita la relación transontológica, proveyendo el suelo material universal desde el que debe operar el principio de distinción. La definición de la realidad desde el materialismo marxiano, le permite cimentar un criterio transcultural que, por un lado, sortea el universalismo unívoco de la modernidad occidental, dado que se ofrece como una dimensión pasible de ser interpretada desde diversas historias-culturas; y, por otro, permite fundar un suelo común-real que contiene a las distintas culturas inhibiendo los postulados de inconmensurabilidad. Preservar la dimensión material-universal como fundamento, le permite, estableciendo una mirada heterárquica entre las diversas

⁵¹ Para un desarrollo demorado en torno a la tematización dusseliana sobre el modo en el que “los sin derecho, interpelan al estado de derecho” véase Zielinski, M. “Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación” en Las Torres de Luca N 3, jul/dic 2013, pp.97-137. <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs>

opresiones -entendidas en el marxismo dentro del dualismo jerárquico estructura/superestructura-, establecer el suelo común transcultural que, al tiempo que lo mantiene inscripto en el marco de una semántica de época, habilita la tematización de las relaciones de poder entre las diversas culturas.

Bibliografía:

ARICÓ, J. (1980) Marx y América Latina. México: Folios Ediciones. Disponible en https://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf

BEORLEGUI, C. (1994) “La influencia de Levinas en la Filosofía de la Liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ra parte)” en Realidad, 58, 1994 pp. 347-371. [en línea] Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf> [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]

CAMPOS, O. (2008) “América Latina en la postguerra fría. La nueva reconfiguración socio-política regional” en Perspectivas, São Paulo, v. 33, p. 15-61, jan./jun.

CASTRO GÓMEZ – GROSFOGUEL (COMPS.), (2007) El giro decolonial. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

DUSSEL, Enrique (2012) En Búsqueda del Sentido, Bsas: Ed. Docencia, 2012. Pp. 41-44

_____ (2005), “Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación), disponible en: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>.

_____ (2000) “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

_____ (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.

_____ (1995) *Marx y la Modernidad, La Paz: Colección Socialismo y Libertad*. [en línea] Disponible en https://elsudamericano.wordpress.com/2015/12/18/marx-y-la-modernidad-enrique-dussel/#_ftnref1 [Fecha de consulta: 22 de septiembre del 2016]

_____ (1994) *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

_____ (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*, España: Ed. Verbo Divino, 1993;

_____ (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI,

_____ (1988) *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*, México: Siglo XXI.

_____ (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1991.

_____ (1983) "Respondiendo Algunas Preguntas Y Objeciones Sobre Filosofía De La Liberación". En *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Ed. Nueva América.

_____ (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014.

_____ (1974) *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sigueme.

_____ (1973) *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1973a) *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo II*, Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1972) "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *En: Stromata, Vol. 28*, Buenos Aires, 1972, pp. 53-89.

FABIAN J. (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.

FANON. (2001) Los condenados de la tierra. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

FORNET BETANCOURT, Raúl. Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina, México, Plaza y Valdés – UANL, 2001.

FUKUYAMA, Francis. (1992) El Fin de la Historia y el último hombre, Barcelona: Planeta.

GUILLOT, D.; DUSSEL, Enrique. (1975) Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas, Buenos Aires: Buonom, 1975. Pp. 15-30

HACHA, O. - Débora D'ANTONIO "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano"" En AContracorriente. Vol. 7, No. 2, Winter 2010, 210-256

HINKELAMMERT, F. (1990) Crítica de la razón utópica, San José, DEI,

INFRANCA, Antonino. "Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Enrique Dussel". En Revista Herramienta. Debate y crítica marxista. No. 11, 1999 [en línea] Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-11/etica-de-la-liberacion-en-la-edad-de-la-globalizacion-y-de-la-exclusion-enr> [fecha de consulta: 20 de Septiembre 2017].

HUNTINGTON, (1996) The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster.

MADONNI, L. ZIELINSKI, M. (2009) "El sufrimiento se expresa de muchas maneras o acerca de cómo pensar ana-dia-lecticamente la liberación" en Cuadernos del CEL, Vol. II, n 3, pp.24-38; SCANNONE "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual" En Teología y Vida, Vol. L, Santiago de Chile, 2009 pp. 59-73[en línea] disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006 [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]

MARX, K. (1974), "La dominación británica en la India", en Obras Escogidas, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pág. 336.

_____ (1971) Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857 -1858, Scaron Pedro trad., Buenos Aires: Siglo XXI.

MIGNOLO, Walter. (2010) *Desobediencia epistémica. Lógica de la Colonialidad, Retórica de la Modernidad, Gramática de la Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_____ (2008) "Geopolitics of knowledge and colonial difference", en: Moraña, M.; Dussell, E. y Jáuregui, C. (eds.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham: Duke University Press.

_____ (2001) "Introducción" en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (Mignolo comp.) Buenos Aires: Ediciones del Signo.

QUIJANO, Aníbal. (2000) "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina." En *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo*. Edgardo Lander, ed. Buenos Aires, Argentina: UNESCO-CLACSO. 2000.

_____ (2000a) "Colonialidad del poder y clasificación social" en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.) *Festschrift For Immanuel Wallerstein in Journal of World Systems Research (Colorado)* Vol. VI, no. 2, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue. Pp. 352 y ss [en línea] disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> [fecha de consulta: 25 de septiembre 2016]

QUIJANO, Aníbal – WALLERSTEIN, I. (1992), "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Sciences Journal*, No. 134, 1992;

SANCHEZ MARTINEZ, (1998) "Enrique Dussel en México 1975-1994" *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, n 180, septiembre-octubre 1998

SCANNONE "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual" En *Teología y Vida*, Vol. L, Santiago de Chile, 2009 pp. 59-73[en línea] disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006 [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]

SCAVINO, D. (2017) "Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista" en Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas. UNC. Vol. 6 Num. 12 Año 2017.

WALLERSTEIN, I. (1979) El moderno sistema mundial, t. I y t. II, México: Siglo XXI. 2011

ZIELINSKY, M. 2013 "Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación" en Las Torres de Luca N 3, jul/dic 2013, pp.97-137. <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs>

A problematização da Vida em Michel Foucault, Roberto Esposito e Nikolas Rose

Gislene Almeida

Universidade do Estado da Bahia

Universidade Nova de Lisboa

gislla@yahoo.com

Recibido 17/06/2018
Aprobado 19/07/2018

Resumo

As investigações de Michel Foucault acerca do exercício do poder sobre a vida inspiraram, tanto em termos de objetivos – uma genealogia dos processos de subjetivação do homem moderno – quanto em termos metodológicos – arqueologia das formas de resistência à sujeição – inumeráveis estudos, polêmicas, críticas e mal-entendidos, com muitos dos quais Foucault chegou a dialogar ainda em vida. Talvez os conceitos mais presentes nessas investigações sejam os de biopolítica e bio-poder, formulados por Foucault no bojo da problematização que envolve as relações entre saber, poder e subjetividade. O conceito de biopolítica pode ser entendido, grosso modo, como uma “gestão calculista da vida” em prol da promoção da vida, com o menor dispêndio possível tanto econômico quanto ideológico, institucional, etc. O presente artigo visa a apresentar, ainda que sumariamente, o lugar ocupado pelas análises destes conceitos no interior da obra foucaultiana, para, a seguir, apontarmos duas dessas contribuições teóricas que estão em curso neste início de século XXI e que dialogam diretamente com o pensamento foucaultiano: o conceito de *paradigma imunitário*, de Roberto Esposito, e o conceito de *ética somática*, de Nikolas Rose.

Palavras-chave: biopolítica, paradigma imunitário, bioeconomia, ética somática

Abstract

Michel Foucault's investigations of the exercise of power over life have inspired, both in terms of objectives - a genealogy of modern man's subjectivation processes - and in methodological terms - archeology of forms of resistance to subjection -, innumerable studies, polemics, criticisms and misunderstandings, with many of whom Foucault came to dialogue while still alive. Perhaps the most present concepts in these investigations are those of biopolitics and bio-power, formulated by Foucault in the bosom of the problematization that involves the relations between knowledge, power and subjectivity. The concept of biopolitics can be roughly understood as a "calculative management of life" for the promotion of life, with the least possible expenditure: economic, ideological, institutional, and so on. The present article aims to present, although summarily, the place occupied by the analysis of these concepts within Foucault's work, and then to point out two of these theoretical contributions that are underway at the beginning of the twenty-first century and that dialogue directly with the Foucauldian thinking: the concept of immunity paradigm, by Roberto Esposito, and the concept of somatic ethics, by Nikolas Rose.

Key words: biopolitics, immunity paradigm, bioeconomics, somatic ethics

1. Introdução

No presente artigo focalizaremos a contribuição de Michel Foucault para o discurso contemporâneo acerca do exercício do poder *sobre a vida*, bem como acerca da ideia de poder *da vida*. Na primeira abordagem, a do exercício do poder sobre a vida, Foucault analisa duas dimensões ou perspectivas, quais sejam: o controle sobre os corpos individuais, e a regulamentação ou normalização da vida humana enquanto espécie animal. Na segunda abordagem, a do exercício do poder da vida, tentaremos entrever

uma ontologia da vida, e nos perguntamos se a mesma coincidiria com uma ontologia de nós mesmos, no sentido da investigação acerca das formas pelas quais nós, *ocidentais*, nos tornamos historicamente sujeitos éticos. A ideia de vida é tomada aqui enquanto pólo de resistência, ou, conforme a assertiva deleuziana, a “capacidade de resistir da força”⁵². Ambas abordagens, que não são estanques, ou sem ressonância mútua, tomam a ideia de poder não enquanto substância, mas sim enquanto foco de experiência “microfísica”, ou mais precisamente enquanto algo que se exerce de maneira relacional, e não necessariamente sob a forma da repressão, de modo que Foucault, ao longo do seu percurso histórico filosófico, encontra uma complexa e estreita relação entre estratégias de poder (política), estratos de saber (ciência) e o que ele chama de técnicas de si., caracterizadas como práticas através das quais os indivíduos exercem a sua liberdade (ética).

A partir daí, apontaremos a seguir algumas derivações interpretativas que giram em torno das pesquisas foucaultianas acerca do problema do exercício do poder sobre a vida e do exercício do poder da vida neste alvorecer do século XXI, as quais atentam para importantes mudanças ocorridas nas sociedades ocidentais nos últimos vinte anos, sobretudo as resultantes dos cruzamentos entre os avanços na biotecnologia e na biomedicina na configuração de um novo conceito de vida. A este propósito, destacamos os conceitos de *paradigma imunitário*, em Roberto Esposito⁵³ e o conceito de *ética somática*, em Nikolas Rose⁵⁴, por constituírem dois enfoques distintos acerca da configuração da biopolítica e do biopoder nas sociedades ocidentais, favorecendo assim, a uma só vez, a ampliação de perspectivas para pensarmos tais temas, e a revisitação à “caixa de ferramentas” fornecida pelos conceitos foucaultianos os quais podem, sem dúvida, auxiliar-nos a *esculpir a atualidade*, ainda que por vezes a golpes de martelo.

⁵² DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega(s/d). p. 125.

⁵³ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Edições 70. 2010.

⁵⁴ ROSE, Nikolas. *A Política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.

Começaremos, pois, por situar o lugar que as ideias de biopolítica e biopoder ocupam no interior da obra foucaultiana.

2. Processos de subjetivação, biopolítica e biopoder

Como dito acima, Foucault objetiva, em toda a trajetória do seu pensamento, oferecer-nos uma genealogia dos processos de subjetivação, ou, na expressão de Dreyfus & Rabinow⁵⁵, uma “genealogia do indivíduo moderno como objeto”. Esta genealogia compreende três domínios:

Primeiro, a ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade, na qual nós nos constituímos como sujeitos do conhecimento; [segundo,] a ontologia histórica em relação ao poder, onde nos constituímos como sujeitos agindo sobre os outros; terceiro, a ontologia histórica em relação à ética, onde nos constituímos como sujeitos de nossa própria ação moral.”⁵⁶

Os dois primeiros domínios remetem à análise das práticas de objetivação do ser humano, ou, se se preferir às técnicas de sujeição, ao passo que o último remete à análise das técnicas de si, ou, se se preferir, das práticas de liberdade, ou ainda, da constituição de uma estética da existência (*ethopoiesis*). Foucault estabelece uma profunda ligação entre as “três ontologias” acima apontadas, de tal sorte que é impossível falar de uma, sem falar das outras duas. Nesse sentido, no que tange à relação entre subjetividade, verdade e poder, Foucault atenta, desde os seus primeiros escritos, para a paulatina assunção, que se estende desde o sujeito cartesiano até ao advento das ciências humanas,

⁵⁵ DREYFUS, Hubert. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995. p. 158.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin. 2015. p.102-103.

no século XVIII, da ciência como protagonista de um novo regime de verdade, cujo crivo de legitimação é *a clareza e a distinção* das representações, entendendo aqui regime de verdade como aquilo que determina as condições de possibilidade do discurso verdadeiro e as condições de possibilidade do próprio objeto desse discurso. Acontece que, ao constituir-se como sujeito de conhecimento, o homem moderno constitui-se, ao mesmo tempo, como objeto de conhecimento. Ora, como veremos um pouco melhor mais adiante, em *A vontade de saber* Foucault demonstra que esse novo regime de verdade está intimamente relacionado às transformações históricas no que tange ao desenvolvimento de uma nova razão de Estado: enquanto a racionalidade do antigo regime ancorava-se no direito do soberano de “fazer morrer ou de deixar viver”, onde o indivíduo “existia” apenas na medida em que afetava a pessoa do soberano, ameaçando perturbar a sua legitimidade, sendo, portanto, “merecedor” de morte, ou quando o indivíduo era convocado para defender o soberano de uma ameaça externa, ou seja, o poder exercido pelo soberano repercutia nos indivíduos sob a forma jurídica do *imposto*, “mecanismo de *subtração*, direito de apropriar de uma parte das riquezas, da extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue, imposta aos súditos.”⁵⁷, na nova racionalidade de Estado que se vê surgindo a partir do final do século XVII, e que, como dissemos, é fortemente marcada por alguns acontecimentos históricos não necessariamente ligados ao Estado, tais como, as necessidades de ampliação do mercado, em grande parte graças às explorações coloniais, o qual demanda o fortalecimento das forças produtivas, e aí surge, paralelamente, o crescimento da população das cidades, demandando o desenvolvimento de novas formas de distribuição dos indivíduos no espaço urbano, condições de habitação, métodos sanitários (entre os quais cuidados com o ar das cidades, com a higiene individual e coletiva, busca de erradicação ou controle de doenças não-fatais, mas contagiosas), etc., novas estratégias são requeridas, uma vez que

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D'água. 1994. p. 138, itálico nosso.

O “imposto” tende a não ser já a forma principal, mas apenas uma peça no meio de outras que têm funções de incitamento de reforço, de controlo, de vigilância, de crescimento e de organização das forças que submete: um poder destinado a *produzir* forças, a fazê-las crescer e a ordená-las, mais do que votado a vedá-las, a submetê-las ou a destruí-las. O direito de morte tenderá desde logo a deslocar-se, ou pelo menos a apoiar-se, em exigências de um poder que *gere a vida*, e a ordenar-se ao que elas reclamam.⁵⁸

É assim que, diante dessa nova racionalidade de Estado, inicialmente, em *A vontade de saber*, Foucault constata que “ao velho direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver se substitui um poder de “*fazer* viver ou de *rejeitar* para a morte”⁵⁹ e no mesmo ano de publicação de *A vontade de saber*, no curso intitulado *Em defesa da sociedade*, em sua última aula, de 17 de março de 1976, Foucault amplia sua perspectiva, ao afirmar que o direito político do século XIX

consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer.⁶⁰

Tomando por encargo gerir a vida o Estado transforma-se em *bio-poder* por duas formas, ou dois pólos: um, atuando sobre os corpos individuais, toma por função garantir

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Op. cit. pp. 138-139, itálicos nossos.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Op. cit. p. 140.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999. p. 287

“o seu adestramento, o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua *utilidade* e da sua *docilidade*, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e econômicos.”⁶¹. É o pólo que Foucault denomina por *anátomo-política*, cujos dispositivos⁶² são regidos por técnicas disciplinares. O outro pólo, que, sempre de acordo com Foucault, caracteriza-se pela administração do corpo humano enquanto espécie, vai formar-se a partir de meados do século XVIII, e, conforme já observamos acima, vem para complementar e para aliar-se às técnicas de controle dos corpos individuais, tomando por função regular os processos biológicos, de modo que a vida da população não esteja mais exposta aos caprichos da natureza no que tange à natalidade, à mortalidade, à saúde, à velhice, etc. A este pólo Foucault denomina *biopolítica*. Entretanto, ainda acerca desses novos dispositivos de saber-poder, Foucault insiste em desviar-se da interpretação freudo-marxista, cuja análise do poder está circunscrita aos discursos ideológicos e às práticas coercitivas no interior dos aparelhos do Estado (escola, família, Igreja), optando por “analisar as relações do [sic] poder por meio do enfrentamento das estratégias”⁶³, ou seja, na poeira do embate agonístico das relações de poder locais e empíricas: é a ideia de uma microfísica do poder, entendendo que este não é exercido apenas pelo Estado, mas também nas relações entre padrões e

⁶¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Op. cit. p. 141 (itálico nosso).

⁶² “O termo ‘dispositivo’ apareceria em Foucault nos anos 1970 e designa inicialmente os operadores materiais do poder, ou seja, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento posta em cena pelo poder. A partir do momento em que a análise foucaultiana se concentra sobre a questão do poder, o filósofo insiste sobre a importância de se ocupar não ‘do edifício jurídico da soberania, ao lado dos aparelhos de Estado e ao lado das ideologias que o acompanham’, porém dos mecanismos de dominação: é esta a escolha metodológica que engendra a utilização da noção de ‘dispositivos’. Estes são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições quanto de táticas moventes: é assim que Foucault chega a falar, segundo o caso, de ‘dispositivos de poder’, ‘dispositivos de saber’, dispositivos disciplinares’, “dispositivos de sexualidade”, etc.” (REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses 2008. p. 41).

⁶³ FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In: MOTTA, M. (Org.). *Ditos e escritos*, Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2014. p. 121.

empregados, entre marido e esposa, pais e filhos, professor e aluno, etc., ou seja, onde existe sociabilidade, existem relações de poder. Seguindo as pegadas de Nietzsche, para Foucault o poder não é uma substância, algo que se pode ter ou não ter, algo que um indivíduo ou um grupo de indivíduos pode tomar do outro, nem tampouco uma capacidade de aceder ou dispor de “coisas”, mas sim uma *relação de forças* formadas, necessariamente, por dois pólos, um cujo extremo é o estado de dominação totalitária e outro que oscila entre sujeição e resistência, ambos compostos por uma infinita série de variações táticas que percorrem a distância entre um e outro. Além disso, o discurso marxista permanece sempre portador de uma visão teleológica da história, na medida em que opõe o discurso ideológico da classe dominante (por definição, falso) ao discurso da classe proletária (verdadeiro), sendo este último, por força de uma espécie de *justiça histórica* vinda de alhures, destinado a ascender ao poder quando o seu discurso tornar-se dominante. Ora, primeiramente, da ideia marxista de luta de classes, Foucault atém-se mais à ideia de luta, que à de classe. Segundo, Foucault desconstrói, também assumidamente influenciado por Nietzsche, a ideia de verdade transcendental, *objetiva*, por assim dizer, sempre sublinhando que, para a análise das relações de poder, o que importa são os “efeitos de verdade”, sendo desnecessário reiterar que estes efeitos não são atemporais e menos ainda universais, mas históricos.

A verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da

verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.⁶⁴

Assim Foucault conclui que, para empreender uma análise dos processos de constituição do sujeito moderno, é preciso empreender uma genealogia do poder e uma genealogia da verdade cujo método, ao tempo em que abandona o modelo da historiografia monumental como fonte de pesquisa, assume como tarefa limpar a poeira dos arquivos, pois só assim se poderá ver subir a poeira oriunda das lutas travadas pelos pólos de resistência à sujeição: trata-se de orientar-se pelo que ele denomina método arqueológico.

A partir daí, Foucault observa a formação de novas condições de possibilidade do discurso, pois que, como já aludimos acima, surge um novo objeto para o discurso (ou seja, um problema), que, doravante, coincide com o objeto do poder estatal que é, justamente, a vida da população. É pela introdução refletida de estratégias de poder-saber aplicadas diretamente à vida dos indivíduos e das populações que se iniciam os processos de subjetivação característicos da modernidade. E é sobretudo a isto que Foucault se refere quando fala de *biopolítica*: “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.”⁶⁵.

Em seu curso de 1978-1979, intitulado *O Nascimento da biopolítica*, Foucault destaca a importância da economia política para o desenvolvimento do mercantilismo entendido como forma de governo, e não como doutrina econômica⁶⁶. A economia

⁶⁴FOUCAULT, Michel. *Verdade e poder*. In: MACHADO, R. (Org. e Trad.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1979. p. 12.

⁶⁵FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Op. cit. p. 145.

⁶⁶ “O mercantilismo não é uma doutrina econômica, é muito mais que isso (...). É uma determinada organização da produção e dos circuitos comerciais segundo o princípio de que, em primeiro lugar, o Estado

política aparece justamente como “o instrumento intelectual de autolimitação da nova razão governamental”⁶⁷, e este limite, por força da *natureza*, passa a ser ditado pelo mercado⁶⁸. Nesse sentido, a economia política constitui o campo do saber que instaura um novo regime de verdade, cujo pressuposto é de que, para governar bem é preciso *conhecer* os *efeitos* da ação governamental, o que permitiria *calcular* a ação governamental por meio de proposições passíveis de serem classificadas como verdadeiras ou falsas⁶⁹: daí surgem a estatística, a antropologia social, a medicina social, a sociologia, a psiquiatria, etc. Há que uniformizar a população, normalizá-la, estagná-la ao máximo, ou ao menos o suficiente para torná-la “cognoscível”, eliminar ao máximo a margem de imprevisibilidade no comportamento do indivíduo e do corpo social, uma vez que o critério de avaliação da ação governamental passa a ser o êxito ou o fracasso (relativo à ampliação das forças produtivas), e não a legitimidade ou ilegitimidade dos seus procedimentos.

Onde a vida biológica ganha um sobrevalor, a sua perda passa a ser o grande mal a ser evitado *a qualquer custo*. O corpo, em sua dimensão estritamente orgânica, maquina, é aquilo que, antes de qualquer outro bem, deve ser protegido: é em nome da *segurança*, da proteção do “interesse coletivo contra os interesses individuais. E vice-versa”⁷⁰, que surgem práticas divisórias no campo social, já não mais restritas ao âmbito jurídico da lei, como no antigo regime, onde o soberano decidia quem merecia morrer e quem poderia viver, e o que estava em jogo era a constituição de um sujeito de direito,

deve enriquecer pela acumulação monetária, em segundo, deve reforçar-se pelo aumento da população, em terceiro, deve estar e manter-se num estado de concorrência permanente com as potências estrangeiras.” (FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70. 2010, p. 29).

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Op. cit., p. 38.

⁶⁸ “Deste modo, por exemplo, é uma lei da natureza, explicarão os economistas, que a população, por exemplo, passe para os salários mais elevados; é uma lei da natureza que determinada tarifa alfandegária, protetora dos altos preços dos alimentos, provoque fatalmente algo como a penúria.” (FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Op. cit., p. 41).

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Op. cit. P. 44.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Op. cit. p. 95.

mas que opera por meio de esquemas dicotômicos de distinção hierárquica, separação, interdição e/ou exclusão dos indivíduos, onde o que está em jogo é a constituição de um sujeito “normal” (práticas que denotam já uma vocação para o racismo que assume o aspecto de uma eugénica cujo expoente mais extremo e mais notável é o nazismo). Assim que a lei vai cada vez mais tomando as feições de norma, de busca por uma padronização, uniformização da vida individual e coletiva, tendo em vista a segurança física e social e a otimização das condições de vida. E eis que surgem alguns “sujeitos-problema”, manifestos nas figuras do criminoso ou do perigoso, do vagabundo/desempregado, do anormal, do louco, do doente, do velho, do pervertido, etc., enfim, os “infames” que, dessa vez, não têm o privilégio da atenção do poder estatal apenas para defrontar-se com a morte, mas apresentam-se como alvo principal dos dispositivos reguladores, responsáveis pela demarcação da linha tênue que os separa dos seus respectivos opostos, os passíveis de serem considerados “cidadãos de bem”, ou seja, aqueles que, *coincidentemente*, são passíveis de, na qualidade de seres vivos, desempenharem no espaço social, urbano, populacional, uma conduta, um modo de vida, que sirva de alguma utilidade produtiva, de modo que propicie “o ajustamento da acumulação dos homens à do capital”⁷¹.

Um dos paradoxos da biopolítica é que o pólo “das forças que resistem” vão reivindicar justamente essa mesma “vida otimizada” (ainda que no século XIX, e mesmo nos dias de hoje, de maneira um tanto mais difusa, essa reivindicação se dê em termos de direitos, e não nos termos de uma ética, ou, se se preferir, de um “trabalho de si sobre si”) que é alvo da nova racionalidade governamental moderna: “o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização das suas virtualidades, plenitude do possível.”⁷². A complicação se dá pelo fato que não existe e podemos dizer que nunca existirá apenas *uma* forma de vida,

⁷¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Op. cit. p. 143.

⁷² FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Op. cit. p. 147.

por mais que se tente uniformizar, padronizar, agir sobre a ação dos indivíduos. No fundo, talvez, o que se reivindique seja uma espécie de *laisser-faire* da vida mesma (e não necessariamente da vida física ou psíquica), incluindo aí a exposição a todos os riscos de morte, ou pequenas mortes diárias. Talvez o que se reivindique é que a vida torne-se o que ela é, ou seja, a resistência seria justamente *ao aprisionamento da vida à vida*: é com esta perspectiva que entendemos Deleuze quando afirma (ou melhor, que assim podemos depreender), que a resistência é a fuga, a criação de linhas de fuga, mais que de estratégias. A resistência não se dá pela luta, tomada no sentido de uma negação, mas sim pela abertura de novas linhas de fuga, que é uma outra forma de pôr fim a uma relação de dominação. Dito de outra maneira: o pólo da resistência não se confundiria com uma espécie de “oposição” ao pólo dominador, mas, antes, estaria muito mais próximo do que Nietzsche designava por “desviar o olhar”, por meio da criação de contra-condutas. Em *Desejo e prazer*⁷³, Deleuze afirma que uma das suas poucas divergências com Foucault é que, enquanto este busca entender os processos de subjetivação por meio das estratégias de poder-saber, ele, na sua fidelidade conceitual a Spinoza, entende o poder como “uma afecção do desejo”⁷⁴, sendo o poder secundário em relação ao desejo. O problema para ele não seria exatamente o de como se exerce o poder, mas o de como é possível desejá-lo. Antes de uma genealogia do poder, do saber, da moral ou da ética, seria preciso empreender uma analítica do desejo.

Com efeito, se os dispositivos de poder são de alguma maneira constituintes, só pode haver contra eles fenômenos de “resistência”, e a questão incide sobre o estatuto desses fenômenos. Sem dúvida, eles serão menos ainda ideológicos e anti-repressivos. (...). Mas qual estatuto vai lhes dar ele? Há várias direções aqui: 1) Aquela de VS [*Vontade de saber*](126-127 no original), na qual os fenômenos de resistência

⁷³ DELEUZE, Gilles. *Desir et plaisir*. In: Magazine Litteraire, n. 325: Foucault aujourd’hui. Trad. Luiz B. Orlandi. 1994.

⁷⁴ DELEUZE, Gilles. *Desir et plaisir*. Op. cit. p. 18.

seriam como uma imagem invertida dos dispositivos (...). Mas essa direção parece-me bloquear as saídas tanto quanto encontrar uma. 2) A direção apontada na entrevista relativa à função política do intelectual: se os dispositivos de poder são constitutivos de verdade, se há uma verdade do poder, deve haver aí, como contra-estratégia, uma espécie de poder da verdade contra os poderes. Donde, em Michel, o problema do papel do intelectual; donde sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, o que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, ao fazê-la depender do poder, ele encontrará nessa renovação uma matéria retornável contra o poder? Mas aqui não vejo como. É preciso esperar que Michel, no nível de sua microanálise, diga essa nova concepção de verdade.⁷⁵

Sem querer resolver aqui este imbróglio, pudemos observar que toda a análise de Foucault concernente ao exercício do poder sobre a vida e do exercício do poder da vida passa por um mapeamento das estratégias de saber-poder (discursivas ou não-discursivas, estatais ou não-estatais), as quais, incessantemente, se retro-alimentam, compõem e decompõem suas infinitas possibilidades de relações. Entretanto, importa não esquecer que esses bio-poderes são regidos não por um poder transcendente, longínquo, mas na materialidade das suas relações: ação sobre ação:

o que define uma relação de poder é o modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre a sua ação própria. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes.”⁷⁶

Dessa maneira, ao perguntar-se acerca de como se desenvolveu o poder sobre a vida nas sociedades ocidentais, Foucault encontra toda uma imbricação entre os diversos procedimentos discursivos e não-discursivos, de estímulos e interdições que não são explicados nem à luz nem da ideologia, a qual partiria de pressupostos transcendentais à

⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Desir et plaisir*. Op. cit. p. 20.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. Op. cit. p. 132.

história, recaindo num projeto teleológico que transcenderia aos indivíduos, em nome de categorias universalizantes, como a de natureza humana, por exemplo; nem à luz da repressão (por meio da lei e da vigilância). De todas as maneiras, para Foucault, são as estratégias, as táticas de reversão das relações de poder, que vêm a definir o *esprit* de uma sociedade.

Mas, talvez, o grande paradoxo da biopolítica seja o de que, no limite, a mesma adquire o efeito oposto ao inicialmente “desejado”. É o problema da *tanapolítica* (política de morte). É sobre este paradoxo, ou, ao menos, sobre os enfoques dados a este paradoxo, que invocaremos os conceitos de *paradigma imunitário*, de Roberto Esposito, e *ética somática*, de Nikolas Rose.

3. Sintoma atuais

Julgamos pertinente trazer aqui, a título de ilustração dessa complicação paradoxal na relação entre vida e política, uma notícia de jornal com a qual Roberto Esposito abre sua obra intitulada *Bíos: biopolítica e filosofia* :

França, Novembro de 2000. Uma decisão do Supremo Tribunal de Justiça abre um conflito dilacerante na jurisprudência francesa, invertendo duas sentenças proferidas em recurso, que por sua vez contrariavam umas outras tantas decisões emitidas em sentenças precedentes. Uma decisão que reconhece a uma criança, de nome Nicolas Perruche, nascido com graves lesões genéticas, o direito a interpor queixa contra o médico que não tinha devidamente diagnosticado a rubéola da mãe durante a gravidez, impedindo-a assim de abortar como era sua vontade expressa. O que aparece, nessa história, como objeto de controvérsia insolúvel no plano jurídico é a atribuição ao pequeno Nicolas do direito a *não* nascer. O que está em discussão não é tanto o erro comprovado do laboratório médico quanto o estatuto de sujeito de quem o contesta. Como pode um indivíduo recorrer juridicamente contra a própria circunstância – a do seu próprio nascimento – que lhe fornece subjetividade jurídica? A dificuldade é ao mesmo tempo de ordem lógica e ontológica. Se já é problemático

que um ser possa invocar o seu direito ao próprio não nascer, ainda é mais difícil conceber que um não ser, como é o caso de quem ainda não nasceu, reclame o direito a continuar como tal e assim a não entrar na esfera do ser. O que parece impossível de decidir, em termos legais, é a relação entre realidade biológica e personalidade jurídica – entre vida natural e *forma de vida*. É certo que ao nascer naquelas condições a criança sofreu um dano. Mas quem, se não ele mesmo, teria podido decidir evitá-lo, eliminando antecipadamente o próprio ser sujeito de vida, a própria vida do sujeito? E não é só isso. Assim como a todo o direito subjetivo corresponde a obrigação de não o obstaculizar por parte de quem esteja em condições de o fazer, isto significa que a mãe teria sido forçada a abortar, prescindindo da sua liberdade de escolha. O direito do feto a não nascer configuraria, em suma, um dever preventivo, por parte de quem o concebeu, de o suprimir, instituindo assim uma cesura eugénica, legalmente reconhecida, entre uma vida julgada válida e uma outra, como se dizia na Alemanha nazi, “indigna de ser vivida”⁷⁷.

O problema de Esposito será o da possibilidade de impedir a biopolítica de transformar-se numa tanatopolítica. Com o desenvolvimento da biotecnologia e da biomedicina, no século XXI a vida não mais está limitada às suas condições naturais, mas conta com o aparato técnico, intra ou extra-corpóreo, que não só otimiza e maximiza a vida qualitativamente, como projeta uma espécie de *vida outra*, híbrido de humano e máquina. Como afirma Nietzsche, a Cultura é tudo o que concorre para a *correção da natureza*⁷⁸. No século XXI, poderíamos dizer que a Cultura não só corrige, como destrói e reconstrói formas de vida até pouco tempo relegadas aos romances de ficção científica, de modo que a biotecnologia, mais que correção, *cria* uma *segunda natureza*. Essa segunda natureza poderia ser o que Esposito chama de paradigma imunitário. A cultura seria justamente o ingrediente imunitário das sociedades ocidentais. E pensamos que

⁷⁷ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Op. cit. p. 17-18. Itálico nosso.

⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer educador*. In: Escritos sobre educação. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola. 2003. p. 157.

Nietzsche não acha isso nada louvável, uma vez que para o mesmo o princípio de conservação não é sinal de força, e sim de esgotamento.

Em *Bíos, biopolítica e filosofia*, já no início (Op. cit., p. 23), Esposito afirma que Foucault não responde, ou ao menos não satisfatoriamente, ao grande paradoxo da biopolítica: como uma política da vida pode transformar-se numa política de morte. Talvez a resposta esteja naquele mesmo princípio, ou poder, característico da política moderna: “fazer viver e deixar morrer”. De todas as maneiras, Foucault não se propunha a “responder” ou “dissolver” este paradoxo. Em nenhum momento o mesmo lança-se à proposta de uma “terapêutica” do presente. Limitava-se ao diagnóstico, o que já era uma grande empresa.

Decidimos intitular “sintomas atuais” a esta última seção do nosso trabalho porque, a nosso ver, antes de diagnosticar, é preciso ver os sintomas que poderiam constituir as marcas da biopolítica nos dias atuais. Sem dúvida, estes sintomas estão intimamente ligados ao desenvolvimento da biotecnologia e da biomedicina. A notícia de jornal que reproduzimos acima bem pode ser um exemplo destes sintomas. O mal-estar aparece aí sob a forma de aporia entre vida e direitos, por um lado, e ser e não-ser, por outro. Retomando a distinção entre *bíos* (forma de vida, vida inorgânica, cultural) e *zoé* (vida maquínica, orgânica, material), poderíamos dizer que estamos presenciando neste início de século XXI alguns desdobramentos do projeto neoliberal que estimula a percepção do indivíduo como uma “empresa de si mesmo”, o que explica a demanda cada vez maior por *super-corpos são em super-mentes são*, uma vez que um indivíduo “de bem com a vida” é uma empresa que rende mais. Nesse sentido, vemos um princípio econômico (rentabilidade) na base e na contração dos problemas concernentes à “bioética” e à “zooética” por assim dizer. Somos o que Michel Serres chama, em seu ensaio intitulado *Petite Poucette*⁷⁹, mutantes, uma espécie que não se reconhece mais nas

⁷⁹ SERRES, M. *Petite Poucette. Les nouveaux défis de l'éducation*. 2011. Acesso em 17/05/2017. Disponível em: <http://www.academie-francaise.fr/petite-poucette-les-nouveaux-defis-de-leducation>.

tradicionais classificações que distinguem o natural do artificial, o humano do maquínico. Obviamente, com isto não queremos afirmar que até o século XX as sociedades ocidentais adotavam um modo de vida que primava por uma relação exclusiva onde natureza e técnica se excluíam mutuamente, mas nos dias de hoje podemos reconhecer facilmente uma intensificação entre ambos em virtude justamente do fato de que na biopolítica do século XXI são os próprios indivíduos que veem a si mesmos em termos de biocapital, fomentando uma bioeconomia alicerçada na ideia de maximização ou otimização de si mesmo por meio de investimentos na investigação e desenvolvimento de aparatos tecnológicos no âmbito da biologia molecular. É com esta mesma consciência das transformações sociais decorrentes dos avanços tecnológicos que Esposito questiona a relação entre política e vida:

A política penetra diretamente na vida, mas entretanto a vida tornou-se outra coisa por si só. E então, se não existe uma vida natural que não seja, ao mesmo tempo, também técnica; se a relação a dois entre *bíos* e *zoé* deve agora, ou talvez desde sempre, incluir como terceiro termo correlativo, a *techne*, como supor uma relação exclusiva entre política e vida?⁸⁰ (ESPOSITO, 2010, p. 31).

Quando, em *A Política da própria vida*⁸¹, Nikolas Rose abstém-se de um julgamento em relação a casos como o que citamos acima, narrado por Esposito, quer dizer que o julgamento chegaria sempre atrasado. A multiplicidade de problemas que vêm surgindo diante da manipulação tecnológica da vida ocorre, atualmente, numa velocidade tal, que a disciplinarização e a normalização da mesma se encontra delegada a uma nova *expertise* concernente a uma infinidade de elementos que compõem a vida, e que não se reduzem mais ao controle da natalidade, da mortalidade e da morbidade, num esquema que

⁸⁰ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Op. cit. p. 31.

⁸¹ ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Op. Cit.

separaria *bíos* e *zoé* (vida biológica – inorgânica e vida zoológica - orgânica,) mas que invocam uma indiscernibilidade entre essas duas dimensões. Entretanto, a morada das forças vitais, permanecería sendo o corpo de cada indivíduo, daí a ideia de uma *ética somática* - “ética não no sentido de princípios morais, mas, antes, como os valores para a conduta de uma vida -, que atribui um lugar central à existência corporal, física”⁸²:

estamos progressivamente chegando a nos relacionar a nós mesmos como indivíduos “somáticos”, isto é, como seres cuja individualidade está, pelo menos em parte, fundamentada dentro de nossa existência carnal, corporal, e que expressamo-nos, julgamos e agimos sobre nós mesmos parcialmente na linguagem da biomedicina. Desde discursos oficiais sobre a promoção da saúde, passando por narrativas da experiência da doença e do sofrimento nos meios de comunicação, aos discursos populares sobre dieta e exercício, constatamos um crescente acento na reconstrução pessoal através da influência sobre o corpo em nome de uma boa saúde física que é simultaneamente corporal e psicológica. Exercício, vitaminas, tatuagens, *piercing* corporal, drogas, cirurgia plástica, redesignação sexual, transplante de órgão: a existência corpórea e a vitalidade do si mesmo tornaram-se o lugar privilegiado de experimento do si-mesmo.⁸³.

Entretanto, vale notar que o trabalho sobre si não pode ser confundido com um esforço narcisista de ordem estético-cosmética, mas, a nosso ver, o que está em cena, como bem observa Rose, é uma nova maneira de experimentação de si muito diferente da que havia no século passado, uma vez que toma a relação com o corpo como protagonista dos hábitos cotidianos. Nesse sentido, a ética somática apresenta-se como um sintoma dos tempos modernos: por um lado, a simples possibilidade de constituírem-se comissões para avaliar a vida ou a promoção ou a cessação da mesma pela lógica do “capital de giro”

⁸² ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Op. Cit.p. 19.

⁸³ ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Op. Cit. p. 44.

é, por si só, sintomática. Por outro, os conselhos de bioética seriam instâncias, não de julgamento dos dispositivos da biopolítica, ou da bio-economia, mas um registro flagrante do momento em que o corpo, enquanto instância ontológica que contempla as dimensões orgânica e inorgânica da vida, é campo para uma série de novos problemas que emergem não apenas nas instituições estatais, mas também no interior das instituições de investigação e experimentação sobre corpos humanos que envolvem vultosos investimentos nas indústrias alimentícia, farmacêutica, robótica, biologia molecular, cosmética, cirurgia plástica, ginástica, etc. Assim como a economia política, em seu contexto de nascimento, adota o mercado como princípio regulador da razão de Estado, a biopolítica, pelos aspectos assumidos no viés neoliberal, adota a ideia de *vida como empresa* como princípio da ação, não apenas governamental no seu viés estatal, mas de todo o projeto que tem por alvo maximizar a vida, nem que seja a custo de algum sacrifício da mesma, de modo que:

As múltiplas transações entre expertise e subjetividade, e as diversas injunções e desejos realizados de reformar e refazer nós mesmos através de intervenção calculada em nome de nossa autenticidade, autorrealização e liberdade, têm sido centrais para o “gerenciamento de si mesmo” em democracias liberais avançadas (Rose, 1989)⁸⁴. O que é novo, talvez, é a centralidade concedida ao soma, à carne, aos órgãos, aos tecidos, às células, às sequências de genes e à corporeidade molecular para nossas maneiras individuais e coletivas de compreender e gerenciar nós mesmos como seres humanos⁸⁵.

⁸⁴ ROSE, Nikolas. *Governing the soul: the shaping of the private self*. Londres/Nova York: Rotledge, 1989.

⁸⁵ ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Op. Cit. p. 153-154.

4: Conclusão

Conforme tentamos demonstrar na primeira parte do nosso estudo, e Deleuze o sintetiza numa frase (embora o mesmo não partilhe inteiramente desta ideia), para Foucault, “uma sociedade não se contradiz, ela se estratetiza, ou estratetiza.”⁸⁶. A ideia de paradigma imunitário passível de resultar numa tanapolítica, de Roberto Esposito e a de ética somática de Nikolas Rose podem ser vistas como sintomas característicos das sociedades ocidentais do século XXI, onde uma política da vida pode resultar no sacrifício de vidas, o que demanda uma nova maneira de pensar a ética, não mais pautada apenas numa psicologização, mas que agrega a noção de “individualidade somática” da qual resultam “formas emergentes de vida” regidas pelos valores da bioeconomia, onde investir em si mesmo é, antes de tudo, investir na maximização das potencialidades corporais e psíquicas por meio de intervenção técnica.

Bibliografia

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega(s/d).

DELEUZE, Gilles. *Desir et plaisir*. In: Magazine Litteraire, n. 325: Foucault aujourd’hui. Trad. Luiz B. Orlandi. 1994.

DREYFUS, Hubert. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995. p. 158.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Edições 70. 2010.

FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin. 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D’água. 1994

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999. p. 287

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Desir et plaisir*. Op. cit. p. 19.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In: MOTTA, M. (Org.). Ditos e escritos, Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2014

FOUCAULT, Michel. *Verdade e poder*. In: MACHADO, R. (Org. e Trad.). Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1979.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70. 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer educador*. In: Escritos sobre educação. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola. 2003

REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses 2008. p. 41).

ROSE, Nikolas. *Governing the soul: the shaping of the private self*. Londres/Nova York: Rotledge, 1989.

ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Trad. Paulo Ferreira Valerio. São Paulo: Paulus, 2013.

SERRES, Michel. *Petite Poucette. Les nouveaux défis de l'éducation*. 2011. Acesso em 17/05/2017. Disponível em: <http://www.academie-francaise.fr/petite-poucette-les-nouveaux-defis-de-leducation>

La cuestión de la técnica y la ética originaria en Martin Heidegger

Thalles Azevedo de Araujo

Universidade Estadual da Paraíba (Brasil)

thalles@sapo.pt

Recibido 14/06/2018

Aprobado 1/08/2018

Resumen

El presente artículo intenta exponer la posibilidad de una *ética originaria* en la crítica heideggeriana a la técnica moderna (*Gestell*). Según Heidegger, el desocultar técnico, que dispone de la naturaleza en el sentido de reservas, fondos, presenta una amenaza a la esencia del hombre a través de la forma en que llega a nuestra presencia el ser en el mundo técnico. El hombre de la era técnica está pro-vocado de un modo peculiar al desocultar. Éste concierne a la naturaleza como lo que hay que concebir en cuanto conexión de fuerzas, previamente calculable. La propuesta de Heidegger no es por un *ethos* tradicional en términos del deber, sino por un *ethos* en relación a la esencia de la técnica moderna donde el hombre more y habite en medio del ente en el todo.

Palabras clave: Técnica – Metafísica – Nihilismo – Habitar – Ética.

Abstract

In this current article, we aim to analyze the possibility of a *originary ethics* from the Heidegger's critic to the essence of modern technique (*Gestell*). To Heidegger, the technical uncovering as a position that des-poses of nature in the meaning of a exploration, presents a constant threat to the man's essence through the way in which it was challenged to explore the energies of nature. What this evidence shows is that the action way of the man of technique, firstly, face and deal the nature as a mere operating system and calculable of forces. Heidegger proposes a traditional ethics in terms of the duty and the rule, but for an *ethos* in relation to the technology where the man resides and lives in the middle of the whole entity without being way and end.

Keywords: Technique – Metaphysics – Nihilism – Inhabiting – Ethics.

La esencia de la metafísica

La meditación de Heidegger en torno a la metafísica occidental tiene lugar a partir de los años 1930. Con el fin de comprender mejor su lectura crítica de la historia de la metafísica, vamos a buscar discutir inicialmente en qué sentido el autor observa el pensamiento de Nietzsche como siendo el lugar donde la metafísica de la voluntad de poder tendría alcanzado su acabamiento en la época de la técnica. A continuación, se volverá clara la forma por la que Nietzsche, al concebir a la totalidad del ente a partir del prisma de la voluntad de poder, no hace más que legitimar el dominio incondicional de la totalidad del ente, tornándose heredero de la metafísica cartesiana. En el segundo volumen de su obra *Nietzsche*, Heidegger indica que el pensamiento de Nietzsche *era* y *es* en todas partes un único y con frecuencia discrepante diálogo con Platón.⁸⁷ Sin embargo, Nietzsche espejaría aquel pensador que en esa tradición tendría realizado sus últimas posibilidades en la metafísica de la voluntad de poder. La primera observación esencial al contenido de la expresión *voluntad de poder* había sido delineada por Nietzsche en *Also sprach Zarathustra*, en el pasaje llamado *Von der Selbst-Überwindung*. En esa sección, el profeta del *übermensch* declara: “donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; y hasta en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de ser señor.”⁸⁸ Todo que es vida es voluntad de poder, es decir, donde hay vida, hay voluntad de conservación e intensificación de la vida. La voluntad de poder es, según Nietzsche, una voluntad de acumular fuerza: “todos los procesos de la vida tienen en este caso su palanca [...] todo debe ser sumado y acumulado. La vida, como caso particular, tiende a un sentimiento máximo de poder; el esfuerzo no es otra cosa que un esfuerzo hacia el poder.”⁸⁹

Así, es la totalidad del ente que es instituida y mantenida por esa voluntad que sujeta todo al ciclo perpetuo de lo nacer y de lo perecer. De acuerdo con Nietzsche, en la voluntad de poder determinada por la voluntad de nutrición, de propiedad, de *instrumentos*,

⁸⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. p. 257.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. 10. ed. Traducción de Aníbal Froufe. Madrid: Editorial EDAF, 2001. p. 463.

de sentidos (obedientes) y dueños (la voluntad más fuerte dirige a la más débil), “no hay otra causalidad que la de voluntad a voluntad.”⁹⁰ De esta forma, querer es *querer-ser-señor*, querer ser obedecido. *Ordenar*, como dice Heidegger, tiene su esencia en el hecho de que aquel que ordena es señor con conocimiento de su disponibilidad sobre las posibilidades de la actuación efectiva: en la orden el que ordena obedece a esa disponibilidad y a ese poder disponer, y, de este modo, se obedece a sí mismo.⁹¹ En la medida que ordenar es un obedecerse a sí mismo, también puede comprenderse a la voluntad, análogamente a la esencia del poder, como voluntad de voluntad, en la que la determinación de la metafísica alcanzó su acabamiento. A partir de ello, será posible percibir la relación entre los dos términos centrales para Nietzsche: *voluntad de poder* y *eterno retorno de lo mismo*.

En el capítulo *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, de la obra *Nietzsche*, Heidegger intenta elucidar la proximidad entre la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno. Esa importante relación puede ayudarnos en la tarea de comprender en qué medida la voluntad de voluntad no posee fin cualquiera sino su propio aumento. En ese sentido, es relevante, por lo tanto, notar que el devenir, despojado de finalidad y unidad, es el modo de ser del ente cuyo carácter es la voluntad de poder: devenir es la superación, en ejercicio el poder, del nivel de poder respectivo. “En el lenguaje de Nietzsche, devenir quiere decir movilidad de la voluntad de poder en cuanto carácter fundamental del ente, movilidad que impera desde esa voluntad misma.”⁹² Lo que interesa hacer resaltar es esto: ese devenir pone en manifiesto el movimiento circular de intensificación del poder, así es que el carácter básico de la voluntad de poder se determina en cuanto eterno retorno de lo mismo. Voluntad de poder que, como señala Heidegger, hace aparecer su esencia en la voluntad de certeza que estaría tanto en la metafísica cartesiana del sujeto moderno como en su acabamiento en la era del predominio de la esencia de la técnica moderna.

⁹⁰ Ibid., p. 437.

⁹¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 234.

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 268.

La metafísica inaugurada con Descartes, es decir, su interpretación de la esencia de la verdad y del ente, determinaría una nueva actitud del hombre delante del ente en su totalidad. El hombre tiene que saberse absolutamente seguro en cuanto ente cuyo ser es el más cierto de ser conocido. Esa certeza es vislumbrada en el *cogito ergo sum*: “lo que aparece es otra cosa: el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad.”⁹³ El conocer, en el sentido propio de la metafísica cartesiana, se distingue por sólo admitir como conocimiento aquello que por medio del representar le es remitido al sujeto como indudable y que, en cuanto puesto de esta forma, es en todo momento nuevamente alcanzable por el cálculo. Verdad es certeza, certeza para la cual resulta decisivo que el hombre como una *cosa pensante* esté en ella en cada caso seguro y cierto de sí mismo. De esta manera, haría parte de la esencia de la metafísica moderna el hecho que el hombre se torna medida y centro del ente. La época que denominamos moderna, y en cuyo acabamiento comienza a entrar ahora la historia occidental, está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente, según Heidegger: “el hombre es lo que subyace a todo ente, es decir, en la modernidad, a toda objetivación y *representabilidad*, es el *subiectum*.”⁹⁴

Esto significa que Nietzsche efectuaría el último despliegue de aquella concepción cartesiana según la cual toda la verdad es fundamentada en la certeza que se asegura a sí misma. La verdad se convierte en el poner en seguro de todo ente, asegurada por el hombre mismo, para instituirse de modo dominante en su totalidad: sólo en la doctrina del *übermensch*, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, “la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su supremo triunfo.”⁹⁵ Es en la esencia de la nueva posición metafísica del hombre como *subiectum* que se funda el dominio de la tierra en cuanto algo asumido y completado por individuos eminentes, más allá de la especie humana como era hasta ahora – por el *übermensch*, por ejemplo. En ese sentido, Heidegger advierte que el

⁹³ Ibid., p. 134.

⁹⁴ Ibid., p. 61.

⁹⁵ Ibid., p. 62.

übermensch, esta nueva figura esencial de la humanidad de hoy, es a partir de la realidad efectiva determinada por la voluntad de poder y para ella misma. El *Übermensch*, que asume la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente en su propio querer y, de esta manera, se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder, ha sido determinado a asumir el dominio técnico sobre la tierra. Según Heidegger, para el hombre de la época técnica, la tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. “La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre.”⁹⁶ Para Heidegger, el mundo, en el ámbito moderno, cae en el horizonte de la disponibilidad, pasa a ser objeto de la representación-dominio de la subjetividad.

Heidegger y la cuestión de la técnica

De acuerdo con Heidegger, en el ámbito de la metafísica occidental, pensar es representar (*Vorstellen*), una relación representadora con lo representado (*idea* como *perceptio*). La representación moderna significa situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador. Con ello, afirmar que la metafísica de Descartes inaugura la época moderna, en la cual se torna posible poner el mundo en imagen, significa que en ella también se hace patente una decisión fundamental sobre la esencia de la verdad y del ente. En el noveno aditamento de *Die Zeit des Weltbildes*, es esencial la observación de Heidegger:

El representar ya no es el desocultarse para... sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 256.

opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente [*Gegen-ständige*]. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una *coagitatio*.⁹⁷

Así, la época de la técnica se tornaría heredera de la metafísica cartesiana en la medida en que el pensar en cuanto *raepresentatio*, el querer disponer de la naturaleza en su totalidad y el poder calcular anticipador, se basan en el modo operativo y eficiente de la razón. En ese sentido, Heidegger observa que la esencia de la técnica moderna se cumple en la forma de relación ontológica demandante/disposición (*Besteller/Bestand*), modo del desocultamiento técnico hacia cual atribuye la noción de *Gestell*. La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Beständigkeit* (la permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser ordenado, esto es, el estar permanentemente a disposición. Con ello, la *Gestell* es en manera alguna nada técnico, sino el modo según el cual lo real se desoculta en el sentido de reservas calculables. La *Gestell*, en cuanto *composición*, revela el dominio de la razón que todo conquista por la técnica, que caracteriza una época en la que el hombre busca los fundamentos de todo calculando la naturaleza, y en que la naturaleza provoca la razón del hombre a explotarla como un fondo de reserva de lo que dispone. En la esencia de la técnica, por tanto, lo ente es puesto como fundamental y exclusivamente disponible para el consumo en el cálculo global, lo que alcanza también el hombre a quién la técnica demanda como depósito, reserva.

Heidegger, durante los años 1950, no descarta la posibilidad que en el futuro puedan existir fábricas para reponer esa materia prima que es el hombre. Aquí, vemos de un modo más claro el anuncio del ataque total contra la vida y la esencia del ser humano, peor que la explosión de una bomba atómica. Asimismo, si las bombas de ese tipo no detonaren, continuará, debido a los resultados de la investigación genética, la más radical e

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 108.

inconcebible transformación del mundo humano. Es lo que encontramos precisamente en el § 26 de *Überwindung der Metaphysik*:

Como el hombre es la materia prima más importante, se puede contar con que, sobre la base de la investigación química de hoy, algún día se construirán fábricas de producción artificial de material humano. Las investigaciones del químico Kuhn, galardonado este año [1949] con el premio Goethe de la ciudad de Frankfurt, abren ya la posibilidad de dirigir de un modo planificado, según las necesidades de cada momento, la producción de seres vivos, machos o hembras. Al dirigismo literario, en el sector “cultura”, corresponde, en buena lógica, el dirigismo de la fecundación.⁹⁸

En la perspectiva de Heidegger, el desocultamiento técnico de los entes, en cuanto materia prima, compele a la humanidad a erigir un mundo nivelado por el cálculo planificador, un orden que asegure la totalidad de los entes enteramente presentes como reserva disponible. Dado que, en la *época atómica*, la investigación científica descubre más cosas sobre la estructura genética del organismo humano, tal información puede cambiar fundamentalmente la manera como la humanidad trata su propio organismo. Con el dominio del código genético, el científico puede, dentro de un tiempo previsible, volverse capaz de *fabricar* el hombre, es decir, constituirlo en su esencia puramente orgánica tal como se lo necesite.

En relación con ello, se entiende que la humanidad se transforma en su propio objeto, como había indicado Jünger, en *Der Arbeiter*, respecto al *tipo* del trabajador – en sustitución del individuo burgués – que se torna no sólo en el sujeto de procesos técnicos, sino que, al mismo tiempo, en su objeto. Todavía bajo el prisma de Jünger, tal mecanización del hombre y del mundo es tomada en cuenta a partir de la noción de *movilización total* – que se ve también en su ensayo *Über den Schmerz*, de 1934 –, donde el autor advierte que el *carácter instrumental* no se limita a la zona propia del instrumento,

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Überwindung der Metaphysik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 93.

sino que intenta someter igualmente a sí el cuerpo humano. Esto es algo que brota de la necesidad que sentimos de estar informados con máxima exactitud de los resultados que es capaz de alcanzar el cuerpo humano como instrumento, o sea, esa carne disciplinada y uniformada por el proceso de medición exacta.⁹⁹ En ese sentido, el tema de la fabricación del hombre resurgirá en otros textos de Heidegger, como, por ejemplo, en *Die Frage nach der Technik*, conferencia del año 1953:

Sólo en cuanto que el hombre, por su parte, está provocado ya a pro-vocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar establecedor. Si el hombre está pro-vocado y establecido para eso, entonces ¿no pertenece el hombre, más originariamente aún que la naturaleza, a lo *dispuesto*? El hablar corrientemente de material humano y de material enfermo de una clínica, habla en su favor.¹⁰⁰

En su ensayo *Wissenschaft und Besinnung*, de 1953, Heidegger ha sostenido que la ciencia moderna, en la que pasa a dominar nada más que el pensar calculante, es una elaboración y exposición de lo vigente, sea la naturaleza, el hombre, la historia, como lo real de una objetividad, necesariamente interventora. Para Heidegger, el predominio del pensar calculante consiste en que toda objetivación de lo real es calcular. Pero calcular no en el sentido de hacer cálculos numéricos solamente, sino contar con algo previamente, prever lo que puede dar la naturaleza, esperar algo de ella. La ciencia, por su actividad de investigación, provoca y dispone lo real hacia su objetividad. Lo real es asegurado en su objetividad. De esto resultan campos de objetos, a cada uno de los cuales puede ajustar el tratar científico y según su manera.¹⁰¹ Como resultado de este proceso de objetivación, el propio sujeto es puesto como una *cosa entre las cosas*, es decir, la subordinación del objeto al sujeto da lugar a una sujeción de ambos al orden adversario de la propia relación. Así,

⁹⁹ Cfr. JÜNGER, Ernst. *Sobre el dolor*, seguido de *La movilización total y Fuego y movimiento*. 2. ed. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets Editores, 2003. p. 79.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 18.

¹⁰¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Wissenschaft und Besinnung*. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. pp. 50-51.

Heidegger observa la noción de que el sujeto humano es él propio subordinado a una total objetivación de todo aquello que es, de modo que la relación sujeto-objeto tiende a asegurar para sí la pura condición de disponibilidad determinada por la esencia de la técnica moderna.

La tierra se convierte en materia prima. De igual modo, el hombre se torna material humano. La esencia de la vida debe adecuarse a la ordenación técnica, pues el modo del desocultamiento de la técnica moderna tiene el carácter de lo que convoca y requiere en el sentido de la *pro-vocación*. Ésta acontece de tal forma que se pone la naturaleza en la constante exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas, o sea: se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado. El viejo molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas, sus aspas giran en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Por el contrario, observa Heidegger,

[...] una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos.¹⁰²

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 16.

De esa manera, en la técnica moderna, la naturaleza es vista como un fondo disponible, una gran reserva; el principal almacén de existencia de energía (*Bestand*). Restituyendo el pensamiento de Jünger (*cfr. Der Arbeiter*, 1932), Heidegger afirma que en una era en la que el animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, “el trabajo [...] accede al rango metafísico de la objetivación incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad.”¹⁰³ El hombre se asume a sí mismo como el ser vivo que trabaja (*arbeitendes Lebewesen*), animal de trabajo y material humano. Por tanto, en cierto modo, la realidad natural y el hombre quedan emparejados por el pensar computante o calculante que impera en nuestra época y por la *voluntad de voluntad* – como vimos bajo el prisma de la metafísica nietzscheana – en torno a su proyecto de dominio incondicionado respecto de todo lo que hay. Así, ese mismo punto de vista Jünger lo había indicado en 1932: el campo que es explotado “con máquinas y que es artificialmente fertilizado con el nitrógeno de las fábricas, ya no es el mismo campo. Se trata, pues, de realizar las formas de cultivo, de explotación y de población de la tierra en que se expresa el carácter total de trabajo.”¹⁰⁴

Todo eso indica el modo cómo se da el proceso de objetivación de la relación del hombre con la tierra, lo que hace que el cultivo sea substituido por el trabajo industrial mecanizado. La agricultura industrializada no permite nacer ni crecer, no propicia que los frutos se muestren ellos mismos partiendo de ellos mismos; pero, por el contrario, ella *hace* los productos agrícolas y, en efecto, aniquila los frutos de la tierra. Heidegger contrapone dos modos de relación con la naturaleza y resalta: “el desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación.”¹⁰⁵ La amenaza que pesa sobre el hombre, no se refiere, en primer lugar, y más fundamentalmente, al hecho de que las máquinas y los aparatos técnicos puedan actuar de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. En la perspectiva de Heidegger, en verdad, la esencia del hombre está establecida ahora a ir de la mano de la esencia de la

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 70.

¹⁰⁴ JÜNGER, Ernst. *O trabalhador: domínio e figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 2000. p. 164.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 17.

técnica. Por tanto, *lo más peligroso* es que el hombre se instale definitivamente en el modo de pensamiento científico-técnico y a la paulatina marginación de los modos de pensar que no se inscriben dentro del ámbito del pensar calculante [*rechnendes Denken*], cerrándose así a la posible experiencia del lugar del hombre sobre la tierra. Es propio del *pensar representativo*, que *pone* a la naturaleza como fondo de reservas de materias primas, necesarias para la producción ilimitada, *ponerse* a sí mismo como el único pensar. Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. Por tanto, la esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro. “El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [*Zuspruch*] de una verdad más inicial.”¹⁰⁶

Ética y técnica

La historia de la metafísica converge, dada su dominación absoluta del ente, en un tipo de verdad en la que predomina lo real como fondo disponible (*Bestand*), concepto central que es enteramente aplicable para interpretar lo que Heidegger llama *naturaleza calculable*, es decir, la naturaleza del mundo de la técnica. Como indicamos, la naturaleza va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización continuos. La naturaleza se convierte así en reservas – en el significado económico de la palabra –, en fondos que pueden ser explotados en el modo de fuente de energía para la técnica y la industria modernas. En *Identität und Differenz*, Heidegger advierte que mediante esta “representación de la totalidad del mundo técnico, todo se reduce al hombre, y, como resultado, se exige una ética del mundo técnico [...] Se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica.”¹⁰⁷ Por tanto, lo que sí puede indicar desde luego es que para evitar el peligro de la técnica moderna es preciso una recuperación de la ética que solo es posible con la recuperación de la cuestión del ser (*Seinsfrage*). Como Heidegger señala todavía, parece que la metafísica, por el modo

¹⁰⁶ Ibid., p. 34.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. p. 43.

como ella piensa al ente, estuviera destinada a ser, sin saberlo, el límite que encubre al hombre la relación originaria del ser con la esencia del hombre. Así, la ética que los textos heideggerianos más recientes en torno a la meditación de la técnica, del habitar y de la poesía, permite pensar, se refiere a una *ética destinamental* o de la *correspondencia*, que exigirá del ser humano un *tener-que-corresponder* al llamado del ser, a la verdad del ser; exigirá un reaprender a morar sobre la tierra, resguardándose, preservándose del peligro supremo a lo que está sometido en el mundo de la movilización total. Para determinar la consistencia de ese peligro no basta sólo ni principalmente con tener presentes la constante explotación de la naturaleza – como fondos de reserva –, los devastadores efectos de los accidentes en las plantas de energía nuclear, por ejemplo. Tan peligroso como todo eso, y aún más, es la reducción de los hombres a material humano uncido a las metas propuestas, siendo avaluado según su eficacia, de acuerdo a su rendimiento en el incondicionado proceso de la producción inherente a la técnica.

Ahora bien, con base en todo eso, podríamos entonces preguntar: ¿la cuestión del ser puede ser *recuperada* con la cuestión de la ética o la cuestión de la ética puede ser *recuperada* con la cuestión del ser? Desde el punto de vista de *Brief über den Humanismus*, arriesgaríamos contestar: las dos cosas. Cuando Heidegger habla a Jean Beaufret de la necesidad de repensar la ética lejos de la supremacía metafísica que reclama por principios racionales dirigentes de la acción humana, que lo esencial es pensar el *ethos* como *morada* del hombre, él deja entrever la posibilidad de una nueva dimensión ética. Una ética tal como los griegos la han visto: aquella que comprende la *existencia como un todo* y no simplemente tener algo que decir respecto a las acciones prohibidas o liberadas. “¿Cuándo escribe usted una ética?”¹⁰⁸ Fue lo que preguntaron a Heidegger poco después de aparecer *Sein und Zeit* (1927). El propio Heidegger señala: “Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.”¹⁰⁹ El deseo de una ética resulta de la *desorientación* del hombre actual,

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. Brief über den »Humanismus«. In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 353.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 353.

revelándose como algo que indica el camino *más adecuado* a seguir. En la ética de la metafísica tradicional se hace patente las respuestas a los problemas del hombre, ofreciéndole, por tanto, una *orientación segura*, es decir, una doctrina del deber pensar y actuar, de forma que no más sabría pensar ni actuar sin tales orientaciones.

De esta forma es que podemos notar la importancia que Heidegger concede al término *ethos*, no como una doctrina que establece reglas morales, sino como lugar de apertura del *Dasein*, el estar vuelto hacia el más propio modo de relacionarse con el mundo. La esencia del *ethos* Heidegger la pone de manifiesto a partir de una sentencia de Heráclito (Frgm. 119): “*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*. Se suele traducir de esta manera: ‘Su carácter es para el hombre su demonio’”.¹¹⁰ Heidegger traduce el término griego *ἦθος* no como *carácter*, sino como estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra “[...] el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que toca al hombre en su esencia.”¹¹¹ A partir de esta significación de la palabra *ἦθος* el término *ética* quiere decir que con él se “piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento primordial del hombre en cuanto ek-sistente es ya en sí mismo la ética originaria (*ursprüngliche Ethik*).”¹¹²

Lo que Heidegger designa *ética originaria* no es tanto un conjunto de normas o indicaciones para el buen vivir, sino la estancia del hombre en la verdad del ser. Es por este *habitar originario* que el hombre es lo que es y puede ser también lo que debe ser. Con ello las normas o las indicaciones sobre el buen vivir son posteriores y consecretarias a esta estancia originaria del hombre. Tampoco se trata, para Heidegger, de una primacía de la pregunta por la esencia del hombre, esto es, un antropologismo. La antropología, en la medida que es metafísica, es “aquella interpretación filosófica del hombre que explica y

¹¹⁰ Ibid., pp. 354-355.

¹¹¹ Ibid., p. 354.

¹¹² Ibid., p. 357.

valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre.”¹¹³ En definitiva, lo que Heidegger intentaba evitar era justamente tratar el tema de la ética tradicional, que se da siempre dentro del mero subjetivismo moderno tan presente en la época de la técnica planetaria. Si así lo hiciera, advertía Heidegger, su pensamiento quedaría relacionado al mero calcular y operar de la metafísica.

Es con la cuestión del *habitar* que Heidegger ultima sus obras sobre la técnica. Habitar quiere decir permanecer, mantenerse sobre esa tierra, en el modo de un cuidar. Esa noción es vista en *Bauen, Wohnen, Denken*, es decir, la vieja palabra *bauen* (construir) significa: yo habito, tú habitas. El modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual somos los hombres sobre la Tierra, es el habitar. El hombre *es* en cuanto *habita*; pero la palabra *bauen* significa *al mismo tiempo*: cuidar y cultivar, a saber, cultivar el campo, cultivar viñas. El proteger auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este proteger*.¹¹⁴ Sin embargo, bajo el dominio de la *Gestell*, el hombre y el mundo pasan a convertirse en mero objeto de medida. La técnica moderna, que actualmente se concentra en el ámbito de la ingeniería genética ha ocasionado un ataque a la propia vida, esforzándose por instalarla dentro de su ordenación en cuanto un artefacto tecnológicamente producible. De este modo, vale preguntarse, por ejemplo, si la clonación de seres humanos obedece a una medida de sobrevivencia y mejora de la calidad de vida o simplemente indica la necesidad de *innovación por innovación*, es decir, la preocupación de los científicos por el posible uso ilimitado de técnicas que pueden hacer variar las formas de vida de futuras generaciones.

En el final de su texto *Die Frage nach der Technik*, Heidegger cita el poeta Hölderlin: “Pero, donde hay peligro crece también lo que salva.”¹¹⁵ ¿En qué medida? En la medida en la que vislumbramos la esencia de la técnica y no sólo consideramos la técnica en cuanto una determinación instrumental y antropológica. La esencia de la técnica (*Gestell*) no es nada técnico, es decir, la época actual no es técnica porque haya máquinas

¹¹³ HEIDEGGER, Martin. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 93.

¹¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin. Bauen, Wohnen, Denken. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. pp. 149; 151.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 31.

de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es *técnica*. Según Heidegger, eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta; la técnica moderna es un modo ya decidido de interpretación del mundo que, por tanto, no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades.¹¹⁶ La *salvación* del peligro eminente de la técnica moderna viene por su enfrentamiento, por el cuestionamiento de lo que es aparentemente técnico, por un lado, y de aquello que es, por otro lado, totalmente diferente de ella.

De este modo, bajo el prisma de Heidegger, sería más apropiado poner en discusión la situación del nihilismo en la fase de su acabamiento que se da en la época técnica. Según su esencia, el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más en cuanto algo que corresponde necesariamente al movimiento hacia al *meridiano cero*, es decir, el ámbito del nihilismo constituye la *línea* donde todas las diferencias desaparecen. La reducción, la desaparición y la ausencia constatables acontecen precisamente allí donde – en la esencia de la metafísica – la voluntad incondicionada de voluntad únicamente coloca a todo presente sólo en la calculabilidad general y uniforme de su existencia. La esencia del nihilismo que se consume en el dominio de la voluntad de voluntad, consiste pues en el olvido del ser. Por tanto, como es posible observar en su diálogo con Jünger – véase el ensayo *Zur Seinsfrage*, de 1955 –, Heidegger considera que sólo la nueva donación del ser trae el instante para el paso de la línea.¹¹⁷ Antes de iniciar la superación del nihilismo, es necesario comprender que el nihilismo es un fenómeno que pertenece a la historia misma del ser, a su aparecer y sustraerse en las diversas aperturas epocales de la metafísica occidental, como *eidos*, *subiectum*, voluntad de poder o trabajo. El camino de esta entrada en la esencia del nihilismo tiene la dirección y la índole de una retirada, esto es, el *hacia atrás* (*Rückkehr*) nombra aquí la dirección hacia aquella posición (el olvido del ser) desde la que recibe y mantiene ya la metafísica su origen. Sólo de esta manera podemos comprender que “la metafísica no permite nunca por su esencia al habitar humano el

¹¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe*. GA 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. p. 17.

¹¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Zur Seinsfrage*. In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 406.

establecerse propiamente en la localidad, o sea, en la esencia del olvido del ser.”¹¹⁸ En *Zur Seinsfrage*, Heidegger observa que, para pensar el olvido del ser, tiene el pensar que volver allí donde, en cierto modo, siempre ya ha estado y sin embargo aún no construyó. Sin embargo, nosotros sólo podemos por medio de un construir preparar el habitar en aquella localidad. “Semejante construir [...] tiene que contentarse con edificar junto al camino que trae la vuelta a la localidad de la torsión [*Verwindung*] de la metafísica y por ello permite recorrer lo destinal de una superación del nihilismo.”¹¹⁹

Conclusión

En ese sentido, nuestro camino en la obra heideggeriana por la posibilidad de la ética originaria está situado a partir de la cuestión de la técnica moderna en su fase de acabamiento. Cuando Heidegger discute los problemas de la técnica moderna (*Gestell*) como occidentalización del mundo; como expansión de la técnica a escala planetaria; como el olvido del ser, todos ellos elementos evidencian la exigencia de la ética que se da a pensar desde el horizonte teórico de su obra. En ese sentido, Heidegger observa que, cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar “necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ek-sistencia que se dirige al ser.”¹²⁰ Resulta evidente que Heidegger tiene consciencia de las demandas de la ética. Pero de una ética originaria, cuya dimensión recupere el sentido de la existencia que se dirige al ser y no al hombre, como centro de referencia. A nuestro juicio, esa ética destinal se remite al *ethos* en su sentido más originario, respecta a si tenemos en consideración el *cuidar de nuestra morada* o si buscamos, por el contrario, la planificación, la construcción de máquinas de pensar y de grandes centros de cálculo. Como Heidegger resalta en su texto *Der Satz vom Grund*, eso es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma

¹¹⁸ Ibid., p. 423.

¹¹⁹ Ibid., p. 423.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. Brief über den »Humanismus«. In: *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 353.

que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta.¹²¹

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, Martin. Bauen, Wohnen, Denken. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. Brief über den »Humanismus«. In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Grundbegriffe*. GA 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____. *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

_____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. Wissenschaft und Besinnung. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. Zur Seinsfrage. In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

JÜNGER, Ernst. *O trabalhador: domínio e figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 2000.

_____. *Sobre el dolor*, seguido de *La movilización total y Fuego y movimiento*. 2. ed. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. 10. ed. Traducción de Aníbal Froufe. Madrid: Editorial EDAF, 2001.

¹²¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. GA 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. p. 182.

De las potencias políticas del neobarroco latinoamericano

Alejandra Adela González¹²²

UBA-UNDAV

alejandra.adela.gonzalez@gmail.com

Recibido 22/06/2018
Aprobado 24/08/2018

Resumen

El artículo parte del análisis de *Mi tío el yaguareté* de Joao Guimaraes Rosa, autor emblemático de la literatura brasileña. Se lo inserta en el neobarroco por sus condiciones estilísticas y enunciativas, pero el análisis que intentamos realizar aborda, desde una óptica filosófica, los efectos ético políticos de la narración a partir de su cruce con perspectivas etnográficas como la de Viveiros de Castro, que releen a Claude Levi Strauss tomando en cuenta categorías de Giles Deleuze y Félix Guatari. Así las nociones de sujeto, objeto, persona, lengua y las diferencias entre géneros, razas o especies se desestabilizan a partir de las consideraciones del perspectivismo amerindio y de las concepciones canibalísticas de la metafísica.

Palabras clave: Neobarroco-perspectivismo-canibalismo-multinaturalismo-filosofía política

Abstract

The article departs from the analysis of *Mi tío el yaguareté* of Joao Guimaraes Rosa, emblematic author of the Brazilian literature. It is inserted in the neobarroco by his stylistic conditions, but the analysis that is realized approaches, from a philosophical

¹²² Doctora en Filosofía (Universidad del Salvador) con la tesis “Voluntad de servidumbre y deseo de libertad. Una paradoja política en Simone Weill y Etienne de La Boétie” (Tercer Premio nacional de Ensayo Filosófico, 2012). Magister en Análisis del Discurso (Universidad de Buenos Aires). Actualmente es docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad de Avellaneda y de la Universidad del Salvador. Coordinadora Académica de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas de la Universidad de Avellaneda. Autora de varios libros y numerosas publicaciones en el campo de la filosofía política

optics, the effects ethical politicians of the story from his crossing with ethnographic perspectives like that of Viveiros de Castro, which read to Claude Levi Straus bearing in mind categories of Giles Deleuze and Félix Guatari. In consequence, the notions of subject, object, person, language and the differences between kinds, races or species are destabilized from the considerations of the Amerindian perspectivism and the conceptions “canibalísticas” of the metaphysic.

Keywords: Neobarroco-perspectivism-cannibalism-multinature-political philosophy

Nos proponemos desplegar los efectos de sentido ético políticos de un texto enmarcado en el neobarroco. Nos interrogaremos a partir de la lectura de algunos fragmentos de *Mi tío el yaguareté*¹²³ de Joao Guimaraes Rosa¹²⁴.

Desde el cruce de las miradas hasta la asimilación con el otro o del otro, ciertas perspectivas de un barroco de la contraconquista, al decir de Lezama Lima¹²⁵, se presentifican en operaciones lingüísticas específicas. Tales esos quiasmos que vuelven invisible lo visible y viceversa, disuelven todo realismo representacional, y cuestionan las nociones clásicas de sujeto y objeto. Un cazador mestizo que se vuelve jaguar o un brujo que se transforma en halcón no son más que las formas de ese travestismo, disfraz, paradojas del engaño, que tornan a la superficie barroca en una instancia de topologías ambiguas. El modo en que lo verdadero se deduce de esas ficciones es la matriz desde la cual esas figuras literarias dan que pensar. Cuestionamiento de la realidad y de la verdad, multiplicación alucinatoria de fragmentos textuales, devenir de las lenguas,

¹²³ Guimaraes Rosa, Joao. (2002) *Campo general y otros relatos*. México, FCE.

¹²⁴ Joao Guimaraes Rosa nacido en Minas Gerais en 1908, muerto en Río de Janeiro en 1967. Es considerado uno de los autores emblemáticos de la literatura de Brasil y constructor de un portugués propio de la región, propulsor del modernismo, y marca del neobarroco brasileño regionalista. Cf. Rubén Bareiro Saguier en *Encuentro de Culturas*, Emir Rodríguez Monegal, *Rupturas de la tradición*, Severo Sarduy, *El Barroco y el Neobarroco*, Jorge Enrique Adoum, *El realismo de la otra realidad*, Haroldo de Campos en *El lenguaje de la literatura*, América Latina en su literatura, (1972) México, Siglo XXI. Luz Angela Matínez, (2009) *Barroco y neobarroco. Del descentramiento del mundo a la carnavalización del enigma*. Chile, Editorial Universitaria. Champi Irleamar, *Barroco y modernidad*. (2000) México, FCE.

¹²⁵ Lezama Lima, José. (2014) Cf. *La curiosidad barroca en Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina*. Buenos Aires. Colihue

transformaciones de la significación por su abordaje corporal, superposición y mimesis como puesta en abismo, son estrategias de construcción de universos multiformes, siempre en expansión, siempre críticos de todo carácter hegemónico del significado y del poder unificante.

A *Mi tío el yaguareté* se lo ha ubicado en el neobarroco brasileño por consideraciones estilísticas, enunciativas y temáticas¹²⁶. Pero nuestras reflexiones proceden más bien de una tradición hermenéutica que ahonda las tensiones en la interpretación al punto de romper con las estructuras gramaticales, y más allá aún, las diferencias genéricas: géneros literarios, sexuales, identitarios. Así se pone en juego la relación entre especies: humana, animal, hombre y jaguares, entre razas: mestizo, negro, blanco, indígena, entre identidades sexuales: varón/mujer jaguar, entre espacios: selvático/urbano, frontera entre oralidad y escritura, entre lenguas: portugués/tupí, entre palabra articulada y sonidos. Estas composiciones, ¿no son, quizás, una especie de descomposición? ¿No señalan una inestabilidad constitutiva de razas, idiomas, géneros y espacios?

Nos detendremos un momento en el plano de la lengua. El texto, de difícilísima traducción trabaja en dos niveles de descomposición: Por un lado, es un texto que se debe leer en voz alta. No basta con realizar una lectura silenciosa. Como *Finnegans Wake* de Joyce requiere la escucha atenta de una voz. Ahí ya se da un primer nivel de desestabilización: no puede establecerse una frontera nítida entre lo escrito y lo hablado, no respeta las normas de una lengua escrita sino que las marcas de la oralidad van socavando el límite. Se superpone a esta inestabilidad, una segunda: el texto está escrito en el portugués de un mestizo que lo interfiere con términos del tupí. Podríamos comprender este proceso desde la glotopolítica en tanto estudio de las relaciones de

¹²⁶ Sarduy Severo. El barroco y el neobarroco en Sarduy, Severo. *Obra completa*. Edición crítica de Gustavo Guerrero y Francois Wahl, Madrid: Círculo de Lectores; Colección Archivos, 1999. Buenos Aires, siglo XXI. « En la exuberancia barroca de *Gran Sertón: veredas*, de Joao Guimaraes Rosa, son detectables, como sostenes oratorios, los dos procedimientos antes mencionados, pero fundidos en una misma operación retórica: el significado « Diabolo » ha excluido del texto toda denominación directa _sustitución_; la cadena onomástica que lo designa a lo largo de la novela –proliferación– permite y suscita una lectura radial de atributos, y esta variedad de atribuciones que lo señala va enriqueciendo, nuestra percepción ... » (p.172)

poder entre lenguas.¹²⁷ Un concepto como el de glotofagia da cuenta del proceso por el cual una lengua devora a otra. El portugués fue la lengua imperial que abolió diferencias en Brasil a partir de la conquista, proceso que culminó con la institucionalización de la lengua portuguesa como idioma nacional, aun cuando esta determinación se tomó cuando la mayoría de los habitantes no hablaban esa lengua. Y en este cuento, el fluir de la lengua (¿de la conciencia?) es interrumpido por el tupí, el idioma ágrafo de los caníbales tupí nambá. Los feroces salvajes de la tradición completamente aplastados y reducidos a lugares ocultos de la selva, van interfiriendo con su voz en el largo monólogo de este personaje. ¿Lo hacen solo desde la incorporación de toponímicos, de vocabulario a nivel semántico, o se da porque la estructura gramatical, es decir, el modo de pensamiento, es más bien tupí y usa el vocabulario del conquistador?

El paralelismo con el mestizaje del narrador es evidente: Hijo de padre blanco y de madre indígena. Incierta la relación entre ambos, ¿violación, convivencia?, incierto el origen, la nacionalidad del padre, la etnia de la madre, que lo cría como los jaguares hembras a sus cachorros. Pero así como la lengua tupí va emergiendo poco a poco en el relato vertido en la lengua oficial del Brasil, se va infiltrando la voz materna oculta que aparece como un relámpago cada vez más potente en la superficie mestiza de la narración del cazador. Pero todavía más allá de los conflictos idiomáticos, la fragilidad se descalabra por completo cuando la lengua oral en términos de sonidos guturales, onomatopeyas, descomponen el sentido hasta volverlo puro fonema. Sonido inarticulado frente a la doble articulación del lenguaje. El texto final termina en silencio. Una figura última, la del silenciamiento de todo sonido.

¹²⁷ Calvet Louis-Jean (2005) *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires, FCE, 2005. 1º ed. Paris, Payot, 1974 y en *Las políticas lingüísticas* (1997) Buenos Aires, Edicial. Calvet define a la política lingüística como la demarcación de los campos de intervención humana en las lenguas. Es así que plantea las nociones de planificación lingüística a partir de las operaciones estatales, jurídicas o institucionales destinadas a controlar las formas de producción del lenguaje escrito u oral. Pero especialmente se dedica a las maneras en que los procesos colonizadores capturaron hasta hacer desaparecer lenguas, primero reducidas a dialectos, proceso al que Calvet denomina glotofagia por parte de la acción de las lenguas imperiales.

Conmovedora experiencia de lectura: recorrer el texto sin acudir al glosario que fue agregado en ediciones posteriores a la original, y cuya justificación se basa en que el tupi es una lengua muerta. ¿Quién no entiende el tupí? El blanco que irrumpe en la selva pero también el lector silencioso que somos. Alguien sabe más de lo que está escrito que el propio lector. Inestabilidad entre saber y no saber también. Se corre la frontera: ignorante es el que lee. O el blanco que no maneja más que una lengua, la portuguesa. No el mestizo que sabe el idioma de su padre, de su madre y también el del jaguar. “Yo yaguaricé.” “¡Apé! Bueno, bonito. Yo soy jaguar.... ¡Yo ----jaguar!”¹²⁸

El yo que acompaña todo enunciado se vuelve fluctuante y esquivo, y se desliza deshaciéndose en una narración donde hay una sola voz, que incluye las intervenciones del interlocutor, por la espacialidad de la página desde un renglón de diálogo en el comienzo hasta el final con los gruñidos del jaguar.

—¿Hum? Eh-eh... Sí. Sí señor. A-ha, si quiere entrar, puede entrar... Hum, hum... ¿Usted sabía que yo vivo aquí? ¿Cómo lo supo? Hum-hum... Eh. No señor, n't,n't... ¿Su caballo, solo ése? ¡Ichi! El caballo ta manco, aguado. Ya no sirve. Achi... Pues sí. Hum, hum, ¿Usted vio este fueguito mío, de lejos? Sí. Ah, pues. Pase, usted se puede quedar aquí.

Pero no se trata solamente de la descomposición de la lengua, sino también de la identidad. El personaje mestizo, lo cual le da cierta ambigüedad en el origen, recibe diversos nombres: Bacuriquirepa, Breó, Beróm Toñito, Antonio de Jesús, Toño Tigrero, Macuncozo, Marupiara. No puede afincarse en ninguno, no responde más que por momentos a lo que cada uno de ellos convoca. Indio, devenido mestizo, quizás más por el oficio que por el linaje, vuelve a la selva, renuncia a la vida urbana, y se va adentrando en ella. Abandona su condición de cazador de jaguares, lo que le daba un status en la ciudad de los blancos, para retornar “adentro”, enamorarse de María la mujer jaguar, y volverse

¹²⁸ Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yaguareté, op cit. Pág. 411

paulatinamente el animal al que perseguía. Lógica del cazador cazado. Devenir animal de lo humano. Disipación de una diferencia, la de naturaleza y cultura, que solo adquiere potencia desde el pensamiento eurocéntrico pero que es desconocida para la perspectiva amerindia. Es lícito introducir la noción de perspectivismo propio de los pueblos amazónicos, tal como la plantea la antropología de Viveiros de Castro¹²⁹. Las consecuencias filosóficas de esta noción implican el fin de la separación sujeto objeto, y más todavía, cuerpo-máquina alma-racional. Al contrario de la posición de la cultura blanca occidental, aquí hay un continuum, y la división categórica entre animal y humano se desvanece en una frontera lábil. De allí el peligro de habitar en la selva. No es bueno que el hombre vaya allí sin estar acompañado. La mirada del jaguar o la del halcón puede capturarnos al punto de que el brujo o el chamán no puedan volver a su cuerpo humano. Es lo que sucede con el protagonista de nuestro cuento. Identidades diaspóricas, entonces, que no permiten fijeza de razas o de lenguas. No es que no se perciban las diferencias, el narrador habla del negro con quien compartió su choza, de su interlocutor blanco, de su madre india. Pero él mismo fue del mestizaje al indio y del indio al jaguar en una continuidad pasmosa que no se ancla en categorías.

¿Usted cree que parezco jaguar? Hay horas que parezco más. Usted no ha visto. Usted no tiene aquello –espejín, ¿tendrá?. Quería ver mi cara... Tiss, n't, n't...Yo tengo la mirada fuerte. Eh, hace falta saber mirar el jaguar, encarado, mirar con coraje, ha, él lo respeta. Si usted ve con miedo, él sabe, usted entonces ta perdido. No puede tener miedo. El jaguar sabe quién es usted, sabe lo que está sintiendo. Eso yo lo enseño, usted aprende. Hum. Él oye todo, ve todo movimiento. Rastrear, el jaguar

¹²⁹ Viveiros de Castro Edoardo. La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. (2013) Buenos Aires, Tinta Limón. "... la mitología de los pueblos amerindios afirma que en el comienzo de los tiempos animales y humanos eran una sola cosa (mejor dicho, una "sola Cosa" múltiple: continua y heterogénea a un mismo tiempo), y que los animales son ex humanos, no que los humanos son ex animales.) p. 21"El perspectivismo no es una forma de relativismo. Sería un relativismo, por ejemplo, si los indios dijeran (cosa que no hacen) que para los cerdos todas las otras especies son en el fondo cerdos aún cuando parezcan humanos, jaguares, yacarés, etc. Cuando digo que el punto de vista humano es siempre el punto de vista de la referencia quiero decir que todo animal, toda especie, todo sujeto que esté ocupando el punto de vista de referencia se verá a sí mismo como humano... incluso nosotros" (p.23)

no rastrea. No tiene buen olfato, no es perro. Caza con los oídos. El buey resopló en el sueño, rompió un pastito: desde media legua, el jaguar sabe...No señor. El jaguar no acecha desde lo alto del árbol. Sólo la suasurana salta arriba del árbol: la moteada no salta: la moteada sube derecho, como gato. ¿Usted ya lo vio? Eh, eh, yo trepo en árbol, acecho. Yo, sí. Espiar de allá arriba es mejor, nadie ve que estoy viendo...Deslizarme al suelo, para llega cerca de la presa, con quien mejor lo aprendí fue con el jaguar. Tan despacín que uno mismo no siente que avanza del lugar... Hay que aprender todos los movimientos de la presa. Yo sé cómo usted mueve la mano, que usted ve hacia abajo o hacia arriba, si hace falta ya sé cuánto tiempo le toma saltar. Sé en qué pierna usted se apoya primero....¹³⁰

La inestabilidad de la lengua, las razas, los géneros, se extiende al espacio. La selva es el lugar otro de la civilización. Es una casa, una hacienda, los que la habitan son vecinos. Nomadismo de un espacio que no está mensurado por la propiedad privada. Noción diversa de casa en oposición a todas partes. La casa selva es un espacio donde siempre se está yendo o viniendo, sin direcciones delimitadas.

Ha-ha. Esto no es una casa... Hubo. Creo que sí. No soy hacendado, soy vecino... Eh, tampoco soy vecino. Yo – por todas partes. Toy aquí, cuando quiero me mudo. Sí. Aquí duermo. Hum. ¿Ñen? Usted es el que habla. No señor... ¿Usted va yendo o viniendo?¹³¹

Espacialidad diversa a la de los ejes cartesianos o la perspectiva renacentista. Ligado no a la jerarquía sino al peligro o el resguardo. “Si el perro se descuidó, la mano del jaguar le agarró por atrás, le rasgó toda su ropa... “¹³²

¹³⁰ Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yagareté, op cit. Pág. 424

¹³¹ Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yagareté, op cit. Pág. 413

¹³² Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yagareté, op cit. Pág. 427

El cuerpo es un ropaje, claro, porque todos hemos sido humanos en el origen, y ahora somos animales diversos. Y conserva el jaguar la crueldad del humano. Y el perro su laboriosidad. Identificación entre el modo de habitar y el modo de ser.

También sabía lo que el jaguar estaba pensando. ¿usté sabe en lo que piensa el jaguar? ¿No sabe? Eh, entonces aprenda: el jaguar sólo piensa en una cosa --- que todo es bonito, bueno, bonito, bueno, sin toparse con nada. Nada más piensa eso, todo el tiempo, largo, siempre lo mismo, y así va pensando mientras camina, come, duerme, haga lo que haga...Cuando algo malo ocurre, entonces de pronto chirría, ruge, tiene rabia, pero no piensa en nada: en ese instante deja de pensar. Nada más cuando todo vuelve a estar tranquilo, piensa otra vez, igual, como antes¹³³ ...

Por eso el canibalismo no es la práctica de comer carne humana, ya que todos los animales de la selva lo son, sino simplemente de comer carne. Por lo que harán falta rituales para compensar la depredación que se realiza por el solo hecho de cazar. Es una práctica necesaria para la subsistencia, pero no pueden excederse de los límites. Y el animal cuando es cazado se encuentra con su cazador y se entrega a él. Diverso por completo de lo hecho por nuestro narrador que ha cazado al modo de los blancos: sin medida, solo para conseguir la piel. El conoce las estrategias de la caza porque puede identificarse con el animal y transitar de una piel a la otra, pero usó ese poder como un depredador blanco.

Eh, entonces daban dinero a quien matara a Pie-de-Olla. Yo fui. Hablaban de seguirle el rastro. Hum-hum... ¿Cómo podrían rastrear, encontrarlo rastreado? Yo andaba lejos...¿Cómo iban a poder? Hum, o. Pero yo sé. Yo no busqué. Me acosté

¹³³ Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yagueté, op cit. Pág. 419

en el lugar, olí su olor. Ya me vuelvo jaguar. Entonces me vuelvo jaguar de verdad, ah. Maúllo...Entonces supe.¹³⁴

El final del relato no es sólo el de la muerte del narrador, también es la conversión en sonidos guturales propios del jaguar del idioma del conquistador puesto en boca de un mestizo. Fin de la ilusión de una posible fusión entre culturas. El choque civilizatorio, el genocidio no puede terminar en un mestizaje híbrido y pacificador.

¡Voltee ese revolver! No juegue, voltee el revolver para el otro lado..No me muevo, toy quieto, quieto... Oiga: ¿usté quiere matarme, ui? ¡Quite, quite el revolver para allá! Usté ta enfermo, ta desvariando... ¿Vino a llevarme preso? Ui: pongo la mano en el piso de casualidad, sin razón.. Ui, el frío... ¡¿Usté está loco?! ¡Atié! ¡Salgase, la choza es mía, cho! ¡Atimbora! Usté me mata, el compañero viene, se lo lleva preso... El jaguar viene, María-María se lo come... El jaguar es mi pariente.. Ei ¿por culpa del negro? No maté al negro. Taba contando tonterías ... ¡Miré el jaguar! Ui, ui, usté es bueno, no me haga eso, no me mate..Yo---Macuncozo.. No haga eso, no lo haga..Ñeñeñém... ¡Heeé!...

He...Aar-rrá...aaah..Usté me arahoou... Remuancí...
Reiucanacé...Araa..Uhm..Ui...Ui..Uh...Uh...eee.¹³⁵

La transformación un hombre en animal no es nueva en la literatura contemporánea. Quizás el caso más emblemático sea el de La Metamorfosis de Franz Kafka¹³⁶.

Una mañana, tras un sueño intranquilo, Gregorio Samsa se despertó convertido en un monstruoso insecto. Estaba echado de espaldas sobre un duro caparazón, y al alzar la cabeza, vio su vientre, convexo y oscuro, surcado por curvadas callosidades, sobre el cual casi no se aguantaba la colcha, que estaba a punto de

¹³⁴ Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yagueté, op cit. Pág. 428

¹³⁵ Guimaraes Rosa, Joao. Mi tío el yagueté, op cit. Pág. 446

¹³⁶ Kafka, Franz. La metamorfosis. Madrid, Alianza, 2011.

escurrirse hasta el suelo. Numerosas patas, penosamente delgadas en comparación al grosor normal de sus piernas, se agitaban sin concierto.

-¿Qué me ha ocurrido?...¹³⁷

Se trata de un hombre convertido en insecto por el acto de una exterioridad que no puede comprender. Este acontecimiento ha sido sometido a múltiples interpretaciones. No se trata de plantear una nueva, sino de pensar su diferencia con la “yaguarización” del mestizo. Ambos se insertan en dos tradiciones literarias y en dos culturas tan diversas que resultan inconmensurables. En la tradición de la literatura europea y bíblica a la que remite Kafka, el especismo es un punto de partida. No hay naturaleza de ninguna índole sino sufrientes humanos, doloridos sujetos, hombres y mujeres, amenazados siempre por el imperio de una historia que hace del mal su motor. Las catástrofes naturales son ínfimas frente al padecimiento que provocan las relaciones interhumanas. Pero se supone, además, que la humanidad, creada o no por un gesto trascendente, ha sido puesta frente a la angustia de su libertad, su culpa o la cobardía de su conciencia, independientemente de su vínculo con los animales. Estos, puestos por Dios en la naturaleza para servir al hombre, o víctimas de la concepción cartesiana que los vuelve máquinas incapaces de sentir, no operan más que como un paisaje de fondo, o en este caso, como el horror en el que cae un individuo desplazado de su lugar humano y atrapado en el cuerpo horrendo de una bestia. En *Mi tío el yagareté*, al contrario, habría que leer cuidadosamente la cosmovisión amerindia, en la que el multinaturalismo y el perspectivismo decolocalizan la tradicional visión sujeto (humano) y objeto (todo el resto de los entes en los que se incluye a los animales) para dismantelar una visión especista que necesariamente conlleva la superioridad de unos cuerpos sobre otros. Desde esta perspectiva, el pasaje de mestizo a indio y de indio a jaguar, habla más bien de un retorno a esa visión que no plantea jeraquizaciones ni superioridad, sino más bien la posibilidad de ser capturado en el juego de miradas, dentro de un mundo donde la caza equilibrada para la consecución

¹³⁷ Kafka, Franz. Op. Cit. Pág. 9

de la vida, es la metáfora de las relaciones entre los seres bióticos y abióticos - discriminación que solo puede pertenecer al pensamiento occidental. El retorno al cuerpo del jaguar no es una caída estrepitosa en la exclusión y la muerte, sino al contrario, una reinsertión en un ciclo vital del que el protagonista se había apartado por su oficio. Caza depredatoria ligada a la economía acumuladora del hombre blanco.

Metamorfosis no, entonces, sino mutaciones por diferentes cuerpos unidos por una mismo origen: en el principio todos habríamos sido humanos. Luego devenimos animales diversos. No hay evolución en pertenecer a nuestra especie.

La filosofía de la historia de Guimaraes no es optimista, la muerte viene de mano del blanco, contra un mestizo que ha vuelto a su etnia y a su espacio vital luego de haber abandonado y violentado sus fronteras. Ambos relatos terminan con la muerte violenta de sus protagonistas.

Derivas ético políticas del perspectivismo y el multinaturalismo: la persona como problema

Nos interesa tomar lo que puede cuestionar, en la perspectiva del multinaturalismo amerindio, una visión ético política no dualista, no centrada en el dominio jurídico ni en el ámbito trinitario del que se desprende la noción de persona, que se ha ido extendiendo a diversas instancias en el dominio del derecho liberal. Pero sería posible pensar modos de lo impersonal en metafísicas no occidental.

Al respecto el planteo de cierta antropología que relee a Levi Strauss en las experiencias de convivencia con comunidades indígenas de la selva brasileña, aportan algunos conceptos que podrían ir en vías de un modelo de pensamiento que no se asiente en la ontoteología jurídica que se articula en el concepto de persona.

En primer lugar, parece necesario volver la noción de persona no un sustantivo es decir una sustancia, ni un adjetivo, es decir un predicado, sino una relación. Proponerse, de otro modo, que la noción de persona especifique un cierto tipo de colectivo, redes o

relaciones que puedan denominarse personales. Quien puede preguntarse quién es persona, tiene garantizado ya el lugar de tal. ¿Cómo desmontar el artificio por el cual esta pregunta puede ser hecha? Otra vez, quien interroga, ya define la naturaleza o condición del otro. Así de inmediato se subjetiva quien pregunta y se hace objeto lo que es problematizado. Y el gran sujeto, será el Estado, las reglamentaciones jurídicas o el discurso hegemónico de la ciencia que legitiman o distribuyen identidades. Cuestionada la propia pregunta, nos queda decidir si alguien es persona en función de la autodeterminación realizada por los propios polos relacionales. Se trataría entonces de elucidar las condiciones de autodeterminación ontológica de aquel que aparece en el lugar del otro, del extraño. Y, más profundamente aún, poner en tela de juicio, las metadefiniciones que atribuyen el estatuto de persona o de persona no humana a los diversos entes.

Si se trata de suspender todo anclaje en sustancia alguna, en la estructura genética, en algún tipo de figurabilidad anatómica, o en la autoconciencia, o en la racionalidad, o en el contenido teológico del alma, se acentuará el carácter relacional de vínculos de proximidad, parentesco, vecindad que permiten contemplar dimensiones translocales de tales personas en una comunidad. Dimensiones entonces que implican lazos históricos o culturales con comunidades incluso ya aparentemente desaparecidas, estas relaciones puede ser de filiación adoptiva, de parentesco ritual o religioso, o en última instancia de ligaduras por afinidades. Esto permite el pasaje a una definición de persona ligado a un andamiaje político. No se trataría de la sangre, o el genoma, y sí tal vez de la comensalidad. El sentarse a la mesa como la aceptación de la proximidad del otro, su carácter de prójimo. O de cercanía en la territorialidad pensada como una superficie donde todos los que se traman en ella tienen carácter de persona por una posición a priori. Una especie de subjetivación distribuida, que no permite la centralización y solo lo periférico. Acéntrica en la definición, inidentificable con una cultura determinada. De otro modo, conversión o reversión del proceso de personificación (o su contradictorio) la cosificación. Más bien un discurrir interrogativo sobre el ser de

persona, que se desliza más bien hacia la pregunta de la existencia del otro. Claro que esto implicaría una pérdida de la propia mirada como centro y un dejarse captar por la perspectiva de otro. Tal punto de vista implica diferencia. Entonces no se trata de demostrar que todos somos iguales en tanto personas, sino al contrario, que todos somos diferentes por el mismo motivo. No se trata de pensarse como sujeto en la ausencia de otro, sino ser pensado por otro como sujeto. Aspecto relacional que implica la presencia de los otros como única garantía de ser visto y, por lo tanto, de subjetivación. El punto de vista crea al sujeto para el perspectivismo amerindio. Lo que implica que el perspectivismo no es un relativismo. No se trata de que el punto de vista crea al objeto, sino por el contrario que crea al sujeto. El tema es evitar una noción de persona que se elabore junto con un sistema de la naturaleza, o una taxonomía que recopile aquellos capaces de entrar en un horizonte ontológico. Tal perspectivismo no es una selección ni una clasificación primitiva. El tema es que la perspectiva es lo que constituye esa relación en que nos personificamos para otro. El punto de vista es pura diferencia, por lo tanto es necesario ser pensado, deseado, imaginado, fabricado, por el otro para que la perspectiva aparezca como tal. Si hay un punto de vista exterior no puede definirse el estatuto ontológico autónomo. El sujeto no es quien se piensa como sujeto en la ausencia del otro, es quien es pensado por otro y frente a éste como sujeto. Modo de aproximarse a eso impersonal entonces, que Weil¹³⁸ requiere, en este abordaje tan peculiar que es el perspectivismo amerindio, otra de cuyas consecuencias filosóficas es la falta de un centro o lugar absoluto que unifique y armonice los potenciales puntos de vista. Claro que tales perspectivas son además interpretaciones, están ligadas a los modos de ver de cada especie, y necesarias para la afirmación vital de cada existente. Las perspectivas o interpretaciones nietzscheanamente consideradas son miradas o expresiones parciales del mundo. Pero se trata de pensar desde el objeto pensado. Por lo tanto atribuir intencionalidad a todo. Contra el intelectualismo objetivante de la tradición occidental,

¹³⁸ Weil Simone. La persona y lo sagrado. Archipiélago N° 43/2000 Septiembre octubre. Allí se realiza una de las críticas más agudas al concepto de persona, planteando la noción de impersonal, como posible fundamentación de una teoría de lo viviente, cuestión que excede los límites de este artículo.

no se trataría de probar la humanidad de cada vez más entes, es decir su condición de persona, sino de soportar la pura relacionalidad de una trama de diferencias que no se pueden unificar bajo ningún régimen. No pueden ser verdaderas todas las posiciones al mismo tiempo, lo que hace imposible toda comprensión de este relativismo como un multiculturalismo. No se trata de muchas perspectivas que pueden sumarse en una totalidad comprensiva o tolerante, sino de la condición relacional de fuerzas, no de las representaciones que tenemos de los otros, sino de las interpretaciones siempre disimiles, donde se puede enunciar solo que cada de ellas expresa la verdad de su lugar. Son incompatibles porque son especies diferentes. No se trata de unificar todo bajo el concepto de persona o de pensar las relaciones interespecies bajo otra lógica, donde aparezca la incompatibilidad extrema de todos los puntos de vista, su absoluta imposibilidad. Más allá todavía, cómo pensar una antropología que se niegue a sí misma.

Pero para dispensar la noción de persona, es necesario salir del binarismo sujeto-objeto. Para que considere al otro como tal, -¿por qué tendría que ser igual a mí?-, sería importante reconocer en el otro polo del vínculo, la absoluta diferencia. No se trata de multiculturalismo, sino de infinitas multiplicidades, incluso del reconocimiento de que la persona no es sino una diferencia consigo misma, por el paso del tiempo, por las diferentes perspectivas que la capturan. ¿Cómo cuestionar la propia condición de persona a partir de la diferencia multiplicante? No igualarlo, ni los chimpancés, ni las especies vegetales en peligro de extinción ni incluso los recursos naturales no renovables se puede constituir como personas. Pero la ontología occidental es una política personalista: si se promoviera la simetría se pondría en riesgo el lugar del poder de El gran definidor. Reflexionar sobre la diferencia que somos para el otro, y no de la diferencia que el otro significa únicamente, es un modo de impersonalizar los vínculos en la terminología weiliana. Pero como plantea Viveiros de Castro, no se trata solamente de disolver la relación sujeto objeto, y volver a todos sujetos, sino, como lo formula el perspectivismo amerindio, armar una superficie tensa donde todos podamos ser sujetos y objetos al

mismo tiempo. Donde podamos intuir que el otro también nos piensa, y considera si podemos entrar en su perspectiva y de qué modo. El otro existe, entonces nos piensa (como objeto), tal vez, aunque mientras lo pensamos los sujetos somos nosotros. Muy cartesianamente considerado.

Esta posición también implicaría descolonizar las categorías que venimos pensando. Y descolonizarlas es desteologizarlas. Personacentrismo es el concepto nodal de una dimensión ética que deviene siempre etnocéntrica y eurocéntrica. Ni unidad ni identidad pacifican. Quizás la cuestión sea salir de una ética monoteísta centrada en un Dios personal que personifica a quien escucha. Escuchar la voz de las cosas, no es decir que las cosas son personas, sino que son posiciones, en eso únicamente iguales a nosotros. Si las relaciones no se sustancializan, entonces, no hace falta definir a los entes, sino relacionarse con ellos, es decir con lo diferente. El caso es que la ficción de la persona, es decir, su sustancialización, terminó devorando la trama de relaciones para hacer de ellas meras articulaciones contingentes. Contra la sustancialización y la unicidad, las definiciones fijas, y la ampliación indefinida de atributos, tal vez sería posible instaurar una cierta multiplicidad accesible para todo existente que nos permitiera aparecer en nuestra diferencia con quien nos vinculamos, sin determinar primero a qué especie pertenece. Nos queda por pensar, si eso que es puramente relacional resuelve el problema de lo impersonal, es decir lo sagrado del cada quien que solo puede ser percibido si nos vinculamos con ese otro cuya definición desconocemos, y que nos vuelve un enigma para nosotros mismos.

El perspectivismo amerindio es un concepto una forma de pensamiento, es otra imagen teórica de la teoría. No se trata de construir el punto de vista del indígena para englobarlo finalmente en el punto de vista del observador. El perspectivismo propone simétricamente, descubrir qué es un punto de vista para el indígena, cuál es el punto de vista presente en las culturas amerindias, cual es el punto de vista indígena sobre el concepto antropológico de punto de vista. El concepto indígena de punto de vista no

coincide con el concepto de punto de vista del indígena, del mismo modo que el punto de vista del antropólogo no puede ser el del indígena (no hay fusión de horizontes) sino el de su relación (perspectivas) con este último. Esa relación es de dislocación reflexiva. El perspectivismo amerindio sirve para contraanalizar antropologías que nos parecen demasiado familiares. Y que basan la función del conocimiento en representaciones proposicionales e identifican la facultad de pensar con el sistema del juicio, como si fuera la única manera de conocer. Es una imagen del pensamiento y no un punto de vista en el sentido tradicional. El concepto como subsunción de lo particular bajo lo universal.

Desde esta perspectiva amerindia, queremos trabajar la figura del canibalismo que aparece en el cuento en términos de devoración. Este es un neologismo ligado al descubrimiento del nuevo mundo. Es un tropo fundamental en la definición de la identidad cultural latinoamericana que delimita el espacio de diferencia colonial. Así canibalismo y América se homologan. Pero también canibalismo y cuerpo monstruoso, salvajismo, canibalismo y fealdad, sexualidad obscena. Es un tropo que provoca siempre el temor a la disolución de la identidad. Bajo la figura del caníbal se conceptualiza la diferencia con el otro previo a la civilización (europea). El esquema de la colonización imperial impone la construcción del caníbal. O de otro modo este tropo es la contrapartida necesaria de la modernidad-colonialidad¹³⁹.

¹³⁹ Este concepto proviene de la teorización propuesta por Aníbal Quijano, el pensador peruano, fundador de la teoría de la descolonialidad. Cf. *Colonialidad y modernidad/racionalidad en Perú Indígena*, vol.13, nº 29, Lima, 1992 . En *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* en Aníbal Quijano. *Textos de fundación*. Buenos Aires, Ediciones del Signo define la noción de modernidad colonialidad como: “El hecho de que los europeos imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que, al mismo tiempo, atribuían al resto la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo más notable,, es que el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder”. (P.116-7). De este modo, se habría establecido por primera vez un Sistema mundo global asociados a la colonización de Africa y América, es decir a su invención como territorios y poblaciones subordinados. Si bien siempre hubo imperios coloniales, el actual

La genealogía del caníbal es el equivalente a una variación semántica sobre el tropo. Esa identificación entre canibalismo y América es el sentido necesario para la justificación del etnicidio. Por eso es necesario realizar un estudio tropológico sobre la retórica de la colonialidad y de su funcionamiento ideológico. No se trata de la verdad o falsedad histórica del canibalismo, sino de sus efectos en lo real. Instancia semiótica y no historización de un proceso. El canibalismo puede ser entendido entonces como un dispositivo político para producir una figura que necesariamente debe ser abolida. De otro modo, es un sistema de presentación de la otredad, ligados a mecanismos de supresión, negación, represión. La figura del caníbal es sobreimpresa sobre la otredad fáctica para incorporarla a una secuencia de significantes: américa lúbrica, amazonas devoradoras de hombres, brujas, sexualidad satánica, monstruosidad natural. Pero para producir esta cadena, primero es necesario denominar, como verbo del poder, a eso "América". Significante de lo que no sabe, no es, no tiene historia, ni ser. América vacía es convertida en una vasta extensión natural. Esta denegación permite la consideración de América como un desierto o una página en blanco donde deben ser escritas, marcadas, las letras de la civilización. Por ese vaciamiento geográfico y la invención de una proliferación natural sin hombre, puede erigirse el personaje conceptual, figura de la otredad, sin lengua, sin pasado ni historia, pura devoración en un continuum espacial, donde el cazador y la pieza de caza terminan identificándose. Así el salvaje temido se vuelve odiado y por eso objeto de exterminio. Esa amenaza de la diferencia indomeñable se vuelve justificación ideológica de las masacres. Desde los tahíbes o cahíbes del diario de Colón, hasta el Calibán de la Tempestad de Shakespeare, se describe a estos caníbales como monstruosos, brutales, sin lengua, con instintos sexuales agresivos sin lengua, cuerpo máquina para el trabajo, si sobrevive al exterminio o no cae muerto por las epidemias dada su intrínseca debilidad. Sobre ese discurso de la denegación, se construye al caníbal como una etiqueta que se aplica al otro americano. La autoridad del enunciador es la que

que inaugura la modernidad que comenzó hace quinientos años, tiene tres elementos que lo caracterizan: "la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo" (p. 120)

legitima la etiqueta a partir de una realidad imaginaria que no ofrece fisuras discursivas. Incluso la etnografía se construye como un saber sobre el otro donde se lo organiza en torno a prácticas culturales juzgadas como repudiables. Lo americano aparece así como el resultado discursivo de la asimilación teológica de la semejanza en el campo del mal y la monstruosidad moral. Para dominar a ese salvaje es necesario representarlo, cartografiarlo para finalmente abolirlo.

Frente a estos dispositivos retóricos discursivos hay dos posiciones extremas de un arco posible: una es plantear la inexistencia del canibalismo y marcarlos solo como invenciones coloniales para no hacerse cargo del horror abierto en América. Ese es el argumento de William Arens¹⁴⁰ quien sostiene que, a su entender, el canibalismo ha sido inventado por los antropólogos y etnógrafos. Aquí se buscaría marcar como ese concepto, responde a una posición ideológica y al positivismo que está en la mancha original de las ciencias humanas, culpa propia de la empresa colonial. La posición de Arens fue defenestrada rápidamente por antropólogos y científicos sociales para quienes la evidencia del canibalismo era irrefutable. Pero en esta polémica se trataba de decidir si fácticamente se practicaba la antropofagia y no de la efectividad en lo real de un tropo discursivo. En el otro polo, podemos situar el planteo de Viveiros de Castro¹⁴¹. Describe una filosofía política indígena del canibalismo, en tanto autodeterminación recíproca por la incorporación del punto de vista del enemigo. Allí lo que se come de la víctima es el signo de su alteridad y esa alteridad se devora como punto de vista sobre sí. De tal manera inmanencia y trascendencia coinciden. El sacrificio entonces es entendido como un dispositivo teológico político. Viveiros recorre la mutación del canibalismo humano de los tupí al canibalismo divino de los arawaté que se refiere a la traslación de perspectiva que afectaban las funciones y valores de sujetos y objetos. El canibalismo póstumo de los arawaté funciona como un dispositivo místico funerario en tanto transformación estructural del canibalismo bélico sociológico. Mientras el tupinamba implica la captura,

¹⁴⁰ Arens, William. *The Man-eating Mith Anthropology and Anthrophagy*. New York: Oxford U.P, 1979.

¹⁴¹ Viveiros de Castro, Edoardo. *Metafísicas Caníbales*. Madrid, Katz, 2010

ejecución y devoración ceremonial del enemigo, el arawate plantea la predación como afinidad. En este discurso, el canibalismo suscita propensión metafórica y nomadismo semántico en la medida en que vira de la inmanencia a la trascendencia, rompe con el especismo, plantea un continuum natural, y rompe con la noción clásica de objeto y sujeto. El sujeto devorador asume el punto de vista del objeto devorado, para verse a sí mismo a través de los ojos del enemigo.

Pero, para nosotros, no se trata de averiguar si los tupinamba o los cahíbes eran realmente antropófagos, ni de llegar a un juicio de tipo moral o político sobre la pertinencia de tal práctica social, o debatir sobre la legitimidad de las hermenéuticas diversas que se requieren para dar cuenta del sentido de datos difícilmente clasificables con las mismas tipologías. Dado que tales acontecimientos son hechos de lenguaje y nos llegan por medio de memorias, diarios, documentos oficiales, bitácoras, sermones, etc, ¿no sería mejor plantear que es la misma estructura lingüística la que debe permitirnos explorar la eficacia social de una práctica, la constitución de un sentido, la pertinencia de una metáfora? El problema que nos preocupa es, entonces, cómo, por la vía de este tropo, el “canibalismo” de “América” entra en el imaginario europeo.

Una figura retórica que como tal da cuenta de la aparición en el campo discursivo de las formas de la subjetivación de esos otros: los oriundos de las Indias. La contrapartida de los indios que se rebelan, guerreros sanguinarios y antropófagos, son los indios mansos que se someten (y aquí toda otra genealogía que no explayaremos, la del buen salvaje). Estas dos formas de aparición discursiva delimitan el espacio de dos existencias. Acusados de antropófagos o justificados a lo sumo en el canibalismo ritual (por sus acusadores, una bien organizada sociedad teofágica), los cahíbes o los tupi, tendrán que hacerse un lugar en la historia a través de este montaje de una figuración que los contiene y les permite aparecer bajo la forma que el Imperio y su lengua le adjudican. El canibalismo es más que un argumento o un lugar narrativo, es una figura retórica en tanto espacio de aparición, el pasaje a lo público de la resistencia en América. Lo que se permite

que pase de la condición de cuerpo vivo a la lengua, es apenas un residuo y se llama antropofagia. Pensar el canibalismo desde América implica entonces un problema semántico, una articulación discursiva pero sobre todo una posición epistémica. Quién sea definido como caníbal es una decisión política a tomar. Nuestra América neobarroca desestabiliza representaciones, identidades, géneros, sujetos y objetos en políticas que tocan lo real más allá de las muertes que la fundan.

BIBLIOGRAFÍA

- Arens, William. *The Man-eating Myth Anthropology and Anthropagy*. New York: Oxford U.P, 1979.
- Guimaraes Rosa, Joao. *Campo general y otros relatos*. México, FCE, 2002. .
- Kafka, Franz. *La metamorfosis*. Madrid, Alianza, 2011.
- Viveiros de Castro, Edoardo. *Metafísicas Caníbales*. Madrid, Katz, 2010
- . *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.
- Deleuze Gilles y Guatarí Felix. *El Antiedipo*. Buenos Aires, Madrid, 1985.
- AAVV, 2004. Glauber Rocha. *Del hambre al sueño*, MALBA, Buenos Aires,
- ANCESCHI, L. (1984) *L'idea del barocco*. Bologna: Nuova Alfa.
- ARCINIEGAS, G. (1975) *América en Europa*, Buenos Aires, Sudamericana,
- (1963) *Biografía del Caribe*. Buenos Aires, Sudamericnaa,
- ARGAN, G. C. (1987) *Renacimiento y Barroco*, Madrid: Akal.
- AVELLAR, J. (2002) *Glauber Rocha*, Cátedra, Madrid,
- (1995) *A Ponte Clandestina*. Birri, Glauber, Solanas, García Espinosa, Sanjinés, Alea: teorías de cinema na América Latina, Edusp/Editora 34, São Paulo/Rio de Janeiro
- BAJTIN, M. (2002) *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1997) *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.
- BENJAMIN, W. (1990) *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Alfaguara.
- CALABRESE, O. (1987) *La era neobarroca*. Roma-Bari: Laterza.

- CARPENTIER, A. (1976) Tientos y diferencias. Buenos Aires: Calicanto.
- CULLEN, C. (1986) Reflexiones desde América I. Ser y estar: el problema de la cultura. Buenos Aires: Fundación Ros.
- CHIAMPI, I. (2000) Barroco y modernidad, Fondo de Cultura Económica, México,
- DE CAMPOS, H. (2000) De la razón antropofágica y otros ensayos, Siglo XXI, Madrid.
- DELEUZE, G. (2005) La imagen-tiempo. Estudios de cine 2, Paidós, Buenos Aires.
- (2005) El pliegue. Leibniz y el barroco. Buenos Aires: Paidós.
- ECHVERRÍA, B. (1998) La modernidad de lo barroco. México: UNAM.
- FERNANDEZ MORENO, C. (1979) América Latina en su literatura. México DF: Siglo XXI-UNESCO.
- FUENTES C. (2012) La gran novela Latinoamericana. Buenos Aires, Alfaguara.
- GADAMER, H. G. (1991a): Verdad y Método, Salamanca, Sígueme.
- (1991b): Verdad y Método II, Salamanca, Sígueme.
- GAMERRO, C. (2010) Ficciones barrocas, Eterna Cadencia, Buenos Aires.
- LEZAMA LIMA, J. (1981) "La expresión americana", en El reino de la imagen. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PAZ, O. (1985) Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe. México: FCE
- RICOEUR, P (1995a): Tiempo y Narración I. México: Siglo XXI.
- (1995b): Tiempo y Narración II. México: Siglo XXI.
- (1996) Tiempo y Narración III. México: Siglo XXI.
- (2001): Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. México: FCE.
- ROCHA, G. (2004) "Estética do sonho", em Revolução do Cinema Novo, Cosac Naify, São Paulo.
- ROCHA, G. (1997) Cartas ao mundo, Companhia das letras, São Paulo.
- SARDUY, S. (2011) El barroco y el neobarroco. Buenos Aires: Cuadernos del Plata.
- (1974) Ensayos generales sobre el barroco. Buenos Aires: Sudamericana
- SAEZ RUEDA, L. (2009) Ser errático. Madrid: Trotta.
- WEISBACH, W. (1944) Arte barroco en Italia, Francia, Alemania y España. Barcelona: Labor.
- XAVIER, I, (1993) Alegorias do subdesenvolvimento: cinema novo, tropicalismo, cinema marginal, Editora Brasiliense, São Paulo.

Valores y normas en Hans Kelsen y Max Ernst Mayer

Miguel Herszenbaun
CONICET/UBA/CIF/GEK
herszen@hotmail.com

Recibido 12/06/2018
Aprobado 27/07/2018

Resumen

En el presente trabajo contrapongo el modelo kelseniano según el cual se concibe al derecho positivo como un sistema de valores relativos al modelo propuesto por Max Ernst Mayer, de acuerdo con el cual la norma jurídica debe sostenerse en y concordar con normas culturales pre-jurídicas. Sostengo que la propuesta de Mayer puede ser entendida como una herramienta superadora del esquema dicotómico planteado por Hans Kelsen (dicotomía entre valores relativos/valores absolutos), pero que a su vez se demuestra insuficiente para dar respuesta a las propias preguntas que Max Ernst Mayer pretende enfrentar. En este sentido, me propongo demostrar que es necesario integrar un rasgo dialéctico a la dinámica por medio de la cual la comunidad genera pluralidad de fuentes normativas y a la dinámica por medio de la cual las diferentes normas interactúan, so pena de no ser capaz de explicar la validez de las normas jurídicas y culturales ni la dinámica por medio de las cuales unas derogan a las otras.

Palabras clave: norma – jurídica – cultural – valor

Abstract

In the following paper, I compare Kelsen's model, according to which positive Law is understood as a system of relative values, with Max Ernst Mayer's model, in which legal norms must be based on and agree with pre-legal culture norms. I claim that Mayer's proposition can be understood as a tool that goes beyond Kelsen's dichotomic scheme, but at the same time, it proves to be insufficient for answering main questions raised by Mayer.

Accordingly, I intent to prove that it is necessary to integrate a dialectic character to the dynamic by which the community produces multiple normative sources and to the dynamic by which different norms interact, on pain of not being able to explain the validity of legal and culture norms and the dynamics by which norms derogate each other.

Keywords: Norm – Legal – Culture – Value

I- Introducción

Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX el concepto de valor fue un elemento clave de la interpretación filosófica de las ciencias humanas y una pieza clave del desarrollo epistemológico, fundamentalmente para la tradición neokantiana. En congruencia, entre la bibliografía especializada se ha destacado el lugar que en el pensamiento de Windelband, Rickert, Cassirer, entre otros, se ha dado al concepto de valor, al punto tal de que se ha admitido llamar también a dichas filosofías de la cultura *teorías del valor*¹⁴². A pesar de que la posible raigambre kantiana/neokantiana de la obra de Kelsen ha sido debidamente advertida¹⁴³ y aunque se ha atendido al concepto de *valor* en Kelsen¹⁴⁴, amerita ser señalado que la bibliografía especializada no ha prestado especial

¹⁴² En congruencia con esto, según Sprenger, el neokantismo de la escuela de Baden comienza a concebir a la filosofía como una teoría de la cultura que tiene por tarea superar a la vieja metafísica. En esta teoría de la cultura, el concepto de valor termina por tener un lugar fundamental. Cfr. Sprenger, Gerhard, "Die Wertlehre des Badener Neukantianismus und ihre Ausstrahlungen in die Rechtsphilosophie", Alexy, R., Meyer, L., Paulson, S., Sprenger, G., *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, pp. 159 y ss. Según Luft, la nota distintiva del neokantismo no es sólo la apropiación por parte de Cohen del método kantiano (método que después sería reelaborado por Natorp), sino también la propuesta original de Cohen de convertir a la crítica de la razón kantiana en una crítica de la cultura. Según Luft, este elemento central del neokantismo perdura hasta incluso en la obra de Cassirer. Cfr. Sebastian Luft, *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian. Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2015. 18-19, 20-21. Esto permite conformar una constelación que vincula a las filosofías de la cultura, las teorías del valor y la tradición neokantiana.

¹⁴³ Véase por ejemplo, Paulson, Stanley, "The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol 12, No 3, 1992, pp. 311-332. Paulson, Stanley, "La alternativa kantiana de Kelsen: Una crítica", *DOXA*, n. 9, 1991, pp. 173-187. Hammer, Stefan, "A Neo-Kantian Theory of Legal Knowledge in Kelsen's Pure Theory of Law?", Paulson, Stanley, Litschewski Paulson, Bonnie, *Normativity and Norms. Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 177-194. Schmill, Ulises, "Algunas influencias de Hermann Cohen en Hans Kelsen", *Isonomía*, no. 21, México, oct. 2004, pp. 117-155.

¹⁴⁴ Stanley Paulson se cuenta entre quienes han insertado a Kelsen en la tradición neokantiana, dándole una especial importancia en esta inserción al concepto de *valor*. Paulson sostiene que Kelsen, siguiendo a

interés a una posible clave de lectura de su filosofía del Derecho como una *teoría del valor*. Por supuesto, la teoría del derecho de Kelsen, leída como *teoría del valor*, supondría centrarnos fundamentalmente en el derecho como fuente de valores, desplazando otras posibles fuentes suyas y supondría, por otra parte, considerar otras teorías competidoras que también conciben al derecho como fuente de valores, como la teoría de Max Ernst Mayer.

En el presente trabajo me propongo contraponer dos modelos a través de los cuales se piensa al derecho como un sistema de valores. El primer modelo a considerar es la concepción kelseniana del derecho. De acuerdo con este modelo, el derecho positivo se presenta como un sistema de valores convencionales, en oposición a un hipotético sistema de valores absolutos (de origen natural). El segundo modelo es el propuesto por Max Ernst Mayer, en el que se establece una dicotomía entre norma cultural y norma jurídica. Cabe señalar que la novedad de la presente propuesta radica en que la *Teoría pura del derecho* de Kelsen no ha sido estudiada como una teoría del valor y en que tampoco se encuentra en la bibliografía especializada un trabajo comparativo entre la obra de Kelsen y Max Ernst Mayer. Me propongo demostrar que el esquema de Mayer puede ser interpretado como una manera de evadir el esquema dicotómico planteado por Kelsen. La superación de esta dicotomía consistiría en concebir al derecho como un sistema de valores convencionales relativos, pero que puedan ser evaluados axiológicamente por pautas extra-jurídicas, a través de enunciados que tengan valor comunitario (incluso jurídico). Ahora bien, como respuesta a Mayer, en la última sección del presente trabajo me propongo demostrar que su esquema requiere introducir una caracterización dialéctica de la dinámica de interacción entre normas de diferente fuente. Sin esta caracterización dialéctica, Mayer es incapaz de explicar las diferentes fuentes normativas, la validez de sus normas, ni la aptitud de las normas jurídicas para modificar normas culturales de la comunidad.

Rickert, establece un dualismo entre el mundo de la facticidad y el mundo del valor. Según el autor, Kelsen intenta establecer un puente entre ambos a través de los conceptos de sentido subjetivo y sentido objetivo del acto creador de derecho. Cfr. Paulson, Stanley, "Faktum/Wert-Distinktion, Zwei-Welten-Lehre und immanenter Sinn. Hans Kelsen als Neukantianer", Alexy, R., Meyer, L., Paulson, S., Sprenger, G., *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, pp. 250- 251.

II- Valores relativos y valores absolutos en la *Teoría pura del derecho* de Kelsen

La *Teoría pura del derecho* de Kelsen es, muy probablemente, la obra de filosofía jurídica más influyente del siglo XX¹⁴⁵. En dicha obra Kelsen se propone trazar los lineamientos fundamentales para llevar a cabo una *ciencia* del derecho en sentido estricto. Como se sabe, la pretensión positivista de Kelsen –que lo pone en diálogo con el positivismo del siglo XIX y el positivismo lógico del Círculo de Viena– exige que toda ciencia tenga un objeto de investigación cuyo conocimiento pueda ser verificado empíricamente. Sólo este requisito puede separar la ciencia de los desatinos de la metafísica; pero exige la delimitación precisa y nítida de dicho objeto de investigación¹⁴⁶.

Tal tarea de delimitación se lleva a cabo desde distintos niveles y abriendo diferentes frentes de análisis y disputa. Kelsen tendrá que definir a la norma jurídica incluyendo en ella un aspecto fáctico, empíricamente verificable que, a mi criterio, será el elemento central para definir a su teoría como *positivista*: la norma puesta¹⁴⁷. Esta tarea de delimitación pondrá a la teoría pura kelseniana en franca discusión con el iusnaturalismo¹⁴⁸. Sin embargo, el elemento fáctico no es el elemento definitorio de lo normativo: la noción de *validez* será característica de lo normativo, cuestión que abrirá el camino a un nuevo terreno de preguntas que la *Teoría pura* debe enfrentar.¹⁴⁹

Al proponerse delimitar el objeto de investigación de una ciencia jurídica, Kelsen debe separar el terreno de lo jurídico de otros terrenos inmiscuidos en el quehacer legislativo y jurisprudencial, como por ejemplo el ámbito de la moral, la religión, la política, la historia, etc. Uno de los elementos de mayor importancia en esta tarea de delimitación es identificar que la ciencia jurídica debe versar sobre *normas*. El segundo

¹⁴⁵ Como es sabido, Hans Kelsen publicó dos ediciones de la *Teoría pura del derecho* (1934 y 1960) que no sólo difieren en extensión, sino también en contenido. El presente trabajo no se propone considerar las diferencias entre ambas obras. Las referencias contenidas en este trabajo remiten a la traducción de la *Teoría pura del derecho* publicada por Eudeba, que consiste en una traducción al español de la traducción al francés del original de 1934 (versión ampliada, también publicada en el año 1960). Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2015.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 19

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 21

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 23, 40-41

¹⁴⁹ La noción de validez, aunque central a la hora de definir el terreno de lo normativo o prescriptivo, exigirá, a criterio de Kelsen, postular la problemática idea de una *norma fundamental* y abordar la dificultosa relación entre *validez* y *eficacia*. Sobre esto, volveremos más adelante.

paso es distinguir normas puestas o positivas de normas supuestas. La nota distintiva de la norma puesta es que ha sido creada por un *acto creador de derecho en un tiempo y espacio determinados*.¹⁵⁰ En otras palabras, la norma positiva debe haber sido creada a través de un acto verificable, contrastable, dándole esto –a mi criterio– el carácter positivista a la teoría: habrá *ciencia* del derecho, cuando nos ocupemos de estudiar normas (describir enunciados normativos por medio de reglas del derecho) creadas por actos llevados a cabo en algún tiempo y espacio –lo que hace al acto *verificable empíricamente*– y no cuando nos ocupemos de investigar presuntas normas de existencia dudosa.

Este primer elemento pone a la teoría pura de Kelsen en franca contraposición con el iusnaturalismo. Como sabemos, la escuela iusnaturalista sostiene que junto al derecho positivo creado por la voluntad y convención humana, existe un orden normativo de origen natural –esto es, no creado por la voluntad humana y, por tanto, inderogable, perpetuo y universalmente válido– de carácter perfecto¹⁵¹. Su perfección y suma justicia pondría al derecho natural en preeminencia frente al derecho positivo, lo que implicaría que éste debe tomar a aquél como parámetro. Es decir, el derecho natural sería el parámetro a partir del cual juzgamos al derecho positivo y, en consecuencia, su fuente de validez.

La manera en que Kelsen ha separado la norma puesta o positiva de la norma supuesta a través del *acto creador ejecutado en el tiempo y en el espacio* supone trazar una dicotomía entre una teoría positivista del derecho y una concepción iusnaturalista. Si la norma objeto de investigación de la ciencia jurídica debe haber sido creada por un ser humano en un tiempo y espacio determinados, el sistema normativo postulado y defendido por el iusnaturalismo queda fuera de toda posible consideración científica. El iusnaturalismo podrá postular la existencia de un sistema normativo perfectamente justo, pero de ninguna forma se trata de una norma creada a través de un acto verificable empíricamente. La consideración de dicho sistema normativo cuyo acto de creación está fuera del tiempo y el espacio –y en consecuencia, más allá de toda verificación posible–

¹⁵⁰ Ibid., p. 31

¹⁵¹ Strauss, Leo, "Sobre la ley natural", *Persecución y el arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons El Magnánim, Valencia, 1996, pp. 134-135

debe quedar, por tanto, en el terreno de los presuntos conocimientos metafísicos y no en el terreno de la ciencia.

La definición kelseniana de la norma no estaría completa sin incluir una consideración sobre la validez y la eficacia. Si bien nuestro objetivo no es desarrollar la noción de norma en Kelsen, sino considerar el sistema de valores que se presenta en un sistema normativo, es necesario mencionar la noción de validez.

Kelsen define a la validez como el modo de existencia de la norma. Podríamos decir, así como las sustancias extensas (objetos espaciotemporales) tienen como modo de existencia *ocupar espacio y tiempo* (es decir, existir para un cuerpo es ocupar espacio y durar en el tiempo), el modo de la existencia de una norma, de una prescripción, es *valer, regir*¹⁵². Una norma es norma y existe como tal en tanto vale lo que ella prescribe, en tanto ordena legítimamente. Como puede apreciarse, la validez es un elemento central de la norma. Es, en otras palabras, lo que convierte al *acto creador de derecho* en, precisamente, un acto creador de *derecho*, es decir, de *norma*. Lo que hace que el acto llevado a cabo por el legislador sea un acto creador de derecho es su relación con normas precedentes. Otras normas definen cómo se ha de crear el derecho y el acto en cuestión será *creador de derecho* en tanto sea ejecutado en concordancia con dichas normas. Al depender la validez de una determinada norma de normas precedentes que establecen los procedimientos para crear válidamente derecho, se conforma una estructura normativa sistemática y jerárquica en la cual la validez se deduce de manera descendente de normas de jerarquía superior. La norma, en consecuencia, tendrá validez y existirá como *norma* en tanto reciba su validez de normas superiores, es decir, en tanto haya sido creada en concordancia con normas de nivel superior en dicha estructura jerárquica. Los elementos normativos valdrán como tales elementos normativos, como partes del sistema normativo, en tanto y en cuanto reciban su validez de los elementos normativos superiores y todos ellos formarán parte de un mismo sistema normativo en tanto puedan rastrear su validez a una fuente común y central.

Dicha fuente central de validez es la primera constitución del sistema normativo, cuya validez depende a su vez de una *norma supuesta* que Kelsen llama *norma*

¹⁵² Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, ob cit., p. 31.

*fundamental*¹⁵³. La norma fundamental es, en oposición a la norma *puesta*, una mera norma *supuesta*. Es decir, no se trata de un elemento normativo positivo, de una norma positiva, creada por un ser humano en un tiempo y espacio determinados. Se trata de una suposición o hipótesis postulada por el científico¹⁵⁴. Se supone una norma que le atribuiría validez a la constitución, es decir, a la norma positiva de mayor jerarquía en el sistema normativo. El estatuto exacto de la norma fundamental al interior de la filosofía de Kelsen es complejo¹⁵⁵.

¹⁵³ Ibid., p. 34-35.

¹⁵⁴ “La voluntad del primer constituyente debe ser considerada, pues, como poseedora de un carácter normativo, y de esta hipótesis fundamental debe partir toda investigación científica sobre el orden jurídico considerado”. “Sólo la hipótesis de una norma fundamental permite conferir un sentido jurídico a los materiales empíricos que se presentan al examen del jurista y considerarlos como formando un sistema de normas”. “Es la hipótesis que permite a la ciencia jurídica considerar al derecho como un sistema de normas válidas. Todas las proposiciones por las cuales esta ciencia describe su objeto están fundadas sobre el supuesto de que la norma fundamental es una norma válida”. Ibid., , p. 113. De manera similar, “para atribuir a ciertos hechos la calidad de hechos creadores de normas válidas es necesario suponer la existencia de una norma fundamental.” *ibid.*, pp. 34-35.

¹⁵⁵ La caracterización precisa de la norma fundamental al interior de la filosofía de Kelsen es un tema que por sí mismo exigiría una investigación autónoma. Creo que la dificultad de precisar esta cuestión no depende únicamente de los cambios de perspectiva que el propio Kelsen habría adoptado (para considerar estos cambios, véase Marí, Enrique, “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden, *Doxa*, n 3, 1986, pp. 107-110.), sino que se deben también –en mi opinión– a la falta de explicitación de supuestos filosóficos implícitos que parecerían estar operando en el pensamiento de Kelsen (y que resultan, a su vez, especialmente difíciles de precisar). Por ejemplo, como ya hemos indicado en citas precedentes, en la primera edición de la *Teoría pura del derecho*, Kelsen sugiere que la *norma fundamental* es una *hipótesis*. Todo indicaría que en este contexto debe entenderse que se trata de una hipótesis postulada por el científico que investiga al sistema normativo. De esta manera, ante un sistema normativo eficaz, el científico se encuentra autorizado a postular, a suponer, la existencia de una norma fundamental que indica que el sistema es válido (que le da el sentido de ser norma a los elementos que él estudia). Aquí no nos interesa desarrollar los problemas que esta primera caracterización de la norma fundamental podría presentar. Nos basta con contraponerla a la caracterización que encontramos de ella en la segunda edición de la *Teoría pura del derecho*.

Allí Kelsen introduce un término que es de especial importancia, pues pone al concepto de norma fundamental en relación con una determinada tradición filosófica: Kelsen la llama *presupuesto lógico-trascendental* (Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. R. Vernengo, UNAM, México, 1982, pp. 208, “*transzendental-logische Voraussetzung*”). Este particular adjetivo hace suponer al lector avezado que Kelsen arrima su noción de norma fundamental a la tradición kantiana o neokantiana. Si a esto se suman las múltiples referencias a Kant que encontramos en ambas ediciones de la *Teoría pura*, las sospechas se hacen más sólidas.

Kant utiliza explícitamente el concepto de *hipótesis trascendental* (“*transscendentale Hypothese*” sic) en el contexto de la “doctrina del método” de la *Crítica de la razón pura* (A772-3/B800-1 y A779/B807). En este contexto, Kant explica que la hipótesis trascendental, como una explicación hiperfísica de la realidad, no tiene uso legítimo desde el punto de vista del conocimiento teórico ni explica, en sentido estricto, nada. Pues lo desconocido –lo que se encuentra más allá de la experiencia– nada puede aportar a la explicación y comprensión de la experiencia. La hipótesis trascendental no tiene uso dogmático, pero sí problemático: se

Para nuestros fines, basta con indicar que Kelsen señala que el científico estaría autorizado a postular la existencia de tal norma fundamental cuando el sistema normativo muestra cierto grado de eficacia (i.e. de acatamiento o aplicación)¹⁵⁶.

La oposición que Kelsen plantea entre derecho positivo y derecho natural corre en paralelo a la oposición entre norma puesta y norma supuesta, como así también corre en paralelo a la contraposición entre un sistema de valores absolutos y un sistema de valores relativos. En su crítica al iusnaturalismo, Kelsen vincula la noción de norma a los conceptos de voluntad y valor. Una norma impone una prescripción, lo que debe suponer una ponderación o valoración sobre ciertas conductas humanas y una voluntad legisladora¹⁵⁷. Estos elementos permiten formular una crítica al iusnaturalismo, pues la postulación de un derecho natural equivaldría a postular finalidades, valores y voluntad en la naturaleza. La

la puede utilizar como instrumento en una disputa, en defensa de los intereses prácticos de la razón. Véase Eisler, *Lexicon*. Online: <http://www.textlog.de/32403.html>

Parece difícil suponer que Kelsen esté caracterizando a la *norma fundamental* como una idea trascendental de la razón. Con lo cual, no puede tomarse a la norma fundamental como hipótesis trascendental en el sentido estrictamente kantiano. Salvo que entendamos que para Kelsen la norma fundamental juegue un papel equivalente en el terreno del conocimiento del derecho al que las ideas trascendentales juegan en la filosofía kantiana en el terreno de los intereses prácticos de la razón. En otras palabras, así como las ideas trascendentales no brindan conocimiento teórico pero sí posibilitan el terreno del conocimiento práctico (en concordancia con los intereses prácticos de la razón), la norma fundamental es una hipótesis que no brinda conocimiento teórico –conocimiento efectivo sobre el derecho– pero es condición de posibilidad del conocimiento del sistema normativo positivo.

Ahora bien, la gran diferencia que habría entre Kant y Kelsen es que para éste último el conocimiento que se posibilitaría de esta forma en el terreno del derecho sí sería *conocimiento teórico legítimo*. En cambio, el conocimiento posibilitado por la idea trascendental de la libertad en el terreno de la filosofía kantiana es *conocimiento práctico*, nunca conocimiento teórico en sentido estricto, conocimiento vinculado con lo que la razón debe creer y lo que el ser humano debe hacer, no con una descripción de lo que ontológicamente es.

Creo que esto pone a la *norma fundamental* como hipótesis o presupuesto *trascendental* más cerca del neokantismo que de la filosofía kantiana misma. En este sentido, creemos que sería posible pensarla como una condición trascendental y epistemológica que posibilita la existencia del conocimiento científico en el terreno de lo jurídico. Como si dijéramos, es condición de posibilidad del *conocimiento* del sistema normativo la suposición de la *validez* del sistema normativo en cuestión. Esto no sería una suposición de un científico en particular o de un sujeto cognoscente en particular. Se trataría de una condición de posibilidad necesaria de todo el terreno epistemológico en el que se da el conocimiento teórico jurídico. Por eso, se la cataloga de *trascendental*: se trata de un elemento necesario que es condición de posibilidad del conocimiento del objeto fundado por ella y que se encuentra en un nivel diferente de él. En este sentido, no es una mera hipótesis planteada de manera contingente, sino que es una asunción necesaria que hace posible todo conocimiento de lo normativo.

¹⁵⁶ Kelsen, Hans, ob cit., pp. 41-42, 115.

¹⁵⁷ Kelsen, Hans, “La doctrina del derecho natural ante el tribunal de la ciencia”, *Qué es Justicia*, Ariel, Barcelona, 1982, pp. 64-65, 69.

naturaleza sólo puede ser prescriptiva, si presuponemos que en ella hay una voluntad que establece fines y pondera acciones. En otras palabras, toda posición iusnaturalista es una forma de animismo, es una interpretación social de la naturaleza y, en última instancia, peca de presupuestos teológicos¹⁵⁸.

Al considerar un sistema normativo natural debemos admitir un sistema de valores universales. Si admitimos un sistema de normas de origen natural, deberíamos admitir también una serie de valores de carácter universal, es decir, válidos de manera perpetua y para todo ser humano. En oposición a este sistema normativo natural, el derecho positivo se presenta como un sistema normativo creado por convención y voluntad humana, que establece una serie de valores cuya validez es relativa al sistema normativo que los postula. Es decir, los valores protegidos y postulados por el sistema normativo positivo habrán de valer para la comunidad sujeta a dicho ordenamiento jurídico y con los límites que posea la validez del sistema normativo en cuestión. Al rechazar la existencia de un ordenamiento normativo natural, Kelsen sólo admite la existencia de sistemas normativos positivos que presentan un conjunto de valores relativos a cada sistema. Esto impide realizar juicios de valor que no sean relativos a un sistema normativo. Resulta imposible juzgar la justicia o injusticia de un sistema normativo, en tanto todos los valores axiológicos por medio de los cuales ponderamos a un sistema son válidos en relación con un determinado sistema normativo presupuesto.

La *Teoría pura del derecho* de Kelsen no ofrece especificaciones en lo que se refiere al origen de los valores comunitarios. La *Teoría pura* no se propone ofrecer una explicación histórica, antropológica o epistemológica sobre el origen de los valores. Para las intenciones de Kelsen, basta con establecer una clara delimitación y diferenciación entre derecho y moral, aunque Kelsen no niega que las normas y valores morales pueden ser recibidas en el derecho positivo¹⁵⁹. Pero habida cuenta de la separación entre derecho y moral, cabe indicar que desde la perspectiva metodológica adoptada por la *Teoría pura*, tendremos un sistema de valores jurídicamente pertinentes cuando se cuente con un sistema normativo jurídico (es decir, coactivo), con independencia de la existencia de un sistema de

¹⁵⁸ Ibid., p. 65. Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*. Op. cit., pp. 23-24.

¹⁵⁹ Más abajo abordaremos lo que Kelsen llama “delegación entre derecho y moral”, Ibid., p. 45.

valores morales. Insisto en señalar que esto no es una consideración histórica o antropológica. Es decir, no se trata de evaluar desde cuándo hay valores para una comunidad, sino, en todo caso, desde cuándo hay valores *jurídicos* para una comunidad, desde cuándo hay valores plasmados en un sistema normativo coactivo. En tanto se trata de una teoría *del derecho*, nos importa únicamente considerar los valores en tanto valores de un sistema jurídico. Desde este punto de vista, un valor es tal cuando una norma jurídica así lo reconoce.

La adopción de semejante perspectiva supone desembarazarse de todo presupuesto teológico y permite explicar por qué distintas comunidades tienen diferentes ponderaciones sobre las mismas acciones. En tanto el sistema de valores es dependiente del sistema normativo jurídico positivo, creado por la voluntad humana, no es necesario postular una fuente trascendente para tales valores ni atribuirles un carácter universal. El sistema de valores es convencional, dependiente de la voluntad comunitaria. Por el contrario, si suponemos que los valores se originan en un sistema normativo natural, tendremos la ventaja de postular una serie de elementos axiológicos y prescriptivos exteriores a la norma jurídica positiva que establecería un parámetro para juzgar axiológicamente al derecho positivo. De igual forma, este supuesto permitiría decir que el derecho positivo no *crea* valores, sino que *reconoce* valores cuya vigencia es anterior.

Lo cierto es que esta contraposición dicotómica planteada por Kelsen pasa por alto una posición intermedia que tiene aptitudes explicativas en lo que se refiere a la validez de los valores plasmados en el sistema normativo positivo, como así en lo referente a la posibilidad de juzgar la legitimidad y justicia del sistema normativo en cuestión, sin retrotraerse a una posición iusnaturalista. Esta posición superadora de la dicotomía trazada por Kelsen se encuentra en la obra de Max Ernst Mayer.

III- El valor y la norma según Max Ernst Mayer

En *Normas jurídicas y normas de cultura*¹⁶⁰, Max Ernst Mayer propone una forma de concebir la relación entre norma y valor que se aleja de la propuesta por Kelsen. Se trata de una teoría que pone en diálogo a las normas jurídicas con normas culturales

¹⁶⁰ Mayer, Max Ernst, *Normas jurídicas y normas de cultura*, Hammurabi, Buenos Aires, 2000.

extrajurídicas, lo que permite analizar la interacción entre el derecho y otros sistemas normativos, con la particularidad de que los sistemas normativos extrajurídicos juegan un papel fundamental a la hora de fundar la validez del orden jurídico. Por otra parte, la relación entre normas culturales y normas jurídicas concebida por Mayer brinda una nueva explicación de la relación entre el derecho y el valor. En la *Teoría pura* de Kelsen, no encontramos una preocupación por establecer el origen de los valores comunitarios plasmados en el derecho. Como hemos podido ver, Kelsen no tiene un especial interés en precisar las relaciones entre derecho y moral (u otros sistemas normativos extra-jurídicos), motivo por el cual los valores postulados por el ordenamiento jurídico deben ser tenidos como estrictamente jurídicos y considerados con independencia de su pertenencia a la moral. Es decir, los valores postulados por el orden jurídico valen porque –y en tanto– pertenecen al orden jurídico, más allá de su presencia o ausencia en sistemas normativos como la moral o la religión. En consecuencia, desde la perspectiva propuesta por Kelsen, no es relevante analizar si dichos valores también se encuentran plasmados en tales sistemas normativos. Se trata de valores que *valen* –apoyados en la amenaza de la coacción– en tanto se encuentran presentes en normas del orden jurídico. La fuente de los valores es, en consecuencia, el derecho.

La teoría de Mayer presentará una novedad frente a la *Teoría pura* de Kelsen. En el esquema de Mayer se considera a la norma jurídica en relación con normas culturales no jurídicas. Estas normas no jurídicas son fundamentales para establecer la validez de la norma jurídica. En consecuencia, el valor no jurídico es relevante para determinar los valores jurídicos.

Max Mayer comienza por diferenciar la norma jurídica de la norma cultural¹⁶¹. En una comunidad determinada no se encuentra sólo la norma jurídica, sino también se

¹⁶¹ Ibid., pp. 55-56. Kelsen admitiría perfectamente el supuesto de distinguir entre diferentes tipos de norma positiva. En una comunidad, pueden encontrarse vigentes varios sistemas normativos positivos que operan en paralelo, como por ejemplo, la moral, la religión y el derecho. Aunque cuenten con elementos distintivos que los diferencian, cada uno de ellos es un sistema de normas que puede coexistir con los restantes.

Ahora bien, como habíamos adelantado, Kelsen ignora deliberadamente la dinámica o interacción que pueda darse entre los distintos sistemas normativos. Kelsen no se interesa por explicar cuál es la dinámica por medio de la cual el derecho, la moral, la religión y cualquier otro sistema normativo no jurídico interactúan. Sin embargo, sí explica un supuesto de tal interacción: cuando el derecho positivo explícitamente dispone que la moral –o cualquier otro sistema normativo positivo no jurídico– sea fuente de

encuentran otras normas a las que llamaremos normas culturales. Las normas culturales son anteriores a la norma jurídica y son, en principio, independientes de estas últimas. Las normas culturales son aquellas que establecen cuáles son las conductas prescriptas para cada tipo de individuo (según su condición, oficio, pertenencia y demás características) que forma parte de la comunidad. La norma cultural está dirigida a los miembros de la comunidad e indica qué deben hacer, qué se espera de ellos, y supone una serie de valores que se encuentran vigentes. Se incluye entre las normas culturales, las normas morales, religiosas, las prácticas habituales de un oficio, etc¹⁶².

En oposición a la norma cultural, contamos con la norma jurídica. La norma jurídica es el producto de un lento proceso histórico de codificación de normas culturales. A lo largo de la historia y del desarrollo de las comunidades, la norma jurídica se autonomiza de las restantes normas culturales –a las que originalmente se encontraba unida e incluso identificada – a través de su escritura y volcándose en una nueva forma y con garantías particulares. Se caracteriza por la imposición de sanción y por el establecimiento de garantías precisas como condición de su aplicación¹⁶³.

Una particularidad clave en la diferenciación entre norma jurídica y norma cultural es que aquella no se encuentra dirigida a la comunidad. No es una prescripción destinada al

derecho. En este sentido, es especialmente ilustrativa la imagen que nos propone Kelsen: “como todo lo que tocaba el rey Midas se transformaba en oro, todo objeto al cual se aplica el derecho adquiere una existencia jurídica” Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, op. cit. p. 126. Es decir, todo aquello a lo que refiera el derecho y que el derecho señale como fuente jurídica, se convierte *ipso facto* en derecho. A esto llama Kelsen relación de delegación entre derecho y moral, *Ibid.*, p. 45.

Un segundo supuesto de interacción entre derecho y moral es explicado por Kelsen, pero con fines por completos opuestos a los que aquí nos interesan: Kelsen señala que desde la moral se puede emitir un juicio de valor sobre el derecho vigente, pero esto supone y exige que se pueda diferenciar la norma moral de la norma jurídica, para lo cual debe suponerse también que dichas normas establecen mandatos diferentes, es decir, poseen contenidos diferentes, cfr. *Ibid.*, pp. 45-46. Supuesto que a nuestro criterio puede ser cuestionable: no es necesario suponer que la norma jurídica y la norma moral imponen deberes diferentes, sino que basta con admitir que poseen formas diferentes (la norma jurídica puede ser reformulada respetando el principio de imputación y asociándose así un acto coactivo al acto prohibido, mientras que la norma moral sólo prohíbe un acto sin imputar sanción). En este sentido, puede tomarse el ejemplo de Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, donde afirma que los deberes impuestos por el derecho y la moral no son distintos, sino que son tratados por *legislaciones distintas* (Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1996, p. 25). En el caso de Kelsen, se podría admitir que norma jurídica y norma moral poseen un contenido diferente, si como contenido de la norma se considera, precisamente, a la imposición del acto coercitivo característico de la norma jurídica.

¹⁶² Mayer, Max Ernst, *Normas jurídicas y normas de cultura*, op. cit. pp. 58, 59-60, 136, 144-145.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 58-59.

público en general. Es una prescripción que compete únicamente a los funcionarios del Estado. Es una orden dirigida a los jueces y demás órganos encargados de aplicar el derecho. Más aun, Max Mayer cree que el famoso supuesto jurídico según el cual el derecho se reputa conocido por todos es una mera ficción insostenible fácticamente¹⁶⁴. Sin embargo, tampoco considera Mayer que el derecho necesite ser conocido por parte de la población general para que ésta ajuste su conducta a derecho.

La posición sostenida por Max Mayer genera al menos dos inquietudes. En primer lugar, cómo pueden las prescripciones del derecho tener legitimidad para el pueblo si él no las conoce. Como resulta evidente, una orden obliga a su destinatario siempre que el destinatario sea consciente de la orden recibida. Sólo se puede esperar razonablemente que el destinatario acate la orden y se ajuste a lo estipulado por ella, si, en efecto, recibe la orden. Junto a este problema, se presenta una segunda cuestión: el pueblo no sólo no conoce el derecho, sino que ni siquiera es el destinatario de la prescripción jurídica. Entonces, ¿por qué puede aplicársele legítimamente los castigos impuestos por el derecho, si el derecho consta de órdenes que no están dirigidas a la población en general? Ambos problemas apuntan a una misma cuestión: por qué el derecho sería legítimamente aplicado sobre una población que no lo conoce y a la que él no está dirigido.

Max Mayer ofrece una respuesta recurriendo a las normas culturales. Las normas jurídicas son normas dirigidas a los funcionarios estatales, pero que responden a lo estipulado por las normas culturales. Es decir, las normas jurídicas plasman a través de una técnica legislativa precisa y con carácter coercitivo las prescripciones ya vigentes en las normas culturales. De esta manera, el ciudadano común no necesita poseer un conocimiento técnico específico para saber cuáles son sus deberes, así como tampoco puede excusarse del incumplimiento de sus deberes invocando no conocer el derecho, pues las obligaciones y deberes que posee según el derecho son las mismas que posee de acuerdo con las normas culturales.

La relación que Max Mayer establece entre normas jurídicas y normas culturales permite resolver algunas de las inquietudes que surgen al considerar la distinción trazada por Kelsen entre un sistema de valores absolutos y un sistema de valores relativos.

¹⁶⁴ Ibid., pp. 45, 49-50, 69-70, 80.

En primer lugar, la relación entre norma cultural y norma jurídica permite establecer una serie de valores extrajurídicos que permite ponderar y juzgar al sistema normativo jurídico. A diferencia de lo que ocurre en la teoría de Kelsen, no es necesario partir por considerar a los valores como intrínsecamente jurídicos. Los valores son comunitarios, pero pre-jurídicos, lo que nos permite evaluar axiológicamente al derecho a través de un sistema de valores legítimo para la comunidad, pero no dependiente del derecho mismo. Ahora bien, cabe aclarar que Kelsen acepta un sistema de valores extrajurídicos, plasmado en el ordenamiento moral. Sin embargo, los juicios de valor basados en normas morales no tienen validez jurídica ni ningún tipo de relevancia epistemológica en lo que se refiere a nuestro conocimiento del derecho¹⁶⁵.

El esquema planteado por Mayer es, en este sentido, distinto. El juicio de valor que se lleva a cabo basándose en las normas culturales debe concordar con las ponderaciones jurídicas de la acción. Como la norma jurídica es válida en tanto concuerda con normas culturales precedentes, la evaluación axiológica llevada a cabo por el derecho debe concordar con la valoración axiológica que postulan las normas culturales por las que se rige el ciudadano común. De esto debe deducirse que el sistema de valores extra-jurídicos – plasmado en las normas culturales– tiene carácter prescriptivo para el ordenamiento jurídico.

En segundo lugar, la separación entre norma cultural y norma jurídica permite plantear el problema de la validez desde un nuevo punto de vista. Tal como ocurre en la *Teoría pura del derecho*, la validez de la norma jurídica depende de un elemento normativo ulterior. Pero dicho elemento normativo no será jurídico, sino cultural. El problema que se

¹⁶⁵ Un juicio basado en el sistema moral positivo X que versa sobre el sistema normativo jurídico Q sólo describe si una norma del segundo está en concordancia con una norma positiva del primero. Se trata, según Kelsen, de juicios de hecho. Pero, vale aclarar, se trata de juicios de hecho que no brindan ningún conocimiento sobre el derecho ni tienen ninguna función o legitimidad al interior del derecho –a menos que el derecho explícitamente remita a la moral como fuente de derecho–. Son enunciados sin ninguna función normativa al interior del derecho y sin ningún valor epistemológico en relación con el derecho. Frente a estos, Kelsen distingue los que considera verdaderos juicios de valor. Los juicios de valor se encuentran basados en normas supuestas. Es decir, cuando un individuo supone que hay una norma vigente que impone una prescripción y juzga una conducta o una norma en relación con dicha norma supuesta. En este caso, se trata de un juicio de valor, puramente subjetivo y fundado en motivaciones psicológicas. Se trata de un juicio de valor porque no describe la concordancia de una acción o norma con una norma positiva, sino que se trata de una ponderación sobre qué norma *debería* estar vigente, qué norma *debería existir*. Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, op. cit., pp. 47-48.

plantea en el esquema kelseniano es que la norma jurídica debe recibir la validez de un elemento normativo jurídico ulterior, lo que conduce a un proceso ascendente de sucesivas transferencias de validez que concluye en la necesidad de hacer intervenir a la *eficacia del sistema normativo*, elemento que ya no es en sí mismo *normativo*, sino meramente *fáctico*. En cambio, en el esquema propuesto por Max Mayer, la norma jurídica recibiría su validez no de una cuestión de hecho (el acatamiento o aplicación de la norma), sino de otra norma proveniente de un sistema normativo precedente al derecho. De esta manera, Mayer evita el pasaje cuestionable del *ser* al *deber ser*, el pasaje de la eficacia a la validez y se mantiene en el terreno de las prescripciones. Sobre este punto volveremos de inmediato.

El esquema planteado por Kelsen establece una dicotomía infranqueable entre derecho positivo y derecho natural, acompañada de una segunda dicotomía: un sistema de valores relativo opuesto a un sistema de valores absolutos. El esquema de Mayer ofrece una posición intermedia con sus propias ventajas. La distinción entre normas culturales y normas jurídicas implica que las normas culturales establecen el parámetro axiológico desde el cual evaluar la justicia y legitimidad del derecho positivo. En este sentido, puede decirse que el conjunto de normas culturales establece un sistema de valores que, por un lado, resultan relativos (originados en la voluntad de la comunidad, de manera convencional y válidos exclusivamente para ésta), pero que por el otro son absolutos en relación con el derecho. Al no originarse en el derecho, tales valores no pueden ser alterados o derogados por él. Debe reconocerlos y sólo será legítimo en cuanto concuerde con las normas culturales. De esta manera, el esquema propuesto por Mayer supera en ciertos aspectos al esquema kelseniano: Por un lado, hay un sistema de valores preexistente al derecho que permite una ponderación axiológica *jurídicamente vinculante* – epistemológica y prescriptivamente hablando– del derecho; por el otro, no hay necesidad de asumir que los valores son universales o naturales, sino que basta con que sean relativos a dicha comunidad y absolutos para el derecho.

No obstante, el esquema de Mayer queda expuesto a dos críticas. En primer lugar, la teoría propuesta por Mayer deja abierta la puerta a la pregunta por la validez de la norma cultural. Si la validez de la norma jurídica descansa en el sustento que le provee la norma cultural, cabe preguntar por el fundamento de validez de la norma cultural misma. A pesar

de tratarse de un filósofo neokantiano, Mayer no ofrece un tratamiento teórico de las condiciones de posibilidad de la fundamentación del ámbito de la normatividad. Por el contrario, el tratamiento que hace de las normas culturales parece ofrecer una fundamentación historiográfica, sociológica o antropológica: la validez de la norma cultural depende de una vida común, de la participación en una comunidad cultural¹⁶⁶. Es decir, la legitimidad de la norma cultural se basa, en última instancia, en una *praxis* y no en una norma que regula la atribución de validez.

En segundo lugar, la teoría de Mayer puede ser objeto de una crítica interna. Mayer admite que la norma jurídica puede, en ocasiones, ser dictada para imponer un cambio en la conducta de la población. El derecho puede ser un instrumento de cambio cultural. La norma jurídica puede imponer conductas que no son debidas culturalmente, pero que pasarán con el tiempo a ser parte de las normas culturales admitidas en razón del derecho vigente¹⁶⁷.

Ahora bien, si se admite esta alteración de la relación normal entre norma jurídica y norma cultural, se vuelve necesario volver a preguntar por la fuente de legitimidad de la norma jurídica en cuestión, es decir, de la norma jurídica que tiene como pretensión fundar una nueva pauta cultural hasta el momento inexistente. ¿Por qué serían válidas las normas jurídicas que intentan provocar cambios culturales en la comunidad, si no están destinadas a la población, no son conocidas por ella y no se sustentan en normas culturales precedentes? Si se tratara de meramente describir hechos, debe decirse que Mayer está en lo cierto: en efecto, en ocasiones las normas jurídicas son capaces de provocar cambios en los hábitos, valores y conductas de la comunidad y, en efecto, en ocasiones las normas jurídicas se distancian de lo impuesto por las pautas culturales admitidas en la comunidad. Pero aquí no se trata de describir prácticas legislativas, sino de evaluar los parámetros de legitimidad de una norma jurídica vigente.

Es en este sentido que la propuesta de Mayer se revela insuficiente. Si bien el autor habla de una aclimatación de las normas jurídicas a la cultura, aclimatación por medio de la cual las normas jurídicas extrañas a la cultura lograrían ganar su lugar al interior de la vida

¹⁶⁶ Cfr. Mayer, Max Ernst, *Normas jurídicas y normas de cultura*, op. cit. pp. 57-58.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

comunitaria, lo cierto es que Mayer no explica cuál es este mecanismo que haría que estas normas sean válidas. Creo que para poder dar una respuesta a esta pregunta debe tomarse en consideración un enfoque dialéctico sobre el fenómeno jurídico. Sostendremos que hay aspectos de la dialéctica hegeliana –particularmente de la *Filosofía del derecho* y de la *Fenomenología del espíritu* – que podrían completar y esclarecer el esquema propuesto por Mayer. Más aun, considero que en ciertos aspectos, la propuesta de Mayer no puede sino aceptar cierta caracterización típicamente hegeliana de la comunidad en lo que respecta a su aptitud constituyente de normatividad.

IV- Integración de una mirada dialéctica al esquema de Max Mayer

Quisiera comenzar esta última sección presentando los dos elementos fundamentales que a mi criterio hacen necesario introducir una consideración dialéctica sobre la obra de Max Ernst Mayer aquí considerada, a pesar de que no encontramos en ella referencias al pensamiento de Hegel.

Creo que la obra de Mayer aquí analizada se encuentra con dos problemas que no pueden ser resueltos sin introducir una caracterización dialéctica de la sociedad y de su aptitud para constituir normas. En primer lugar, se trata de la inversión de la relación normal de fundamentación entre norma cultural y norma jurídica. Como ya hemos explicado suficientemente en el apartado anterior, Mayer admite la legitimidad de un fenómeno jurídico peculiar: cuando la norma jurídica no se sustenta en la norma cultural, sino que se dicta con autonomía de ella y pretende generar cambios en el terreno cultural. Este fenómeno jurídico no parece especialmente preocupante para Mayer. Pero a nuestro criterio, genera una paradoja compleja: implicaría que o bien la norma jurídica posee una fuente de validez y legitimidad autónoma a la norma cultural (lo que volvería superflua la teoría de Mayer) o bien se trataría de un fenómeno jurídico que Mayer toma como legítimo, pero que es incapaz de justificar teóricamente.

El segundo problema es que el esquema de Mayer parece suponer –y requerir– instancias mediadoras entre el individuo y la comunidad como un todo, pero Mayer no explicita la existencia, la función ni la legitimidad de estas instancias mediadoras. Estas instancias mediadoras que Mayer omite analizar tienen –respetando el propio esquema de

Mayer– un rol fundamental en la constitución de la normatividad en la esfera cultural, pues Mayer parece referir sutilmente a ellas cuando se trata de establecer las normas culturales que rigen los oficios, las profesiones, los ritos religiosos, etc.¹⁶⁸ Pero su función no concluye aquí. De admitirse tales instancias mediadoras entre los individuos y la comunidad como un todo, capaces de constituir normatividad, se podría admitir una dinámica de diferenciación interna en la comunidad que explicaría el origen de las normas jurídicas como un caso –no tan distinto– de la normativa cultural. De esta forma, se encontraría una nueva explicación a la inversión de la relación normal entre norma cultural y norma jurídica, pues el Estado –con la norma estatal, i.e. jurídica– pasaría a ser una faceta particular (entre otras) de la aptitud constitutiva de normatividad de la comunidad. En esto jugaría un papel fundamental la noción de dialéctica como una nota constitutiva de la comunidad y del modo de despliegue de su aptitud de conformar normatividad.

La noción de dialéctica es una noción sumamente compleja. Aquí no podemos ofrecer una historia del concepto. Basta para nuestros fines entender a la dialéctica como una nota distintiva de la racionalidad, que se caracteriza por constituir a su objeto de conocimiento bajo la forma de un sistema en el cual cada elemento se encuentra relacionado con y determinado por los restantes elementos, sistema que admite un proceso dinámico de crecimiento y formación, y en el que la negación u oposición se presenta como una instancia de su desarrollo. Sostenemos que una caracterización dialéctica de la comunidad en su actividad constitutiva de normatividad será pertinente para esclarecer el esquema de Mayer y resolver los dos problemas antes planteados.

Comencemos por el primer problema. Una teoría que pretenda responder a la pregunta por la validez de las normas en el terreno de lo estrictamente normativo sólo parece poder encontrar la respuesta buscada recorriendo las relaciones entre normas, sin acudir a cuestiones *de facto*. El esquema de Mayer parece partir del presupuesto según el cual la dicotomía entre normas culturales y normas jurídicas viene acompañada de una dicotomía entre comunidad (pueblo o sociedad, aquí los entendemos como sinónimos) y Estado. Mientras las normas culturales parecen estar íntimamente vinculadas a la historia, identidad y modo de vida de la comunidad, las normas jurídicas provenientes del Estado

¹⁶⁸ Ibid., pp. 58, 61.

parecen ser creaciones artificiales, menos vinculadas a la vida comunitaria que a la administración del poder estatal y su violencia. Esto, por cierto, habría que afirmarlo de manera relativa, pues Mayer señala que el Estado y la norma jurídica se encuentran relacionadas con la vida cultural de la comunidad, aunque con posterioridad se autonomizan de ella. A pesar de esto, la norma emanada del Estado –la norma jurídica– parece tener un carácter secundario y artificial. Si bien la norma estatal concuerda con el modo de vida de la comunidad, lo hace porque sólo repite la norma cultural. Es decir, la norma jurídica o estatal no ofrece un contenido nuevo, sino que vuelve la materia de las normas culturales en una nueva forma. En segundo lugar, la norma jurídica está destinada al funcionario, no a la comunidad. A lo que, en tercer lugar, podría agregarse: la norma tampoco emana de la comunidad, sino del Estado. Por último, como ya hemos dicho, su validez está sujeta a condición de adecuarse a lo pre-estipulado por las normas culturales. Todo esto sugiere que el Estado y la norma jurídica son una instancia de normatividad de categoría inferior y de carácter artificial y limitado.

En oposición a la norma jurídica, la norma cultural encuentra su legitimidad en ser expresión de una vida comunitaria que Mayer parece pensar de manera unitaria. Mayer utiliza la palabra “pueblo”, lo que da la idea de una unidad natural¹⁶⁹. Es decir, una comunidad conformada por un grupo homogéneo, con una historia común, un origen común, una religión común, etc. Ahora bien, aun una vida comunitaria –ajena al fenómeno multicultural actual– requeriría de una subdivisión interna, de una especificación y fragmentación en corporaciones diversas para alcanzar los fines perseguidos por la comunidad concebida como un todo.

Mayer se refiere de forma indeterminada a las distintas instancias de normatividad que componen la comunidad (se habla de “sociedades” en las que se fragmenta la “sociedad”¹⁷⁰), aunque en el texto se encuentran algunas referencias explícitas a la corporación de artesanos, marinos, comerciantes, policía, ejército, clero, profesionales de la

¹⁶⁹ En *Ibid.*, p.58, Mayer habla del pueblo o clan para referir a la unidad originaria de la comunidad que luego se dividirá en pluralidad de sociedades (corporaciones). Sin embargo, aunque también habla de comunidad o comunidad cultural, vuelve a lo largo del texto a utilizar el término “pueblo”, vocablo que parece haber sido usado para referir a una unidad natural.

¹⁷⁰ *ibid.*, p. 58.

salud, entre otras¹⁷¹. Cada una de estas corporaciones tendría la aptitud de conformar el conjunto de normas culturales destinadas a quienes cumplen la función pertinente al rubro referido.

Todo esto hace ver que las diversas normas culturales a las que refiere Mayer tienen distintas fuentes, de las que ninguna o casi ninguna es la comunidad en su conjunto. Es decir, si bien en un principio se nos presenta al “pueblo” como una entidad unitaria (como una sustancia ética, si utilizáramos terminología hegeliana), cuando miramos las normas culturales y sus fuentes en detalle apreciamos que no es la *comunidad como un todo* su fuente, sino que entre la comunidad y el individuo concreto que respeta las normas culturales (y en el que las normas culturales viven) debe intermediar la figura de la corporación y que son las diferentes corporaciones la fuente real de la plural y diversa normatividad cultural.

Si la comunidad es un sujeto legítimamente capaz de constituir normatividad comunitaria en función de su modo de vida, lo cierto es que este modo de vida se presenta expresado en facetas, fragmentado en diversos grupos que requieren plasmar su propia normatividad en pos de cumplir con su función particular y con ella hacer su aporte al todo comunitario¹⁷². A lo que se suma que difícilmente sea la comunidad como un todo la fuente de normas culturales tan concretas y específicas como aquellas que se refieran a las prácticas comerciales, a los protocolos médicos y científicos, a las reglamentaciones académicas, etc. Todo esto significa que las corporaciones se encuentran legítimamente facultadas a constituir normatividad comunitaria, al menos tanto como se acepte que la comunidad misma lo está.

Si admitimos una instancia mediadora entre la comunidad y el individuo y admitimos a esta instancia mediadora como fuente de normatividad cultural, la dicotomía tajante que Mayer traza entre pueblo y Estado puede debilitarse. Podemos pensar al Estado no como una conformación artificial, opuesta y diferenciada del pueblo, destinada a una tarea ajena a los intereses comunitarios y separada del modo de vida de la comunidad, sino

¹⁷¹ Ibid., pp. 61, 142.

¹⁷² Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, pp. 222-223, 225. §§250, 252, 256.

que la podemos pensar como una instancia normativizadora más, una entre tantas otras. Así como la sociedad se fragmenta a sí misma –en razón de la propia necesidad de alcanzar sus metas colectivas– en una pluralidad de corporaciones e instituciones normativizadoras, el Estado puede ser gestado como una necesidad más del modo de vida de la comunidad y como una instancia mediadora más. Cabe aclarar que para Hegel el Estado no sería una *corporación*, sino una expresión del todo comunitario que supera la individualidad del sujeto singular y la particularidad (todavía no completamente universal) de la corporación¹⁷³. Para nuestro análisis, no es necesario emprender una discusión sobre la naturaleza precisa del Estado. Basta con explicar la posible articulación y relación entre normas culturales y normas jurídicas desde una perspectiva dialéctica.

Si aceptamos pensar al Estado como una faceta más de la comunidad en su auto-división en corporaciones e instituciones capaces de conformar normatividad comunitaria, cabe admitir a las normas jurídicas como un caso más de normas culturales. Es decir, nuevamente, la dicotomía tajante que Mayer presenta entre norma cultural y norma jurídica se cae o se debilita. La separación que habría entre una norma cultural y una norma jurídica no sería de otra naturaleza o cualitativamente diferente a la que habría entre dos normas admitidas como culturales: por ejemplo, la distinción entre una norma penal y una norma religiosa no es mayor a la distinción que hay entre esta norma religiosa y una norma que rija el ejercicio del comercio o el correcto desempeño en el ámbito académico y científico. Obviamente, se puede admitir que el Estado tendrá sus particularidades que no serán encontradas en la Iglesia, en la academia, etc. Pero lo cierto es que lo mismo se puede decir de cada una de estas instituciones: Cada instancia mediadora (corporación o institución) tendrá particularidades distintivas que no estarán presentes en las restantes.

Salvada la tajante dicotomía con la que Mayer comienza su análisis, debe cuestionarse un punto central de su propuesta. Si no hay una dicotomía esencial entre la norma jurídica y la norma cultural y aquella no es más que un caso particular de ésta, entonces carece de sentido explicar la legitimidad de la norma jurídica por medio de una referencia a la norma cultural, a menos que se admita junto con esto que la norma cultural se justifica a sí misma. En otras palabras, si la norma jurídica es una norma cultural, no

¹⁷³ Ibid., pp. 227-229. §258.

cabe legitimar la norma jurídica aduciendo que concuerda con las normas culturales. En tanto ella misma es una norma cultural, justificarla apelando a ella misma exigiría plantear una pregunta por la validez en general de todas las normas culturales. Sin esta respuesta, la justificación de la norma jurídica se vuelve obsoleta.

Ahora bien, ¿dónde encuentra Mayer la fundamentación de la legitimidad de la norma cultural? Dicha fundamentación se halla en la vida comunitaria, en el modo de vida del pueblo. Esto supone que el pueblo –a través de sus diversas corporaciones e instituciones– es en esencia capaz de constituir normatividad. De lo contrario, no cabría suponer que una *situación de hecho* puede convertirse en *norma, deber ser*. La comunidad, como sujeto portador de una voluntad, es capaz de constituir normatividad para sí misma. Esto se plasmará tanto en las diversas corporaciones que conforman lo que Mayer califica como norma cultural, como también en el Estado. La fundamentación de todas las normas culturales (incluso las jurídicas) puede recaer entonces en un único elemento: en la voluntad comunitaria, que a través de un proceso de diferenciación interna queda expresada en una serie diversa de instituciones, corporaciones y organizaciones. Una de tales instancias de subjetividad será el Estado.

Las normas estatales tendrán, entonces, validez puesto que el Estado es expresión de la voluntad y vida comunitaria. En otras palabras, las normas jurídicas valen porque el Estado mismo se corresponde desde un inicio con el modo de vida de la comunidad, así como el resto de las normas culturales valen porque las instituciones y corporaciones de las que emanan corresponden al modo de vida de la comunidad y a la consecución de sus necesidades. Ahora bien, aunque sería de esperar un cierto grado de concordancia entre las normas culturales emanadas de diversa fuente, lo cierto es que tal concordancia no es estrictamente necesaria. A pesar de que todas las normas culturales emanen, en última instancia, de una fuente común, lo cierto es que podemos encontrar tensión entre normas religiosas, prácticas comerciales, normas jurídicas, etc. Esto quiere decir que la tensión y oposición que podríamos encontrar entre normas jurídicas y normas culturales –tal como lo describe Mayer– también puede encontrarse entre diversas normas culturales. Por ejemplo, la norma religiosa que postula perdonar las deudas se contrapone a las prácticas comerciales que rigen la firma y uso de pagarés, cheques y otros títulos de crédito.

De esta manera, se ve que la tensión y oposición entre norma jurídica y normas culturales no es propia de una relación particular que habría entre Estado y sociedad. Todas las normas culturales pueden encontrarse en tensión y oposición con otras normas culturales emanadas de diferente fuente. Con lo cual, el estudio de la relación entre la norma jurídica y la norma cultural no es más que un caso entre muchos de cómo normas culturales de distinta fuente pueden interactuar y afectarse. La visión que Mayer tiene de la relación entre norma cultural y norma jurídica, haciendo que la norma jurídica requiera de una tarea de fundamentación especial y poniéndola en una relación de dependencia, se sostiene en una concepción del Estado como una creación artificial que se agrega de manera exterior a la vida de la comunidad. En tanto el Estado es visto como una creación artificial que no emana de la vida misma de la comunidad, de la organización que la comunidad se da a sí misma, la norma jurídica parece necesitar una fundamentación *especial* –diferente a la fundamentación que se da al resto de las normas culturales–, generándose un problema grave de legitimación para estas normas cuando entran en contradicción con las restantes normas culturales.

Por el contrario, si aceptamos que las normas jurídicas son un caso más de normas culturales, podemos pensar la tensión entre una norma jurídica y una norma cultural como un caso más de contraposición entre normas culturales de distinta fuente. Como hemos indicado más arriba, las normas religiosas pueden confrontar con las prácticas habituales del comercio. Las prácticas hospitalarias y médicas pueden entrar en tensión con normas académicas. La confrontación entre norma estatal (jurídica) y las restantes normas culturales (religiosas, de oficio, de profesión, etc.) no son un caso especial de contraposición entre normas culturales.

En consecuencia, lo que hemos descripto como una relación inversa de influencia entre norma jurídica y norma cultural, en verdad, no es más que un caso en el cual las normas emanadas de una determinada fuente se vuelven capaces de modificar las normas y prácticas ordenadas por otra fuente. Esto supone, precisamente, comenzar a considerar a la totalidad de las normas culturales de una comunidad (provengan de la fuente que provengan) como parte de un mismo sistema que posee un carácter dinámico y dialéctico. Las normas provienen de fuentes diversas, poseen campos de aplicación parcial y

finalidades particulares. En su articulación conjunta, las normas entrarán en tensión entre sí y pueden provocar variaciones unas en otras: ya sea que algunas normas se vean cuestionadas y erosionadas en su fundamentación y legitimidad, ya sea que otras normas originalmente acotadas a un ámbito específico se extiendan al conjunto total normativo. Podemos suponer que los factores que determinan el modo en que una norma interactúa con las restantes está determinado por su concordancia con la totalidad del sistema, con su habilidad para tender hacia un fin comunitario que supere las metas inmediatas de la institución o corporación de la que ella emana, etc.

Esto significa que una caracterización adecuada de la dinámica de interacción entre las distintas normas culturales no puede pasar por alto el carácter dialéctico de dicha interacción. Esto supone considerar necesariamente al conjunto de normas como un sistema unitario –aunque se componga de normas de diferente fuente–. En segundo lugar, reconocer que el sistema contendrá una dinámica de negación y oposición entre normas. Las normas de diferente fuente pueden contraponerse. Pero, en tercer lugar, el desarrollo del sistema normativo debe tender hacia la conformación de un sistema unitario que supere dichas contradicciones y oposiciones. En esta dinámica, tanto las llamadas por Mayer normas culturales y normas jurídicas se ganarán su lugar en razón de la aptitud que tengan para integrarse en un todo más amplio, en las conformaciones futuras que la totalidad del sistema de normas adoptará. De modo tal que tanto la norma jurídica como la norma cultural pueden quedar sin efecto por su discrepancia con las restantes normas. No sólo la norma jurídica puede ver limitada su autoridad si entra en contradicción con normas culturales generalmente admitidas. Las propias normas culturales podrían sufrir modificaciones si las normas jurídicas novedosas –contrapuestas a aquellas– logran integrarse satisfactoriamente al todo normativo.

De aceptarse el carácter dialéctico de la interacción entre normas de distinta fuente, se aceptaría que la legitimidad de cada uno de los elementos normativos no se encontraría sino en el todo mismo. Es el sistema normativo como un todo compuesto de diversas fuentes normativas, articuladas de diversas maneras, lo que brindaría validez a cada una de las normas. La validez de la norma no radicaría, entonces, en ninguna consideración que pueda hacerse sobre un elemento aislado o en su relación con otra norma aislada. La

validez de los elementos normativos se establecería en relación con el todo que pueda tolerarlos en una estructura integradora. La validez de la norma estatal puede buscarse en su concordancia con otras normas culturales, así como la validez de cualquier norma cultural puede buscarse en su articulación con las restantes normas culturales –entre las que se cuentan las normas jurídicas (estatales). Esto indica que la pregunta por la legitimidad o validez de las normas jurídicas no conforma una pregunta especial, diferenciada de la pregunta por la validez de cualquier otra norma cultural.

V- Conclusiones

En la primera sección del presente trabajo consideramos la *Teoría pura del derecho* de Kelsen y su contraposición entre un sistema normativo positivo y un sistema normativo natural. La oposición entre ellos corría en paralelo a la confrontación entre un sistema de valores convencionales y uno de valores universales, lo que cerraba la puerta a toda otra posibilidad.

Frente a este esquema cerrado, Max Ernst Mayer presenta una vía de escape. Al introducir una consideración sobre la relación de fundamentación entre normas de dos orígenes distintos –normas culturales y normas jurídicas–, Mayer es capaz de presentar al derecho como un sistema de valores relativos, convencionales, pero que se apoya en un segundo sistema de valores comunitarios que lo fundamentan. Este segundo sistema de valores –aunque también producto de la voluntad de la comunidad y, por tanto, en última instancia *convencional*– se presenta en relación con el derecho con un carácter absoluto, sin implicar esto un retroceso al *naturalismo*. De esta forma, Mayer presenta un esquema que permite pensar al derecho como un sistema de normas y valores que supera la dicotomía kelseniana y tiene las virtudes propias de ambos sistemas de valores: por un lado, los sistemas de normas son relativos, convencionales, humanos; por el otro, hay frente al derecho un sistema de valores que nos permite juzgarlo, ponderarlo legítimamente, cuestionar su validez, etc.

Ahora bien, el esquema propuesto por Mayer se sostiene en dos tajantes separaciones: una entre Estado y comunidad (o pueblo), otra entre norma cultural y norma jurídica. Mientras la comunidad o el pueblo es la fuente legítima de normatividad (normas

culturales), el Estado parece ser pensado como una instancia artificial de normatividad; la norma jurídica requiere de una fundamentación de su validez apoyándose en la norma cultural.

Sin embargo, Mayer introduce un fenómeno particular que provoca una re-articulación integral de su esquema. Al suponer una posible relación inversa entre norma jurídica y norma cultural (en la cual la norma jurídica no se apoya en ésta, sino que la contradice e incluso la modifica), se vuelve necesario buscar una fuente de fundamentación de la norma jurídica que no recaiga en las normas culturales. En este sentido, se descubre que Mayer da preeminencia a la validez de las normas culturales frente a las normas jurídicas, en razón de un supuesto no explicitado: la presunta artificialidad del Estado y su carácter exógeno frente al pueblo o comunidad como una unidad natural. La fuente de validez de las normas culturales sólo puede encontrarse en su correspondencia con el modo de vida de la comunidad. Pero la enorme diversidad que se encuentra entre las diferentes normas culturales obliga a admitir la existencia de corporaciones e instituciones mediadoras. Es decir, la comunidad es normativizadora, pero no de forma inmediata ni como un todo homogéneo, sino a través de una pluralidad de instancias particulares y heterogéneas.

Al tener que recurrir –de manera solapada– a la figura de la corporación, esta separación tajante entre comunidad y Estado debe ser reelaborada y cuestionada. Admitido que en el seno de la comunidad surgen múltiples instancias de normativización, el Estado puede ser considerado como una fuente más de normatividad entre otras y la separación tajante entre norma cultural y norma jurídica se cae o se debilita. Si la norma cultural deja de ser considerada como una norma con carácter preferencial (es decir, como la única norma emanada de la voluntad comunitaria como un todo) para pasar a ser la norma expresada por una instancia particular de dicha comunidad, ¿por qué la norma jurídica (estatal) tendría un carácter inferior, menos *universal*, más *artificial* frente a las restantes normas culturales emanadas de corporaciones e instituciones? ¿Por qué la norma estatal requeriría de un proceso de fundamentación ulterior, diferenciado del proceso de fundamentación de las normas culturales?

El reconocimiento de la necesidad de hacer intervenir en el esquema de Mayer a la figura de la corporación y, con ello, integrar a dicho esquema una pluralidad de fuentes normativas, lo que vuelve a la norma estatal una norma cultural más entre varias, conduce a comprender que la relación entre norma cultural y norma jurídica –tal como fuera pensada por Mayer– resulta insuficiente. No puede admitirse sin más que ciertas normas culturales tengan preeminencia a la hora de atribuir validez a las restantes normas culturales (i.e. normas jurídicas). Por el contrario, la dinámica a través de la que interactúan de manera multidireccional normas de diversa fuente acarrea que toda norma puede ser derogada o suprimida por un conjunto de otras normas, poniéndose la preeminencia en el todo normativo –conformado por diversas fuentes– antes que en un elemento aislado, así como la validez de cada elemento no depende tampoco de su concordancia con un elemento singular destacado (“la norma cultural”), sino con su aptitud para integrarse en el todo. De esta manera, evita darse prioridad a un elemento normativo frente a los restantes y se resuelve la problemática planteada por Mayer: cómo explicar el caso en que la norma jurídica –contraria a la norma cultural– provoca un cambio cultural.

Bibliografía

- Eisler, Rudolf, *Lexicon*. Online: <http://www.textlog.de/32403.html>.
- Hammer, Stefan, “A Neo-Kantian Theory of Legal Knowledge in Kelsen’s Pure Theory of Law?”, Paulson, Stanley, Litschewski Paulson, Bonnie, *Normativity and Norms. Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 177-194.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1996
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. R. Vernengo, UNAM, México, 1982
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2015.
- Kelsen, Hans, “La doctrina del derecho natural ante el tribunal de la ciencia”, *Qué es Justicia*, Ariel, Barcelona, 1982, pp. 64-112.

- Luft, Sebastian, *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian. Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2015.
- Marí, Enrique, "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden, *DOXA*, n 3, 1986, pp. 93-111
- Mayer, Max Ernst, *Normas jurídicas y normas de cultura*, Hammurabi, Buenos Aires, 2000.
- Paulson, Stanley, "The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol 12, No 3, 1992, pp. 311-332.
- Paulson, Stanley, "La alternativa kantiana de Kelsen: Una crítica", *DOXA*, n. 9, 1991, pp. 173-187.
- Paulson, Stanley, "Faktum/Wert-Distinktion, Zwei-Welten-Lehre und immanenter Sinn. Hans Kelsen als Neukantianer", Alexy, R., Meyer, L., Paulson, S., Sprenger, G., *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, pp. 223-252.
- Sprenger, Gerhard, "Die Wertlehre des Badener Neukantianismus und ihre Ausstrahlungen in die Rechtsphilosophie", Alexy, R., Meyer, L., Paulson, S., Sprenger, G., *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, pp. 157-178.
- Schmill, Ulises, "Algunas influencias de Hermann Cohen en Hans Kelsen", *Isonomía*, no. 21, México, oct. 2004, pp. 117-155.
- Strauss, Leo, "Sobre la ley natural", *Persecución y el arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons El Magnánim, Valencia, 1996, pp. 133-148.

Entre las bestias y los dioses: Naturaleza y artificio en Jacques Rancière y Leo Strauss

Octavio Majul¹⁷⁴

CONICET- IIGG- FSOC-UBA

omajulcg@gmail.com

Recibido 4/07/2018
Aprobado 9/08/2018

Resumen:

El presente artículo contrapondrá el modo en el que Jacques Rancière y Leo Strauss piensan la relación entre lo natural y lo artificial, entre *physis* y *nomos*. Se abordará esta discusión a la luz de la pregunta por la posibilidad de una teoría política que supere el momento de la negatividad. La restitución de los modos de relación entre *physis* y *nomos* que el autor francés permite pensar consistirá en la primera parte del trabajo. La segunda intentará ir más allá de los modos planteados por Rancière mediante una reposición del argumento de Leo Strauss sobre las enseñanzas de la filosofía política, en particular aquellas en torno a la relación entre lo natural y lo artificial.

Palabras Clave: Rancière – Leo Strauss – Política –Posfundacionalismo- Negatividad

Abstract

The present article compares how Jacques Rancière and Leo Strauss think the relation between the natural and the artificial, between *physis* and *nomos*. This discussion will be approached under the light of the question of the possibility of a political theory that surpass the negativity moment. The restitution of the ways in which the French author link *physis* and *nomos* will take part in the first section of the article. The second one will go further Rancière's ways through Leo Strauss's arguments of political philosophy's teachings, particularly those about the relation between the natural and the artificial.

Keywords: Rancière – Leo Strauss – Politics –Posfundacionalism- Negativity

¹⁷⁴ Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires.

El posfundacionalismo es un hecho. En mayor o menor medida las discusiones contemporáneas de la teoría y filosofía política deben vérselas con el pensamiento político posfundacional. O aún más, el lenguaje en el cual parte de la teoría y filosofía política viven está condicionado por la retórica posfundacional. Lenguaje que se trasluce en una economía conceptual determinada. Economía conceptual cuyos puntos álgidos se encuentran en conceptos tales como contingencia, apertura, heterogeneidad, incertidumbre, indeterminación, indecibilidad, conflicto, desacuerdo, etc. Con esto en mente, parecería existir un desfasaje entre el pensamiento político posfundacional y su economía conceptual. Es que si el posfundacionalismo no es la inversión del fundacionalismo –ya que el antifundacionalismo implicaría “un nuevo fundamento final, una suerte de ‘antifundamento’”¹⁷⁵– sino el reconocimiento de la necesidad y al mismo tiempo imposibilidad de todo fundamento -del juego interminable entre fundaciones y sus puestas en cuestión, positividad y negatividad, clausura y apertura- sus conceptos se encuentran de un solo lado de la doble lección: aquel delimitado por la apertura. Es el momento rupturista, de intensidad elevada, el único que permite aprehender lo indeterminado como tal y hacer justicia, en última instancia, a la incertidumbre de lo existente¹⁷⁶.

Es por ello, argumentamos, que el posfundacionalismo ha relegado el tratamiento de lo ordinario, el tratamiento de lo común. Más precisamente ha olvidado la indagación de los modos de lo ordinario, de los modos de lo común. La acentuación del momento de la apertura conflictiva, de la puesta en cuestión del fundamento, ha imposibilitado el análisis de los diversos modos del fundamento. Anclado en el momento de la negatividad, el posfundacionalismo renuncia a pensar las formas de la positividad, el hecho de que no

¹⁷⁵ Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE, 2009. 26.

¹⁷⁶ El desfasaje entre el pensamiento posfundacional y su retórica se podría explicar por el estatus privilegiado que ocupa la indagación de lo ontológico. Si en términos ontológicos la contingencia ocupa un lugar privilegiado, si la única certeza que existe es la imposibilidad de un fundamento último, el momento óntico de la apertura a la novedad, el de la mostración de lo existente como parcial parecería estar más la altura de lo ontológico que el momento de clausura. En esta línea toda fundamentación, todo orden, si bien lógicamente comprensible por la necesidad de la alternación entre el fundar y el desfundar, se ubica del lado del sí mismo. De ese lado que, en última instancia, es más acorde al principio esencialista del fundamento.

toda positividad tiene el mismo signo y que las variaciones de ésta son relevantes. Lo mismo sucede con la negatividad, ¿toda puesta en cuestión, toda manifestación del conflicto, es idéntica? ¿Es lo mismo oponerse a dos positividades de signo contrario?

Una época atenta a poner en tela de juicio las oposiciones binarias ha asistido a una proliferación de las mismas en el campo de la política: derecho-justicia, consenso-conflicto, policía-política, instituciones-pueblo, etc. Mientras cada uno de los primeros conceptos de la oposición representa el momento de positividad que opera bajo el mecanismo de la identidad, del sí mismo; el segundo concepto viene a hacer saltar la repetición de lo uno al develar el carácter parcial del mismo. La acentuación en el carácter excepcional deja de lado la posibilidad de pensar las variaciones de lo común. En última instancia se relega el pensamiento sobre lo común, se renuncia a la articulación de un común. La simplificación de la oposición norma-excepción es contraproducente para pensar lo ordinario, es decir, el momento de vida por excelencia. Equivalente es lo que sucede con la identificación de la política con el conflicto. La política es un momento, siempre pasajero, de intensidad alta. Se opone al consenso y se destaca por la irrupción de un no ser en el seno de la comunidad. Esto obstaculiza pensar los modos de la política que incluyen relaciones no siempre coherentes de politización-despolitización. Obstaculiza pensar los modos del consenso.

En este sentido al presente artículo le subyace la motivación de pensar una política que supere el momento de la negatividad, es decir una política de la positividad. Una política que aún a sabiendas de que todo orden es parcial no extraiga como corolario la destrucción de todo orden. Está movida por la posibilidad de restituir un pensamiento sobre lo político atento a aquello que transcurre entre las dicotomías. Se preguntará, entonces, por la condición de posibilidad de un pensamiento tal. Eso nos llevará a discutir con dos pilares de la retórica posfundacional: el énfasis en lo excepcional y la identificación entre política y conflicto. Para esto se utilizará como caso paradigmático –lo cual determina, a su vez, el alcance de los resultados de la discusión– el pensamiento de

Jacques Rancière, más precisamente, el modo en el cual piensa la relación entre lo natural y lo artificial, entre *physis* y *nomos*.

La restitución de los modos de relación entre *physis* y *nomos* que el autor francés permite pensar consistirá en la primera parte del trabajo. La segunda parte intentará ir más allá de los modos planteados por Rancière. Para ello una repondrá las enseñanzas que Leo Strauss obtiene de la filosofía política, en particular aquellas que giran en torno a la relación entre *physis* y *nomos*. La legitimidad de la utilización de Leo Strauss viene dada por su introducción vía Rancière. Es éste quien polemiza de modo directo con Strauss identificándolo con los intentos de un retorno a la arquipolítica platónica¹⁷⁷. Esta identificación nos permitirá realizar una crítica los modos de relacionar *physis* y *nomos* planteados por Rancière a partir de una lectura diferente de la filosofía política de Leo Strauss.

El espacio de la política o la naturaleza como lo múltiple proliferante

Jacques Rancière es uno de los principales inscriptos en la tradición que sostiene los dos pilares de excepcionalismo e identificación entre política e intensidad. El modo en el cual articula ambos pilares es bajo la oposición entre orden policial y política definidos como dos modos de ser-juntos humanos. El orden policial establece una disposición de la comunidad, no importando el modo en el que aquella comunidad se disponga. La política suspende la disposición X actualizando la contingencia de la igualdad. Un modo no ortodoxo de analizar el problema se da a través de la lectura de la relación entre *physis* y *nomos*. En otras palabras, entre lo natural y lo artificial.

¹⁷⁷ Tan sólo en *El Desacuerdo* Leo Strauss es mencionado implícita o explícitamente de manera continua. Es notoria su aparición en el inicio como en el cierre del mismo. Cfr. Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012. 5-12, 14-15, 31, 85-86, 119-120, 168-173. Luciano Nosetto contraponen las lecturas que Rancière y Leo Strauss realizan de Platón y, en el mismo sentido que nosotros, afirma “Justifica el recurso a Strauss el hecho de que Rancière lo sindique como un exponente de los intentos de retorno al ideal republicano de Platón”, en Nosetto, Luciano. “Jacques Rancière, Leo Strauss y el sentido del idealismo platónico”, *Leviathan | Cuadernos de Investigación Política*, N. 10, pp 59-79, 2015. 65.

Tres son los modos que nos presenta Rancière de interrelación entre *physis* y *nomos*. El primero es el de la arquipolítica platónica y sus reactualizaciones contemporáneas¹⁷⁸. La arquipolítica pretende encontrar un principio de la comunidad, permitiéndole organizarse en torno a la distinción entre lo justo y lo injusto. La propuesta platónica sería la de fundar la ciudad en la encarnación de su principio, en la verdadera idea de bien, es decir, “poner la verdadera idea de la comunidad y del bien asociado a su naturaleza”¹⁷⁹. En última instancia, el modelo de Platón “expone en toda su radicalidad el proyecto de una comunidad fundada sobre la realización integral, la sensibilización integral de la *arkhé* de la comunidad”¹⁸⁰.

En la arquipolítica la comunidad realizada coincidiría con los bordes la comunidad posible. La anulación del conflicto, al realizar íntegramente la idea de justicia, es el horizonte de la arquipolítica. El intento platónico de fundar el *nomos* en la *physis* o, en otras palabras, de realizar la *physis* en le *nomos*, opera anulando el espacio entre ellos. La anulación de ese espacio supone la ausencia de todo vacío, l intento cerrar a la comunidad sobre sí misma. En palabras de Rancière: “La arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria. No puede haber ni tiempo muerto ni espacio vacío en el tejido de la comunidad”¹⁸¹.

La arquipolítica, de este modo, aspira a clausurar el espacio político bajo el dominio de lo Uno, de la “comunidad que funciona en el régimen de lo Mismo”¹⁸². Pero dicho principio del sí mismo¹⁸³, tanto como la equiparación entre *physis* y *nomos*, no corresponden solo a la arquipolítica. Rancière describe del mismo modo el orden policial y su manifestación por excelencia, él consenso:

¹⁷⁸ La figura de la *arquipolítica* parece tener una prioridad mayor frente a los otros modos de la filosofía política tales como la *metapolítica* y la *parapolítica*. No sólo en términos cuantitativos, es la figura más citada, sino en términos cualitativos, es el elemento que elige Rancière para abrir y cerrar *El desacuerdo*.

¹⁷⁹ Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Óp. Cit.*, 2012. 86.

¹⁸⁰ *Ibidem.* 88.

¹⁸¹ *Ibidem.* 91.

¹⁸² *Ibidem.* 86.

¹⁸³ Ver *Ibidem.*87, 131, 136-7,151.

Su principio consiste en establecer la convertibilidad permanente del *Uno* de la ley en el *Uno* del sentimiento que define el ser-juntos [...] El esquema de la ley consensual anuda así el orden del *nomos* como facultad de convenir y contratar con el orden de la *physis* como facultad de con-sentir. El consenso es una relación de circularidad entre la naturaleza y la ley, que deja a ésta la tarea de determinar la antinaturalidad que es experimentada por aquella como insoportable. La ley lo hace separando de la *physis*, concebida como potencia de lo que sale a la luz, a la antinaturalidad, o sea la potencia de lo múltiple proliferante¹⁸⁴.

El esquema del orden policial es aquel del círculo, el régimen de lo Uno, del sí Mismo. Funciona al modo de la tautología. Esto lo obliga a identificar la naturaleza con su realización sensible expulsando, así, como antinatural, aquello que no puede ser subsumido por el sí mismo. La potencia de lo que sale a la luz –aquello que se muestra como natural- ocluye, de este modo, la potencia de lo múltiple proliferante. Esa oclusión es identificada por Rancière como un reparto de partes X en una comunidad dada. En tanto todo reparto excluye incluyendo una parte sin parte, todo reparto mutila y reduce a la naturaleza a su realización sensible¹⁸⁵.

En lo antedicho se vislumbra cual es la concepción de la *physis* en Rancière. La igualación entre *physis* y *nomos* implica la negación de la distorsión y, por tanto, de la política, ya que “es la distorsión convertida en imposible [...] la identidad entre política y policía”¹⁸⁶. Por oposición, la distancia entre *physis* y *nomos* es, entonces, la condición de posibilidad de la distorsión y, por ello, de la política. Solo una concepción de *physis* como multiplicidad proliferante puede aprehender la excedencia constante de todo orden. Esta multiplicidad proliferante se incardina en la igualdad natural de los hombres. La igualdad

¹⁸⁴ *Ibidem* 151.

¹⁸⁵ Rancière identifica, en sintonía con lo antedicho, que el régimen de lo *Uno* en tanto mutila lo múltiple proliferante conlleva siempre un odio a lo Otro. En sus palabras: “no es el consenso sino la exclusión; no es la razón devenida racionalidad de la coexistencia de las satisfacciones sino el puro odio de lo Otro, el reunir para excluir” Rancière, Jacques. “La fin de la politique ou l’ utopie réaliste”. *Aux bords du politique*. Francia: Gallimard, 2012. 23-74. 54.

¹⁸⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Op. Cit. 87.

de cualquiera con cualquiera que es renuente a toda realización. Como fundamento vacío la igualdad resiste la subsunción a todo mecanismo repetitivo, de lo Uno, del Mismo. La *physis* como algo imposible de ser aprehendido conceptualmente ni reducido a un modo sensible es lo que subyace a la excedencia constante de ésta frente al *nomos*. Solo una naturaleza no reductible a la ley del *Uno* permite la multiplicidad proliferante. Solo una naturaleza que demuestre ser siempre algo más que aquello que la ley pretende como natural, permite la puesta en cuestión de la ley misma. La definición de la naturaleza como potencia múltiple proliferante evita, así, toda identificación de ésta con aquello que se muestra como natural, que no es más que artificial.

La separación de *physis* y *nomos*, bajo una concepción de la naturaleza como multiplicidad proliferante, es el fundamento de la desidentificación de todo orden y reparto sensible con el orden y reparto sensible por naturaleza. No obstante esto, de la separación entre *physis* y *nomos* no se deriva un modo único de tramitar dicha distancia. Dos son los modos que Rancière restituye de tratar dicha distancia, es decir, de constatar que lo existente de hecho no se ajusta al derecho¹⁸⁷. Un primer modo subordinado a lo que el autor identifica como silogismo de la sospecha y otro segundo referido como silogismo de la emancipación. Si ambos parten de la separación entre el hecho y el derecho -de la constatación que el orden existente no coincide con el orden natural- el razonamiento y la praxis que conllevan son diferentes:

El silogismo es, entonces, simple: en la mayor, aparece aquello que dice la ley; en la menor aquello que se dice o se hace en otro lugar, un hecho o una frase que

¹⁸⁷ Rancière hace oscilar al concepto de derecho entre su versión positivista, derecho como ley escrita, y su concepción naturalista, derecho como lo justo por naturaleza. También traza una continuidad entre lo justo por naturaleza y una partición dada concebida como natural. Su despreocupación en torno a estabilizar el concepto de derecho y de *physis* nos permite mantener la misma actitud. Así, por ejemplo, si el consenso y el orden policial se caracterizaban por suturar el espacio entre *physis* y *nomos*, lo mismo hace entre derecho y hecho: “También son extensiones de la capacidad del Estado experto para poner a la política como ausencia suprimiendo todo intervalo entre derecho y hecho [...] la extensión de este proceso es la identificación creciente de lo real y lo racional, lo jurídico y lo erudito [...] que son en primer lugar las garantías del poder estatal, la seguridad siempre fortalecida de su infalibilidad, de la imposibilidad de que sea injusto [...] allí el derecho y el hecho se hacen tan indiscernibles como la realidad y su imagen, como lo real y lo posible” *Ibidem*. 141-142.

contradice la afirmación jurídico-política fundamental de la igualdad. Pero existen dos maneras de pensar la contradicción entre la mayor y la menor¹⁸⁸

El silogismo de la sospecha es vinculado por Rancière con la crítica de las ciencias sociales y, principalmente, su potencia desmitificadora. Si el texto jurídico proclama la igualdad de todos los hombres, si la comunidad se presenta como la realización del bien natural, el primer paso que hace el pensamiento de la sospecha es la señalar la distancia entre la proclamación y lo existente. Entre lo abstracto y lo concreto, entre la apariencia y la realidad. El silogismo de la sospecha “consiste en concluir simplemente que la frase jurídico-política es una ilusión, que la igualdad postulada es una apariencia que no es otra que la de enmascarar la realidad de la desigualdad”¹⁸⁹.

Al modo de tramitar la distancia entre *physis* y *nomos* del pensamiento de la sospecha Rancière lo identifica con un nihilismo crítico cuya productividad se acaba allí dónde verifica la desigualdad: “pretendiendo explicitar la desigualdad, se la ha vuelto más rígida”¹⁹⁰. El silogismo de la sospecha, entonces, denuncia el carácter aparential de todo pueblo, de la proclamación de la igualdad y de la comunidad existente. Demuestra que en lo concreto la desigualdad es persistente, y por ello, la verifica. Que aquel orden proclamado natural no es más que un artificio. Pero este reconocimiento deviene impotente ya que solo está capacitado para señalar lo ilusorio, pero no de indicar el camino a seguir.

Frente a la impotencia de la sospecha Rancière opone la potencia de la emancipación. Si el silogismo de la sospecha denuncia el carácter ilusorio de la proclamación de la igualdad, del orden natural, reproduciendo, así, la desigualdad, el silogismo de la emancipación opera de modo distinto: verificando la igualdad. Esto implica que la apariencia antes denunciada sirve ahora de fundamento para la irrupción de la parte sin parte en la comunidad. La proclamación de la igualdad de los humanos por

¹⁸⁸ Rancière, Jacques. “Les usages de la démocratie”. *Aux bords du politique*. Op. Cit. 74-112. 87.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*. 99.

naturaleza no es comparada con la realidad y denunciada como falsa. El procedimiento es el inverso: el hecho es comparado con la naturaleza -la igualdad de cualquiera con cualquiera- y, tras constatar su distancia -el fenómeno de la desigualdad- se pone en cuestión el orden en nombre de la naturaleza.

La distancia entre *physis* y *nomos*, entre derecho y hecho es la que le permite –en nombre de la igualdad natural de cualquiera con cualquiera, en nombre de la proclamación de la ley positiva de la igualdad de los hombres– poner en cuestión lo existente en tanto no coincide con lo proclamado. En este sentido “la proclamación igualitaria no es simplemente una pura nada” -una mera apariencia. Por el contrario, conlleva “el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma”. Esto implica que la crítica no viene a demostrar el carácter aparential de la igualdad. No denuncia la apariencia sino que la utiliza para irrumpir y verificarla: “aquello que debe ser demostrado, es precisamente la igualdad”¹⁹¹. No implica esto, claro está, que la distancia entre lo abstracto y lo concreto desaparezca. Esta distancia es la que permite la verificación continua de la igualdad. El derecho solo se realiza en la verificación fugaz de la igualdad.

En la apariencia hay una verdad que está negada y en tanto está como negada es la condición de posibilidad para su verificación: “le inventan un nuevo lugar: el espacio polémico de una demostración que reúne la igualdad y su ausencia”¹⁹². La irrupción de la parte sin parte ocurre allí donde el hecho demuestra no agotar lo natural y lo hace en nombre de la *physis*. Se funda en la igualdad natural pero no para realizarla de modo completo, solo para verificarla. Esta verificación se produce de modo conflictivo, polémico.

La denuncia de la impotencia de la sospecha, de que todo es apariencia, olvida que la igualdad natural es aquello que impulsa la acción política. No obstante esto, si hay una

¹⁹¹ *Ibidem*. 88.

¹⁹² Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Op. Cit. 116.

apelación a lo natural o a la idea de lo justo, es solo al modo de la irrupción polémica tal como es descrita por el silogismo de la emancipación. El derecho, la justicia, el pueblo no se fijan en instituciones, no se realizan más que en su demostración conflictiva de no ser aquello a lo que son reducidos. Se dan allí donde irrumpe una nueva partición de lo sensible: “La *demonstración* del derecho o *manifestación* de lo justo es una nueva representación de la partición de lo sensible”¹⁹³.

Hasta aquí, hemos restituido cómo Rancière nos presenta tres modos de visualizar la relación entre *physis* y *nomos*: a) una primera que los identifica clausurando la posibilidad de la política misma; b) una segunda que, incardinada en el espacio entre ambos términos, denuncia el carácter aparental de lo fáctico; y c) una tercera forma también emplazada en el espacio entre derecho y hecho que no se limita a verificar la apariencia de lo fáctico sino que fuerza a lo fáctico a verificar lo aparece. Si el segundo modo conlleva a un nihilismo desmitificador, el tercer modo, el de la emancipación, conlleva a la *praxis* política como modo de subjetivación de un actor político contingente, el pueblo, que irrumpe en la comunidad y muestra su carácter partido.

B) y c) Tienen en común la desidentificación entre *physis* y *nomos*, y por eso permiten la crítica (impotente en el caso b) y que, en el c) tiende a la acción emancipadora)

A) y c) tienen común la apelación al concepto de *physis*. El orden policial o el consenso, apela a la *physis* para fundar y legitimar aquello que existe. La política, la emancipación, apela a la *physis* para irrumpir y poner en cuestión un reparto sensible dado. Pero esto solo puede hacerlo, en la medida que la *physis* excede todo orden y escapa a toda delimitación posible. En a) la *physis* es aprehensible y realizable completamente en el *nomos*, en c) *physis* y *nomos*, si se relacionan, es solo con el signo de la negatividad, de la *physis* negando el *nomos* dado. Entre *physis* y *nomos* hay una dicotomía que es la condición de posibilidad de la política misma.

¹⁹³ *Ibidem.* 75.

Es necesario ver en qué medida la propuesta de un concepto de naturaleza como potencia múltiple proliferante se asienta en los pilares del excepcionalismo y la identificación entre política y conflicto. En palabras de Rancière: “Para que haya política se necesita un título de excepción, un título que se agregue a aquellos por los cuales se rigen ‘normalmente’ las sociedades”. Esta “excepción ordinaria [es] el poder del pueblo”¹⁹⁴ y su manifestación es la irrupción conflictiva. Es decir, la política es una “situación extrema” que “escapa a la medida ordinaria” donde el pueblo “se declara como excepción radical a la comunidad”, como “parte excepcional” irrumpiendo de modo conflictivo e interrumpiendo la distribución de las partes existente¹⁹⁵. Esto implica que si la manifestación del pueblo es un hecho comunicacional en tanto toma de palabra, a su vez “escapa a las distinciones que fundan las reglas supuestamente ‘normales’ de la discusión”¹⁹⁶.

El excepcionalismo es un corolario de la comprensión específica del modo en que *physis* y *nomos* se realizan. Si la *physis* solo se realiza en la verificación fugaz de la igualdad, si siempre debe permanecer como excedente de todo orden para poder ponerlo en cuestión, la visibilidad de ésta corresponde, temporalmente, a lo excepcional. La fugacidad es idéntica a su excepcionalidad. Y esa fugacidad se manifiesta en la irrupción del conflicto. Mientras que el tiempo de lo normal se manifiesta en el consenso.

Dicho esto, la viabilidad de superar la oposición normalidad-excepción en Rancière se subordina a la posibilidad de ir más allá de la dicotomía policía-política, *nomos* y *physis*. A la posibilidad de reconocer que las variaciones de signo de los regímenes policiales son significativos en la medida que, el orden policial, es el único modo que alberga una temporalidad más allá de la fugacidad excepcional. Es el propio Rancière quien identifica el peligro de un pensamiento dicotómico tal y esboza una salida. En sus palabras, si bien:

¹⁹⁴ Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 74.

¹⁹⁵ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Op. Cit. 10, 30, 33, 56.

¹⁹⁶ *Ibidem*. 76.

la práctica de los escitas que vaciaban los ojos de sus esclavos y la de las modernas estrategias de información y la comunicación [...] competen ambas a la policía[,] no se sacará de ello en modo alguno la conclusión nihilista de que una y otra son equivalentes. Nuestra situación es en todos los aspectos preferibles a la de los esclavos escitas¹⁹⁷

Con esto en mente, la oposición entre policía y política puede ser comprendida: a) de un modo nihilista en cuanto esté incapacitado de observar las diferencias entre regímenes policiales¹⁹⁸; b) superando el nihilismo en tanto examinar tales diferencias.

Es de suponer, en la medida que es quien introduce los criterios y marca los peligros de la posición a), que Rancière cabe en la segunda posibilidad. En sintonía con ello enuncia que “hay una policía menos buena y una mejor” y nos presenta el criterio de juicio, donde el concepto de *physis* aparece:

la mejor no es, por lo demás, la que siguen el orden supuestamente natural de las sociedades o la ciencia de los legisladores sino aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica “natural”¹⁹⁹.

La mejor policía es aquella que se asienta en el hecho de no apoyarse en un orden supuestamente natural sino que deja albergar, en sí, las fracturas de la lógica igualitaria. Es decir alejarse de la lógica “natural” de la policía que es identitaria. Una policía mejor que otra es una policía menos policial, aquella que permite el juego de la irrupción en sí mismo. Esto implicaría, dejando de lado las dificultades de instituir un juego de irrupciones, la contaminación entre la policía y la política.

¹⁹⁷ *Ibidem*. 46.

¹⁹⁸ Lo que implica un segundo modo del nihilismo en la obra de Rancière. Uno primero asignado al silogismo de la sospecha que denunciando del carácter aparental de lo existente, no hace más que reproducir la injusticia. Un segundo modo, entonces, que apunta a la imposibilidad de distinguir las variaciones entre órdenes policiales.

¹⁹⁹ *Ibidem*. En el original “Il y a de la moins bonne et de la meilleure police - la meilleure, au demeurant, n'étant pas celle qui suit l'ordre suppose naturel des sociétés ou la science des législateurs mais celle que les éfractations de la logique égalitaire sont venues le plus souvent écarter de sa logique 'naturelle' La police peut procurer toutes sortes de biens, et une police peut être infiniment préférable à une autre. Cela ne change pas sa nature qui seule est ici en question”

El mismo Rancière, en la oración siguiente, da un paso atrás: “Una policía puede ser infinitamente preferible a otra. Esto no cambia su naturaleza, que es lo único está en cuestión aquí”²⁰⁰. Paso atrás que implican dos corolarios: 1) Si su naturaleza es invariable, ¿cómo “apartarse las más de las veces de su lógica “natural”? ¿cómo pensar los intersticios entre ambas? Si la naturaleza de los órdenes es invariable, se torna imposible toda contaminación, se torna imposible el alejamiento antes mencionado; 2) Si la naturaleza invariable de los órdenes es lo único [*le seule*] que importa analizar en el texto, la viabilidad de superar la dicotomía policía-política, ordinario-extraordinario, normalidad-excepción, no es sujeto de interés en el trabajo o, lo que en sus consecuencias es idéntico, ocupa una parte ínfima en la economía del texto. Ocupación ínfima que repercute en el modo de recepción del texto, es decir, en el reforzamiento de la hermenéutica dicotómica y en la imposibilidad de superar el excepcionalismo y la identificación entre política y conflicto.

Si, según Rancière, la oposición entre policía y política es posible de comprenderse de dos modos –uno nihilista en cuanto desatento a las diferencias entre los regímenes policiales y otro, por lo pronto no nihilista, en tanto atento a aquellas variaciones- lo cierto es que su esfuerzo teórico torna no nos brinda los elementos para juzgar aquellas diferencias. Esto por su énfasis en el carácter invariable de la naturaleza de los órdenes y su mutua heterogeneidad. Para Rancière a pesar de que “la política se topa en todos lados con la policía[,] es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos” ya que es “una lógica completamente heterogénea a la de la policía”. Lo que conlleva “renunciar al beneficio de ciertos conceptos que aseguran de antemano el pasaje entre los dos dominios”²⁰¹. La renuncia a conceptos que rompan con la dicotomía y la acentuación del carácter completamente heterogéneo de los órdenes, hace imposible pensar lo que Rancière había propuesto como criterio de juicio: “que las fracturas de la lógica igualitaria

²⁰⁰ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Op. Cit. 46.

²⁰¹ *Ibidem*. 47.

llegaron a apartar las más de las veces de su lógica 'natural'"²⁰². Por ello, si Rancière evita caer en las derivas nihilistas de la dicotomía al poder distinguir entre ordenes policiales mejores que otros, su teoría no lo permite. La persistencia de la dicotomía, el énfasis en la heterogeneidad y la imposibilidad de conceptualizar los intersticios, hace imposible escapar de las derivas nihilistas de su teoría, en principal, de su lectura y recepción.

Hasta aquí, vimos entonces: 1) Que Rancière nos presenta tres modos de visualizar la relación entre *physis* y *nomos*: a) un modo consensual que los identifica de modo total; b) un modo nihilista identificado con la crítica desmitificadora de la crítica de las ciencias que separa *physis* y *nomos* para demostrar la inexistencia de lo natural, de que todo es apariencia; y c) una tercera forma también emplazada en el espacio entre *physis* y *nomos* que no se limita a verificar la apariencia de lo fáctico sino que fuerza a lo fáctico a verificar la igualdad natural. 2) Que una concepción de la naturaleza como potencia múltiple proliferante, renuente a toda identificación con el *nomos*, habilita a concepción de la política cuya temporalidad es la de lo excepcional, que solo existe en el irrumpir y dura lo que éste dure. Que ésta temporalidad conlleva una intensidad alta, es decir, que se da al modo del conflicto. Y que una concepción tal parece derivar en una lectura dicotómica de policía y política. Es el propio Rancière el que llama la atención sobre los peligros de esta dicotomía, por lo que nos detuvimos en su intento de escapar de estos. 3) Que el intento de Rancière de escapar de los peligros nihilistas de la dicotomía entre política y policía no se traduce en una teoría que permite vislumbrar mejores y peores ordenes policiales. Que el único esbozo que Rancière realiza -donde afirma que el mejor orden policial es el que más permite la irrupción de la política o menos policial es- luego se vuelve impensable dentro de su teoría en la medida que renuncia a pensar conceptos que se sitúen entre ambos modos, terminando por sostener que política y policía portan naturalezas heterogéneas que no pueden contaminarse. Por ello, sostuvimos que, si el silogismo de la sospecha lleva a un nihilismo desmitificador pero pasivo en tanto se limita

²⁰² *Ibidem*. 46.

a verificar la desigualdad, el tercer modo, el de la emancipación, encuentra como su corolario un nihilismo activo de la irrupción. Un nihilismo que, asentado en el excepcionalismo, incapaz de distinguir entre regímenes mejores que otros solo obtiene como correlato una política de la negatividad. De esta forma los modos de lo normal, de lo ordinario, se vuelven imposibles de ser pensados. Un nihilismo que prescribe: te opondrás a todos los regímenes ya que ninguno es natural.

La posibilidad de desarticular el excepcionalismo y la identificación entre política y conflicto es coetánea a la aceptación de la posibilidad de una política de lo positivo. Una política de lo positivo o de la positividad implica una política que supere la puesta en cuestión de los órdenes vigentes, que supere una política de develación del carácter parcial del orden y su puesta en cuestión. No supone su anulación, pero sí su posición privilegiada. Es que tras el momento de negación, la positividad se impone. En tanto la negatividad no se puede institucionalizar, o en los términos de Rancière, “la persistencia de ésta [la distorsión] es infinita porque la verificación de la igualdad es infinita”²⁰³, una política de la negatividad le concede a la política de signo contrario la arena de construcción de lo ordinario, de lo normal, de lo positivo. Como corolario se logra una teoría y filosofía política corta de miras, incapaz de visualizar variaciones significativas.

Pensar una política de lo ordinario implica retornar a la posibilidad de una identificación entre *physis* y *nomos*. El primer peligro que se nos aparece, o que en todo caso no nos dejen olvidar los partidarios de la negatividad, es la igualación entre ambos polos. Es que en tanto que la naturaleza siempre excede a su manifestación sensible su identificación implica su reducción. El peligro de identificar institución y justicia, es su parcialidad, su finitud. Pero ese peligro es diferenciable de la equiparación total entre la justicia existente y la justicia posible o, en los términos de Rancière, la suposición del cierre del campo comunitario a través de la representación del pueblo. Ahora bien, podríamos preguntarnos si toda realización de justicia implica la anulación del espacio

²⁰³ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Op. Cit. 57.

entre *physis* y *nomos*. En otras palabras, si toda positividad implica la igualación entre lo positivo y lo natural, lo fáctico y lo válido. Si el interrogante es respondido de modo negativo, otro aparece: si el espacio entre *physis* y *nomos* no es anulado, ¿es posible anudarlo de un modo que no sea el de la irrupción? ¿Puede anudarse sin llegar a ser una identidad plena? Es en este sentido, para responder estos interrogantes, que Leo Strauss aparece en escena.

La legitimidad de la utilización de Leo Strauss viene dada, como dijimos, por su introducción vía Rancière. Es éste quien polemiza de modo directo con Strauss identificándolo con los intentos de un retorno de la filosofía política y, por ende, de la arquipolítica platónica. Es que su proyecto implica la realización de un “principio eterno de una política del bien común y de la educación ciudadana que Leo Strauss opone al hundimiento utilitarista moderno”²⁰⁴. Implica, entonces, la realización del *arkhe* comunitario bajo la restitución de lo justo y lo injusto por naturaleza, es decir, el derecho natural. Si Leo Strauss es identificado con la restitución de la pregunta por lo justo y lo injusto bajo la indagación racional del derecho natural de la filosofía política, el desacuerdo es referido como la polémica y la irrupción de la parte reducida a mera *phoné* que demuestra el carácter no natural de la partición. Con todo esto, podemos decir que si el intento straussiano es el de identificar *physis* y *nomos* mediante la interrogación y deducción racional de lo natural, la propuesta de Rancière implica la puesta en cuestión de la deducción pretendidamente racional del orden justo por naturaleza. Una vez más, de la equiparación entre *physis* y *nomos*.

En lo que sigue se pretenderá complejizar la lectura rancieriana de Leo Strauss. No por ímpetu de corrección de lectura. En tanto Rancière no es un comentarista de Strauss la rectitud de su lectura *per se* no representa problema alguno. Ahora bien la simplificación del argumento straussiano, bajo la identificación entre *physis* y *nomos*, obstruye un modo de pensar la relación entre ambos términos que escapa a los tres que

²⁰⁴ *Ibidem*. 14.

se encuentran en la obra de Rancière. Dicho de otro modo, la problematización de la lectura que Rancière hace de Leo Strauss nos permite pensar un modo de relacionar *physis* y *nomos* que al mismo tiempo habilite una separación entre ellos sin renunciar a su anudación.

Las enseñanzas de la filosofía política

La posibilidad de una política positiva, ligada a su institucionalización, que no caiga en la igualación entre la justicia realizada y la posible, necesita de una articulación entre *physis* y *nomos* no trabajada por Jacques Rancière. Necesita, entonces, de un modo que los anude sin igualarlos. Una identificación sin igualación real. Es en este sentido que restituiremos el argumento de Leo Strauss presentado en la conferencia “¿Qué podemos aprender de la teoría política?” pronunciada en 1942 en la New School de Nueva York. El mismo Leo Strauss se encarga de rectificar el título y reemplazarlo por “¿Qué podemos aprender de la filosofía política?”. Veamos entonces, que podemos aprender de la filosofía política.

Leo Strauss comienza la conferencia enunciando tres argumentos por los cuáles la filosofía política no puede enseñarle nada a la práctica política. A saber: “1) Cabe dudar que exista tal cosa que merezca ser llamada filosofía política; 2) aun cuando existiera una filosofía política, no la necesitaríamos; 3) aun cuando la necesitásemos sus lecciones carecerían inevitablemente de eficacia”²⁰⁵. De modo paradójico el mismo Strauss admite la plausibilidad de todos los argumentos. Frente a la falta de univocidad de la respuesta desde la filosofía política al problema político afirma que ésta es “en el mejor de los casos, la posesión de un conocimiento claro acerca de los *problemas*, no la posesión de un conocimiento claro acerca de las *soluciones* de los problemas”. En otras palabras “las cuestiones verdaderamente filosóficas, permanecen sin respuesta”²⁰⁶. Frente al carácter

²⁰⁵ Strauss, Leo. “¿Qué podemos aprender de la teoría política? ¿Qué es filosofía política? y otros ensayos. Madrid: Alianza, 2014. 154-183. 157.

²⁰⁶ *Ibidem*. 158.

no necesario de la filosofía política afirma “no tengo la menor duda respecto a la posibilidad de planificar una política internacional inteligente sin necesidad de recurrir a la filosofía política”²⁰⁷. Existe una diferencia clara entre filosofía política y sabiduría práctica. Por último, frente a la tesis de la ausencia de eficacia de la filosofía política para los problemas políticos afirma: “la filosofía *siempre* llega demasiado tarde para *guiar* la acción política [...] no puede hacer más que *interpretar* el resultado de la acción política”²⁰⁸.

El interrogante por la posibilidad de aprender algo de la filosofía política parecería tener, así, una respuesta negativa. No obstante esto, durante la conferencia Strauss tuerce el rumbo de la misma. Es una de las enseñanzas restituidas por el autor la que reviste de mayor importancia para nuestro problema. Es aquella que gira en torno al descubrimiento filosófico de la naturaleza, del derecho natural. Pero comprender cabalmente el derecho natural implica comprender su contrario, “de qué se diferencia y a qué se opone dicho término”. La respuesta, claro, “la *convención* o la *ley*”²⁰⁹. El descubrimiento de la naturaleza implica reconocer su oposición a lo artificial o convencional. Tras esto, al notificar el carácter idéntico del ardor del fuego en todas las ciudades, en tanto anclado en la naturaleza, y el carácter diverso de las leyes de las mismas ciudades donde el fuego arde, la filosofía política se interrogó por la posibilidad de encontrar en la naturaleza, un “orden de vida que fuese bueno y justo *en todas partes* [...] un orden natural [que fuera] el único criterio verdaderamente legítimo para juzgar”²¹⁰.

La interrogación por el derecho natural implica la destrucción de la identidad entre lo bueno y lo heredado, la reducción de lo existente a convención. Si hasta entonces la tradición fungía como parámetro de lo justo, la primera lección de la filosofía política se apoya en su fuerza antitradicional. En tanto interrogación del orden por naturaleza la

²⁰⁷ *Ibidem*. 160.

²⁰⁸ *Ibidem*. 161.

²⁰⁹ *Ibidem*. 166.

²¹⁰ *Ibidem*.

filosofía “presupone, por ende, la duda respecto de la autoridad”²¹¹. Esto implica que los filósofos “prevenían a quienes querían escucharles de identificar cualquier orden *existente*, por más satisfactorio que fuese en muchos aspectos, con el orden *perfecto*”²¹². La interrogación por el orden natural devela el carácter netamente revolucionario, o cuánto menos, crítico de la filosofía política.

Con esto dicho, la primera lección de la filosofía política posee una forma análoga al silogismo de la emancipación en Rancière. La apelación a lo natural tiene el sentido de develar limitado, y por tanto criticable, lo convencional. La primera lección de la filosofía política nos advierte del carácter excedente de la *physis* respecto del *nomos*. Así, lejos de suturar el espacio entre ambos términos la postura straussiana parecería conducir a la irrupción rancieriana. La lectura que Rancière hace de Strauss sería “corregida” a costa de olvidar la posibilidad una articulación diferente a las propuestas por el francés entre *physis* y *nomos*.

Ahora bien, ésta no es la última palabra de la filosofía política al respecto. El carácter antitradicional de la filosofía política clásica es acompañado por una prudencia. Lo que implica que si bien “nunca ha habido ni habrá una época en que la medicina administrada por la filosofía política haya sido o será superflua” -es decir que la *physis* pueda ser realizada íntegramente en el *nomos*- “debe siempre administrarse, como toda medicina, con prudencia”²¹³. Es necesario analizar de modo detallado en qué consiste la prudencia filosófica que parecería llevarnos a la enseñanza de la misma.

Nos dice Strauss que “los filósofos a los que me acabo de referir denominan al orden perfecto de la sociedad como un objeto *eukhé*, que significa tanto deseo como

²¹¹ Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2014. 136.

²¹² Strauss, Leo. “¿Qué podemos aprender de la teoría política?” *Op. Cit.* 167. O, como dice en el “Prefacio a *Crítica de la religión de Spinoza*”: “Se pueden resolver los problemas finitos y relativos; los problemas absolutos no pueden resolverse. En otras palabras, los seres humanos nunca crearán una sociedad libre de contradicciones. Strauss, Leo “Prefacio a *Crítica de la religión de Spinoza*” *En Liberalismo antiguo y moderno*. Katz: Buenos Aires, 2007. 321-371. 330.

²¹³ Strauss, Leo. “¿Qué podemos aprender de la teoría política?” *Op. Cit.* 167.

ruego”. Esto implica que si bien “no dejaron lugar a dudas sobre el abismo que separa el ideal de la realidad” –una vez más, la distancia entre *pyhsis* y *nomos* entre derecho y hecho– “no existe ninguna razón necesaria por la cual deba hacerse realidad”²¹⁴. Si el primer impulso de la constatación de la distancia entre la convención y la naturaleza nos llevaba a la fuerza antitradicional de la primera, el segundo impulso nos llama a la prudencia. Es que la imposibilidad de fundar el orden perfecto, de hacer el cielo en la tierra, nos recuerda el hecho de que es en la imperfección únicamente dónde transitamos la vida. Aun a sabiendas de que el orden natural, la *physis*, excede a todo orden convencional, la apelación al primero para poner en cuestión el segundo puede pecar de imprudente.

Con esto, parece vislumbrarse otro modo de relación entre *physis* y *nomos* que escape a los tres restituidos por Jacques Rancière, a saber: a) La fusión íntegra entre ambos términos que implica la arquipolítica platónica y todo régimen consensual; b) la develación de lo existente como aparente emparentada con el silogismo de la sospecha; c) la puesta en cuestión de lo existente mediante la verificación de la igualdad.

Es en la filosofía política clásica donde encontramos un cuarto modo de relacionar ambos términos. Es necesario citar *in extenso*:

La relación del ideal –o de la utopía– con la realidad, tal como ellos la concebían, podría ser descrita de este modo: existe una justicia civil común y ordinaria que consiste en obedecer la ley del país y en administrar de forma justa esa ley; esa justicia no se preocupa por la justicia de la propia ley; por esa razón se trata de una justicia muy imperfecta, ya que toda ley o todo ordenamiento jurídico está destinado a ser sólo de forma imperfecta justo; por consiguiente, la justicia debe ser complementada con la *equidad* en tanto que corrección de la justicia *legal* orientada a la justicia perfecta [...] la equidad o caridad no son capaces, por sí mismas, de subsistir en este mundo sin la sólida, algo brutal e imperfectamente justa

²¹⁴ *Ibidem*. 168.

infraestructura de una justicia común; la justicia común debe ser “completada” y corregida por razones de equidad o caridad, no puede nunca ser suplantada por ellas²¹⁵.

La lección de la filosofía política, de este modo, apunta a la prudencia. Prudencia cuyo punto nodal implica el reconocimiento que aunque la justicia del mundo es imperfecta, representa la única apoyatura para una justicia posible. *Physis* y *nomos* de este modo se anudan sin igualarse. Una relación dinámica, aunque prudente, se abre de este modo. Esto implica que la apelación a la *physis* excedente no apunta a la verificación de la parte sin parte que cristaliza el litigio en la comunidad si no, más bien, a modos intermedios de la misma. El movimiento entre lo natural y lo convencional, entre el orden perfecto y sus realizaciones imperfectas no implica apelar al primero para destruir el segundo. Pero tampoco implica la plena realización del *physis* en el *nomos* como pretende Rancière.

Es esta idea, de lo intermedio, a la que apunta Leo Strauss en *Derecho natural e historia*, principalmente en su capítulo dedicado al derecho natural clásico. Allí sostiene que “para evitar malentendidos, es necesario decir algunas palabras sobre la respuesta característica de los clásicos a la pregunta por el mejor régimen”²¹⁶. En tanto “el mejor régimen es solo posible bajo las condiciones más favorables [...] solo son posibles y, por ende, legítimos, regímenes más o menos imperfectos”. Esto implica que “los regímenes legítimos o justos son posibles y moralmente necesarios en todo tiempo y lugar”²¹⁷. Tras la constatación de la distancia entre el régimen del filósofo y el de toda ciudad existente, pero a su vez que solo las ciudades existentes son la condición de posibilidad de cualquier filosofía, el filósofo se vuelve prudente. Es que “el filósofo admite que lo más elevado intrínsecamente o por naturaleza no es lo más urgente para el hombre, que es en esencia

²¹⁵ *Ibidem*. 169.

²¹⁶ Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Op. Cit. 185.

²¹⁷ *Ibidem*. 184.

un ser 'intermedio' –entre las bestias y los dioses"²¹⁸. El carácter intermedio del hombre exige "diluir el derecho natural en el derecho meramente convencional" ya que, de otro modo "el derecho natural operaría como dinamita para la sociedad civil"²¹⁹.

En tanto ser un *entre*, toda producción de justicia, todo intento de desarrollar una ciudad justa, debe aceptar su carácter finito. Debe aceptar que "lo políticamente bueno es aquello que 'elimina una enorme cantidad de mal sin conmover una enorme cantidad de prejuicios'"²²⁰. Si el primer impulso de la filosofía política apunta a destruir la tradición, prudencia mediante, necesita aliarse a ella. Es que la posibilidad de una justicia en el mundo necesitará de una mediación entre lo existente y lo ideal, por ello "algo políticamente bueno, es por así decirlo el cociente entre lo que es simplemente bueno y lo ancestral"²²¹, entre el derecho y el hecho, entre *physis* y *nomos*. El dinamismo entre orden y conflicto parece, así, adquirir matices. La posibilidad de una apelación a la relación entre *physis* y *nomos* que no renuncie a su articulación y que, a la vez, sepa de su imposible igualación, nos permite pensar un modo prudente de la acción política. La escala de tonalidades entre el consenso apolíneo y la política dionisiaca se vuelve pensable de este modo.

Conclusiones

El presente trabajo nació de la motivación de ir más allá dos pilares del pensamiento político posfundacional en particular y, más precisamente, de su retórica y del lenguaje del pensamiento político en general. Interrogación incardinada en la aseveración de una distancia entre la retórica posfundacional y su teoría. Si el posfundacionalismo reconoce tanto la necesidad como la imposibilidad de los fundamentos, la pregunta por la variación de los fundamentos, los signos de los mismos, ha sido relegada al olvido. Si la existencia humana es un continuo movimiento entre un

²¹⁸ *Ibidem*. 195.

²¹⁹ *Ibidem*. 195-196.

²²⁰ *Ibidem*. 196.

²²¹ *Ibidem*.

orden y su puesta en cuestión, positividad y negatividad, es el momento de la apertura a algo otro el que ha hegemonizado la economía textual y discursiva del pensamiento político contemporáneo. Así, determinados conceptos han ganado una valoración positiva en detrimento de otros. La acentuación del momento negativo ha significado el olvido del momento ordinario. En términos temporales, si la negatividad porta el tiempo de la excepción, de lo extraordinario y la positividad el de la norma y de lo ordinario, la teoría y filosofía política contemporánea ha dejado en segundo plano el tiempo por excelencia de la vida. O el tiempo donde más transcurre la vida. La acentuación en el excepcionalismo y la equiparación entre política y conflicto ha obliterado pensar los modos de lo normal, las relaciones no armoniosas entre politizaciones y despolitizaciones constantes²²².

Para ello restituimos los modos en los cuales Rancière presenta las posibles relaciones entre *physis* y *nomos* con sus respectivas derivaciones político-prácticas. El modelo del consenso, del régimen de lo *Uno* identifica plenamente *physis* y *nomos* suturando así el espacio comunitario y negando, en los términos de Rancière, la posibilidad de la política, es decir, del desacuerdo. Frente a esta presunta realización íntegra de la *physis* y *nomos* Rancière opone el silogismo de la sospecha y el silogismo de la emancipación. El primero, denuncia el carácter aparental y artificial de aquello que aparece como natural, pero al ser este su único movimiento no hace más que reproducir la desigualdad. Por ello la potencia crítica desmitificadora deriva en un nihilismo pasivo que se limita a verificar la injusticia existente. El silogismo de la emancipación se ubica, al igual que el de la sospecha, en la distancia entre *physis* y *nomos* pero utiliza la contradicción entre ambos para la potencia de la irrupción de la parte de los sin parte en el seno de la comunidad. Si de la crítica desmitificadora se deriva un nihilismo pasivo, la

²²² Aquí es nuestro lenguaje conceptual el que nos tiende una trampa y realiza una conversión ilegítima entre cuantitativo y cualitativo. Politizar y despolitizar hace a un continuo de intensidad que iría del conflicto al consenso. En el *continuum* despolitizado-politizado mientras más nos acercamos al extremo politizado más elementos de "política" parecería haber. Pero a su vez despolitizar es una decisión política, conlleva un reverso político. En esta afirmación, que despolitizar es una decisión política, lo político deja de conceptualizar un *quantum* de intensidad. Implicaría una reflexión más acabada, pero cuanto menos, la política es un cruce entre intensidades plurales (politizaciones de aspectos y despolitizaciones de otros) motivadas por algo otro que no es medible en intensidades.

irrupción emancipadora tiene como correlato un nihilismo activo. Nihilismo activo representado por la incapacidad de distinguir teóricamente las variaciones de los órdenes policiales a pesar de la afirmación de Rancière.

Los modos de relacionar *physis* y *nomos* que nos presenta Rancière hace imposible pensar una política de la positividad que no evite, a su vez, el cierre total del campo comunitario. A su vez que la afirmación de la heterogeneidad completa entre el orden policial y la política vuelve imposible analizar los *entres* que hace al funcionamiento normal de la vida lo que lo lleva a un nihilismo teórico aunque activo. Por ello, nos preguntamos por la condición de posibilidad de una política de la positividad. Más en específico, nos interrogamos por la posibilidad de una relación entre *physis* y *nomos* que permitiera identificarlos sin clausurar su distancia. Ello nos llevó al modo en el cual Leo Strauss comprende la relación entre naturaleza y artificio. Modo que, aun a sabiendas del carácter excedente de la naturaleza respecto a su realización sensible no renuncia a su articulación. O, en otras palabras, que las identifica sin igualarlas plenamente. Lo que permite, al mismo tiempo, una relación dinámica entre *physis* y *nomos* sin que dicha relación sea solo de la índole de la irrupción. Este modo de relación se incardina en la prudencia de la filosofía clásica, prudencia que a sabiendas del carácter intermedio del hombre reconoce que la única justicia posible es la justicia en la tierra. Que toda justicia necesita apoyarse en órdenes imperfectos. Por ello si el primer impulso de la filosofía política es cuestionar la tradición, el segundo, prudencia mediante, es interrogar los modos de anudar tradición y derecho natural. Lo que Leo Strauss denomina lo políticamente bueno.

Recordemos los tres argumentos en torno a la inutilidad de la filosofía política para la práctica política: 1) La filosofía política no nos brinda un contenido positivo, no existe en singular: la filosofía política no existe; 2) Aun existiendo sería irrelevante, la práctica política se apoya en otros saberes; 3) Aun si existiera y fuera relevante, siempre vendría *a posteriori* de la práctica política. Recordemos también que el propio Strauss acepta en

parte la veracidad de las críticas, no obstante esto, no renuncia a la plausibilidad pedagógica de la filosofía política. Dicha enseñanza se asienta en la prudencia, en la mostración de “cuán extraordinariamente difícil es asegurar esos mínimos de decencia, de humanidad y de justicia que han sido dados por sentado, y siguen dándose por sentados”²²³. Dicha enseñanza, entonces, nos recuerda la irresponsabilidad de una política de la mera negatividad, de la puesta en cuestión sin observar a qué es lo que se opone. No significa un conformismo pasivo ya que “al moderar así nuestras esperanzas, nos protege contra el desaliento”. Pero a la vez, “al inmunizarnos, así, contra la arrogancia de los filisteos, nos hace al mismo tiempo inmunes a los sueños del visionario”²²⁴. La filosofía política, entonces, nos recuerda el carácter siempre imperfecto de lo existente al mismo tiempo que sienta las bases para la interrogación de las variaciones de aquella imperfección. La prudencia, la constatación de que lo concreto no se ajusta a lo abstracto, de que toda justicia encuentra como apoyatura el mundo precario, es la condición de posibilidad de una política de la positividad. De un pensamiento político que no renuncie a pensar el orden y sus modos. A su vez que, al moderar nuestras esperanzas, nos permite una actitud de mayor gratitud frente a los logros que supimos alguna vez conseguir, sin que esto implique una detención de la política.

Bibliografía

- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE.
- Nosetto, Luciano (2015). “Jacques Rancière, Leo Strauss y el sentido del idealismo platónico”, *Leviathan | Cuadernos de Investigación Política*, N. 10, pp 59-79.
- Rancière, Jacques (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, ----- (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2012) “La fin de la politique ou l’ utopie réaliste”. *Aux bords du politique*. Francia: Gallimard, pp. 23-74.
- (2012). “Les usages de la démocratie”. *Aux bords du politique*. Francia: Gallimard, pp. 74-112
- Strauss, Leo (2007). “Prefacio a *Crítica de la religión de Spinoza*”, en *Liberalismo antiguo y moderno*. Katz: Buenos Aires, pp. 321-371
- (2014). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2014). “¿Qué podemos aprender de la teoría política?”, en *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*. Madrid: Alianza, pp. 154-183.

²²³ Strauss, Leo. “¿Qué podemos aprender de la teoría política?” *Op. Cit.* 179.

²²⁴ *Ibidem*.

Esa presencia interpelante del otro: contribuciones a un debate actual

Juan Jesús Puyol
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Nordeste
juanipuyol@gmail.com

Recibido 18/06/2018
Aprobado 20/07/2018

Resumen

El presente escrito pretende esbozar ciertos límites epistémicos de la noción 'alteridad' empleada por el filósofo argentino Enrique Dussel al momento de indagar y problematizar la legitimidad del poder político y de su orden institucional. La propuesta consistirá en un diálogo crítico entre la apuesta teórica dusseliana y la consideración de ciertas advertencias conceptuales elaboradas por intelectuales pertenecientes y afines al Grupo de Estudios Poscoloniales para lograr, al menos, enunciar algunas dificultades metodológicas que se emplazan en determinadas notas constitutivas del concepto 'otro' empleado para el cuestionamiento del horizonte político vigente.

La referencia a una alteridad excluida, marginada y victimizada ha sido una de las estrategias discursivas más significativas empleadas por aquellas posturas críticas de cualquier sistema teórico autorreferencial y autolegitimante, como es el caso del eurocentrismo. Sin embargo, resulta interesante observar también que este punto ha sido blanco de numerosas dificultades al momento de emplazarse como eje neurálgico para la producción de argumentaciones sólidas. Es en el intersticio de esta doble realidad conceptual donde pretende ubicarse la hipótesis de este trabajo que, lejos de anhelar el arribo a conclusiones cerradas, intentará al menos señalar un posible derrotero para futuras profundizaciones investigativas.

Palabras clave: alteridad, víctima, fetichización del poder, representación, transmodernidad.

ABSTRACT

The present article pretends to outline certain epistemic limits of the notion of 'otherness' used by the Argentinian philosopher Enrique Dussel at the moment of inquiring and dealing with the problem of the legality of the political power and its institutional order. The proposal will consist on a critical dialogue between the theoretical position Dusseliana and the consideration of certain conceptual warnings created by intellectuals that belong to the Group of Postcolonial Studies to be able to, at least,

express some methodological difficulties that are situated in determined notes constitutive of the concept 'other' employee for questioning of the current political horizon.

The reference to an excluded otherness, marginalized and victimized have been one of the most significant discursive strategies employed by those auto referential and legitimating, as is the case of eurocentrism. However, it is also interesting to observe how this point has been the target to many difficulties at the moment of establishing as a neuralgic axis for the production of solid arguments. In the interstice of this dual conceptual reality where the hypothesis of this work pretends to locate is that, far from wishing to arrive to close conclusions, it will try at least to point a possible defeat for future deep investigations.

Key words: otherness, victim, fetish of power, representation, trans modernity.

Introducción

En el transcurso de los últimos años, el pensamiento latinoamericano y particularmente la Filosofía de la Liberación han contribuido de modo significativo al tratamiento de diversos tópicos problemáticos vinculados a los ámbitos de la Ética, la Filosofía Política, la Epistemología, la Estética, la Filosofía Cultural, entre otros. En cada uno de ellos, la complejidad analítica y la renuncia al ofrecimiento de respuestas acabadas han sido quizás las principales notas distintivas de los proyectos teóricos protagonizados.

Los terrenos investigativos habilitados por el horizonte analítico denominado Estudios Decoloniales, a partir de las críticas efectuadas a las vinculaciones existentes entre Modernidad y Colonialidad, han generado numerosas posibilidades para la construcción de diálogos fructíferos con las reflexiones efectuadas por la Filosofía de la Liberación. La denuncia epistémica a las metodologías estratégicas desplegadas de modo sistemático por un *corpus* teórico-político absoluto y decididamente eurocéntrico, y a las tácticas de invisibilización de las relaciones de aquellos procesos históricos que hasta entonces habían sido caracterizados como inconexos, representan uno de los puntos de partida para profundizar los debates entablados entre ambas perspectivas.

En tal sentido, el presente escrito pretende esbozar ciertos límites epistémicos de la noción 'alteridad' empleada por el filósofo argentino Enrique Dussel al momento de indagar y problematizar la legitimidad del poder político y de su orden institucional. La

propuesta consistirá en un diálogo crítico entre la apuesta teórica dusseliana y la consideración de ciertas advertencias conceptuales elaboradas por intelectuales pertenecientes y afines al Grupo de Estudios Poscoloniales para lograr, al menos, enunciar algunas dificultades metodológicas que se emplazan en determinadas notas constitutivas del concepto 'otro' empleado para el cuestionamiento del horizonte político vigente. Siendo consciente de las distancias epistemológicas advertidas por varios autores respecto a ambos enfoques, sin embargo se considera que éstos lejos de excluirse entre sí pueden ser complementarios en los marcos de la temática a considerar.²²⁵

El tratamiento analítico de los propósitos explicitados se estructurará en tres párrafos: el primero, explicitará la relevancia de las nociones *fetichización del poder*, *hiperpotencia* y *consenso crítico de los oprimidos* diseñadas por Enrique Dussel como elementos teóricos necesarios para la revisión no sólo de la legitimación del orden político actual sino también de las condiciones estructurales que facilitarían una superación liberadora del mismo. El segundo, bajo el horizonte de algunos teóricos pertenecientes al Grupo de Estudios Poscoloniales, expondrá ciertas limitaciones epistémicas que conllevaría el empleo *sin más* de una alteridad olvidada y ocultada. Por último y a modo de comentarios finales, se abordará las potencialidades críticas que tendría en el terreno político aquella idea del 'otro' construida en base a las advertencias elaboradas en el párrafo anterior, situándose a su vez en el horizonte de un proyecto de Transmodernidad.

La referencia a una alteridad excluida, marginada y victimizada ha sido una de las estrategias discursivas más significativas empleadas por aquellas posturas críticas de cualquier sistema teórico autorreferencial y autolegitimante, como es el caso del

²²⁵ En referencia al horizonte poscolonial, y teniendo presente los aportes particulares de Homi Bhabha, Enrique Dussel comentará: "Bhabha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la 'otherness of the Other' pensando explícitamente en Levinas), sino que explora la fecundidad del 'ser-entre' del *border land* de la tierra, del tiempo, de las culturas, de la vida, como un 'lugar' privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias, puede aprender mucho, crecer". Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, Ediciones Akal, 2015, p. 39.

eurocentrismo. Sin embargo, resulta interesante observar también que este punto ha sido blanco de numerosas dificultades al momento de emplazarse como eje neurálgico para la producción de argumentaciones sólidas. Es en el intersticio de esta doble realidad conceptual donde pretende ubicarse la apuesta analítica de este escrito que, lejos de anhelar el arribo a conclusiones cerradas, intentará al menos señalar un posible derrotero para futuras profundizaciones investigativas.

Poder, legitimidad y víctimas: las contribuciones de Enrique Dussel

Uno de los pilares claves en la arquitectura diseñada por la Filosofía de la Liberación ha sido el reconocimiento de un 'otro' que se sitúa fenoménica e históricamente como absoluta alteridad de cualquier sistema totalizante²²⁶. Desde las raíces reflexivas levinasianas, la perspectiva latinoamericana-liberadora advierte que el 'otro' se revela cuando su ser se configura como aquel distinto²²⁷, no habitual, fuera de lo cotidiano y de lo normativo: el individuo excluido se adueña de un rostro sufriente pero al mismo tiempo desafiante de una totalidad que lo margina. Ahora bien, si se reduce el revelarse de este rostro a un mero sujeto singular se incurriría en un grave error, no sólo teórico sino también ético. En su nivel antropológico, la exterioridad absoluta de dicho 'otro' manifiesta su origen social, histórico-popular, que luego, como segundo momento,

²²⁶ El hecho de que la totalidad sea puesta en cuestión por la interpelación provocativa del 'otro' es denominado por Enrique Dussel como el momento *análectico*. A partir de la terminología mencionada, esta perspectiva teórica pretende indicar el hecho real humano por el que todo individuo, grupo o pueblo se ubica siempre en un 'más allá' (*aná-*) del horizonte de la totalidad. Según el análisis dusseliano, la analéctica diseña una propuesta crítica superadora del método Dialéctico Negativo que, lejos de descartarlo lo subsume como tal. Dicha superación consiste en la afirmación de la exterioridad o trascendencia interna, es decir, no se trata sólo de la negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Como bien lo expresa Dussel, "afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema -no había potencialidad para ello- es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad". Por ello, en la Analéctica no resulta suficiente el tratamiento teórico: la praxis se configura en una dimensión constitutiva primordial como condición de posibilidad de esclarecimiento y comprensión. Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 240.

²²⁷ Es interesante la diferenciación terminológica que efectúa la crítica dusseliana en este punto. Según el autor, lo diferente proviene y debe su raíz a una identidad originaria, es decir, la diferencia supone unidad. Sin embargo, la noción de 'distinto' señala con mayor claridad la diversidad y no implica una unidad previa, procedente de una totalidad que lo comprende como identidad. Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Op. Cit., p. 81.

se singularizará en cada biografía personal. La vinculación de la experiencia comunitaria y personal de descubrirse como alteridad permite que jamás su lucha sea considerada causa de intereses o caprichos personales, más bien sea ésta resultado de una conciencia colectiva, compartida y construida por cada sujeto individual, de advertirse abandonados e ignorados por una totalidad opresora.

La introducción del 'otro' en el devenir histórico exige y requiere que su concretización política sea favorecida por una perspectiva ética que no se restrinja a un mero discurrir de carácter académico²²⁸. Así, la novedad histórica acontecida se fundamenta en la afirmación de que la alteridad, al no ser jamás opción, acto o potencia de aquella totalidad dominante irrumpe desde fuera de la misma. Si en un principio la imposibilidad de pensar al 'otro' como lo absolutamente distinto habilitaba la elaboración de un discurso netamente negativo, la revelación de éste favorece el tránsito hacia la propia positividad²²⁹.

Profundizando en estos supuestos, la indagación acerca de la legitimidad de un determinado poder implica para Enrique Dussel partir del reconocimiento y afirmación de un dato antropológico incuestionable: el ser humano como ser viviente es un ser gregario. Por tal motivo, cuando éste se torna consciente de su vulnerabilidad frente a diferentes factores que lo amenazan de muerte, manifiesta una tendencia a intentar continuar viviendo. La categoría adoptada por el pensador latinoamericano que permite dar cuenta

²²⁸ Para el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, el problema del 'otro' debe ser tratado desde una perspectiva que preste interés al proceso de producción material y simbólica protagonizada por las sociedades occidentales a partir del siglo XVI y no desde un enfoque que suponga la preexistencia de una identidad cultural desde la noción de 'ocultamiento'. Ver Castro-Gómez, Santiago. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema la invención del otro". En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fundación CICCUS, 2016, p. 246.

²²⁹ La concepción dusseliana del 'otro' se fundamenta en su vínculo con la noción de *exterioridad*, recuperada como tal desde la perspectiva propuesta por el filósofo alemán Emmanuel Levinas y profundizadas por las críticas diseñadas por Karl Marx. Esta metacategoría, considerada a partir de los supuestos de la Filosofía de la Liberación, posibilita las condiciones teóricas para indagar aquella positividad ocultada e ignorada por la visión hegemónica moderna. Dicha aclaración vale para explicitar los recaudos analíticos necesarios al momento de leer las concepciones del 'otro' provenientes de los dominios disciplinares de la Antropología Cultural y de la Crítica Literaria. Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Óp. Cit., p. 76.

de este *factum* es la 'voluntad de vida', en tanto potencia que promueve e impulsa a todo sujeto a permanecer en su condición vital, evitando así cualquier posibilidad de acabar con la misma²³⁰.

Toda búsqueda, adopción e invención de los diversos medios que aseguren la satisfacción de sus diversas necesidades, en cuanto se presentan como negatividades, constituyen el contenido y la motivación de la mencionada voluntad. La definición del poder político encuentra aquí su determinación de carácter material: la política como actividad se orientaría a la producción y aumento de la vida de cada miembro de la comunidad a partir de una específica forma de organización gubernamental.

No obstante, cabe la posibilidad de que cada voluntad sólo persiga sus intereses particulares; pero también, el conjunto de ellas podría auto-reconocerse en la consecución de objetivos y propósitos comunes. Para el enfoque dusseliano, la razón práctica-discursiva será la que habilite la construcción de una comunidad comunicativa, en la cual cada uno de sus miembros puede ofrecer razones válidas para arribar a diferentes acuerdos. El 'consenso' sería el efecto de aquella potencia alcanzada por dicha razón, exactamente contraria a ciertos postulados modernos en los cuales éste era producto de un acto violento que buscaba negar la voluntad de vivir de cada individuo en favor al querer vivir del soberano. Sólo en la medida en que cada sujeto logre afirmar su voluntad de vivir a partir del ejercicio argumentativo, de su participación real en el diseño de acuerdos, se podrá arribar a un legítimo consenso.

Además de estas dos dimensiones, voluntad de vida y consenso, existe un tercer elemento que describe al poder político. Se trata de la 'factibilidad estratégica' entendida por el filósofo de la Liberación como la posibilidad de utilización de distintas mediaciones técnicas-instrumentales para la materialización de aquella voluntad de vida advertida en y desde el consenso comunitario²³¹. Así, el rasgo distintivo y singular de la comunidad

²³⁰ Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México D.F, Siglo XXI, 2006, p.23.

²³¹ Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 26.

política es la *potentia* como “aquel poder originario que como tal es indeterminado y como tal sin falta alguna, pero también sin existencia real ni empírica”²³² (DUSSEL; 2006: 27). Entonces, *potentia* es aquella facultad inherente a la comunidad para el ejercicio último de su gobernabilidad y soberanía. Pues bien, dado su carácter originario requiere realizar el tránsito de su indeterminación a su determinación. El concepto adoptado por Dussel para indicar la necesaria materialización de dicha facultad es el de *potestas*²³³.

A partir de ello, la escisión entre *potentia* y *potestas* cobra suma relevancia en el discurso reflexivo dusseliano en, al menos, dos aspectos: por un lado, permite advertir el lugar de residencia, origen y fundamento del poder político de una determinada comunidad y por otro lado, permite visualizar el grado de institucionalización necesaria para la factibilidad de la política en cuanto tal. Si bien la *potestas* podría ser la garantía institucional para la consecución de aquello que es propio y distintivo a nivel de la *potentia*, también existe un riesgo latente que consiste en la tendencia a que ésta se torne corrupta, es decir, reconozca y afirme su propia referencia en sí misma. Es menester así advertir que el poder de la comunidad finalmente se objetiva o aliena en el entramado institucional, es decir, la mediación es absolutamente requerida y continuamente recreada de modo crítico por los individuos.

No obstante, para el análisis dusseliano, la *potestas* manifiesta en sí un carácter ambiguo: “Su sentido normativo de justicia o uso cínico de la fuerza como violencia, se encuentran como en estado originario (...)”²³⁴. Cuando la alienación se vuelve mera

²³² Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 27.

²³³ En el orden político vigente, el filósofo argentino reconoce tres principios implícitos que norman su funcionamiento: el principio material, que refiere a la vida de los ciudadanos; el principio formal democrático, que resguarda el cumplimiento adecuado y pertinente de los procedimientos legítimos del sistema democrático; el principio de factibilidad, respecto a las condiciones de posibilidad reales de toda decisión política. La interdependencia de estos principios complejiza esta situación. Por otro lado, y en un futuro horizonte político liberador donde no sólo sea posible la denuncia de las injusticias del orden político vigente sino también la construcción de nuevas instituciones que garanticen el pleno desarrollo de la vida comunitaria, el autor advertirá tres principios más: el material-liberador, el crítico-democrático y el de liberación-estratégica. Para un mayor tratamiento sobre este asunto: Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit. Con mayor énfasis, ver las Tesis 9, 10, 13 y 14.

²³⁴ Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 33.

objetivación, el ejercicio delegado del poder político es negado; dicha negación nos sitúa en las antípodas de aquel o aquellos que ejercen el poder por otros (en cuanto a su origen), en tanto mediación (respecto al contenido), para los otros (como finalidad ética)²³⁵.

A partir de su extenso y original tratamiento de los escritos de Marx, Dussel recupera la categoría de 'fetichismo' para diseñar la crítica hacia la actualidad del ejercicio del poder político. Análogamente a la reflexión marxista en torno al proceso de personificación de la cosa y cosificación de la persona, el pensador latinoamericano afirma que en el campo político el fetichismo advierte una posible absolutización de la voluntad del representante que como tal abandona su fundamento originario: la desarticulación entre la *potentia* y la *potestas* es el principal síntoma de esta situación. Pues bien, la inversión espectral que provoca el fenómeno del fetichismo político se vincula a aquella condición donde lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como mera instancia fundada.

La *potestas* o instancia de materialización institucional del poder indeterminando residente en el seno de la comunidad, y que como tal debería ser ejercido delegadamente, se presenta como la sede originaria, fundamento del propio poder político. Separándose de su origen, la *potestas* se ha divinizado, vuelto hacia sí misma, se ha convertido en una autorreferencialidad. En palabras del propio autor, cuando el poder político se ha fetichizado "la acción del representante, del gobernante, inevitablemente es una acción dominadora (...), ejercicio autorreferente de la autoridad despótica"²³⁶. Es interesante reconocer que, para la perspectiva dusseliana, esta acción es dominadora aun cuando se haya cumplido la legalidad de los procedimientos propuestos por las instituciones para la elección popular de los representantes, puesto que toda la política como tal se ha

²³⁵ Para Dussel, el carácter público del ejercicio delegado del poder político implica aquellas acciones que se realizan en nombre y en función del todo, puesto que el fundamento último de dicho poder radica en la comunidad (*potentia*). Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 32.

²³⁶ Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 42.

fetichizado y la representación se ha corrompido, es decir, se elegiría tan sólo a los dominadores.

Con el propósito de profundizar dicho fenómeno, la crítica elaborada por Enrique Dussel advierte al menos tres efectos derivados del poder fetichizado:

-Concebir a la política como el ejercicio de poder sobre los sectores excluidos y vulnerados, es decir, antagonistas que son sometidos a la voluntad de instituciones fetichizadas en favor de ciertos miembros-grupos particulares o de determinados Estados metropolitanos.

-La praxis de la *potestas* fetichizada requiere, para estabilizar su autorreferencialidad, antes y permanentemente debilitar el poder que radica en la comunidad, es decir, empobrecer la *potentia* comunitaria. A partir de diferentes estrategias, mecanismos y programas de gobierno, esta voluntad despótica exige como condición necesaria la destrucción de cualquier posibilidad de consenso que provenga desde el seno del conjunto social.

-La corrupción de las burocracias políticas de los partidos e incluso de determinados grupos “populares” se manifiesta en aquel momento donde la mediación exigida del poder es utilizada para la satisfacción de intereses y fines estrictamente sectoriales, en perfecta vinculación con aquellos que detentan la *potestas* fetichizada.

Pues bien, cuando el poder se define sistémica e institucionalmente como dominación, y en la mejor de las instancias históricas como poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, las demandas y reivindicaciones populares jamás podrán ser atendidas y concretadas puesto que el poder operará como una instancia separada, extrínseca, “desde arriba” sobre el pueblo²³⁷.

Explicitando la relevancia de una serie de categorías filosóficas-políticas implícitas en los escritos de Pablo de Tarso, Dussel se introduce en el debate contemporáneo en

²³⁷ Para el autor, el caso de que el poder fetichizado se defina como del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, sólo es resultado de aquel mecanismo fenoménico de inversión semántica: el pueblo, habiendo elegido a sus representantes, cree que este tipo de poder es suyo y por eso se siente responsable de sus actos. Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 43.

torno al mesianismo occidental y a sus planteos teóricos respecto a la problemática del poder y de su institucionalidad²³⁸. Según la lectura del filósofo argentino, las Cartas o Epístolas paulinas representan narrativas de tipo racional fundadas en símbolos referidos a comunidades creyentes, en pos de un diagnóstico crítico que posibilite una radical transformación del orden histórico vigente. Evitando confusas generalidades, el enfoque dusseliano prestará especial atención a la *Carta a los Romanos*, lugar discursivo en el que Pablo tratará de manera radical la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis legal y de las instituciones civiles-religiosas del Imperio. La fetichización de la ley exigía a la reflexión paulina la búsqueda de un nuevo fundamento que libere a dicho *corpus* de su auto-referencialidad opresora.

En este sentido, frente al momento dramático y negativo que implica el derrumbe de la ley a causa de su pretensión por convertirse en la referencia absoluta de su propia justificación, tanto para el fundador del cristianismo como para Pablo resulta necesario el planteamiento de un nuevo criterio que fundamente el aparato legal: la vida como contenido de la ley y cuya inversión ha promovido su fetichización. El acto singular del asesinato del inocente en la cruz no sólo revela que la misma ley es la responsable de la muerte de un inocente sino que además los declarados no-libres por dicho sistema devenían en la vivencia de su libertad frente a este horizonte.

Surge entonces la noción clave que permitirá la justificación de la praxis de los miembros de la nueva comunidad política constituida: la *emunáh*. Distanciándose de una traducción simplista y literal, el filósofo de la Liberación sostendrá que se trata de

Esa certeza, ese consenso crítico de la propia comunidad (...) que podría describirse como la mutua *confianza* que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad

²³⁸ En el Capítulo 5 cuyo título es: "Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)", el autor sistematiza los criterios hermenéuticos que singularizan su lectura de Pablo respecto al rol político de las víctimas en un orden totalizante y explotador. A su vez, señala con suficiente claridad las cercanías y distancias de análisis respecto a otros pensadores contemporáneos que han o están investigado este asunto. Por razones de extensión y atento a los propósitos planteados, este último aspecto no será tratado en esta ocasión. Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, Ediciones Akal, 2015, p. 105.

intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo (...), legitima o *justifica* ('juzga como justo') la arriesgada praxis en el extremo peligro del tiempo mesiánico (de un Walter Benjamin) y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (...)²³⁹.

Por ello, ante el desfundamiento y caída de la ley, resulta posible evidenciar la irrupción mesiánica de un sujeto político comunitario: el nuevo consenso crítico de los oprimidos que como *resto* asume su libertad frente a la ley injusta e ilegítima como responsabilidad creadora por el otro-víctima.

Para finalizar esta primera parte, se recuperará otro concepto diseñado por el enfoque dusseliano que opera a partir de un doble efecto en el marco de su práctica discursiva: por un lado, tensiona y asume de modo superador los condicionamientos de la dialéctica *potentia-potestas* y por el otro, resguarda la exterioridad denunciativa de toda totalidad. Se trata de la *hiperpotentia* a través de la cual nace el pueblo como *plebs*, es decir, como bloque social de los oprimidos que desde su exterioridad, aunque en el interior mismo del sistema totalizante, anhelan la construcción de un pueblo futuro (*populus*)²⁴⁰. La voluntad de vida, el consenso crítico de la situación en que se encuentran para motivar la lucha por la concreción de un proyecto que logre un nuevo orden y el descubrimiento de la factibilidad de la liberación en la praxis misma por alcanzar una nueva hegemonía, representan determinaciones convergentes para definir la *hiperpotentia* como el poder del pueblo, su soberanía y autoridad para forjar el tiempo-ahora mesiánico y asumir la creación de una nueva historia. Protagonizando un 'estado de rebelión', el bloque de las víctimas se torna un actor político colectivo no sustantivo pero sí coyuntural: una conciencia comunitaria que resulta en un consenso crítico para la transformación eficaz de la *potestas*, anteriormente fetichizada pero ahora al servicio de las necesidades del pueblo.

²³⁹ Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Óp, Cit., p. 123.

²⁴⁰ Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit., p. 95.

La alteridad poscolonial: aportes críticos necesarios

En los siguientes párrafos se intentará profundizar el abordaje analítico de algunas de las advertencias metodológicas de mayor relevancia elaboradas por determinados pensadores postcoloniales. Se trata de pensar las posibilidades y condiciones reales que alcanzarían a provocar un desprendimiento de aquella 'marca/síndrome colonial' que aún continúa vigente en nuestras experiencias y prácticas discursivas contemporáneas. Pues bien, el problema de la concepción de la alteridad configura un eje central en la discusión acerca de los modos (epistémicos, socio-culturales, políticos, etc.) que permitirían habitar problemáticamente nuestras modernidades.

Los argumentos emplazados en la noción del 'otro' manifiestan un alto contenido crítico para su enfrentamiento con aquellas visiones eurocéntricas imperiales pero también permiten deslizar ciertos peligros metódicos en la formulación de los mismos: la recuperación de la voz del 'otro', en términos representativos y por ende de carácter reductivo, ¿acaso no contribuye a continuar abonando una lógica, parafraseando a Fanon, cuya piel es colonial y cuya máscara es liberacionista? ¿Resulta posible considerar el esfuerzo discursivo de 'recuperar' ciertas tradiciones que se han mantenido incorruptibles en su propio tiempo histórico como *modus operandi* para la formulación de posturas descoloniales? Con el fin de, al menos, introducir y presentar ciertos derroteros investigativos que logren ofrecer respuestas críticas a los interrogantes planteados, se explicitarán una serie de planteos formulados por Homi Bhabha, Rolena Adorno y Edward Said en relación a dos tópicos que registran una alta significatividad teórica al momento de dirigir la atención a la cuestión planteada: los procesos de identificación que acontecen entre las figuras del 'Yo-Otro' y las estrategias empleadas para la construcción de la alteridad a partir de las nociones de 'representación' e 'interlocución'.

En el capítulo titulado "Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial", Homi Bhabha abordará varios nudos problemáticos que son posibles de ser advertidos a partir de una lectura crítica de los textos fanianos. Sin pretender abarcar la

totalidad de ellos, el análisis estará orientado hacia el primero de los tópicos mencionados: ¿qué sucede con los procesos de identificación entre las órbitas del 'Yo' y el 'Otro'?

Teniendo como telón de fondo la experiencia existencial de la colonia, y en relación a uno de los efectos de subjetivación que resulta de dicho contexto, el autor indio afirmará: "La identificación ambivalente del mundo racista (...) transforma la idea del hombre en su imagen alienada; no el Yo y el Otro sino la otredad del Yo inscrita en los palimpsestos de la identidad colonial"²⁴¹ (BHABHA; 1994:65). Apartándose de toda concepción que defienda los conceptos del 'yo' y del 'otro' como universos semánticos de tipo autónomos, y en íntima continuación con los aportes de Fanon respecto al grado de incidencia que tiene la dimensión del deseo durante el proceso de construcción de la identidad, Bhabha considerará tres aspectos claves para la comprensión del fenómeno de la identificación en los marcos de una realidad colonial: (BHABHA; 1994)

- La significatividad que registra la presencia del 'otro' en relación a la existencia de un 'yo': se trata de aquel deseo colonial por ocupar el lugar de una alteridad.

- La identificación se experimenta en un espacio de escisión en el que la demanda y el deseo operan de modo tensional y permanente.

- El proceso de identificación no se emplaza en la fuerza de una identidad afirmada, sino que orbita en los márgenes de la producción de una imagen identitaria y de la transformación de una cierta individualidad al asumirla como tal.

Sin intentar definir la dicotómica relación entre un 'yo colonialista' y un 'otro colonizado', para Bhabha cobra notable importancia aquella zona intermedia donde la figura de la otredad colonial se constituye de manera perturbadora. Puesto que dicho terreno fantasmático no es retenido de modo permanente por una determinada singularidad, la posibilidad de concretizar una inversión de roles se mantiene latente²⁴². Así, la demanda que configura la experiencia de la identificación, es decir ser en y para

²⁴¹ Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira, Buenos Aires, Manantial, 1994, p. 65.

otro, implica como condición *sine quanon* la praxis representativa de un 'yo' en el orden diferenciante de la 'otredad'.

Ahora bien, ¿es posible detectar un proceso de construcción cultural del 'otro'?; si así fuese, ¿qué tipo de relevancia teórica adquieren en el contexto discursivo las nociones de 'representación' e 'interlocutor'?

En su escrito titulado "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", Rolena Adorno se hará cargo del abordaje del primer interrogante mencionado con anterioridad desde el horizonte problemático que configura la presencia de la alteridad en el discurso colonial hispanoamericano. Asumiendo la noción de 'sujeto colonial', diseñada por Homi Bhabha para referirse tanto a la figura del colonizador como del colonizado, Adorno sostendrá la hipótesis de que la alteridad es el resultado de una construcción efectuada por las prácticas discursivas llevadas a cabo por dicho sujeto²⁴³. Así, el modelo epistemológico que permitió la fundamentación y validez de esta praxis fue el de la identidad: a partir del juego entre semejanza y oposición, la mirada eurocéntrica estableció un sistema de reconocimiento, comprensión y clasificación de ese 'otro' que se presentaba en tierras americanas desde un canon de referencia ofrecido por la subjetividad conquistadora. Una de las estrategias que empleará la investigadora estadounidense para profundizar su planteo teórico será la adopción del mecanismo discursivo denominado focalización (ADORNO; 1988), cuya singularidad se emplaza en las potencialidades críticas que serían posibles de advertirse a partir de la diferenciación relacional que existe entre el sujeto que ve, la visión que presenta, aquello que es visto y quién es el encargado de su enunciación (sujeto estratégico y posicional).

Puesto que el 'sujeto colonial' no encuentra su definición en una determinada biografía sino en el tipo de visión que enuncia como tal, y en términos similares a lo planteado por Bhabha, la autora estadounidense explicita el grado de relevancia que posee la práctica discursiva de definir la alteridad para alcanzar el auto-reconocimiento de

²⁴³ Cfr. Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". En *Revista de Crítica Latinoamericana*. Año XIV, Nº 28, Lima, 2º semestre de 1988; p. 55.

un sujeto identitario. Aquí radica la importancia del modelo interpretativo binario: la asignación de un valor inferior-negativo a un término en pos de la afirmación positiva de su 'otro' opuesto. En este sentido, el 'sujeto colonial' (colonizador y colonizado) evidencia el *factum* de que la creación de un 'otro' no sólo es un proceso cultural sino que también resulta ser una exigencia e inevitabilidad de su propia condición subjetiva²⁴⁴.

Frente a este contexto, ¿qué tipo de importancia analítica concentra el fenómeno de la representación en la experiencia colonial? ¿Dónde se sitúa la significatividad del rol del interlocutor? Siguiendo dicha trayectoria analítica, y en su texto "Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología", Edward Said asume estos planteos y ensaya una serie de líneas investigativas que posibilitarían abordar los puntos problemáticos elaborados por el ejercicio de la interlocución y por la complejidad que supone la representación.

Logrando evidenciar cierta plasticidad semántica en la noción 'colonizado', desde su utilización para nombrar a aquellos nativos víctimas de las invasiones europeas hasta aquellos sectores excluidos de ciertos paradigmas hegemónicos (mujeres, grupos oprimidos, sectores marginados del reconocimiento académico, etc.), Said observará que las corrientes antropológicas orientadas al estudio crítico de dicho concepto manifiestan un cierto silencio al momento de revisar el actual estatuto sociopolítico del saber disciplinar de la Antropología. Se preguntará entonces el teórico literario poscolonial:

Es suficiente fijarse en la cantidad de páginas con argumentos tan sofisticados (...) para notar cómo alguien, una voz autoritaria-autorizada, exploradora, diplomática, erudita, habla y analiza, acumula evidencias, teoriza, especula sobre todo, menos sobre sí misma. ¿Quién habla? ¿Para qué y para quién?²⁴⁵.

²⁴⁴ Cfr. Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". Óp. Cit., p. 66.

²⁴⁵ Said, Edward. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología". En libro: *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. González Stephan, Beatriz (ed.), Tomo I, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, p. 35.

En este sentido, si la Antropología ha sido un saber que se fundamenta en un 'otro' y en la diferencia que éste explicita, resulta indispensable asumir que ambos conceptos han adquirido notas 'talismánicas' en gran parte de los discursos contemporáneos, es decir, la delegación de ciertos contenidos metafísicos/mágicos/puros en la constitución de esa alteridad. Para la perspectiva de Said, si la celebración de lo diferente se encuentra atravesada por su fetichización entonces el camino se configura, en términos metodológicos, como peligroso: la representación del punto de vista nativo puede provocar el ocultamiento de los vínculos políticos entre la mirada imperialista y la preocupación disciplinar.

La praxis de la representación de la alteridad implica detenerse en la figura del 'interlocutor'. Según el pensador poscolonial, esta noción puede adquirir dos sentidos tensionales entre sí²⁴⁶: por un lado, y en el terreno colonial, el sujeto colonizador demuestra un fuerte interés por producir un interlocutor válido, a costa de que al colonizado se lo obligue a fracasar en su intento por traducir las categorías de la autoridad colonial a su horizonte cultural; por el otro, en un espacio más académico y teórico, el interlocutor es aquel quien, si desea expresar su voz, su propia disciplina lo nombra como sujeto impropio: una creación discursiva y depurada de toda relación con aquella realidad conflictiva que la ha distinguido como tal. A partir del dominio problemático diseñado por las figuras de la 'representación' y del 'interlocutor', tres temas serán los que aún quedan pendientes para su continua indagación: el rol del observador/yo etnográfico y el tipo de praxis que emplea en su campo de acción y movilidad, la producción, gestión, subordinación y conquista del espacio como estrategia fundamental para la elaboración de determinadas prácticas discursivas y el tipo de circulación existente del material diseñado en el campo investigativo, entre las esferas académicas y políticas²⁴⁷.

Pensar el ejercicio de representar en su relación con el fenómeno de la interlocución configura un estrategia de suma importancia para la propuesta de Said: se

²⁴⁶ Cfr. Said, Edward. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología". Óp. Cit., p. 31.

²⁴⁷ Cfr. Said, Edward. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología". Óp. Cit., p. 45.

trata de construir una crítica reexaminada de las culturas con el fin de vincular su permeabilidad a una concepción del 'otro' que, lejos de focalizarlo como alguien ontológicamente dado, lo reconozca en el devenir histórico de su constitución.

Hacia un proyecto transmoderno: palabras finales

La posibilidad de que el poder político se fetichice en cuanto abandone su carácter de ser el ejercicio delegado de una comunidad histórica y se vuelva una acción dominadora, habilita a evidenciar que la autorreferencialidad del poder y de la autoridad despótica no es un rasgo privativo de alguna forma de gobierno en particular. La conformación de ciudadanos disciplinados y obedientes a una praxis política que se diviniza a sí misma a través de diferentes mecanismos institucionalizados, es uno de los mayores efectos contemporáneos a ser evidenciado por la crítica, la denuncia y el quehacer singular de la Filosofía Política.

En ese sentido, las reflexiones diseñadas por los autores pertenecientes al Grupo de Estudios Poscoloniales concentran un importante grado de crítica analítica. Los elementos singulares que configuran los mecanismos de identificación (entre un 'yo' y un 'otro') en la experiencia colonial, el concepto de 'sujeto colonial' (colonizador y colonizado) definido de modo posicional y estratégico a partir de un enfoque focalizador, la relevancia de la 'representación' que evidencia el *factum* de la construcción cultural de la alteridad, las identidades entendidas como puntos de adhesión y de identificación a causa de sus capacidades por omitir y/o excluir lo diferente, la significatividad del rol del 'interlocutor' en su tarea de traducir (de modo discursivo) una realidad conflictiva que beneficia a ciertos intereses y perjudica a otros, han configurado una serie de advertencias metodológicas y epistémicas que, lejos de pretender descartar la visión de la alteridad elaborada por el filósofo de la Liberación, complementan las vías investigativas hacia un estudio profundo y crítico del concepto del 'otro'.

En efecto, ¿resulta factible pensar en una efectiva desconexión del legado colonial, particularmente en el plano de lo político? ¿Qué tipo de relevancia guardan las

preocupaciones analíticas referidas a afirmar una cierta noción de 'alteridad'? ¿Continúa siendo suficiente y válido el abordaje de este tópico desde una única visión teórica? Gracias a su continúa opción por dialogar/discutir con otros autores y como síntoma de una permanente revisión de sus propias hipótesis, Dussel ha logrado explicitar un proyecto para intentar habitar de modo problemático nuestras modernidades: se trata de la propuesta denominada *Transmodernidad*²⁴⁸. Sin pretender elaborar un análisis detallado del mismo, basta con afirmar que la opción transmoderna se fundamenta en el *locus* de aquella exterioridad evaluada como marginal por el paradigma moderno, destacando dos elementos: la tarea de asumir los momentos positivos de la Modernidad definidos desde un diálogo intercultural que, sin desconocer las asimetrías existentes, asume la crítica de estas instancias a partir de criterios pluriversales de aquellas otras culturas milenarias marginadas y el reconocimiento de la potencialidad propositiva que poseen estas estructuras culturales para afrontar los numerosos desafíos globales de este inicio del Siglo XXI y diseñar un alternativa utópica que alcance a concentrar las diferentes voces culturales silenciadas hasta el presente²⁴⁹. Como concepto propositivo y crítico, lo *transmoderno* configura un proceso que se origina desde aquel 'otro lugar' que ha

²⁴⁸ Algunos textos que profundizan este tópico: Dussel, Enrique. *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad*. A parte Rei. Revista de Filosofía. Nº 54, Noviembre 2007. Disponible en la WWW: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>. Dussel, Enrique. *Sistema-Mundo y Transmodernidad*. En: *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coord.) México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004. Disponible en la World Wide Web: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/10-dussel-sistema%20mundo%20y%20transmodernidad.pdf>. Dussel, Enrique. *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, p. 19. Disponible en la WWW: <http://afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>. Acosta, Yamandú. *Desde una Transmodernidad Liberadora*. Revista de Filosofía en el Perú. Pensamientos e ideas. Año 4, Nº7, Agosto 2015, pp. 21-33. Disponible en la WWW: <http://refperu.com/2%20Yamandu%2021-33.pdf>

²⁴⁹ Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Óp. Cit., p. 285. El caso ejemplificador optado por el filósofo de la Liberación para explicitar las posibles estrategias válidas que logren consolidar y materializar su proyecto transmoderno se emplazan en las obras filosóficas del filósofo magrebí Mohammed Abed Al-Yabri. Tal pensador ha iniciado una deconstrucción crítica de su tradición árabe.

sobrevivido a los avatares de la Modernidad y que concentra el potencial necesario para el diseño de una pluralidad cultural alternativa a los relatos posmodernos globalizadores²⁵⁰.

El desafío de pensar la alteridad en los tiempos actuales aún no ha encontrado sus límites: interrogar al 'otro' es, en definitiva, seguir interrogando-*nos* y el presente escrito ha pretendido ser un testimonio de ello.

Bibliografía:

-Adorno, Rolena (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. Revista de Crítica Latinoamericana. Lima, Año XIV, Nº 28, 2º semestre.

-Bhabha, Homi (1994). El lugar de la cultura. Trad. César Aira. Buenos Aires, Manantial. 1994.

-Castro-Gómez, Santiago (2016). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema la invención del otro (pp. 163-179) En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fundación CICCUS.

-Dussel, Enrique (2006). 20 Tesis de Política. México D.F., Siglo XXI.

----- (2011). Filosofía de la Liberación. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

----- (2015). Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad. México D.F., Ediciones Akal.

-Said, Edward (1996). Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología. En libro: Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico. Beatriz González Stephan (comp.). Caracas, Editorial Nueva Sociedad.

²⁵⁰ En un trabajo titulado "Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto" de Aldo Ahumada Infante, el investigador diferencia la concepción de Transmodernidad de Rosa María Magda Rodríguez como una auténtica etapa de superación de la postmodernidad de aquella expuesta por el pensamiento dusseliano. Para su profundización, ver: Aldo Ahumada Infante. *Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto*, Polis [En línea] ,34 | 2013, Publicado el 22 julio 2013. Disponible en la WWW: <https://polis.revues.org/8882>.

Deleuze e Guattari: a noção de processos de subjetivação.

Jorge Alberto Rocha²⁵¹

UEFS-Ba/Brasil

jorgeacr@terra.com.br

Recibido 19/06/2018

Aprobado 1/08/2018

Resumo

La cuestión del sujeto y de la identidad del yo a partir de la Edad Moderna se ha convertido en un tema nuevo y central, en las palabras de Merleau-Ponty. Para dar cuenta de este problema el pensamiento de Deleuze y de Guattari proporcionaron una perspectiva muy interesante, a la vez bastante diferente de la que encontramos desde aquella tradición. Así, los autores trabajaron con nociones como territorialización, rizoma ..., buscando evidenciar que el yo o el sujeto no se da a partir de identidades, sino de diferencias, de encuentros. En fin, ¿cómo comprender la noción de procesos de subjetivación?

Palavras-chave Deleuze; Guattari; Rolnik, sujeito; processos de subjetivação;

Abstract

The question of the subject and the identity of the self from the Modern Age has become a new and central theme, in the words of Merleau-Ponty. To deal with this problem the thought of Deleuze and Guattari provided a very interesting perspective, at the same time quite different from the one we have found since that tradition. Thus, the authors will work with notions such as territorialization, rhizome ..., seeking to show that the *self* or the subject is not given from identities, but from differences. Finally, how to understand the notion of subjectivation processes?

Keywords Deleuze; Guattari; Rolnik, subject, subjectivation processes;

²⁵¹ Professor Adjunto de Filosofia na Universidade Estadual de Feira de Santana-Ba./Brasil, sendo mestre em Filosofia pela Unicamp e Doutor em filosofia pela UFBA. Deivison Warlla Miranda Sales é graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí e faz Especialização em Filosofia Contemporânea na UEFS-Ba/Brasil.

Introdução

Onde o tema da “subjetividade” começa a ser tratado na filosofia? Em *Singnes* Merleau-Ponty enumera essa aventura, cuja data remonta a autores da Idade Moderna. Assim, houve o “Eu que Montaigne amava acima de tudo”, enquanto Pascal o odiava; o “eu” que “pensa” neste autor e em Descartes; o “eu” de Rousseau, mistura de inocência e culpabilidade; o sujeito transcendental dos kantianos, o de Biran e o de Kierkegaard: neste último caso, um “eu” que não se bastava como sobrevôo intelectual de si, de uma essência-Ser posta de uma vez por todas, senão de um “eu” constituído na trama da sua vida (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 166-167).

Olhemos mais de perto o caso de Descartes. Em *Meditations* ele a certo momento descobre a verdade há tempos procurada: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso”. Logo a seguir ele esclarece a *natureza* desse eu pensante, *res cogitans*: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1979, p. 94-95).

Para Merleau-Ponty, sem termos a necessidade de evocar cada pensador acima citado, tanto a subjetividade como tema filosófico vai aparecer a partir da Idade Moderna, quanto uma linha geral vai estar presente naqueles autores. Sobre o primeiro ponto escreve Merleau-Ponty:

Uma vez que sobrevinda a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso”, o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso que, se tentarmos expressar o que o precedeu, todo o nosso esforço conseguirá apenas propor um *cogito pré-reflexivo* (MERLEAU-PONTY, 1991, p.167).

Quanto ao segundo aspecto, ainda que relacionado com as suas preocupações de restituir o ser pensante ao mundo-da-vida, encarnando, corporificando aquele ser que era só pensamento: quem eu sou verdadeiramente? “Eu sou meu corpo (...) “não uma reunião de partes e também a experiência de sua degradação na morte” (MERLEAU-

PONTY, 1971, p. 434) –a ideia de um eu pleno a partir do século XVII ainda persiste, uma vez que, “estrangeiro ao mundo”, fala-se da presença de um “eu” diante da sua natureza:

“...sejam quais forem as suas discordâncias, os modernos têm em comum a ideia de que o ser da alma ou o ser-sujeito não é um ser menor, que talvez seja *a forma absoluta do ser*” e, não importa se o compreenderam como subjetividade “vazia, solta, universal”, ou subjetividade “plena, entranhada no mundo”, nos dois casos trata-se de um “eu” “estrangeiro ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 168, grifo nosso).

Se refizéssemos a questão: “Quem sou eu?” – uma das perguntas tautológicas mais comuns no cotidiano, a resposta comumente seria: “Eu sou eu mesmo” –, o que Pelbart traduz como “Eu sou idêntico a mim-mesmo” (2011, p. 1), seguindo a *démarche* de uma noção de identidade, unidade, universalidade. Nas palavras de Doel (2001), o sujeito é indivisível, cumprindo duas funções: individuação e universalização. Assim, é possível perceber que em muitos âmbitos filosóficos e científicos essa visão da subjetividade como sinônimo de identidade tem espaço.

No entanto, a solidez identitária desse sujeito não estaria em crise? Foucault, pelo menos desde *Les mots et les choses* [1966] e *Qu'est-ce qu'un autor?* [1969], com sua provocação acerca da morte do sujeito ou seu questionamento acerca da possibilidade de se falar deste, de autor ou de indivíduo, respectivamente (FOUCAULT, 1992, passim), já nos dera rastros de uma crise do eu, a partir do desfalecimento dos pilares instituídos acerca de um sujeito universal, unificado, intrapsíquico, individualizado em uma atmosfera de unificação, totalização (DOMÈNECH; TIRADO; GÓMEZ, 2001).

Ou seja, não soa estranho pensar que boa parte do imaginário comum compreende que a subjetividade é centrada em uma interioridade, no bojo da qual se acredita que a *psique* ou mente se localiza numa região intracorporal. Enfim, que haveria um *topos* mental estruturado e privado, intransferível e acessível aos profissionais “psi”, por meio da linguagem, a lembrar da máxima psicanalítica em seus primórdios. Taylor (apud DOMÈNECH; TIRADO; GÓMEZ, 2001) afirma que essa concepção de situar a

subjetividade em um espaço interior remonta a concepções cristãs (das quais nós, obviamente, estamos ainda entrelaçados).

Indubitavelmente, a Psicanálise foi uma das principais questionadoras do reduto irretocável do sujeito desde Descartes, problematizando a onipotência da razão consciente por meio da evidência dada a um inconsciente que age em nós e através de nós, sendo o que se chama de Eu (ego) apenas uma parte do nosso psiquismo (FREUD, 1977). No entanto, ainda com sua crítica a uma subjetividade presa à consciência, a Psicanálise esbarrou em uma pretensa universalidade das estruturas psíquicas, dos complexos, dos fantasmas.

Em outras palavras, embora indo de encontro a uma tradição filosófica inaugurada na Modernidade, que pautou as reflexões da subjetividade no pilar de uma identidade consciente, unificada, universalizada, intrapsíquica, interiorizada e individualizada, isso não foi suficiente para realizar um movimento centrífugo. Persistiu algo da ordem de uma suposta “Natureza Humana”, de uma suposta subjetividade pré-existente, receptáculo de informações ou formatada em fases específicas: a adolescência, o Édipo, a adulez de formatação de uma subjetividade identitária em um interior constituído, uma psique isolada. Se havia uma relação com o fora-de-si, era apenas como quem meramente está diante de um campo de informações a serem alocadas no dentro-de-si essencializado (DOMÈNECH; TIRADO; GÓMEZ, 2001).

A concepção de subjetividade aqui utilizada seguirá outra via, pautando-se sobretudo no conceito de “Processos de Subjetivação”, criado pelo filósofo Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari. Nesse universo, as perspectivas identitárias, essencializadas, universais e unitárias de subjetividade perdem força para uma lógica *poiética*, marcada por linhas, fluxos nomadismos. Assim, enquanto boa parte da tradição filosófica afirmou a subjetividade numa filosofia da Identidade, Deleuze e Guattari (entre outros da sua geração, cada um ao seu modo) a colocam no *hall* da diferença. A seguir discutiremos conceitos fundamentais para a compreensão do conceito de processos de subjetivação na perspectiva deleuzoguattariana.

Lógica arborescente ou rizomática?

Para Deleuze e Guattari haveria uma certa lógica que poderíamos chamar de arborescente. Essa lógica está calcada em formar “órgãos”, em “fixar um ponto”, em estabelecer uma “ordem”. Contra isso, trata-se de, extraíndo da Biologia o conceito de Rizoma (raiz subterrânea que não tem início nem fim e cuja característica principal é seu crescimento ininterrupto por todos os lados), 1) perceber os princípios de “conexão e heterogeneidade”, que versam acerca de uma fuga da ordem fixada para pensar as múltiplas conexões possíveis, onde não há um centro estável de onde seguem todas as extremidades, mas conexões que partem de todos os lados em uma espécie de descentramento heterogênico (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15).

Enumeremos outro princípio rizomático: 3) princípio de multiplicidade. Em relação ao objeto da nossa pesquisa, Deleuze e Guattari vão taxativamente abolir a ideia de sujeito. Se utilizamos, com o devido cuidado, uma multiplicidade real, por assim dizer; ou seja, sem cairmos em “pseudomultiplicidades arborescentes”; se a substantivamos mesmo, desaparecem sujeito (e objeto) e sobram, ao invés, “determinações, grandezas, dimensões”. Coisas que, se crescem, também mudam (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 16). A fórmula do múltiplo é “n-1”.²⁵² É sempre algo que se expande em uma “linha do fora”...²⁵³

Em 4) princípio de ruptura a-significante estamos agora diante de um descrédito àquilo que implica “estruturas”. Se falamos em sujeito, por exemplo, só se o entendermos menos como ponto fixo (natureza ou espírito) do que como “linhas”. Essas linhas traçam territórios, é verdade. Mas o território não cessa de se desterritorializar no fora da imanência, de conectar-se com outras linhas e a cada momento traçar seus caminhos

²⁵² Zourabichvili, em obra que já se tornara célebre: *Deleuze: une philosophie de l'événement* [2004] – busca justamente mostrar que essa instância do “acontecimento”, com todos os seus desdobramentos, poderia ser o ponto de síntese do filósofo francês. Cf. ZOURABICHVILI, 2016.

²⁵³ Sobre a linha do fora ver o bom trabalho de Tatiana Salem Levy (2011, p. 102). Na parte específica sobre Deleuze ela mostra como há neste autor um lugar do fora dentro do qual só há lugar para o plano de imanência, muito embora haja sempre sobreposição de planos...

outros, suas “linhas de fuga”. Dessa forma pode-se sair da lógica rígida da estrutura. Quer dizer, de tudo o que é “estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18). O rizoma pode sofrer rupturas em qualquer lugar, pode fazer ligações incessantes, e é por tal motivo que ele não se deixa formar-se por linhas de “segmentaridade dura” (mais a frente retomaremos melhor tais conceitos).

Bem diferentemente, há no rizoma uma extrapolação desses segmentos fortes, uma abertura para múltiplas possibilidades de ramificação. Sem início nem conclusão, o rizoma está sempre no meio, um *milieu*, como o cita Deleuze no livro *Sobre o Teatro*: “É no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio não é uma média, e sim, ao contrário, um excesso. É pelo meio que as coisas crescem” (DELEUZE, 2010, p.25). Nesse *intermezzo* habitam os platôs, dos quais são feitos os rizomas. Platôs são regiões de constante intensidade que vibram multidirecionalmente sem um caminho pré-estabelecido aprioristicamente.

Os princípios 5 e 6 tratam da relação decalque e cartografia, sendo o primeiro relacionado à estrutura, ao eixo genético, à reprodução, à interpretação, ao modelo aprioristicamente estabelecido. O decalque se coloca como uma representação estática da realidade, uma pausa na multiplicidade em nome de uma organização e estabilização. Uma espécie de foto do rizoma que recorta, neutraliza seu movimento de multiplicação em uma representação hierárquica e topológica (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Ao contrário do decalque, o mapa da cartografia não busca uma fotografia estática da realidade em busca da representação e, sim, é “produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32).

Eis que se pode estabelecer uma primeira diferença do conceito de processos de subjetivação às noções identitárias marcadas pela unidade, pela estabilidade, estruturação: a subjetivação na filosofia deleuzoguattariana é rizomática. E dito isso, subentende-se seus princípios de multiplicidade, de heterogênese. Nas palavras de Guattari (2010, p. 11), a subjetivação é plural e polifônica. O princípio de multiplicidade no

terreno da subjetividade constitui uma distinção essencial na compreensão identitária, marcada pela unidade “Eu sou Eu”, “Eu sou Eu-Mesmo” na *mesmificação* da qual a Modernidade vem se ancorando. A multiplicidade ou, como preferimos chamar, *MultiplISidade* (como multiplicidade de si) é ancorada na diferença como gênese ontológica. Assim, ao invés de uma filosofia da identidade, falamos de uma Filosofia da Diferença.

As máquinas desejantes

No livro *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991], Deleuze e Guattari tecem uma crítica às universalidades, afirmando que os Universais não explicam nada mas, ao invés, precisam ser explicados. Essa afirmação é de todo muito cara à subjetivação que, desde as noções modernas e o advento da Psicanálise, foi calcada numa noção de universalidade. Assim, é preciso desconfiar das tentativas de generalização de compreensões acerca da subjetivação.

Seguindo nessa direção, faz-se mister discutir um conceito complexo, no entanto fundamental para a teoria de Deleuze e Guattari: as máquinas desejantes. Há no livro *L'Anti-Oedipe* [1972] uma nova concepção de inconsciente, que foge às noções tradicionais da Psicanálise freudiana, calcadas no inconsciente “familiarista”-neurótico-edipiano (na triangulação edipiana pai/mãe/filho-a, o “teatro” de Freud) e no inconsciente estruturalista de Lacan.

Indo de encontro dessas concepções, Deleuze e Guattari (2010) tratam o inconsciente como uma fábrica, uma usina. Nesse caso, o seu modo de funcionamento é “Esquizo”, compreendido como uma usina ou fábrica, que opera com máquinas desejantes, as quais produzem diretamente o Real. Para os autores há somente máquinas em todos os lugares. Máquinas com suas relações de conexão e corte de fluxos. *L'Anti-Oedipe* traz o exemplo de acoplamento entre máquinas: o seio é uma máquina-órgão que produz leite e a boca, como outra máquina acoplada a ela, que opera um corte no fluxo (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Dessa forma, não há máquinas dissociadas, mas sempre

conectadas, articuladas, e nossa subjetividade é uma bricolagem de diversas pequenas máquinas em relação de produto-produção com outras máquinas mais complexas.

O modo de funcionamento das máquinas desejanter se dá no desarranjo, o que confere o movimento de produção em processos de cortes e fluxos, conexões e rupturas. Para Deleuze e Guattari (2010, p. 20), ao passo que o inconsciente, lido como uma usina, é uma articulação de máquinas desejanter, o Édipo, com sua configuração de decalque e recorte das intensidades é uma repressão das máquinas desejanter e canalização para cenários intrafamiliares, para a falta.

Guattari, em entrevista de 1972 publicada no livro *Pourparlers*, de Deleuze [1990], afirma que Freud não ignora as máquinas desejanter, no entanto as submete a um corte, a uma repressão de acordo com a lógica representativa edipiana. Há, inclusive, uma provocação sobre Freud não gostar dos “esquizes”, por sempre fugir da lógica transferencial. Daí que, no tocante à natureza humana, passa-se a ideia de que tais termos, homem e natureza, confrontam-se em uma lógica de causa-efeito, duas realidades ao invés de uma só, na perspectiva produtor-produto.

Por outro lado, no inconsciente maquínico tudo é produção: “produção de produções, de ações e de paixões, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p.15). Ora, se, por um lado, há noções de desejo que imputam a este o negativo e a falta, capitaneando-o de acordo com a Lei (a psicanálise lacaniana acredita que existem desejos demais, sendo necessário canalizá-los a partir de anestesiamentos familiaristas ou fantasmáticos – DELEUZE; PARNET, 1998; DELEUZE, 2016; LACAN, 1999), a noção de Desejo em Deleuze e Guattari (2010) é excesso e não falta, produção e não representação.

Para eles, nada falta ao desejo, não há falta de objeto que o mova. A falta nunca é anterior à produção desejanter, não há produção que se organize a partir da falta. Ao contrário, a falta vem se propagar por máquinas sociais a partir de uma produção prévia (DELEUZE; GUATTARI, 2010). O que move o desejo é seu movimento nas maquinações com as quais estabelece relações. Assim, se para Deleuze e Guattari (2010) o desejo é

produtivo, e produz real, não há uma separação entre produção social e de realidade, de um lado, e produção desejanse, de outro. Há apenas liames entre essas duas produções. Como se as práticas sociais se duplicassem em práticas mentais, ou como se as práticas mentais se projetassem em práticas sociais.

Guattari declara em seu livro *Caosmose* (1992) a falência da representação universalista da subjetividade em nome de reivindicações cada vez mais singulares da subjetividade. O autor o faz por meio do conceito de heterogênese, evocando elementos plurais que interatuam na produção das subjetividades. Assim, cita os mecanismos semiológicos significantes presentes na família, na educação, arte, religião, esporte, meio ambiente; elementos fabricados pela indústria da mídia e cinema; dimensões semiológicas a-significantes que fogem às representações linguísticas.

Dessa forma, as tentativas de reducionismo da subjetividade em uma homogeneização universalizante, seja na Razão, como o fez Descartes, seja na relação familiar, como o fez a Psicanálise se mostram reducionistas por deixarem escapar as singularizações que fogem àquele modelo. Assim, qualquer explicação universalizante decai num processo de decalque, que recorta as multiplicidades em nome de uma explicação estável, estruturada.

Há no livro *Micropolítica: Cartografias do Desejo* (GUATTARI; ROLNIK, 1986) uma discussão salutar para o desenvolvimento do nosso estudo: a noção de uma produção de subjetividade que não é individuada, como se diz no senso comum e até em algumas perspectivas teóricas: “minha subjetividade” “subjetividade do indivíduo”, subjetividade como sinônimo de identidade, em suas marcas idiossincráticas. Há, por outro lado, na perspectiva de Guattari e Rolnik (1986) uma subjetivação social, que se pode encontrar em todos os níveis de produção de consumo.

Todavia, essa subjetivação social não diz respeito a uma relação a um dentro intrapsíquico, o qual recebe do fora-social informações que moldam e formatam o dentro-individuo, como um recipiente, um mero simulacro “dentrificado” dos fatos sociais. A própria concepção de desejo no campo social postulada por Guattari e Deleuze em *L'Anti-*

Oedipe [1972] já traz um questionamento do desejo e da subjetividade como centramento no indivíduo. Quer dizer, há uma compreensão do desejo a partir dos agenciamentos coletivos de enunciação, de um desejo inscrito e produzido no coletivo, de uma subjetivação produzida incessantemente no social, que em alguns casos pode se inscrever em um corpo individuado.

Coloca-se nesse escrito, como condição *sine qua non*, um certo empréstimo de pensamento à noção de formação coletiva do desejo e da subjetivação, sobretudo por ter como foco o estudo do microfascismo no campo da subjetivação, não buscando uma análise individualizada e sim dos processos de produção de subjetividades, processos estes que se dão nas vias coletivas. Há, sim, um descentramento do si-mesmo individualizado como território de produção de subjetividades, mas isso se faz pela via da processualidade das subjetividades fabricadas e modeladas constantemente, sejam elas subjetividades “individuais” (dito assim apenas em termos didáticos), mas também grupais, institucionais. Por exemplo, há processos de subjetivação em um partido político, em um bairro, uma empresa, um hospital, processos de produção de subjetividades que circulam e se inter cruzam constantemente.

Dessa forma, o descentramento da subjetividade da individualidade opera um processo até então pouco trabalhado, a saber: o surgimento de subjetividades grupais, institucionais. Não como uma identidade grupal, como se pode ouviu falar nas ciências sociais, mas como processos de subjetivação grupais com fluxos incessantes de diferença em seu movimentos subjetivos.

Uma discussão necessária para a compreensão da subjetivação é o do conceito de dispositivo de Michel Foucault, retomado por Deleuze no livro *Deux régimes de fous* [2003]. Para o filósofo, o dispositivo é antes de tudo um conjunto plurilinear, uma meada composta de linhas de naturezas diferentes, traçando processos em desequilíbrio, variações e derivações. Esses dispositivos têm três dimensões, a saber: Saber, Poder, Subjetivação. Acerca da dimensão da subjetivação, Deleuze (2016) afirma à luz de Foucault que a Subjetividade não é nem um Saber, nem um Poder (apesar de se ver

atravessada por esses vetores), mas sim um processo de subjetivação, que incide sobre grupos ou pessoas, subtraindo do entrelaçar de forças.

Em suma, cada dispositivo é uma multiplicidade, no qual se operam processos em devir, de “outramentos”, reiterando a perspectiva do movimento da diferença em detrimento das análises do ego e da identidade. Sendo sempre necessário distinguir o que estamos sendo (gerúndio escolhido pela via não estável do verbo) e o que estamos por devir.

Pode-se afirmar ainda nesse sentido que, segundo os autores, as múltiplas linhas de um dispositivo se repartem em dois grupos: linhas de estratificação ou de sedimentação e linhas de atualização ou de criatividade. Processos nos quais nos cabe falar nas linhas de segmentaridade e nos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, que discutiremos de forma mais pormenorizada a seguir.

Retomemos aquilo que ficamos de novamente evocar. Acerca das linhas supracitadas, Deleuze e Guattari (1996) citam no 3º volume do seu livro *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie* três tipos de linhas que atravessam os processos de subjetivação, a saber: as de segmentaridade dura ou molares, onde os estratos representam uma maleabilidade menor como classe social, gênero; as de segmentaridade maleável ou moleculares, que representam níveis maiores de desestratificação, proporcionando movimentos rizomáticos, esquizos, de devir que produzem transmutações; e as linhas de fuga, que dizem respeito às rupturas com os estratos e produzem desestratificações absolutas.

Que se diga, porém, como observação de suma importância, que não há em todos aqueles estratos uma segregação nítida entre as três linhas, todas estão conectadas (inclusive podendo situá-las na lógica de “co-funcionamento” das máquinas desejanter), elas se atravessam na composição dos rizomas na sociedade, onde as relações de força se inter cruzam e se bifurcam pela ótica dos encontros e pela micropolítica dos processos de afetar e ser afetado. Tecendo diferenças entre as linhas de segmentaridade dura e

maleável, pode-se afirmar que as linhas duras dependem das máquinas que operam cortes binários homem x mulher, rico x pobre, enquanto as maleáveis já permitem multiplicidades com maiores dimensões, onde o homem pode devir-mulher, por exemplo.

Retomando uma discussão já apresentada aqui, podemos relacionar as linhas de segmentaridade duras às arborescências, as quais mesmo se dicotomizando afirmam o Uno, e as linhas de segmentaridade maleáveis ao rizoma, que afirmam as multiplicidades (DELEUZE; GUATTARI, 1996). Não há, todavia, um julgamento moral na oposição entre segmentaridade dura e maleável, molar e molecular, não há o lado bonzinho do molecular por exemplo.

No que diz respeito às linhas de fuga, os autores supracitados afirmam que nestas não se trata de “fugir do mundo”. “Como? Pela arte, talvez; ou então fugir às nossas responsabilidades. Não; a coisa é mesmo invertida: antes de fugir do mundo, ‘fazê-lo fugir’” (ROCHA, 2008, p. 45). Significaria isso afirmar os processos de descodificação e desestratificação. Rupturas, fissuras, rompimentos que produzem mudanças absolutas e intensivas, não categorizáveis às lógicas das linhas duras ou maleáveis. São linhas imprevisíveis, de naturezas diferenciadas, que precisam ser criadas em meio às linhas duras e maleáveis.

As linhas de fuga têm a capacidade de fazer fugir nos corpos o desejo em seu potencial de se libertar de aprisionamentos a estratificações, proporcionando aos processos de subjetivação uma via de experimentação não decaída em armadilhas identitárias. Na ruptura com o que está posto, os corpos se abrem para outras possibilidades (CASSIANO; FURLAN, 2013). É aí que reside a dimensão criativa da subjetivação, as quais em meio às estratificações relativas ou absolutas se abrem fugas para outras possibilidades. No entanto, o mesmo cuidado que coube às linhas duras e maleáveis, cabe nas linhas de fuga: a de romantizá-las ou colocá-las como meramente positivo num maniqueísmo que não cabe às teorias que embasam essa discussão. Há, inclusive, a possibilidades de as linhas de fuga serem capturadas, cooptadas por máquinas e se metamorfosearem em linhas de abolição ou de destruição (DELEUZE, 1980).

Retomemos uma vez mais aquele tema que, na teoria de Deleuze e Guattari, transversaliza toda a discussão dos processos de subjetivação e se relaciona diretamente com a lógica das linhas supracitadas: os movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Com base na apropriação filosófica que eles fazem da Geografia, os autores pensam o conceito de Território no sentido de uma relação com a terra, mas, especificamente acerca da subjetivação, Guattari (1993) cria o conceito de Territórios Existenciais ou Subjetivos, dizendo respeito a um conjunto de projetos, comportamentos, investimentos, desejo, processos sociais, culturais, estéticos e cognitivos em torno de uma estabilidade, uma apropriação, “fechada sobre si mesma” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323). Valendo a ressalva de que os territórios podem ser também grupais, coletivos, institucionais.

No entanto, um território não é permanente, posto que é tensionado a destruir, lançar-se em um movimento de ruptura, denominado por Deleuze e Guattari (2010) de desterritorialização. Nesse sentido, as linhas de fuga destroem os territórios, fazem fugir de seu fechamento em si. Onde a territorialização emana uma predominância da repetição frente a diferença, a desterritorialização produz rupturas nos territórios, engendrando a diferenciação.

O movimento de territorialização, desterritorialização e reterritorialização é ininterrupto e indissociável, acontecendo em graus e velocidades diferentes de acordo com os termos e abertura dos corpos. Não há aqui também julgamentos de valor que elencam heróis ou vilões nesses processos, há reterritorializações de extrema potência e desterritorializações que podem desembocar em linhas de morte e de aprisionamento.

É válido ressaltar que ninguém se desterritorializa sozinho e, sim, no mínimo em dois termos, sempre em um encontro, numa relação de forças. O processo de reterritorialização é uma criação de um novo território completamente diferente do anterior, posto que nunca se pode considerar a reterritorialização como o retorno a uma “organização inicial”, como a volta do mesmo; no máximo o novo território pode preservar alguns elementos do território anterior, mas com mudanças.

Um conceito central para a compreensão do movimento dos processos de subjetivação é o conceito de agenciamento, que para Deleuze e Guattari (1995) comporta duas faces, a saber: o agenciamento coletivo de enunciação e agenciamento maquínico dos corpos. No entanto, a separação entre eles não é nítida, posto que o agenciamento maquínico, enquanto agenciamento social de desejo, também é um agenciamento coletivo de enunciação. Para Deleuze e Guattari (1997) os agenciamentos produzem desestratificação dos meios, extraindo deles um território, pois todo agenciamento é primordialmente territorial, sendo, pois, necessário descobrir a territorialidade de um agenciamento. Cabe ao agenciamento duas perguntas: qual sua territorialidade e quais são as pontas de desterritorialização.

No entanto, os agenciamentos também se segmentam de acordo com a maleabilidade e rigidez de suas linhas, bifurcam-se, conectam-se. Nas conexões produz territorializações, mas os agenciamentos também têm seus movimentos de desterritorializações, onde as linhas de fuga e os desejos e enunciações se metamorfoseiam (DELEUZE; GUATTARI, 1975).

No quinto volume do livro *Mille Plateaux* Deleuze e Guattari propõem dois eixos no agenciamento, a saber, horizontal e vertical. Sendo que cada eixo tem duas partes, o que origina o que se chama da “tetralvência do agenciamento”, composto pelos seguintes elementos: “1) conteúdo e expressão; 2) territorialidade e desterritorialização.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 194).

Na tetralvência, no eixo horizontal temos o eixo do conteúdo, onde o Agenciamento Maquínico de Desejo diz respeito ao agenciamento dos corpos, do plano das afecções, das paixões e do encontro, relativo ao jogo pragmático de ações, afetações e distribuições espaciais, onde os corpos reagem uns sobre os outros; e o eixo de expressão, onde o Agenciamento Coletivo de Enunciação diz respeito aos processos de expressão e enunciação sempre coletivos, relativo a um sistema semiótico, com uma produção discursiva e de signos, de transformações incorpóreas (DELEUZE; GUATTARI, 1975; HUR, 2012).

Segundo Hur (2012), no eixo vertical há em uma parte lados territoriais do agenciamento, constituídos por processos de estabilização, consolidação, fixação, ou seja, territorialização e, em outra, picos de desterritorialização, com a ação das linhas de fuga, com o abandono de um território, colocando em funcionamento processos de criação e transmutação.

Sendo retomados e melhor especificados os conceitos de agenciamento, territorialização, desterritorialização e reterritorialização cabe situar um conceito central para a compreensão dos processos de subjetivação, o do Ritornelo, criado por Deleuze e Guattari (1980) e apresentado no 4º volume do livro *Mille Plateaux*. Fugindo da via unitária que os conceitos geralmente assumem, o Ritornelo se apresenta de maneira plural, ora de uma forma, ora de outra, ora... ora... ora... Não se tratando de movimentos sucessivos, categoricamente organizados, há três movimentos que funcionam de maneira simultânea e que se misturam. Os autores descrevem o ritornelo como um “*agenciamento territorial*” e como um “*ethos*” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.103).

No tocante aos movimentos supracitados, 1) ora se vai do caos a um centro de estabilidade, de um território com a busca de um ponto; o que se denomina componentes direcionais ou infra-agenciamento 2) ora se organiza uma estabilidade, encontra-se um centro, um ponto, um ritmo em meio ao caos, suficiente para construir um território. Nesse sentido, há uma busca por uma dimensão a ser habitada, um espaço íntimo que deixa de fora o caos, chamado de componentes dimensionais; 3) ora se sai do agenciamento territorial na direção de agenciamentos outros, outros lugares, o que se pode chamar componentes de passagem ou de fuga.

Destarte, percebemos a partir dos movimentos do Ritornelo que a relação entre diferença e repetição se dá não como simples oposição, mas como processos que se inter cruzam e engendram novos territórios por meio do acoplamento de novos agenciamentos. Ademais, no que diz respeito ao que se conhece por “*indivíduo*” ou “*sujeito*” é preciso salientar que, ao invés da estabilidade, que geralmente supõem, há uma encruzilhada de componentes, linhas, fluxos, vetores, forças. Fazendo fugir a

perspectiva centrada em uma via estática, o que já representa, por outro lado, uma espécie de assujeitamento em que a diferença do modo de produção incessante da subjetivação que tem no devir, no outramento, na diferença sua principal característica é cooptada pela identidade, pela repetição (GUATTARI; ROLNIK, 1986).

À guisa de conclusão

Os processos de subjetivação se fazem em encontros, não apenas encontros humanos, mas também encontros não humanos. Há um processo de subjetivação em curso no encontro de uma pessoa com seu cão, com uma música, com uma pedra preciosa, com um ambiente, com um objeto. Esses encontros se dão sempre em movimentos de empréstimo, de associação, de ruptura, de engendramento e cortes.

Para Guattari e Rolnik (1986), o que se diz sobre um indivíduo já é um produto serializado, modelado, fruto de uma produção de massa. Não são de forma alguma um entidade constituída intrapsiquicamente, uma topografia “egóica”. Nem tampouco, por outro lado, uma entidade social ou agente grupal estabelecida. Para os autores, quando se diz processos de subjetivação já se diz respeito a um processo de descentralização de qualquer explicação unificadamente constituída. Nessa direção, o conceito de rizoma ganha corpo, por afirmar uma lógica da multiplicidade em contraposição ao Uno, como vimos.

Nos processos de subjetivação há o funcionamento de máquinas de natureza “extra pessoal, extra individual, infra-humana, infrapsíquica e infrapessoal”. Ratificando, uma espécie de co-funcionamento de fatores de produção das subjetividades de maneira incessante e não finalizada (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.31). Nesse processo de produção de subjetividades podem interatuar máquinas de ordens plurais, sem que qualquer um desses tenha uma relação hierárquica ou de classificação temporal, como já fora dito anteriormente. Em suma, quaisquer encontros em que o desejo circule em seus fluxos e cortes, produzindo interferências no plano da memória, da inteligência, dos afetos, do inconsciente. Isso nos faz compreender a heterogeneidade dos componentes maquínicos

de engendramento de subjetividades. Podendo ser desde aqueles ligados à escola, arte, esporte, aos ligados pela mídia, cinema, entre outros (GUATTARI, 2010).

É necessário considerar, porém, que há processos de reprodução e antiprodução no desejo e na subjetivação. Nestes, determinadas máquinas tentam não mais a produção da singularidade, da diferença, mas o assujeitamento, repetição ou aquilo que Guattari e Rolnik (1986) chamaram de subjetividades serializadas, levando em conta as subjetividades produzidas em série. Assim, há um rebaixamento da capacidade mutante da subjetivação em nome da repetição e da mesmidade identitária.

Em suma, a recusa de uma perspectiva identitária, afinada com todos os processos de individuação engendrados pela sociedade (a massificação e uniformização de valores e desejos é sua face mais visível) fizeram Deleuze e Guattari criarem uma trama de conceitos transversais importantes. Assim, indo da Filosofia à Geografia, da Psicanálise à Biologia, evocaram o papel criador de todos os agenciamentos naturais e “cósmicos”, mostrando que a subjetividade não pode ser entendida como uma estrutura, senão como um *locus* inevitável de encontros e transformações incessantes.

Bibliografia

- CASSIANO, M.; FURLAN, R. “O Processo De Subjetivação segundo a Esquizoanálise”. *Psicologia & Sociedade*, 25(2), 373-378, 2013.
- DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34. 1990.
- _____. *Sobre Teatro: Um manifesto de menos – O esgotado*. Compilação de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar. 2010.
- _____. *Dois regimes de Loucos*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34. 2016
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Júnior e Alberto Muñoz. Rio de Janeiro. Editora 34. 1993.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra e Célia Costa. Vol.1 Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio (et. al). Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1996.
- _____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34. 2010.
- DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta: 1998.

- DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DOEL, M. "Corpos sem órgãos: esquizoanálise e desconstrução". In: SILVA, T. (org.) *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DOMÈNECH, M; TIRADO, F.; GÓMEZ. "A dobra: psicologia e subjetivação". In: SILVA, T. (org.) *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Veja/Passagens, 1992.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. 4-5.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *As três ecologias*. Tradução de Maria Cristina Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1993.
- GUATTARI, F., & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo* (4 ed.) Petrópolis: Editora Vozes. 1986.
- HUR, D. "O Dispositivo de Grupo Na Esquizoanálise: Tetravalência e Esquizodrama". *Revista do NESME*, 9(1), pp 1-60, 2012.
- LACAN, J. *O seminário: livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011
- MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Reginaldo di Piero. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.
- _____. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- PELBART, P. *Poéticas da Alteridade*, 2011. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/bordas/article/download/7734/5663>>. Acesso em: 17 de mar. de 2018.
- ROCHA, Jorge. *Gilles Deleuze: as aventuras do conceito*. Feira de Santana: UEFS/NEF, 2008.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

Al atisbo de las analogías. La formación del método neobarroco en José Lezama Lima y Severo Sarduy

María José Rossi

UBA, Fac. Soc., IEALC

majorossi@hotmail.com

Recibido 20/06/2018

Aprobado 27/07/2018

Resumen

En el año 1957, el escritor cubano José Lezama Lima pronuncia una serie de conferencias en el Centro de Altos Estudios del Instituto Nacional de Cuba que luego se recopilan y editan bajo el nombre de *La expresión americana*. Fundacionales respecto del fenómeno estético-político denominado ‘neobarroco’, cuyo canon Severo Sarduy se encargará de compendiar y conceptualizar²⁵⁴, estimamos que esos ensayos esbozan una teoría de la lectura estrechamente ligada al mundo de habla hispana (por lo general, relegado del mundo filosófico) que aún se encuentra en ciernes. Es por eso que, a partir de su inspiración, el cometido de este artículo es sentar las bases de una hermenéutica neobarroca anclada en territorialidad americana. Para Lezama, ese territorio privilegiado es Cuba; pero también lo son las innumerables lecturas y las imágenes vivientes de una tradición que componen, por la fragua candente del propio Lezama, un concierto que las torna contemporáneas. La *vivencia oblicua* del objeto amado, casi siempre elidido o ausente, llevará al autor de *Paradiso* a esbozar un dispositivo de lectura y un método de composición mitopoético nacido de su propia imaginación creadora, con el cual trazar enlaces metafóricos impensados entre objetos culturales diversos, ya se trate de lienzos, leyendas orales, íconos o textos. Un método que cuaja en una territorialidad impura, proclive a las contaminaciones, pletórica de voces propias y prestadas, siempre susceptible a experimentar metamorfosis. No importa lo distantes en el tiempo en que se encuentren o las fronteras que separen a esos objetos: será la potencia de ciertas imágenes primordiales y

²⁵⁴ Severo Sarduy, *El barroco y el neobarroco*, Buenos Aires, Cuadernos del Plata, 2011.

el ingenio del sujeto metafórico, capaz de encontrar analogías que se hurtan al sentido común, las que aproximen lo distinto. Pero esa imaginación portentosa no es sin asidero, como pudiera parecer a primera vista. Las páginas que habremos de comentar revelan una lectura muy atenta de aquellos autores de amplia circulación entre los años 40 y 50, y que sirven para enmarcar una propuesta hermenéutica original y una teoría de la lectura que incluye la escritura como momento *propio* (de ahí la referencia a la composición mitopoética).

Considerando a Lezama un precursor, e inspirado en premisas posestructuralistas en boga por los años 70, Sarduy retoma las premisas de ese método al que, no obstante, transforma. La marca del maestro subsiste pero el ímpetu de las analogías se renueva. En tal sentido, *Barroco y neobarroco* será el texto que condense las premisas del método sarduyano, su propio dispositivo de lectura. Ese método recibe el nombre de *retombée*, en el que la analogía entre elementos distantes, base del comparatismo de Lezama, se retoma con nuevos bríos. Diseminado a lo largo de algunos de sus principales ensayos, las connotaciones estético-políticas del concepto de *retombée* proyecta el ímpetu de la contraconquista como expresión del barroco en América. Nos referiremos a esa proyección estético-política en nuestras conclusiones.

PALABRAS CLAVE: Lezama Lima, Severo Sarduy, hermenéutica, método, analogía

Abstract

In 1957, the Cuban writer José Lezama Lima gave a series of lectures at the Center for Higher Studies of the National Institute of Cuba, which were later compiled and edited under the name of *La expresión americana*. We estimate that these essays outline a theory of reading closely linked to the Spanish-speaking world (generally relegated from the philosophical world) that is still in its infancy. The purpose of this article is to lay the foundations of a neo-baroque hermeneutic anchored in American territoriality. For Lezama, that privileged territory is Cuba; but so are the innumerable readings and the living images of a tradition that make up a concert that makes them contemporary. The oblique experience of the beloved object, almost always elided or absent, will lead the author of

Paradiso to outline a reading device and a method of mythopoetic composition. The oblique experience of the beloved object, almost always elided or absent, will lead the author of Paradiso to outline a reading device and a method of mythopoetic composition with which to draw metaphorical links unthinkable among diverse cultural objects, whether canvases, oral legends, icons or texts. No matter how distant in time they are or the boundaries that separate those objects: it will be the power of certain primordial images and the ingenuity of the metaphorical subject, capable of finding analogies that steal from common sense, those that approximate the different. But that portentous imagination is not without a handle, as it might seem at first sight. The pages that we will comment reveal a very attentive reading of those authors of wide circulation between the 40s and 50s, and that serve to frame an original hermeneutical proposal and a theory of reading that includes writing as a moment of its own (hence the reference to the mythopoetic composition).

Considering Lezama as a precursor, and inspired by post-structuralist premises in vogue in the 70s, Sarduy takes up the premises of that method which, however, transforms. The mark of the teacher subsists but the impetus of the analogies is renewed. In this sense, Baroque and neo-baroque will be the text that condense the premises of the Sardinian method, its own reading device. This method is called *retombée*, in which the analogy between distant elements, the basis of Lezama's comparatism, is taken up with new vigor. Disseminated throughout some of his main essays, the aesthetic-political connotations of the concept of *retombée* project the impetus of the counterconquest as an expression of the baroque in America. We will refer to that aesthetic-political projection in our conclusions.

KEY WORDS: Lezama Lima, Severo Sarduy, hermeneutics, method, analogy

1.a. Lezama Lima: contrapuntos y polifonías

“Mito y cansancio clásico”, es la primera de una serie de conferencias que José Lezama Lima pronuncia en enero del año 1957 en el Centro de Altos Estudios del Instituto Nacional de Cuba y que serán publicadas ese mismo año bajo el título *La expresión americana*²⁵⁵. Vista a la luz de la revolución cubana y de los movimientos literarios y

²⁵⁵ En José Lezama Lima, *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina*. Buenos Aires, Colihue, 2014, pp. 211-368.

libertarios que, por esa época, pugnan por encontrar lo propiamente americano en la expresión (ya sea lingüística o política, o mejor, lingüístico-política, indiscernibles, como lo es, al menos, para Lezama), esa conferencia inaugural arremete contra la fatiga que aqueja a los contemporáneos europeos y a la que la chispa del “señor barroco” americano opone el genio de su creatividad y su inventiva. “Horno trasmutativo de la asimilación”, como lo llamará, ese barroco retorna en América a su condición volcánica, al plutonismo y la tensión que supieron caracterizarlo²⁵⁶. Pero esta operación no es sin rigor, presupone un proceder que la erudición lezamiana convierte en método. Sin embargo, es un método que se nos da por escorzos. Lezama no pretende teorizar sobre el mismo, ni hay una formulación que preceda a su aplicación, conforme a la vocación aplicativa de la hermenéutica. La potencia de las imágenes evocadas por nuestro autor y la multiplicidad de referencias eruditas, obnubilan muchas veces lo que no obstante obedece a una reflexión profunda acerca de la tradición literaria, artística e incluso filosófica, tanto europea como latinoamericana. Lezama no nos esconde sus fuentes, dialoga con sus contemporáneos, toma posición. Y con todos esos elementos compone una obra de orfebre en la que entreteje su visión, no sólo del arte o la literatura en general sino, sobre todo, su valoración y su *gusto* de lo singular (un soneto, una miniatura, una estatuilla). Lezama paladea sus objetos, disfruta de ellos, su estética es finalmente una propuesta gastronómica de sabores varios y mezclas audaces que se concreta en banquetes y, por qué no, en bacanales, donde lo que cuenta es el placer. Pese a la aparente fragmentación, esos singulares son reunidos por hilos sutiles que componen una trama compleja hecha de nudos, agujeros y respuntes. Así es la escritura báquica de Lezama. Por eso, su ‘obra completa’ es aún una obra (si es que aún puede seguir llamándose así) *in progress* (de hecho ninguna de sus dos únicas novelas, *Paradiso* (1972) y *Oppiano Licario* (1977)²⁵⁷, tiene un final, y la segunda es continuación de la primera), que aún seguimos escribiendo, una escritura que se ofrece al goce de los sentidos y se presta a la fiesta del pensamiento. A pesar de los rodeos, los injertos, las volutas y las interferencias, a pesar de los claroscuros que animan su texto, característica de

²⁵⁶ José Lezama Lima, “La curiosidad barroca”, op. cit., 228.

²⁵⁷ José Lezama Lima, *Paradiso*, Buenos Aires, ediciones de la Flor, 1968. *Oppiano Licario*, Edición de César López, Madrid, Cátedra, 1989.

toda escritura que se concibe como barroca hay, con todo, una partitura, una guía que orienta los contrapuntos y compone esta trama que es a la vez sonora, visual y textual.

Sin pretender (aunque probablemente sin conseguirlo) romper con el *alma lezamiana* que recusa la camisa de fuerza de los academicismos, en el curso de este artículo nos abocaremos a este texto inaugural que sirve de punto de partida y de condensación de un dispositivo hermenéutico con el que Lezama descubre, no sólo una manera de obtener *sentido* y *significado*, sino de forjar una filosofía de la historia cuyos periplos recibirán el nombre de “eras imaginarias”²⁵⁸. Un método que Lezama expone, como hemos dicho, no de manera apriorística, sino en su desarrollo. Un método que se despliega en el decurso mismo de su aplicación, que Lezama no despega de la materialidad de las obras a las que se aboca, y que sugiere así, anticipadamente, que un dispositivo anclado en la inmanencia, como se ha sugerido en otro lugar²⁵⁹, no puede deslindarse de lo que cada textualidad significativa, en su singularidad (ya se trate de un ensayo, una pintura o un film), propone para su desciframiento.

Lezama no rehúye el rigor para la comprensión del devenir histórico, pues no hay, en sentido estricto, Historia, sino devenir histórico, cuya comprensión es el destinatario final de su cometido hermenéutico. De lo que se trata es de proponer, para América, otra historia posible. Pero su modo de abordarla se distingue del que adoptan los historiógrafos contemporáneos: Oswald Spengler (en boga por aquellos años), T. S. Eliot, Arnold Toynbee. “Nuestro método quisiera más acercarse a esa técnica de la ficción, preconizada por Curtius, que al método mítico crítico de Eliot”, señala²⁶⁰. Y el gabinete de lectura de Lezama comienza a darnos las primeras pistas. Lezama no nos escamotea sus fuentes, sólo que, al eludir cualquier intento de exposición pedagógica, nos invita a dar un rodeo. En tal sentido, cada mención de las fuentes no resulta sin su correspondiente valoración crítica. Recorrerlas brevemente nos permitirá ponderar la novedad de su método de composición mitopoético y de lectura analógica.

1.b. Interlocuciones y lecturas

²⁵⁸ José Lezama Lima, “Preludio a las eras imaginarias”, en *Ensayos barrocos*, op. cit., p. 151.

²⁵⁹ María José Rossi. “La errancia como método: la noche de Jacques Rancière”, en *Nuevo Itinerario, Revista digital de Filosofía*, Septiembre 2017, pp. 124-135.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 216.

La primera mención corresponde a Spengler, cuya influencia “deslumbrante” destaca por practicar la historiografía a través de los llamados “hechos homólogos”: entre culturas diferentes, la existencia de símbolos equivalentes permite trazar comparaciones sobre la base de la morfología. Es así que la homología formal entre objetos pertenecientes a diferentes contextos históricos habilita el hallazgo de rasgos comunes. Como señala Horacio González, “Lezama se siente tocado por este pensamiento pero en el fondo lo rechaza”²⁶¹. En efecto, si bien atraído por las analogías de Spengler, Lezama percibe que una lectura puramente formal de las homologías culmine finalmente en el pesimismo del eterno retorno. Lezama se va a oponer a esta lectura del *corsi e ricorsi* por redundar en una lectura de la historia que no ofrece novedad sino repetición. El paralelismo que Spengler encuentra entre culturas diferentes, fundado en la existencia de homologías, si bien no recusado, va a ser ‘descongelado’ por Lezama, como veremos, a través del llamado *sujeto metafórico*. Pues las resonancias que ese sujeto encuentra entre culturas distintas no redundan en el descubrimiento de una misma melodía sino que hacen aparecer lo distinto; nos entregan, por el chispazo de la contraposición, una visión nueva, diferente. Operativo por excelencia neobarroco: descongelar, devolver la tensión que pone en movimiento y que hace aparecer la chance de la *reescritura* de una *nueva* historia. Persistencia y repetición se combinan con novedad histórica, chispazo de las diferencias.

La importancia conferida al mito recae en la figura de T. S. Eliot. Para Eliot, en efecto, valerse del mito, tal como lo hace Joyce, es “una forma de controlar, de ordenar, de darle forma y significado al enorme escenario de futilidad y de anarquía que constituye la historia contemporánea”²⁶². Pero desde la perspectiva de Eliot, dado que son los mitos antiguos los que estructuran los relatos, nada novedoso tienen los contemporáneos para

²⁶¹ *Ibid.*, p. 9

²⁶² Al respecto, nos dice el propio Eliot comentando a Joyce: “Al valerse del mito, con el manejo continuo de un paralelismo entre lo contemporáneo y lo antiguo, Joyce adoptó un método que otros deberán asumir. No habrá imitadores, como sucede con los científicos, que se valen de los descubrimientos de Einstein para emprender sus propias investigaciones posteriores e independientes. Se trata simplemente de una forma de controlar, de ordenar, de darle forma y significado al enorme escenario de futilidad y de anarquía que constituye la historia contemporánea. Es un método del que ya había dado indicios W. B. Yeats, pues me parece que debemos considerarlo el primer poeta contemporáneo consciente de lo que ocurre. Es un método con un buen augurio en el horóscopo”. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/281577425/T-S-Eliot-Ulises-Orden-y-Mito>.

ofrecernos. La tarea de los glosadores consiste pues en encontrar en esas raíces míticas el fundamento o la garantía de perennidad de lo actual, a quien sólo resta el juego fútil de las combinaciones. Eliot incurre así en el pesimismo de Splengler pero por otra vía. Y si bien Lezama no desdeña en absoluto el poder del mito en la construcción de las ideologías nacionales, el hecho de que se lo enseñe “en artificial aislamiento”, es decir, que su narrativa eluda los nexos que lo unen a los mitos de otros pueblos, no hace más que fraccionar Europa “en una serie de entidades espaciales”.

La renuencia de Lezama a aceptar la simple concatenación causal de los acontecimientos para su comprensión, implica el ingreso del historiador Arnold Toynbee a ese singular gabinete de lecturas, de quien valora el hecho de haber establecido veintiún tipos de civilizaciones²⁶³ sobre la base de un mismo conjunto de creencias básicas. Del historiador norteamericano resulta clave su lectura de la historia en base a estas unidades inteligibles fundadas en la imaginación de los pueblos. La fuerza inspiradora de la *imago* y de una minoría creadora son, tanto para Toynbee como para Lezama, la clave de inteligibilidad de una cultura y su capacidad de pervivencia: “Si una cultura no logra crear un tipo de imaginación, si eso fuera posible, en cuanto sufriese el acarreo cuantitativo de los milenios sería toscamente indescifrable”²⁶⁴. Como vemos, la inspiración de Vico, a quien cita en más de una oportunidad, resulta innegable.

El último referente clave para el autor de *Paradiso*, tal vez el más influyente, es Ernst Curtius. Su erudito tratado *Literatura europea y Edad media latina* (cuya primera edición data de 1948) acerca de los nexos entre los clásicos y la literatura europea, unido a su fuerte sentido organicista de la cultura, parecen ejercer, según destaca Horacio González en un estudio introductorio reciente a la edición de los ensayos lezamianos, una poderosa influencia en su visión de la historia y en sus modos de abordaje. Es asimismo a través de

²⁶³ Aunque Lezama mencione 21, hay 19 civilizaciones principales para Toynbee: Egipcia, Andina, China, Minoica, Sumeria, Maya, Indica, Hitita, Helénica, Occidental, Cristiana ortodoxa (Rusia), Lejano oriente, Cristiana ortodoxa, Persa, Árabe, Hindú, Mexicana, Yucateca y Babilónica. Hay también cuatro "civilizaciones abortadas" (Abortada del lejano occidente cristiano, Abortada del lejano oriente cristiano, Abortada escandinavo, Abortada siríaco) y cinco "civilizaciones confinadas" (polinesias, esquimales, nómadas, otomanas, espartanas).

²⁶⁴ José Lezama Lima, op. cit., p. 216.

Curtius que Lezama accede a un autor muy leído por aquél entonces y que recientemente vuelve a ocupar la atención de los estudiosos: Aby Warburg.

El acceso a algunos de los textos de reciente edición del autor de *La pervivencia de las imágenes* resulta iluminador a todos los efectos. Advertimos numerosos puntos de coincidencia entre el método de Warburg de lectura de la imagen y el de Lezama, en particular, la atención prestada a los detalles y el descubrimiento de analogías entre elementos que parecen accesorios. De modo que nexos sutiles, que no pasan por los ‘grandes’ motivos, entrelazan los clásicos con los modernos. Se desmonta asimismo la jerarquía implícita entre decoración, detalle y accesorio, pues es allí, en pliegues de vestimentas, cabelleras al viento o movimientos de manos, que descubrimos las semejanzas que vinculan lo nuevo al pasado. Lezama retoma así dos conceptos que van a ser centrales para el célebre historiador del arte: pervivencia (*Nachleben*) y fórmula del *pathos* (*Phatosformel*), de acuerdo con una traducción literal. Como veremos, Lezama resulta, en continente americano, un precursor a la hora de conferir a la imagen preeminencia en la formación de los imaginarios de los pueblos, cuya pervivencia en el tiempo contribuye a su gravitación. Por otro lado, no son las formas vacías (por eso rechaza a los formalistas) las que habilitan las vivencias, sino los afectos, las pasiones, los cuerpos. Por eso esos afectos configurados perviven. Y por eso también es posible la *contemporaneidad* de todo lo presente y de todo lo pasado. Como Warburg, Lezama sienta a su mesa a Dante, al indio Kondori, a Martí, a Quevedo²⁶⁵. Los convida a todos por igual; su textualidad sin comienzo ni fin es una urdimbre que entreteje lo heterogéneo, que fragua tiempos distintos y culturas por completo inasimilables pero que consigue, no obstante, enhebrar sin fusionar. Es el momento en que el sentido histórico de Nietzsche toma cuerpo en la lectura de la propia historia, jalonada hasta el momento por la ley fatal del desarrollo y por la pureza de las civilizaciones consideradas superiores: “A su vez, la historia dirige su atención al problema de cómo surgen las culturas; hace retroceder su mirada hasta las culturas prehistóricas; mide la duración de los sucesos humanos [...] e intenta deducir el número de culturas que

²⁶⁵ Nos dice F. Santos en su introducción: “Warburg es, a la vez, el erudito capaz de relacionar textos de distintas épocas y distintas culturas con las imágenes que tematiza, de incardinar sus indagaciones a marcos teóricos divergentes, el humanista inquieto, el positivista feliz...”, en Aby Warburg, *La pervivencia de las imágenes*, Buenos Aires, Miluno, 2014, p. 23.

tenemos por delante”²⁶⁶. Es el momento en que no sólo se descubre la importancia del tiempo, la historia y las genealogías, por las cuales “los movimientos culturales... pueden estar ligados por una relación de generaciones, de tal modo que una cultura pueda ser hija de otra”, sino el poder modelador la fantasía y la imaginación, en el que comienza a percibirse la unilateralidad de los estudios limitados al Estado, y la pobreza de los análisis que sólo toman en cuenta el dato duro de las cifras y de los nombres propios. Lezama se hace eco de este modo de entrever la relación orgánica entre las culturas; sus constelaciones responden a este llamado a establecer lazos entre lo distinto, donde los padres no necesitan haber nacido en el propio suelo y las filiaciones limitarse a lo biológico. El gran legado de Curtius a Lezama es, pues, el de la contaminación de origen, en que las culturas se nutren de locales, invasores, bárbaros y sobrevivientes; son un mosaico que entremezcla lo distinto de manera única. Y es preciso tener oído para sintonizar y ser sensible a los contrapuntos que esta inmensa polifonía construye a lo largo de la historia.

Por último, señala citando a Ludwig Klages, es preciso tener memoria antes que recordar. La diferencia entre recuerdo y memoria resulta clave para el concepto de imago de Lezama: el recuerdo es obra del espíritu, pero la memoria lo es del alma. Se tiene memoria por un ejercicio que es propio del ingenio, eso que los ingleses llaman *Witz*: capacidad de establecer analogías entre datos por completo divergentes. Por eso ciertas imágenes persisten, fundan eras. Esa capacidad para tejer enlaces entre elementos divergentes es la base del método analógico comparativista que Lezama propone para construir otra historia posible. Para superar el cansancio y el pesimismo de los partidarios del eterno retorno.

1.c. Las bases del método: lejanía y vivencia oblicua

“Sólo lo difícil es estimulante”, nos dice Lezama apenas comienza el ensayo *Mitos y cansancio clásico*, anticipando un ejercicio que no se presta al fácil consumo, que es a la vez juego de seducción, posposición y retardo de una fruición que se dilata. “Es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla

²⁶⁶ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, I, México, FCE, 1955, p. 23.

hermenéutica, para ir después hacia su reconstrucción que es en definitiva lo que marca si eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica”²⁶⁷.

El primer significativo clave, pues, es “paisaje”, que se conecta a “visión”: una visión panorámica desde un cierto punto de vista. Como dirá luego en *Las eras imaginarias*, no son los acontecimientos o los hechos históricos, no son las batallas ni los grandes nombres los que signan las épocas, sino las imágenes. Lezama propone una filosofía de la historia en la que las diferentes eras son presididas por una imagen. Esa historia no tiene ni la concatenación ni las divisiones con que solemos aprehenderla. Las “eras imaginarias” se fundan en la potencia de metáforas que enlazan imágenes, no cosas, cortando de cuajo con la tradición aristotélica²⁶⁸. Esa toma de partido por la imagen nace de la pesadumbre y el dolor de la separación. Lezama parte platónicamente de la Forma esencial, de la que emanan cuerpos y seres. Destinados a la división, cuerpo y alma, espíritu y materia, eco y voz, procuran reestablecer los enlaces, evacuar el trauma y cerrar la herida. El objeto es lo más lejano, cuanto intentamos atraparlo, se nos pierde: una ruptura sin *Mnemosine*. La metáfora es entonces el procedimiento propiamente poético de acercamiento entre imágenes, huella de esa distancia. El poder de la imagen reside en su capacidad de sutura, es la encargada de reparar el tormento de la separación. Por eso, toda era imaginaria se halla presidida por la potencia de una imagen. No todas las imágenes alcanzan a proponer una época. Eso depende de su capacidad de engendrar una historia, de proveer símbolos significantes, de poner en la retina un signo eficaz, de marcar con una palabra sagrada. Para ello es necesario que esa imagen actúe en siglos o milenios, es necesario tiempo. El tiempo hace que esas imágenes se congelen y que luego se repitan, se fijen en el inconsciente de los pueblos. De este modo, el hecho imaginario, entrelazado con la imagen e investido por ella, se convierte en una “causalidad metafórica viviente”.

²⁶⁷ José Lezama Lima, op. cit., p. 211

²⁶⁸ En el mismo sentido se expide Jorge Luis Borges en su ensayo intitulado “Quevedo”, con acostumbrada economía: “Olvidó, al censurarlas, que la metáfora es el contacto momentáneo de dos imágenes, no la metódica asimilación de dos cosas...”, *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 662.

Lezama corta de cuajo con la causalidad lineal y con la distinción entre hecho crudo e imaginación, todo acervo de imágenes que persiste en el tiempo inaugura una era²⁶⁹.

Este breve rodeo por la cuestión de la imagen permite entrever la carga semántica conferida a ‘paisaje’, que sugiere una visión sobre la que se construirá esta interpretación singular de la historia, a la que concibe en términos de devenir. Nunca fija, la historia es materia maleable, depende del punto de vista, del ángulo de visión y de las conexiones, nunca definitivas, que puedan proponerse. Ello es obra del sujeto metafórico, sujeto capaz de tejer enlaces entre presencias naturales y datos de cultura, donde ninguno tiene preeminencia sobre el otro²⁷⁰. Esa relación sólo es posible por un “contrapunto”, término que encontramos disperso ininidad de veces en la ensayística lezamiana y cuya procedencia musical no escapa al lector atento: combinación de voces independientes que se unifican de manera simultánea para dar un efecto sonoro distinto, al que se da en llamar *polifonía*, en términos de Bajtín. Este tipo de síntesis armoniosa abunda en la literatura de Lezama, que consigue así, a través de fatigosas construcciones polifónicas, crear filigranas textuales donde lo distante se vuelve contemporáneo.

Pero vayamos a uno de estos ejercicios hermenéuticos, sin los cuales el método amenaza caer en palabrería vacía. *Mitos y cansancio clásico* comienza con dos pinturas:

²⁶⁹ Lezama desconoce la separación entre fantasías y realidad, lo que llamamos ‘realidad’ está realzado por la fantasía, enlazado con la imaginación. Imágenes fuertes fundan eras completas, pues son lo que engendra en modo viviente. En el ensayo *Las eras imaginarias*, señala que ellas son diez: la primera es la de idumeos, escitas y chimichacas, su imagen es el falo que crece como un árbol. La segunda es la egipcia y la pirámide como imagen de la muerte. La tercera es órfica y etrusca, su imagen es el fuego. La cuarta es la griega, con Parménides, la filosófica, la era de la ser, de la emanación, de la identidad. La quinta es la merovingia, su imagen es el rey como metáfora. La sexta es la taoísta y su poderosa imagen de la biblioteca. La séptima es la de la sangre, la de los aztecas. La octava es la de la piedra, la de los incas. La novena es la católica y su resurrección. La última es la de la revolución cubana, la de la pobreza irradiante. En esta última hay un nombre, José Martí. Martí poeta, figura de condensación de un pueblo pobre “rodeado por el milagro”, por la espera. Milagro y espera del pobre. Es lo imposible actuando sobre lo posible, engendrando lo infinito en lo finito. Lo maravilloso y el sortilegio.

²⁷⁰ En “Preludio a las eras imaginarias” (op. cit., p. 151) Lezama nos habla de dos tipos de enlace: el enlace causal (que se corresponde con la relación identidad-sustitución), propio del pensar moderno (donde Kant logra reconciliar lo incondicionado y lo condicionado) y el enlace que se da entre lo generatriz y lo generado, propio de la metamorfosis clásica (filosofía y mitología griega, aristotélica, ovidiana). Ambas se contraponen al azar y al sortilegio, que interrumpe cualquier tipo de conexión. A esas tres maneras de concebir la relación entre las cosas opone la transfiguración católica: conexión de imposible y posible, divino y humano, finito e infinito hecha posible en la imagen, “lo natural potenciado hasta alcanzar la cercanía con lo irreal” (p. 147).

“Septiembre”, de los hermanos Limbourg en *El libro de las horas*, de 1410 y “La cosecha” de Brueghel, pintura flamenca de 1565, en los que se nos ofrece dos formas de campesinado. Lezama dice entonces: comparemos. Pero no es una simple comparación para notar diferencias. No es poner una cosa al lado de otra de acuerdo con un criterio exterior, prefijado de antemano. Nos habla de “proyección retrospectiva” del segundo cuadro sobre el primero. La aclaración es importante porque indica una de las premisas de un método hermenéutico anclado en la inmanencia: no hay criterio exterior o pauta que derive de un sujeto que controle la escena, sino que es el roce o el choque de las pautas de construcción inherente a cada uno de los objetos de donde surge la diferencia que habilita la comparación. Su propósito es componer una determinada visión histórica a partir de la iluminación estilística, por la intervención de imágenes que encarnan formas diferentes de campesinado. Esta proyección retrospectiva como modo de conocimiento implica dos premisas: a) que se conoce una cosa a través de otra (conocimiento mediado); b) que ese conocimiento llega siempre después. O sea: demasiado tarde. No es conocimiento anticipatorio.

Luego tiene lugar el “contrapunto”, operación de comparación que se establece entre series distintas. Si la primera serie tiene que ver la cosecha y los campesinos, la segunda trata de caballeros y cancilleres. Pasamos entonces del *Retrato del canciller Rolin*, del pintor Van der Weyden (1445), a la *Madonna del Chancellor Rolin* (1435), de Jan Van Eyck y al *Retrato del caballero da fogliano*, de Simone Martini (1328). Luego de una descripción minuciosa del semblante de los tres, y de una comparación conforme con elementos internos a cada uno de esos cuadros, refiriéndose al castillo que, en la serie sobre el campesinado, se insinúa por detrás, nos dice: “Parece como si en aquel estelar castillo... abriese sus lentas puertas”. Y la arrogante confianza de los señores y embajadores evocados en los cuadros se hace presente. El contrapunto entre las series se establece a través del sintagma “puerta que se abre”. Como hemos mencionado supra, el detalle hace su

aparición, es él el que liga las series. Es en el elemento accesorio aparentemente fortuito donde se va a encontrar la lleve que permita tejer los enlaces²⁷¹.

La expresión “puerta que se abre” es un “contrapunto animista”. Detalle no menor: los objetos en el universo de Lezama están dotados de un alma. Es un universo en el que personas, objetos naturales y artificiales constituyen personajes que habilitan, a su vez, enlaces, relaciones. Valiéndose de las metáforas de persona que abundan en la literatura gongorina del siglo de oro español²⁷², pero sin recurrir a ellas como un mero procedimiento o artificio retórico, Lezama dota de vida a objetos, artefactos, estilos. Ellos quedan investidos, a la vez, de esa gravedad propia del lenguaje castizo, por lo que, de allí en más, como lo hace a menudo en *La curiosidad barroca*, nos hable de “señor barroco”:

En la Basílica del Rosario, en Puebla, donde puede sentirse muy a gusto ese señor barroco, todo su interior, tanto paredes como columnas, es una chorretada de ornamentación sin tregua ni paréntesis espacial libre. Percibimos ahí también la existencia de una tensión, como si en medio de una naturaleza que se regala, de esa absorción del bosque por la contenciosa piedra, de esa naturaleza que parece rebelarse volver por su fueros, el señor barroco quisiera poner un poco de orden pero sin rechazo, una imposible victoria donde todos los vencidos pudieran mantener las exigencias de su orgullo u de su despilfarro²⁷³.

El sintagma “puerta que se abre” inicia además la novela *Oppiano Licario*. Tenemos entonces un elemento más en nuestra constelación: una novela. Pero este no es cualquier objeto y la acción no es cualquier acción: es una puerta, un linde, un objeto que permite la conexión de un ámbito y otro, lo que abre y cierra, se entreabre... De aquí en más, la metáfora cobra vida propia y la puerta es vulva renuente, relación amistosa, mundo que aloja pero al que hay que preservar cerrando. El tejido lezamiano permite los más diversos entramados. Y siempre es un contrapunto el que hay que establecer, son dos, tres, cuatro elementos, que son los polos de la comparación.

²⁷¹ “ (...) de él [El nacimiento de Venus, de Botticelli] no es incorrecto concluir que el tratamiento de los detalles en movimiento fue tomado como criterio del ‘influjo de la Antigüedad’”, en Aby Warburg, op. cit., p. 57.

²⁷² Véase el §2. “Metáforas de persona”, en Curtius, op. cit., p. 193.

²⁷³ José Lezama Lima, op. cit., p. 230.

El sintagma se encuentra a su vez en el I Ching. Es uno de sus hexámetros: “Puerta que se abre hacia afuera”. De allí pasa, sin solución de continuidad, en una especie de carrusel que es frenesí barroco, contemporaneidad de todas las épocas, de todos los libros y especies, a la leyenda Taquea: entre las tribus ecuatorianas, Taquea era el único jíbaro poseedor de la candela. Como la puerta de su casa estaba siempre un poco abierta, cuando los pájaros entraban Taquea los mataba, los aplastaba entre la puerta y el poste y se los comía. Esa puerta entreabierta es la razón por la cual el colibrí consigue robarle el fuego. El colibrí, nuestro Prometeo, es en verdad hombre metamorfoseado en pájaro, cuyo aleteo permite sortear el linde y el obstáculo interpuesto entre la naturaleza y la cultura.

Lezama construye así una disparatada polifonía entre cuatro momentos de la cultura: la de las tribus ecuatorianas, la china, la renacentista flamenca, la medieval. Presencias naturales y datos de cultura se entremezclan para dar una nueva visión, donde lo que importa —independientemente de la pertenencia de esos objetos, figuras, imágenes, a diferentes momentos y ámbitos culturales— es que nos proveen de una nueva visión y una nueva vivencia.

Esas llaves, que habilitan ‘saltos’ (por eso no hay gradación), amplían nuestra visión; lo fantástico se entrelaza con lo real. Es una visión de la historia que pasa por alto las causalidades habituales, pero no deja de lado los enlaces, al contrario: un mundo abre otro mundo, y esa visión, que pudiera ser disparatada, nos da la clave de la comprensión del presente, de nuestro mundo. Resumiendo: esas entidades naturales e imaginarias (culturales) no son impulsadas entonces por una causalidad exterior (a la que denomina “causalismo obliterado y ramplón”), sino por “enlaces”. Y lo que permite su comprensión es su “contrapunto animista”, su relación animada con otros. La tesis de fondo es que todo hecho cobra realidad y gravitación en el momento en que se lo une a la imaginación, o sea, en que queda convertido en imagen, que es la que les presta el hilado, la que permite tejer los enlaces.

Uno de sus más importantes biógrafos, Roberto González Echevarría, señala que Lezama basa su sistema en dos nociones: lejanía y vivencia oblicua.²⁷⁴ La esencia de lo

²⁷⁴ En Severo Sarduy, *Obra completa*, Tomo II, Edición crítica de Gustavo Guerrero-François Wahl Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, 1999 p. 1591.

poético no estriba pues en la proximidad de los objetos sino en la distancia que los separa. Cuanto más lejanos se encuentren entre sí los entes que aproxima, más acabado es el acto poético. De este modo, elementos de culturas y épocas dispares, separadas en el tiempo y espacio, encuentran una afinidad inesperada y sorpresiva. Obra del acto asociativo del sujeto metafórico que los hace entrar en cortocircuito separándolos de sus contextos habituales, éste es capaz de conseguir una aproximación iluminadora. La clave está en la distancia, no en la inmediatez. Esa fue la forma lezamiana de hablarnos de Cuba. Lezama describió a Cuba no en base de lo folclórico inmediato, o lo costumbrista, sino mediante un vasto universo de alusiones a culturas distintas, distantes en el tiempo y el espacio, lo que incluye incluso el mundo estelar. “Cuba es en Lezama tan rara como el Tlön borgeano...” “Es como si Cuba como si todo objeto de deseo, no pudiera ser observado de frente...”²⁷⁵ Lezama desdeña lo obvio, lo que se entrega sin resistencia. Así construye *Paradiso*, donde proyecta a Cuba pero a través del Dante. Son las mediaciones las que dan el acceso a las cosas. Es la fantasía la que constituye lo ‘real’, la ficción la llave de comprensión de lo próximo. El deseo, el rodeo por lo necesario.

2.a. Severo Sarduy: retombée o causalidad acrónica

Sarduy va a retomar este modo de leer de Lezama. Adopta el método comparativo (no en el sentido de que ambos elementos sean medidos a través de una regla, o una pauta, sino que uno es el que nos da el acceso al otro) y el de la correspondencia analógica. Pero no va a ser el detalle el elemento desde el cual establezca las analogías; no va a ser Warburg la fuente última de inspiración del método. La pertenencia del autor a Tel Quel, las lecturas de Barthes, Lacan, Foucault y Derrida lo imbuirán de parámetros posestructuralistas. Sin embargo, no es una analogía en que cada elemento mantiene con el otro una proporcionalidad equivalente; o que descansa en un espíritu que haría que todos los componentes de un sistema se hallen en armonía preestablecida, o que parte de una forma estructurante como origen y fundamento de todas las demás. Cada plano en Sarduy (cosmológico, corporal, escritural) es un eco del otro. O un reverberar. Esto es *retombée* o *causalidad acrónica*: los elementos resuenan entre sí sin que por ello sea legítimo

²⁷⁵ Op. cit., p. 1591.

establecer en el plano metafísico una dimensión que pudiera llegar a ser determinante de todas las demás; no sería legítimo trasgredir el plano de superficie o de expresión para ir a un más allá.

Sarduy va más lejos que Lezama en esto de establecer relaciones entre arte, ciencia, psicoanálisis, semiótica; entre la trayectoria de los astros (astronomía) y el diseño de una cúpula barroca, por ejemplo. Retorno a la agudeza del siglo de oro²⁷⁶: capacidad de establecer lazos, enlaces, prefiguraciones: “Retombée es también una similaridad o parecido, en lo discontinuo: dos objetos distantes y sin comunicación o interferencia pueden revelarse análogos; uno puede funcionar como doble de otro, no hay ninguna jerarquía de valores entre el modelo y la copia”²⁷⁷. Retombée implica, pues, isomorfismo: formas análogas entre la cosmología, la ciudad (que es equivalente al orden político), la anatomía corporal y las artes; entre orden científico y orden simbólico. Una correspondencia secreta entre cuerpos celestes, carnalidad biológica (humana y animal) y cosmos escritural, que es donde se halla la cifra o la llave para el acceso a las demás dimensiones, sirve de argamasa del todo. Es en la retórica —que es también una erótica: allí donde tiene lugar el deseo— donde se encuentra la clave que permite entender el todo. En “Nota” (capítulo que inaugura el ensayo Nueva inestabilidad) y “La desviación de los cuerpos que caen”, nos dice:

No se trata de presuponer... El reflejo o la retombée que una cierta cosmología pueden suscitar en el campo artístico, o viceversa. Si hay una relación de oposición o de analogía, esta no funciona más que descifrando, tondouno con respecto a otro, cierto tipo de figuración y cierto modelo cosmológico²⁷⁸.

Se trata, ante todo, de desciframiento. Y ese desciframiento, el hallazgo de la cifra y de la medida, tiene lugar cuando una cosa se pone junto a la otra (“uno con respecto a

²⁷⁶ En relación con la agudeza como capacidad, no llamada a reflejar la realidad de manera mimética o a replicar el sentido común, sino como experiencia de libertad y espontaneidad, propia del llamado ‘conceptismo’ del Siglo de oro, véase Jon Snyder, *La estética del Barroco*, Madrid, La balsa de la medusa, 2014.

²⁷⁷ En “Nueva inestabilidad” (1987), *ibíd.*, p. 1370.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 1347.

otro”); es la oposición lo que descubre las ‘formas de lo imaginario’, las ‘maquetas’, los axiomas intuitivos que, siguiendo a Foucault, caracterizan la episteme de la época²⁷⁹.

“No se trata de presuponer”... La consigna es primordial: no se trata de presuponer un orden *a priori* de las cosas, una forma fundamente, un origen o una determinación. Como en Lezama, no se trata de la Forma formante platónica que homologa lo distinto. En el orden del conocimiento, el descubrimiento de la cifra que signa una época resulta del frotamiento de dos o más elementos, de la chispa que surge de su contraposición, en la que una puede servir de marca de la otra: una trayectoria astronómica puede ser la marca del diseño de las cúpulas de las catedrales. O viceversa: el tondo o el marco pueden ser la marca de que una manera de concebir el cosmos está en marcha y lo impregna todo. La ausencia de nexo metafísico entre causa y efecto hace, una vez más, que toda comprensión sea retrospectiva: sólo el efecto nos ‘da’ la causa; pero esa causa no estaba allí antes, en potencia, sino que puede ser puesta por el efecto (la copia ‘pone’ el original, o lo que presuntamente llamamos copia proyecta el origen: es a través de la figura del travesti que podemos capturar la ‘esencia’ de la mujer). La causa es un eco del efecto y no al revés.

2.b. Prebarroco, barroco y neobarroco

Habría entonces, de acuerdo con el método, tres grandes eras imaginarias (pues en las que la matriz estructurante es siempre una imagen o figura): el prebarroco, el barroco y el neobarroco, cuyo desarrollo ocupa el ensayo *Barroco*.

En el prebarroco encontramos a Copérnico, Galileo, Brunelleschi y Rafael: preeminencia del círculo, degradación de la materia, geometrización del espacio, idea de movimiento natural. Como efecto de esa cosmología, la representación del espacio se hace ordenada, se inventa la perspectiva. Es pues, un universo conservador, monoteísta, logocéntrico, en el que centro y sentido son únicos. También la ciudad prebarroca se ordena en torno a un centro de acuerdo con el modelo armonioso del cuerpo humano.

En cambio, el orden cosmológico del barroco es la elipse. Ya no hay centro único, hay una topología descentrada, una apertura infinita. La elipse es estructura y también figura: por eso puede transponerse al espacio semiótico. Sus equivalentes en pintura son Caravaggio, El Greco, Rubens, Borromini, Velásquez, Góngora, Holbein, en particular, *Los*

²⁷⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México DF, S. XXI, 1993.

*embajadores*²⁸⁰. El espacio de la representación descansa en el descentramiento. La ciudad barroca se concibe como una trama abierta. Lo propio es la doble focalización, lo cual introduce la cuestión del doble, lo duplicado, el reflejo, el espejo, el doble punto de vista (anamorfosis).

Ahora bien, ese doble, ese espejo, en el neobarroco, va a ser siempre un espejo deformante, un rictus, una parodia. Un laberinto de espejos en el que las imágenes resultan multiplicadas, diseminadas, pulverizadas. El orden cosmológico del neobarroco es el big bang y sus correspondientes en pintura: Portacarrero y Abreu. Hay una isomorfía entre esa teoría y la nueva configuración simbólica. Es lo que muestran las páginas de *Nueva inestabilidad*: la sobreabundancia y la proliferación, el oro y el exceso van hacia un estado de desequilibrio, de trastorno, de desintegración, de diseminación y de fractura. El neobarroco es reflejo deformante de una entropía.

Esta teoría del reflejo deformante se complementa con la teoría de la artificialización y el carnaval, el artificio y la fiesta: si el cuerpo es reflejo del cosmos pero es un reflejo que distorsiona el original, entonces el cuerpo se engalana, se afeita, se maquilla, se enoja y metamorfosea²⁸¹. Se traviste. Hay un proceso de subversión por el que la copia termina por resultar ajena al original, lo sustituye, lo neutraliza, lo deja fuera de juego. Lo mismo sucede a nivel del lenguaje: la escritura neobarroca no pretende imitar ninguna realidad, no es copia que degrade sino que es producción metonímica de significantes sin orden y ley, en el que el significante principal brilla por su ausencia, de ahí las enumeraciones, yuxtaposiciones, perífrasis. Es proliferación desordenada.²⁸²

²⁸⁰ Aquí Sarduy no opera como Lezama, no va a comparar un cuadro con otro. Su mirada se va a mantener al interior del cuadro donde lo que se comparan no son objetos sino modos de mirar. No cosas sino perspectivas y puntos de vista. Ellos colisionan al interior de lo mismo. Son diversos y hay que encontrarlos. Son diversos y están en nosotros, sólo que no lo sabemos. La práctica de la interpretación predispone al desplazamiento, al cambio de perspectiva. Hay entonces dos vertientes de ese barroco fundador: uno, el representado por los embajadores: en la anamorfosis —que añade siempre un suplemento de información (con frecuencia alegórico) — habría una pretensión didáctica: frente a la imagen vista de frente, la concha marina engañosa prueba con el desplazamiento, el fasto vaciado. Pero la calavera también se superpone al paisaje que intenta destituir. Sobre posición que revela en modo oblicuo, pero reveladora al fin. La 'verdad' es la vanidad, la banalidad, la muerte, el sinsentido, la nada].

²⁸¹ Rodríguez Monegal, Emir: "Sarduy: Las metamorfosis del texto", en S. Sarduy, op.cit., 1974, pp. 1734-1750.

²⁸² Barrenechea, Ana María: "Severo Sarduy o la aventura textual", en Severo Sarduy (1999), op. cit., 1978, pp. 1763-1770.

¿Dónde encontrar en esta sobreabundancia la cifra del universo, donde encontrar la llave, las puertas que se abren? La marca está en los cuerpos. Se trata de encontrar el diagrama que articula cuerpos celestes, cuerpo textual, cuerpo biológico intervenido, tatuado o tajeado. En todos ellos hay una marca que permite transitar de lo cosmológico a lo semiológico. Se trata entonces de pasar del cuerpo celeste al cuerpo terrenal en que se inscribe la errancia de unos astros prestos a la dispersión. Esos cuerpos reproducen la fuga de la irrupción original, la que da origen al tiempo y al espacio. Cuerpos fugados (exiliados de su tierra y de sí mismos), prestos a las más variadas trasmutaciones, anulando el binarismo de los géneros pero al mismo tiempo confirmándolo, implosionando sobre sí como las enanas blancas, incandescentes como los soles.

La marca está en la escritura. Ese es 'el' cuerpo de la escritura al que se somete a torsiones, retorcimientos, que es palimpsesto y tatuaje, que reproduce citas, se cita a sí mismo, replica párrafos que vuelven a repetirse pero que suenan distintos y al mismo tiempo son un *deja vu*, engranajes de una maquinaria que canibaliza al propio autor, que aparece incrustado en la novela, sometido a sus exigencias, siendo efecto de una escritura que adquiere autonomía²⁸³. El isomorfismo sarduyano alimenta pues esa correspondencia invisible que no excluye la discordia, y que se expresa tanto en los planos cosmológico y semiótico. Ninguno tiene relevancia sobre el otro, porque al inscribirse en la superficie, al formar parte de un régimen de inmanencia, cada cual incide sobre el otro e inspira ese gesto que hunde tajeando o eleva, genera la ilusión de una profundidad misteriosa o de una inalcanzable trascendencia.

Conclusión

Hemos visto cómo en José Lezama Lima 'distancia' y 'vivencia oblicua' constituyen el modus operandi de su sujeto metafórico. De él resultan tanto el método de

²⁸³ Como observan Ulloa y Ulloa (1999), el significante clave es 'cuerpo'. Su tratamiento incluye tres sentidos: a) cuerpo como espacio de inscripción y texto escrito, en el que la piel es pergamino y membrana; b) cuerpo como vestidura, como saco de vísceras, en el que las partes pueden cobrar autonomía en tanto fragmentos de un no-todo (pies, cabellos, cráneo); c) cuerpo como fuente de placer y también de dolor y muerte (cuerpo enfermo, cuerpo desecho, cuerpo mártir). Ulloa, Leonor y Ulloa, Justo (1999) "La obsesión del cuerpo en la obra de Severo Sarduy", en S. Sarduy (1999), *Obra completa*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, pp. 1626-1643.

composición denominado *mitopoético*, como el método hermenéutico comparativo sin pauta exterior en tanto dispositivo de lectura y reescritura. Pero ese *sujeto* es también ‘resultado’, pues el *autor* es un efecto o un eco, un reverberar. De acuerdo con dicho dispositivo, los enlaces y las constelaciones, surgidos de la agudeza, acercan lo lejano y tornan contemporáneo lo distante. De este modo, Lezama construye una compleja polifonía en el que la textualidad se concibe como contaminada, impura y susceptible de metamorfosis, presta a cambios no recurrentes, reacia a las repeticiones, no a la pervivencia: la persistencia de ciertas imágenes, como se ha visto, funda eras completas. Lezama es un adelantado, en América Latina, en relación a la importancia y la performatividad de la imagen, como pre-formadora de maneras de ‘ver’ el mundo.

Si bien no es sencillo hallar la puerta que se abre o el pasadizo que lleva de uno a otro, el concepto de *retombée* de Sarduy retoma esta idea: aún procedente de un plano diverso, el eco de una trayectoria lunar puede hallarse en el diseño de un cuadro o en la planta de un edificio. Pero la isomorfía no decanta en la igualación del distinto, pues lo que se replica o reverbera añade siempre un suplemento, un elemento de distinción o distorsión. Esta hermenéutica sugiere entonces una secreta correspondencia que, en el momento neobarroco, exaspera ese doble movimiento: deformación y exceso, proliferación y despilfarro. El momento disruptivo neobarroco tiene lugar, específicamente, en el plano del lenguaje, de la morada del ser: es él el que se enrosca, se afeita, se traviste. Reflejo deformante, carnaval, artificio y fiesta, el cuerpo del texto refleja el cosmos. Pero es un reflejo que distorsiona el original, que se metamorfosea y traviste. Hay entonces un proceso de subversión por el que la copia termina por resultar ajena al original, lo sustituye, lo neutraliza, lo deja fuera de juego. La escritura neobarroca no imita ninguna realidad, no es siquiera copia que degrade: es producción metonímica de significantes que proyecta su propio original o que torna ausente el significante principal haciéndolo presente sin nombrarlo. Las enumeraciones, yuxtaposiciones y perífrasis decantan en una escritura que es proliferación desordenada.

A nivel ya no de la escritura sino de la estructura narrativa, tanto en Lezama como en Sarduy desaparece la posibilidad de un punto de vista exterior o neutral: en Lezama es un plano el que descubre por contraposición la potencia del otro; en Sarduy, la

correspondencia secreta entre los niveles desvanece la posibilidad de un fundamento, pues cada uno es el eco del otro, sin que ninguno se ofrezca como resorte originario o estructura determinante del no-todo. Operando en distintos planos, disseminando los puntos de vista, el lector que construyen (pues texto, autor y lector no existen *a priori*) no puede ser otra cosa que un nómada, un peregrino que deambula sin un itinerario fijo y sin hoja de ruta. Pero no es tampoco que carezca de recursos ni de criterios: la vivacidad de su imaginación, su capacidad de tejer enlaces lo habilitará para formar comunidad, para hacer de los otros (presentes, pasados) sus contemporáneos. Para hacer del sí-mismo un otro. Ello ofrece la posibilidad de una hermenéutica, no como des-ocultación o des-criptación de sentido, sino como entramado de nuevos sentidos en el que la alternativa a la revolución, o mejor, la otra revolución, se presenta como revuelta del cuerpo propio, del cuerpo comunitario y del cuerpo textual. No contrarreforma sino contraconquista.

Bibliografía

Borges, Jorge Luis. Obras Completas. Buenos Aires, Emecé, 1974.

Curtius, Ernst Robert. Literatura europea y Edad Media latina. México, FCE, 1955.

Eliot, Thomas Stearns. "Ulysses, Order and Myth". The Dial, LXXV, Nov. 1923.

Disponibile en castellano en <https://es.scribd.com/document/281577425/T-S-Eliot-Ulises-Orden-y-Mito>

Lezama Lima, José. Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina. Buenos Aires, Colihue, 2014.

Lezama Lima, José. Oppiano Licario. Madrid, Cátedra, 1989.

Lezama Lima, José. Paradiso. Buenos Aires, ediciones de la Flor, 1968.

Rossi, María José. "La errancia como método: la noche de Jacques Rancière". Nuevo Itinerario, Revista digital de Filosofía, Septiembre 2017.

Sarduy, Severo. El barroco y el neobarroco. Buenos Aires, Cuadernos del Plata, 2011.

Sarduy, Severo. Obra completa. Edición crítica de Gustavo Guerrero-François Wahl Buenos Aires, Tomos I y II. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, 1999.

Snyder, Jon. La estética del Barroco. Madrid, La balsa de la medusa, 2014.

Warburg, Aby. La pervivencia de las imágenes. Buenos Aires, Miluno, 2014.