

ÍNDICE

Editorial 7

Dossier: *Diaporías en torno al Estado*

El sublime objeto estatal: una aproximación a la teoría del Estado en Marx desde la experiencia neoliberal argentina
por Pablo Francisco Di Leo y Romina Ramirez 15

La legitimación del estado en la tradición clásica y moderna
por María José Rossi 33

El Estado en la etapa de la denominada globalización. ¿Ha desaparecido el Estado?
por Rubén Dri 43

Materiales de cátedra

Arte y filosofía en Hegel
por Esteban Ierardo 67

El representacionismo cartesiano entre Dios y el Sujeto (primera parte)
por Diego Gabriel Baccarelli Bures 97

Descartes y Durkheim: entusiasmados por la ciencia
por Carla Wainszok, Sabrina Ossowsky y Alejandra Paggotto 123

Otras diaporías

Constitucionalismo entre los fuegos de la historia del Virreinato del Río de la Plata. Aproximación a la obra de Victorián de Villava
por Esteban De Gori 145

"Otro mundo es posible": el libro del Apocalipsis y la reconstrucción de la esperanza humana
por Adolfo Abascal 171



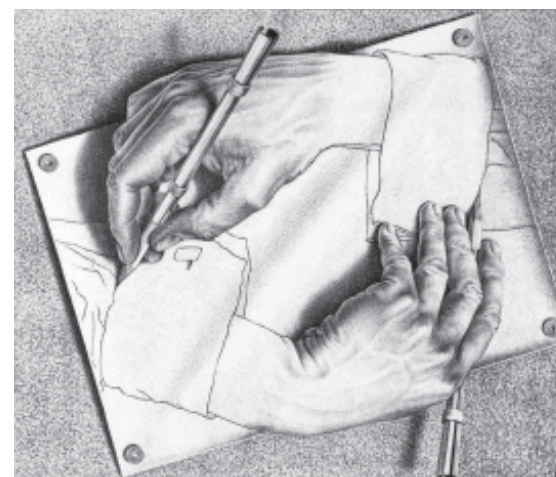
NÚMERO 5

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

DIAPORIAS

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

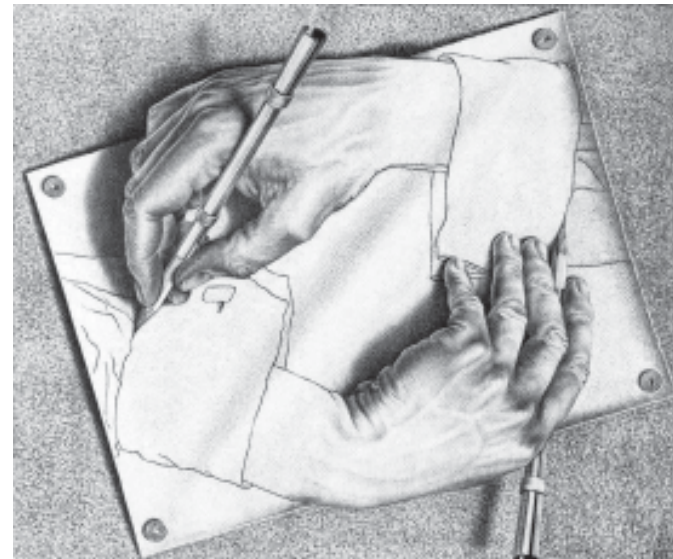


NÚMERO 5
OCTUBRE
2005

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
–*euporésai*– debe desarrollar adecuada-
mente la aporía –*diaporésai*– en cuestión.
Aristóteles



DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 5 - OCTUBRE 2005

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Diego Baccarelli

Pablo Francisco Di Leo

María José Rossi

Carla Wainszok

COLABORADORES

Adolfo Abascal

Esteban De Gori

Esteban Ierardo

Sabrina Ossowsky

Alejandra Paggotto

Cecilia Peñalva

Romina Ramirez

DISEÑO

Pablo Francisco Di Leo

pfdileo@yahoo.com

IMPRESIÓN

Los Impresionistas

4943-1643

DIAPORIAS

Publicación de la Cátedra de Filosofía, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Av. Juan B. Justo 2726 1° F - Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Telefax (00541) 4855-9814 - E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

Imágenes de tapa e interior: M.C. Escher.

ÍNDICE

Editorial 7

Dossier: *Diaporías en torno al Estado*

El sublime objeto estatal: una aproximación a la teoría del Estado en Marx desde la experiencia neoliberal argentina
por Pablo Francisco Di Leo y Romina Ramirez 15

La legitimación del estado en la tradición clásica y moderna
por María José Rossi 33

El Estado en la etapa de la denominada globalización. ¿Ha desaparecido el Estado?
por Rubén Dri 43

Materiales de cátedra

Arte y filosofía en Hegel
por Esteban Ierardo 67

El representacionismo cartesiano entre Dios y el Sujeto (primera parte)
por Diego Gabriel Baccarelli Bures 97

Descartes y Durkheim: entusiasmados por la ciencia
por Carla Wainszok, Sabrina Ossowsky y Alejandra Paggotto 123

Otras diaporías

Constitucionalismo entre los fuegos de la historia del Virreinato del Río de la Plata. Aproximación a la obra de Victorián de Villava
por Esteban De Gori 145

"Otro mundo es posible": el libro del Apocalipsis y la reconstrucción de la esperanza humana
por Adolfo Abascal 171

Editorial

Con este 5º número de la revista proseguimos la tarea que nos habíamos propuesto en el primer número, en noviembre de 2002, ejercer “un pensamiento profundamente ligado a las aspiraciones, reclamos, anhelos, deseos, utopías populares, sin hacer seguidismo”, es decir, sin renunciar a realizar las críticas que creemos necesarias. Ello significa que nos internamos en las contradicciones que nos presenta la realidad. A ello obedece el nombre de la revista

En efecto, la hemos denominado *Diaporías*, creando un término derivado del griego que significa “desarrollo de las aporías o contradicciones”. El término se encuentra en el capítulo Iº del libro III de la *Metafísica* de Aristóteles. Allí dice el filósofo que “es necesario, en vista de la ciencia buscada –la filosofía- abocarnos en primer lugar a las cuestiones que presentan contradicciones –o son aporemáticas –*perì òn aporésai*–”. Ahora bien, “quien pretende resolver bien una aporía –*euporésai*–, debe desarrollar adecuadamente la aporía –*próurgon tò diaporésai kalòs*–”.

Aparecen pues, tres momentos en la resolución de las aporías o contradicciones: En primer lugar, la presentación de la aporía mediante los verbos *aporeîn* – *aporésai*. Luego viene el desarrollo de la contradicción, o sea, *diaporeîn* – *diaporésai*, y finalmente la resolución de la contradicción, es decir, *euporeîn* – *euporésai*. Los respectivos sustantivos son *aporía* – *diaporía* – *euporía*.

La *euporía*, que literalmente significa “buena contradicción”, o sea, salida de la misma, depende del segundo momento, la *diaporía* o despliegue de la contradicción. Aristóteles desarrolla los diversos libros de la *Metafísica* –son catorce- como otros tantos desarrollos de las diversas contradicciones presentadas en el libro III,

en búsqueda siempre de la solución. Por ello la filosofía se denomina “ciencia buscada”.

Las contradicciones en las que la revista se sumerge, en primer lugar, en este número, son las que corresponden a la situación del Estado en esta etapa denominada de “globalización” que pretende ser la del pensamiento único. Es la etapa en la que el capitalismo en su versión neoliberal se impuso en gran parte del universo, ocasionando calamidades sin cuento.

Decimos “en gran parte del universo”, porque, en contra de lo que han instalado los grandes medios de comunicación, la “globalización neoliberal” sólo se ha instalado en América Latina, en algunas naciones de lo que fuera el bloque soviético y los Tigres asiáticos hasta que entraron en crisis y el África negra. El bloque asiático formado por China, India y los Tigres están fuera.

El fenómeno de la globalización neoliberal ha planteado con fuerza no sólo el tema de la función del Estado, sino su misma existencia. Ello ha llevado muchas veces a su entera desarticulación. Es el caso de nuestro país que en la década del 90 aplicó en forma fundamentalista todas las recetas del neoliberalismo: Economía de mercado sin ninguna regulación por parte del Estado, absoluta apertura de la economía al exterior, libre circulación de capitales, protección de las inversiones extranjeras, flexibilización laboral, privatizaciones sin límites.

Los resultados están a la vista: desindustrialización, dominio absoluto del capital financiero, desocupación masiva, analfabetismo, desarticulación de las obras sociales. Con la pueblada del 19-20 de diciembre de 2001 se produce un profundo quiebre en la aceptación de la política neoliberal y se plantea la necesidad de encontrar una alternativa que no sea una repetición de prácticas anteriores. En esta búsqueda de una alternativa, es fundamental replantear la función del Estado. Es por ello que le dedicamos este dossier.

Pablo Di Leo y Romina Ramírez realizan una investigación sobre la realidad del Estado y su articulación con los movimientos sociales, basándose fundamentalmente en las categorías “forma-Estado” y “aparato de Estado”, presentes en los esbozos que sobre el Estado se encuentran en diferentes textos de Marx, subrayados y

estudiados por Norbert Lechner. Se trata de categorías que sólo pueden ser tomadas dialécticamente.

Para los autores no existe la pretendida crisis del neoliberalismo como sostienen numerosos “intelectuales y actores político-sociales –tanto desde el *establishment* como desde los sectores populares–”, sino “que se configuró un nuevo momento en la dialéctica del régimen social de acumulación neoliberal”, por lo cual no puede hablarse de una “descomposición de la forma-Estado dominante”, sino de “desplazamientos del aparato estatal” dirigidos a “la actualización y consolidación de la forma-Estado como mediadora del orden económico-social”.

María José Rossi, en el artículo que lleva como título: “La legitimación del Estado en la tradición clásica y moderna”, investiga “la articulación entre los conceptos de obediencia-resistencia, en el marco de distintas tradiciones filosóficas, especialmente clásicas y modernas, con el propósito de abordar en perspectiva las nuevas formas de legitimación que surgen en el llamado capitalismo tardío, o mejor, capitalismo tecnológico”.

En las teorías clásicas, Platón y Aristóteles especialmente, “es el orden ontológico quien provee las razones legitimantes”. En el medioevo se incorporan “las razones reveladas”. Con las rebeliones campesinas las razones reveladas muestran toda su ambivalencia, pues tanto el orden defendido por Lutero, como la rebelión buscan su legitimación en la Biblia. Con la Ilustración las razones reveladas ceden su lugar al contractualismo. Con Kant entran en escena “la razón y los principios a priori”, los cuales ceden su lugar al mercado en el capitalismo tecnológico, que ha entrado en crisis.

Rubén Dri estudia “el Estado en la etapa de la denominada “globalización”, enfrentándose a la teoría de la desaparición del Estado. Desentraña el aspecto ideológico de la denominación de “globalización” como sustituto de “imperialismo”. Muestra que la globalización surge de la misma esencia del capital y que es dirigida por el denominado “consenso de Washington”.

Analiza la relación entre el Estado y la sociedad civil, para indagar luego sobre las características del Estado neoliberal y ciertas coincidencias entre teóricos del neoliberalismo y Antonio Negri. Final-

mente, sostiene el autor que “las transformaciones del capitalismo” que se expresan como “globalización” surgen de la misma esencia del capital.

Esteban Ierardo estudia la filosofía hegeliana del arte. Nos muestra la secuencia dialéctica del arte, según Hegel, desde el arte impregnado del simbolismo de Oriente, pasando por la religión del arte griega, para culminar con el arte romántico-cristiano. Sin dejar de valorar el despliegue dialéctico hegeliano, el autor no se priva de realizar sus críticas

“El peligro de la reflexión hegeliana sobre el arte, dice el autor, es que el concepto, la filosofía del arte, sustituya la experiencia estética, su condición sensible, su enigma y su iniciativa creadora”, pero ello no impide que se reconozca que “la concepción hegeliana del arte como manifestación de un sentido universal pueda ser un acicate”.

Diego Baccarelli Bures centra su estudio de las tres primeras *Meditaciones Metafísicas*, “en el problema gnoseológico que allí se plantea, fundamentalmente en lo referente al origen de las representaciones, y a la relación y correspondencia entre las ideas en tanto representaciones de objeto y los objetos por ellas representados”. Ello le permite ubicar elementos idealistas en la filosofía cartesiana que son inaugurales.

La concepción idealista cartesiana se opone a la tradición aristotélico-escolástica, para la cual los conceptos son concebidos por el intelecto a partir de las cosas existentes en el mundo externo, sosteniendo que el “yo” es representativo. Ello significa que lo que se conoce no es el objeto entendido como un dato, sino “la representación en tanto producto de la acción representativa del sujeto”.

Carla Wainszok, Sabrina Osowsky y Alejandra Pagotto reflexionan sobre las relaciones entre filosofía y sociología en la forma de un coloquio entre Descartes y Durkheim. En primer lugar tratan del “nacimiento de la Nueva Ciencia”, del “surgimiento del método” y del puesto que ocupa “la duda en el pensamiento cartesiano”, como consecuencia del cual se plantea el dualismo cosmológico y antropológico a que da lugar, el cual, junto a las pruebas de la existencia de Dios y el principio de las *cogitaciones* “alimentan la

construcción de un sistema filosófico que permite *ganar el cielo para la religión y la tierra para la razón*”.

Después de Descartes, Durkheim y la constitución de la sociología como ciencia. Naturalmente que no hay ciencia sin método. Durkheim elabora el método sociológico, tarea en la que confluye con Descartes. Ambos, al igual que Francis Bacon se dan a la tarea de eliminar prejuicios y nociones previas y ordenar los conocimientos. Una relectura cuidadosa y crítica de estos autores será de gran ayuda en la tarea de pensar las ciencias sociales.

Esteban De Gori se interna en el pensamiento de un autor que a primera vista nos resulta extraño. Se trata de Victorián de Villava, un pensador que fue director de la Academia Carolina (Universidad de Chuquisaca, hoy Sucre, Bolivia) en la época pre-revolución de mayo. Su pensamiento, en la línea de Montesquieu, cuestiona la corrupción de la monarquía española y se orienta hacia una “monarquía moderada”.

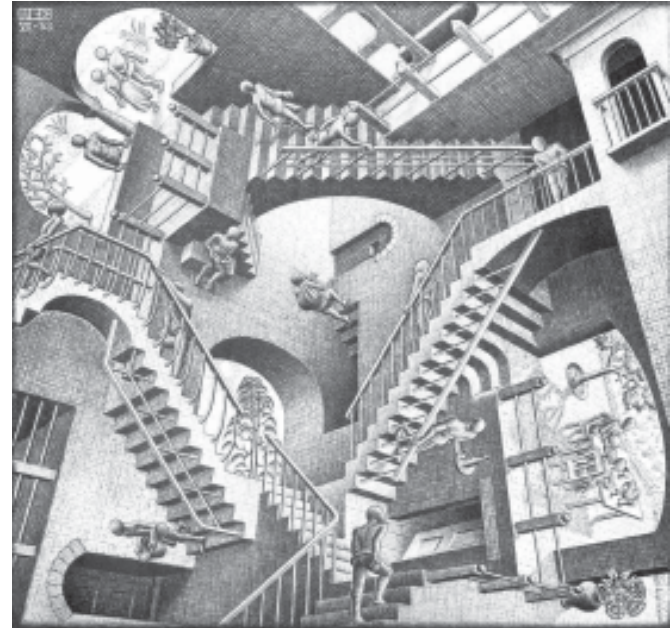
Adolfo Abascal Jaen reflexiona sobre el Apocalipsis, como el libro que no transmite un mensaje de terror, sino de esperanza en la construcción de un mundo libre de las calamidades del que se encuentra bajo los disvalores del neoliberalismo. El género apocalíptico, aclara el autor, transmite la esperanza en el triunfo definitivo de la vida, expresada como “resurrección de los muertos” y se constituye en una fuerte expresión de la resistencia a los imperios.

Adolfo propone “un nuevo neo-milenarismo dialéctico” que en tanto filosofía política “nos permite pensar una democracia comprehensiva como proyecto histórico viable a largo plazo. Comprehensiva porque la democracia tiene que llegar a englobar también la economía para ser viable. De otra manera, se vería vaciada de su substancia por los detentores privados del poder económico. A largo plazo, porque parece evidente que, a corto plazo, sólo es posible actuar dentro del cuadro de una democracia prisionera del mercado”.

Buenos Aires, 20 de octubre de 2005.

Dossier

DIAPORÍAS EN TORNO AL ESTADO



Pablo Francisco Di Leo y Romina Ramirez

*El sublime objeto estatal:
una aproximación a la teoría
del Estado en Marx desde la
experiencia neoliberal argentina*

Introducción

En el presente artículo se plantearán diferentes categorías que, a partir de una reelaboración crítica, pueden dar cuenta de la existencia de una teoría del Estado en Karl Marx. Con dicho objetivo, en primer lugar, tomaremos de Norbert Lechner la diferenciación entre *aparato estatal* y *forma-Estado*. Asimismo, a continuación, como expresión concreta de la dialéctica entre ambos momentos, reflexionaremos en torno al lugar estratégico que ocupan las políticas sociales.

Aplicaremos las categorías mencionadas a través de un análisis sobre el proceso histórico de constitución del régimen social de acumulación neoliberal en Argentina. Se hará referencia a las disputas entre los discursos dominantes y las alternativas expresadas por los movimientos sociales, reflejando el doble carácter del Estado. Haremos hincapié en el proceso de definición y naturalización de la nueva cuestión socio-laboral basada en la exclusión de la mayoría de la población.

De esta manera, intentaremos aportar a la superación de la definición sustancialista del Estado como instrumento de dominación, donde una clase impone su interés particular como el general, diferenciándonos de la identificación con el aparato gubernamental planteada por la ortodoxia marxista. Desde aquí, esperamos contribuir a los procesos de crítica y transformación del actual orden político-social argentino.

1. Aportes para pensar el Estado en Karl Marx

Para aproximarnos a la conceptualización del Estado en Karl Marx realizaremos una lectura *sintomática*, reconstruyendo un texto a partir de fragmentos de sus obras en las que aborda dicho objeto en ocasiones de manera directa y otras, de manera indirecta:¹

- Marx se refiere directamente al Estado en la *Cuestión Judía*, donde sostiene que el Estado es un “(...) intermediario a quien el hombre le transfiere toda su no divinidad (...)” (Marx, 1973, p. 23). En este escrito desarrolla una diferenciación entre el Estado y la sociedad civil.
- En el *Manifiesto Comunista*, Marx alude directamente al Estado como representante de los intereses dominantes: “Hoy, el poder público viene a ser pura y simplemente el consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa” (Marx, 1998, p. 54).
- En el *Dieciocho Brumario* se le confiere al Estado un carácter histórico y de clase. Es visto también como un aparato de dominación “(...) como un espantoso organismo parasitario (...)” (Marx, 1995, p. 127).
- En *La Guerra Civil en Francia*, el Estado es también un “(...) instrumento de dominación (...)” (Marx, 1975, p. 33) que forma parte de un conjunto de instituciones que son reguladas por la clase dominante.
- En *El Fetichismo de la Mercancía y su secreto*, el Estado es expresado en formas históricamente transitorias de relaciones sociales de dominación, que se recrean constantemente por los diferentes individuos mediante sus acciones. Así, al igual que el misterio de la mercancía, el secreto del Estado sería “(...) develado por medio de la forma (...)” (Marx, 2000, p. 37).

Como señala Norbert Lechner (1985), a lo largo de las citadas obras de Marx podemos encontrar dos concepciones diferentes acerca del Estado: la *forma-Estado* y el *aparato de Estado*. Estas dos categorías sólo pueden ser separadas analíticamente, ya que

¹ Louis Althusser (2000, p. 33) define la lectura sintomática como aquella que “descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero”.

en la práctica son inescindibles. Como veremos, el Estado es una totalidad dialéctica que unifica (en una relación nunca cerrada) a la sociedad. A continuación, luego de sintetizar los dos momentos del Estado, abordaremos el campo de las políticas sociales como una expresión concreta de su dialéctica.

1.1. Acerca de la *forma-Estado*

Marx considera al Estado como una forma particular de producción social, como una objetivación de la actividad humana. En él el sujeto se objetualiza y el objeto se subjetiviza. Es decir, el Estado es una alienación “(...) en cuanto producto social escindido de (sin mediación transparente con) los productores concretos (...)” (Lechner, 1985, p. 45). En lugar de reconocerse a sí mismos con su acto creador, los hombres se subordinan a un poder extraño que es fruto de su creación y a la que después se someten.

Si los sujetos se separan unos de otros rompiendo las mediaciones de sentido que conforman la totalidad, se enajenan y delegan el poder a un tercero al cual se subordinan. En este caso el Estado queda representado por lo que Lechner llama el *estado-gobierno*. Éste se convierte en la figura principal y los individuos no pueden percibirlo como aquello que en realidad sería la forma-Estado, es decir “(...) la mediación de la sociedad consigo misma (...)” (Lechner, 1985, p. 55).

En *La Cuestión Judía* podemos dar cuenta de la existencia de la forma-Estado. Marx va a explicar que Bruno Bauer sólo critica a la religión pero no al Estado que, al librarse de la religión, queda funcionando como mediador entre las relaciones humanas, constituyendo un nuevo obstáculo para la emancipación humana a la que se debería apuntar: “El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador” (Marx, 1973, p. 23).

Al Estado se le confiere una generalidad irreal, que no sería saldada con la emancipación política. Mediante ésta se alcanza la emancipación como ciudadano abstracto pero no como hombre real. La desigualdad sigue siendo propia de su realidad en la sociedad civil.

Esta independencia es la separación entre el ser comunitario, preocupado por el interés general (abstracto), y el egoísta interés pri-

vado (material) “(...) Lleva, el hombre, una doble vida: una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como un particular...” (Marx, 1973, p. 26). La vida secularizada no permite al hombre transformarse en un ser genérico real y emanciparse socialmente.

Sin embargo, Marx reflexiona en la comparación que realiza entre Alemania, Francia y Estados Unidos, acerca de las diferentes formas que adopta el Estado dependiendo del momento en que se encuentra la sociedad civil. Demostrándonos la inexistencia de un único concepto de Estado, ya que éste depende de las condiciones materiales de existencia.

Así, la noción de Estado presente en *La Cuestión Judía* es abstracta. Pensar al Estado sólo en estos términos nos llevaría al error de borrar la diferenciación existente entre el conjunto de instituciones de dominación y el carácter subjetivo que intrínsecamente le corresponde al Estado. Retomando lo anteriormente expuesto, en este trabajo consideraremos al Estado como algo perceptible e inmaterial a la vez.

La forma-Estado se refiere a la idea de que la sociedad *objetiva* y *exterioriza* fuera de ella el sentido de su práctica social (Lechner, 1985, p. 56). Por medio de esta referencia de sentido la sociedad se examina e interviene sobre sí misma. El Estado puede ser pensado según Lechner como una *estrategia de orden*: una estructura de distinciones y por lo tanto, una forma de unidad mediante la cual la sociedad fragmentada se reconoce y afirma a sí misma.

Esta definición de mediación o representación para pensar la forma-Estado puede rastrearse en la concepción de las relaciones sociales de producción -de las condiciones de vida en y de la sociedad- que Marx (1998, p. 73) sostiene en el *Manifiesto Comunista*:

(...) no os dais cuenta de que esas mismas ideas son otros tantos productos del régimen burgués de propiedad y producción, del mismo modo que vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley: una voluntad que tiene su contenido y encarnación en las condiciones materiales de vida de vuestra clase.

En el *Fetichismo de la Mercancía* y su secreto, por las características otorgadas a la mercancía, la supuesta solidez del Estado termina siendo debilitada dado que no existe una esencia oculta, sino que se expresa en formas históricamente transitorias de relaciones sociales de dominación, que son reelaboradas y recreadas constantemente por los individuos mediante sus acciones.

La forma, a través de un trabajo práctico-ideológico, borra toda huella de su producción histórico-social. Así, el Estado y también la religión aparecerán como la natural representación del orden existente. Tal como lo señala Marx (2000, p. 39):

El valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto del propio producto social, pues evidentemente que el concebir los objetos útiles como *valores* es obra suya, ni más ni menos que el lenguaje.

El tratar de desentrañar lo misterioso de la forma-Estado partiendo de una naturalización del poder es un error destacado por Marx, quien señala que el secreto está en la *forma*. Una vez corrido este velo no hay un núcleo oculto: el Estado existe como una construcción ética que se apoya en *la creencia antes de la creencia*. Es decir que encontramos razones que confirman nuestras creencias porque previamente creemos. Desde aquí podemos apreciar la idea de la *política* como subversión de lo estatal y a su vez como el intento de crear una nueva forma-Estado.

De este modo, desde *El fetichismo de la mercancía* se puede entender al Estado como un material sublime que no se desvanece corriendo velos (Zizek, 2003). Sin embargo puede ser entendido en su dimensión institucional, como sostiene Lechner, como algo tangible y visible, y simultáneamente, en su dimensión simbólico-política, como interpretación ideológica, construcción lógica o sentido valórico, es decir, como algo intangible que no se esfuma develando su misterio.

1.2. Aparato estatal

Según Lechner, Marx redujo el conflicto político a un antagonismo económico. Esta acción fue inducida por el contexto histórico

particular en el que se encontraba y fue producto, al mismo tiempo, de una decisión política que lo condujo a presentar al Estado en ese momento como un estado-gobierno, reduciéndolo a una cuestión táctica y de funcionamiento. Dicha decisión se puede observar claramente en *El Manifiesto Comunista*, *El Dieciocho Brumario* y *La Guerra Civil en Francia*.

En *El Manifiesto Comunista* paralelamente a la forma-Estado ya desarrollada, se presenta el *estado-gobierno*. Aquí, el planteo es histórico-concreto, escrito como un mensaje político en el que Marx postula al proletariado como el actor idóneo para abolir la explotación del hombre por el hombre. Así, el Estado es estudiado como un Estado de clase, representando los intereses particulares de ésta. De este modo, la burguesía y el Estado aparecen como inseparables uno del otro; por lo tanto, el Estado es la clase dominante, que se oculta tras la apariencia de una voluntad general.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, Marx define al Estado como un instrumento de dominación y administración que la clase dominante en la estructura económica manipula para la reproducción de sus intereses:

Hoy, el Poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa (Marx, 1998, p. 43).

El Estado carece de autonomía, es un instrumento manipulado por la clase dominante, una herramienta de coerción física que oprime a una de las clases constitutivas de la sociedad civil. Así lo afirma Marx (1975, p. 33): “El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”. Por esta razón, se transforma en un *aparato* que utiliza la burguesía para la opresión del proletariado.

En cuanto a la concepción de Estado, en *El Dieciocho Brumario* pueden hallarse distintas enunciaciones de las que resultarían, posteriormente, las diferentes teorías marxistas del Estado. En esta obra se puede ver un Estado histórico y de clase, con un fundamento material en las condiciones de existencia. También allí Marx (1995, p. 127) alude al Estado como *aparato* o conjunto de aparatos de dominación:

(...) organización burocrática y militar, (...) ejército de funcionarios, artificiosa maquinaria, organismo parasitario, como un poder que somete a la sociedad a su control y vigilancia.

Se trata de la centralización del Estado controlado por la burocracia y de su diversificación. Esta “*máquina*” surge con la monarquía absoluta frente a la decadencia del orden feudal y es perfeccionada continuamente por cada nueva revolución; pero *constituye un contrasentido* y un obstáculo ante el desarrollo de las relaciones de producción. En este sentido, se trata de un Estado histórico.

Por otra parte, se hace referencia al Estado como instrumento de dominación de clase -tesis ya enunciada en *El Manifiesto Comunista*-. Es en su seno que la clase económica dominante puede unificar sus intereses como un interés común de la clase y así imponerlos como interés universal de la sociedad o como voluntad general de la Nación. No sólo constituye el terreno neutral sino que es la condición inevitable para su dominación política en común.

Por otro lado, cada momento histórico se correspondería con cierta forma política del Estado. Ahora bien, en este mismo desarrollo histórico, el Estado de clase llega a adquirir autonomía relativa con respecto a la fracción o clase dominante en tanto ya no es necesario que ésta se halle al frente del aparato estatal.

En *La Guerra Civil en Francia*, Marx (1975, p. 32) reelabora su concepción del Estado-aparato ya esbozada en *El Manifiesto Comunista* donde sostiene:

(...) la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.

De esta manera, intenta avanzar en su análisis del Estado y la revolución. Así, mientras la clase dominante y sus distintas facciones rivales se apoderan y manejan el aparato de Estado existente para sus propios propósitos políticos, la clase obrera no podrá hacer lo mismo. La razón de ello radica en que el Estado con todos sus órganos justifica la dominación de la clase dominante.

El Estado burgués ha sido utilizado para garantizar la sumisión de la clase trabajadora y por ende no puede ser empleado también

como el instrumento político de su propia emancipación. En este mismo escrito, Marx va a identificar al Estado francés como: “El poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura...” (Lechner, 1985, p. 63). Aquí el Estado es visto como formando parte de un conjunto de instituciones que legitiman la dominación.

Mientras que en *El Manifiesto Comunista* Marx destacó la función del Estado referida a la coerción física de una clase sobre la otra, en esta última definición de Estado incorpora instituciones que operan desde el control ideológico.

1.3. Las políticas sociales en la dialéctica del Estado

Desde las definiciones esbozadas podemos abordar el campo de las políticas sociales (PS) no solamente desde su dimensión objetivo-institucional –aparato estatal-, sino también como una de las principales expresiones de la forma-Estado. Como señala Pierre Bourdieu (1997), las políticas educativas, de salud, seguridad social, asistencia, generan y asignan a los agentes -de acuerdo a las posiciones que ocupan en el espacio social-, las categorías de percepción que les permiten reconocer y valorar los diversos capitales específicos acumulados socialmente, contribuyendo a la reproducción de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, del espacio social.

En este sentido, las PS contribuyen al proceso de legitimación e integración de un “orden como totalidad”, lo que las define como “políticas” en un sentido amplio. Como lo destacan Claudia Danani (1996) y Estela Grassi (2000), son un “espacio crítico”. Mediante su capacidad de definir, normatizar y normalizar la cuestión socio-laboral, las políticas públicas son el motor activo de la producción y reproducción –siempre mediada por las contradicciones y relaciones de fuerza- de las definiciones hegemónicas de lo social, lo político y de la ciudadanía.

Desde esta perspectiva, debe incorporarse como dimensión central, para la planificación, evaluación y análisis de las PS, la dialéctica entre estructuras y estrategias de los actores intervinientes en las mismas. Este último aspecto es descartado por algunos abordajes formalistas y/o economicistas de las políticas públicas (hegemónicas, como veremos, en nuestro país durante la década

de 1990). Estas concepciones llevan, como explicita Danani, a la construcción teórica y práctica de *poblaciones-objeto*: receptoras pasivas de políticas verticalmente diseñadas.

En el otro extremo del abanico político-teórico algunas corrientes críticas, desde lecturas pseudo-foucaultianas-marxistas ortodoxas, incurrir en un reduccionismo al conceptualizar a las PS como meros dispositivos superestructurales. Desde estas visiones unilaterales, su única función es disciplinar o adoctrinar ideológicamente a los sujetos para someterlos al diagrama de poder del modo de producción dominante, concibiendo a los sujetos como individuos pasivos, meros objetos de la violencia simbólica estatal.

Ambas posiciones no toman en cuenta la dialéctica del doble carácter del Estado. Si bien las PS forman parte del aparato estatal y de su ejercicio de la soberanía, paralelamente expresiones de la forma-Estado: son un espacio en el que se definen conflictivamente los sujetos en su dimensión genérico-política –ciudadanía-. Por lo tanto, toda concepción que postule una “separación ontológica” entre las dimensiones estructurales y subjetivas de las PS, no sólo no modifica sino que contribuye al proceso de fetichización estatal.

2. Dialéctica de la política socio-laboral en el Estado neoliberal argentino

2.1. Constitución del Estado neoliberal y la “nueva cuestión socio-laboral”

Como sostiene Alfredo Pucciarelli (2002), el proceso de emergencia y consolidación del *régimen social de acumulación* (RSA) neoliberal en Argentina estuvo vinculado dialécticamente al proceso de hegemonización de un nuevo conglomerado político, institucional y empresarial. Dicho proceso comenzó a conformarse desde la última dictadura militar de 1976. En los gobiernos democráticos que la sucedieron se fijaron y naturalizaron sus significados y reglas, tanto para el funcionamiento del aparato estatal, como para la forma de la política en general.

Para pensar las transformaciones desarrolladas durante la *década infame* de 1990 es necesario tener presente las complejas redes y juegos de interacciones entre funcionarios, iniciativas, estrategias, intereses e instituciones públicas y privadas que conforman el nue-

vo bloque hegemónico. En el mismo convergen agentes provenientes del campo empresarial, especialistas en acumulación de capital económico, y actores surgidos del campo político, centrados en la acumulación de capital simbólico y político-electoral.

Esta *megacorporación* (Pucciarelli, 2002) articulada material y simbólicamente con los organismos internacionales de asistencia financiera y técnica –FMI, BM, BID- implementó durante los '90 las llamadas reformas de primera generación, impulsadas por el “Consenso de Washington”. Agitando el fantasma del “caos hiperinflacionario”, las mismas se dirigieron a modificar el rol, límites y estructura del Estado, disminuyendo, desde la *soberanía* estatal, sus espacios de *autonomía* (Vilas, 2000).² Sin embargo, las profundas modificaciones que se produjeron en el aparato estatal neoliberal deben analizarse en conexión a los cambios socio-estructurales del RSA de nuestro país. Este ejercicio será central para comprender la nueva forma-Estado que se conformó durante dicho período.

Uno de los ejes principales de dichas transformaciones simbólico-estructurales fue el mercado laboral, que terminó de consolidarse a principios del nuevo milenio. Dichas transformaciones quedan representadas mediante la caída del ingreso de los asalariados y el crecimiento de la precariedad en las relaciones laborales. Paralelamente se consolidó un proceso de redistribución del ingreso que condujo a altos índices de pobreza durante la década del '90. Sus consecuencias sociales adquirieron su máxima profundidad hacia fines de 2001 y comienzos de 2002, a partir de la denominada “salida devaluacionista”.³

² Según Carlos Vilas (2000), la categoría de *autonomía* se refiere a la capacidad de las burocracias estatales para fijar agendas, metas acordes con ellas, seleccionar y utilizar los instrumentos eficaces y eficientes para alcanzarlas, manteniendo bajo control los condicionamientos bajo las que operan las políticas públicas, principalmente de los actores implicados en las mismas. La *soberanía*, en cambio, consiste en la potestad de imposición de las decisiones estatales dentro de su territorio, por sobre cualquier otro actor. Esta última, si bien se materializa en instituciones, regulaciones y prácticas de actores particulares, tiene un carácter universal –forma-Estado- que le da cohesión al espacio social.

³ Personas bajo la línea de pobreza: 51,4% de la población; personas en situación de indigencia: 21,9%; niños y adolescentes en situación de pobreza: 66,6% de los menores de 18 años de nuestra sociedad (Lozano, 2002).

En la definición de la nueva cuestión socio-laboral de los '90, los discursos del saber convencional evitaron toda referencia a las relaciones sociales que las generan y reproducen, traduciéndolas como los “costos sociales del restablecimiento de la autonomía del mercado”. La pobreza –sistemáticamente naturalizada en los discursos oficiales y estratégicamente presente en las usinas de pensamiento del BM, BID e Iglesia Católica-, se asoció a las situaciones de carencia de bienes, servicios, recursos para la supervivencia, educación, capital cultural, disposiciones, poder, aspiraciones, normas y trabajo. De allí se desprende la necesidad de PS compensatorias y racionalmente focalizadas hacia los verdaderos beneficiarios –planificadas o ejecutadas con intervención directa de los mencionados organismos o de organizaciones no gubernamentales (ONGs), en su mayoría colocadas como meras intermediarias- (Grassi, 2000; 2003).

Por otro lado, el desempleo fue definido y encarado como un problema económico impuesto sobre los sujetos. Las políticas laborales de la década del '90 buscaron subordinar la fuerza de trabajo a las condiciones del RSA neoliberal: desindustrialización, concentración y reestructuración regresiva. Esta situación fue posibilitada por la debilidad, complicidad y falta de legitimidad de las organizaciones sindicales mayoritarias, contribuyendo, simultáneamente, a la profundización de dichas condiciones.

Retomando el análisis de Pucciarelli (2002), podemos decir que en este proceso se buscó separar lo político de lo social y lo económico, subordinando a esta última las dos primeras dimensiones. En realidad, se fue definiendo y naturalizando un nuevo lugar político-simbólico de la cuestión socio-laboral.

A partir de la intensa acción del aparato estatal en los planos económico y socio-laboral, se redujeron los espacios de autonomía estatal desde los que se regulaban e institucionalizaban los derechos sociales. De esta manera, desde la forma-Estado neoliberal se privilegiaron y legitimaron como nuevo centro del “orden social” aquellas definiciones del trabajo vinculadas a los intereses de la megacorporación dominante, acentuándose el polo particular y mercantil del mismo –necesidad de trabajo- a costa de su dimensión genérica –derecho al trabajo-.

El orden social constituido y legitimado por la dialéctica del Estado neoliberal tuvo como principal característica la consolidación de una marginalidad sin precedentes en la historia de nuestro país. Mediante las políticas asistencialistas de empleo desarrolladas durante los '90 -como los denominados Planes Trabajar-, desde la forma y el aparato estatal se contribuyó, más que a una “solución racional del problema de la desocupación y la pobreza”, a la *afuncionalización* de dicha *masa marginal*.⁴

Asimismo, para analizar la definición de la cuestión social durante el proceso de consolidación del RSA neoliberal, es fundamental tener en cuenta los principales sujetos que se fueron conformando frente al nuevo orden. Las puebladas y piquetes de 1996 y 1997 – en las ciudades petroleras de Cutral-Co, Plaza Hincul (provincia de Neuquén), Mosconi y Tartagal (Salta)- tuvieron como una de sus principales fuentes la movilización de algunos gremios (municipales y docentes) que luego se fueron articulando en algunos casos con partidos de izquierda y organizaciones territoriales, alrededor de heterogéneas demandas vinculadas al trabajo genuino, la asignación de planes de asistencia laboral –principalmente los Planes Trabajar-.

2.2. La crisis de 2001 y la centralidad política de la cuestión socio-laboral

En diciembre de 1999 asume la presidencia Fernando De la Rúa, candidato de la Alianza –frente electoral que unificaba a la UCR y el FREPASO-. En el campo de las PS, durante su gobierno se dio continuidad y se profundizó la lógica asistencialista y focalizada, manteniendo la subordinación a los mandatos del saber convencional del BM y BID.

⁴ A través del concepto de *masa marginal*, Nun (2001), actualiza la categoría marxista de *ejército industrial de reserva* –acuñada en la fase competitiva del capitalismo industrial- a la “fase monopolística del modo de producción capitalista”: la masa marginal es “una población excedente que, en el mejor de los casos, es simplemente irrelevante para el sector hegemónico de la economía y, en el peor, se convierte en un peligro para su estabilidad. Esto le plantea al orden establecido el problema político de la gestión de esos excedentes no funcionales de mano de obra, a fin de evitar que se vuelvan disfuncionales” (Nun, 2001, p. 265). Asimismo, diferenciándose de las concepciones de determinismo económico, plantea que el tipo de resolución de este problema dependerá de la fase en la que se encuentre cada RSA específico.

En el plano político-económico, la Alianza llega al gobierno con un discurso institucionalista-anticorrupción, diferenciándose del gobierno de Carlos Menem. Sin embargo, la necesidad de “sanear y racionalizar” el aparato estatal tuvo como principal y trunco objetivo el mantenimiento de la forma-Estado neoliberal, centrada en el individualismo competitivo y productivo.

A fines de 2001, el conjunto de medidas aplicadas por este gobierno para mantener la convertibilidad, entre las que se destacaron el “corralito financiero” y la declaración del Estado de sitio, parecieron deshacer la ficción legitimante neoliberal del acceso al mercado como sustituto de un espacio público de reconocimiento social y constitución de ciudadanía. Sin embargo, la dispersión territorial y diversidad de movimientos sociales -especialmente organizaciones piqueteras y asambleas barriales-, demandas y estrategias que se conformaron y participaron de este proceso de deslegitimación, no pudieron articularse en un bloque político-social con un proyecto que cuestionara y superara la forma-Estado neoliberal.

2.3. De la “salida devaluacionista” a la “creación de un nuevo derecho social”

Luego de tres renuncias consecutivas del Poder Ejecutivo Nacional (PEN), el 1º de enero de 2002, la Asamblea Legislativa nombró como Presidente de la Nación al entonces senador Eduardo Duhalde. Sobre el cuadro de crisis político-económica, el nuevo gobierno derogó la Ley de Convertibilidad mediante la denominada “salida devaluacionista” (Lozano, 2002).

Durante este período el gobierno buscó garantizar la paz social en forma inmediata frente a las movilizaciones, especialmente de organizaciones piqueteras y de las asambleas populares.

A los pocos días de la asunción del nuevo PEN, la primera dama, Hilda “Chiche” González de Duhalde, se colocó a la cabeza de la articulación de la PS. Anunció un programa de empleo denominado Plan Jefes y Jefas de Hogares Desocupados (PJHD). Se entregarían subsidios de \$ 150 (un cuarto de la canasta básica de alimentos) a un millón de beneficiarios, exigiéndoseles como contraprestación dos requisitos básicos: capacitación profesional y garantizar la escolaridad de sus hijos.

De esta manera, el nuevo PEN mantuvo la “cuestión socio-laboral” en el centro del campo político. Varios de sus principales agentes participaron de numerosos encuentros con distintos actores sociales, políticos y económicos en la denominada “Mesa del Diálogo Argentino” para definir los perfiles del nuevo plan.

El gobierno -que asumió en medio de una profunda crisis de representatividad y que profundizó, mediante la salida devaluacionista, el cuadro recesivo de la economía, incrementando aceleradamente los índices de desocupación, pobreza e indigencia- logró colocarse en el centro de la escena política como el artífice de una transferencia de recursos hacia los sectores sociales que menos tienen.

Para finalizar esta sección, ubicaremos el PJJHD en la dialéctica del Estado neoliberal. Si bien tuvo una importancia inédita en términos presupuestarios, de cobertura y simbólico-políticos -ya que fue el principal eje de disputa, fortalecimiento y articulación de las principales organizaciones piqueteras-, durante su primer año de implementación, el plan continuó y profundizó las principales consecuencias de las PS neoliberales:

- Contribuyó a la identificación estadística (mediante el ejercicio del poder simbólico estatal), bajo la categoría de empleo, de experiencias y relaciones sociales muy distintas como las de beneficiarios y empleados, lo que no sólo reforzó la definición de trabajo como carencia o necesidad (que debe resolverse a cualquier precio), sino que, en situaciones de profunda crisis de legitimidad como la de 2001 y 2002, en la que la cuestión socio-laboral fue puesta en el centro del campo político -desplazando de su centralidad al individualismo competitivo y productivo-, contribuyó a los procesos de acumulación de capital simbólico del gobierno y de relegitimación de la actual etapa de la forma-Estado neoliberal.
- Como fue denunciado en diversos momentos por la CTA, si bien el PJJHD no intervino activamente en la estructura del mercado de trabajo, contribuyó indirectamente a la reproducción del piso salarial y, desde la institucionalización del trabajo por contraprestación, al proceso de naturalización de las

condiciones de flexibilidad, precariedad e informalidad laboral, pilares del RSA neoliberal.

- En este sentido, el impacto más significativo del PJJHD en términos estructurales fue su contribución al proceso de afuncionalización de una parte importante -alrededor de 1.700.000 familias durante 2002- de la masa marginal generada en el RSA neoliberal y acrecentada en forma significativa a partir de la salida devaluacionista.

Estos datos explicarían por qué, a pesar de la mínima incidencia que el PJJHD tuvo en los índices de pobreza e indigencia, lo hayan considerado un éxito la mayoría de los agentes estatales y sociales vinculados al mismo. Por ende, desde esta funcionalidad en la dinámica del RSA neoliberal deben entenderse tanto la vinculación del PJJHD con el objetivo mentado desde su lanzamiento de *garantizar la paz social* como los límites del *derecho social universal* que mediante el mismo se habría creado.

A manera de cierre y apertura

Si bien retomamos para nuestro análisis la separación analítica marxista de las categorías de *aparato estatal y forma-Estado*, consideramos que ellas no pueden ser pensadas sino como una totalidad dialéctica. A partir de la misma, hicimos un recorrido por las distintas concepciones acerca del Estado en Marx, sin olvidar el contexto social e histórico en el cual están inscriptas, para poder realizar una aproximación analítica al proceso de constitución histórica del actual Estado argentino, tomando a las PS como una de sus principales manifestaciones concretas.

En lugar de la aparente crisis del neoliberalismo anunciada en nuestro país en numerosas ocasiones por intelectuales y actores político-sociales -tanto desde el *establishment* como desde los sectores populares-, se configuró un nuevo momento en la dialéctica del RSA neoliberal. En lugar de la descomposición de la forma-Estado dominante, desde fin de 2001 se produjeron importantes desplazamientos del aparato estatal -particularmente en las PS- que tuvieron como principal consecuencia la actualización y consolidación de la forma-Estado -como mediadora del orden económico-social- estructurada en los últimos treinta años.

Sin embargo, para no caer en un análisis determinista o economicista de nuestro problema, debemos enmarcarlo en las definiciones del Estado y de las PS citadas. La consolidación de la actual forma-Estado neoliberal no respondió a una causalidad estructural o a las decisiones de un grupo particular, sino que fue una resultante de las relaciones de fuerzas entre los actores estatales, sociales y económicos que, a nivel nacional, intervinieron en su dialéctica.

Por ende, el abordaje propuesto implica no renunciar al trabajo político-teórico de desnaturalizar, criticar y superar el RSA neoliberal. En este sentido, consideramos que para disputar *contrahegemonicamente* sus significados son imprescindibles el análisis y la simultánea intervención activa en la compleja dialéctica entre la forma-Estado y el aparato estatal en el actual contexto de nuestro país. No debemos quedarnos en el orden de los *movimientos de coyuntura*, limitándonos a la “crítica política mezquina, cotidiana, que se dirige a los pequeños grupos dirigentes y las personalidades que tienen la responsabilidad inmediata del poder” (Gramsci, 1995, p. 67).

Bibliografía citada

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2000) *Para leer El Capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1997) “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. En Bourdieu, P., *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Claudín, Fernando (s/f) *Marx, Engels y la Revolución de 1848*. (s/l): Siglo XXI.
- Danani, Claudia (1996) “Algunas precisiones sobre la política social como campo de estudio y la noción de población-objeto”. En Susana Hintze (comp.) *Políticas sociales. Contribución al debate teórico-metodológico*. Buenos Aires: CEA, CBC, UBA.
- FRENAPO (2000) *Transformar la crisis en oportunidad. Shock redistributivo y profundización democrática*. Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1995) *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos.

- Grassi, Estela (2000) “Procesos político-culturales en torno del trabajo. Acerca de la problematización de la cuestión social en la década del '90 y el sentido de las “soluciones” propuestas”. En *Sociedad*, 16. Buenos Aires: FSC, UBA.
- Grassi, Estela (2003) *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Buenos Aires: Espacio.
- Lechner, Norberto (1985) “Aparato del Estado y Forma-Estado”, en Labastida, J/ Del Campo, M (Coords.) *Hegemonía y Alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Lindenboim, Javier y González, Mariana (2004) “El neoliberalismo al rojo vivo: mercado de trabajo en Argentina”. En J. Lindenboim (comp.), *Cuaderno del Ceped N° 8*. Buenos Aires: FCE-UBA.
- Lo Vuolo, Rubén (2001) *Alternativas. La economía como cuestión social*. Buenos Aires: Altamira.
- Lozano, Claudio (2002) *Catástrofe social en Argentina. La situación a junio de 2002*. Buenos Aires: IEF - CTA.
- Marx, Karl (1973) *La cuestión Judía*. Buenos Aires: Contraseña.
- Marx, Karl (1998) *Manifiesto Comunista*. Madrid: Alba.
- Marx, Karl (2000) “El Fetichismo de la Mercancía y su secreto” en *El Capital*, Tomo 1. México: FCE.
- Marx, Karl, (1975) *La guerra civil en Francia*. Buenos Aires: Polémica.
- Marx, Karl, (1995) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Ediciones de la Comuna.
- Nun, José (1987) “La teoría política y la transición democrática”. En J. Nun y J. C. Portantiero (comps.), *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Nun, José (2001) *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires: FCE.
- Pucciarelli, Alfredo (2002) *La democracia que tenemos. Declinación económica, decadencia social y degradación política en la Argentina actual*. Buenos Aires: Libros del Rojas, UBA.

Vilas, Carlos (2000) “Estado y mercado en la globalización”. En *Taller*, 12.

Zizek, Slavoj (2003) “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” en *El Sublime Objeto de la Ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

María José Rossi

La legitimación del Estado en la tradición clásica y moderna

Este trabajo analiza la articulación entre los conceptos de obediencia - resistencia en el marco de distintas tradiciones filosóficas, especialmente clásicas y modernas, con el propósito de abordar en perspectiva las nuevas formas de legitimación que surgen en el llamado capitalismo tardío, o mejor, capitalismo tecnológico¹. La justificación teórica de la obediencia no sólo proporciona argumentos para la puesta en ejercicio del poder sino que pone de manifiesto las fallas en los sistemas de legitimación por parte de los poderes vigentes; fallas que se advierten a través de diferentes formas de descontento popular, como las ocurridas recientemente en Bolivia, Ecuador y la propia Argentina.

¹ Adoptamos la expresión de Levin (1998) *capital tecnológico* (o *capital diferenciado*) en lugar de la más extendida *capitalismo tardío*, debido a que esta última adopta una connotación declinante que no se correspondería con el momento actual del capital. Esta última expresión ha gozado de atractivo entre los analistas sociales de los años '70, entre ellos Habermas, en el contexto del estado de bienestar. Para Habermas (1975) el capitalismo tardío define aquél estadio del capital que intenta resolver la crisis de autogobierno representados por el capitalismo liberal y los problemas de legitimación derivados de aquél; se caracteriza, en consecuencia, por una mayor intervención del estado, institución destinada a complementar al mercado autorregulador allí donde éste presente disfunciones estructurales. El capital diferenciado es capital potenciado debido al poder de innovación por parte de unas pocas empresas de capital tecnológicamente potenciado, complejo o relativo. El elemento de diferenciación y el medio por el cual obtienen una tasa sistemática de ganancia extraordinaria reside en su capacidad de reinovar (Levin, 1998).

La formulación, a lo largo de la historia, de los interrogantes clave ¿Por qué he de obedecer al Estado? y ¿En qué casos estoy autorizado a resistirle? sugiere que la distinción entre dominio legítimo e ilegítimo constituye la preocupación fundamental tanto de las teorías clásicas como contemporáneas referidas al poder político. Procuraremos atenernos a este planteo básico sin pretender ser exhaustivos, teniendo en cuenta, por otro lado, que el término ‘estado’ sólo puede aplicarse con rigor a la tradición moderna.

Ontología y política en el mundo clásico

En las teorías clásicas es el orden ontológico quien provee las razones legitimantes. El mejor gobierno es para Platón aquel que subordina la praxis política al conocimiento de las ideas metafísicas. La subordinación del individuo a las leyes de la polis queda justificada en la medida en que reflejen adecuadamente la justicia absoluta. Los argumentos legitimantes de la obediencia están dados siempre que la ‘recta opinión’ del gobernante encuentre su respaldo en la incondicionalidad de un orden superior.

Pero, ¿qué sucede con aquél que rehusa subordinarse al orden de la ciudad? Conocemos por el *Critón* los argumentos de la obediencia y de la disidencia. Y también la suerte de aquél que desafía el orden, aún cuando éste pueda parecer injusto. Las leyes, que engendran, crían y educan a los ciudadanos, permiten a aquél que no está de acuerdo con ellas irse de la polis llevándose sus bienes. Quien, previo examen de sus leyes, de sus exigencias y modos de administración de la justicia permanece en la ciudad se compromete a obedecerlas. Como un preludio del kantiano *uso público de la razón*, queda la alternativa de persuadirlas si hacen algo que se considera injusto, ya que no es exigible obedecer las leyes sin consentimiento. Pero quien las desobedece, o rompe con su fuga los acuerdos y convenios, es considerado como el más vil esclavo; para quien, por el contrario, obedece las leyes eligiendo obrar según justicia, las leyes del Hades lo acogerán con benevolencia. Esta es la lección del ciudadano Sócrates: constituida en fundamento de su ser, la polis trasciende a los hombres; todo acto de rebeldía trasunta una voluntad individual adversaria de la totalidad —aunque cabe hacer notar que para el ciudadano medio (Critón

y los amigos de Sócrates) se justifican las estrategias de evasión del dominio siempre que sean inconvenientes al individuo—.

En Aristóteles la legitimidad del dominio está ligada al *fin* que los gobiernos se proponen. A diferencia de Platón, en el que la política encuentra su fundamentación última en las Ideas, en Aristóteles la política no tiene asidero en la metafísica. Gobiernos legítimos son los que se orientan en función de objetivos comunes (monarquía, aristocracia, república), mientras que los susceptibles de ser considerados injustos son aquellos en los que se impone un interés particular (tiranía, oligarquía, democracia). La cuestión de la legitimidad del dominio no es una cuestión fáctica sino valorativa (Riedel, 1976, p. 54): un dominio es justo cuando se ejerce conforme con lo que es considerado bueno para todos, no cuando responde a los objetivos individuales y arbitrarios de quien ejerce el poder. De ahí que la injusticia más aborrecible sea “la que posee armas” (Pol.1253a), mientras que el gobierno justo es el que se ejerce con el consentimiento de los ciudadanos. La injusticia de las armas se equipara al gobierno de uno solo, en quien predomina el apetito animal. El gobierno tiránico “no es conforme a la naturaleza”, en el sentido de que desvía de su curso y arroja fuera del camino lo que asegura el orden de la *koinonía*. Ser político, en cambio, es utilizar la palabra y la persuasión —no la fuerza y la violencia, formas prepolíticas aptas para tratar con aquello cuya existencia está al margen de la polis: los bárbaros y también los miembros del grupo familiar, de la *oikía* (Arendt, 1993, p. 40). A diferencia de la palabra del legislador, que hace patente lo que es justo, la violencia de la fuerza impera mediante un salvajismo que se destruye a sí mismo. Lo mismo sucede con quien es cabeza de familia, cuya vecindad con lo necesario y sus resistencias lo hace gobernar la casa con poderes despóticos e indisputados. De este modo, el consentimiento y la racionalidad resultan ser los elementos legitimantes de la legalidad de la ley.

Pero, ¿cómo inducir a la ciudadanía al cumplimiento de la ley? ¿Cómo lograr un dominio eficiente? Aquí no bastan los persuasivos argumentos de Sócrates. La clave para Aristóteles, ya se trate de un gobierno legítimo o ilegítimo, está en evitar que las leyes cambien constantemente. Es preferible tolerar algunos errores a mudar en forma continua la ley, pues ello sembrará la desconfian-

za en los gobernados. Si el *fundamento* de la obediencia se halla en el consentimiento, a distancia de la fuerza y la arbitrariedad, el *ejercicio* de la obediencia encuentra su punto de apoyo en la fuerza de la costumbre, en el hábito:

(...) la ley no tiene ninguna otra fuerza más que hacerse obedecer, a no ser la costumbre, y eso no se produce sino con el paso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras debilita la fuerza de la ley (Pol.1269a).

Obediencia – resistencia en el mundo medieval y moderno

La legitimación medieval del Estado incorpora a las razones ontológicas las razones reveladas. Sobre todo en Oriente, donde la tradición imperial pudo mantenerse durante siglos, el emperador era vicario de Dios en la tierra y gobernaba conjuntamente con él; oponerse al emperador coronado por Dios era considerado blasfemia y sacrilegio. No obstante ello no condujo a una legitimación sin fisuras. Como la elección del emperador descansaba en el designio de Dios, esta misma razón era válida para desmoronar su poder a través de la demostración de que, lejos de ser imagen de Cristo, el emperador se había convertido en imagen del anticristo. Esto explica la historia del imperio bizantino como una autocracia templada por el asesinato, en la que las rebeliones y matanzas hallan asidero en la convicción popular de que la fidelidad a la voluntad divina es en definitiva superior a toda fidelidad terrena.

Será el gran cisma religioso de Europa, la revolución religiosa luterana, la que dará nuevo impulso a las revueltas populares fundadas en la reinterpretación del ideal evangélico. Desde el siglo XIV comienzan a oírse los reclamos campesinos contra la servidumbre de la gleba en favor de una sociedad nueva y más justa. Sin embargo el mismo Lutero, en quien se inspiran, es el que insta a príncipes y a nobles a unirse, golpear, matar y acuchillar, “recordando que nada puede ser más pernicioso, maléfico y diabólico que la rebelión”.

Con la Ilustración surge un nuevo ideal legitimista introducido por la vía contractualista abierta por autores como Hobbes que va a erradicar de plano toda justificación religiosa del poder. Es la noción de soberanía popular, unida a la idea de que en todo grupo

humano existe un centro de poder absoluto que dicta normas de conducta inapelables e irreversibles para sus súbditos.

En Hobbes el estado absoluto es invocado a fin de asegurar la paz y la defensa común, y el precio de tal seguridad será considerar al gobernante como depositario único de la efectiva coercitividad. La fórmula para abolir de un plumazo todo derecho de resistencia será considerar al súbdito “autor de cuanto el soberano haga”. Por tanto “si quien trata de deponer a su soberano resultara muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga” (1987, p. 143). Fundidas de este modo la voluntad del súbdito y la del soberano, aunque éste cometa toda clase de arbitrariedades no podrá causar *iniuria* a sus súbditos. No hay posibilidad de crisis de representación porque la voluntad soberana es al mismo tiempo la voluntad del pueblo. Semejante identidad convierte en absurda la posibilidad misma de toda protesta, más aún la de rebelión.

Constituidos y consolidados los Estados nacionales que aseguraron la unidad y replegaron a los amenazantes poderes feudales, el iusnaturalismo será en adelante sensible a la tiranía y reflotará en el plano jurídico-político el derecho a la resistencia. Para eso parte del análisis del hombre con sus derechos innatos e inalienables. Estos derechos son para Locke “su vida, salud, libertad y posesiones”, de ahí que “siempre que los legisladores intentan arrebatarse o suprimir la propiedad del pueblo, o reducir a los miembros de éste a la esclavitud de un poder arbitrario, se colocan en estado de guerra con el pueblo, y éste queda libre de seguir obedeciéndole (...)” (1988, p.139). El Estado debe configurarse como soporte de los intereses privados ‘naturales’, en cuanto deja de hacerlo es justa la reapropiación del poder por parte de los individuos. En este contexto jurídico-político, y en el marco de una Alemania desgarrada por los particularismos, surge la reflexión kantiana.

La legitimación kantiana del estado de derecho

En Kant el análisis sobre la legitimidad del poder estatal va a esclarecerse con la noción de que la fundamentación del Estado es equivalente a la fundamentación del derecho, con lo cual las fuentes de este último refluyen del individuo a la razón y a sus principios a

priori. Todo análisis del poder debe hacerse exclusivamente en el dominio del derecho, del que aquél va a extraer sus principios.

En este punto Kant es explícito: “el derecho no tiene que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho” (Kant, 1986, p. 67). En otras palabras: la política es una regla que aplica a la experiencia los conceptos del derecho emanados de la razón pura a priori. Sustraídos del tiempo y de la geografía, estos principios aseguran la existencia de un orden cierto e inviolable de la vida común, orden que debe ser garantizado por una instancia suprema irresistible. Y en momentos en que el derecho a la resistencia invocado por el iusnaturalismo es incorporado al derecho positivo, Kant declara la imposibilidad de concebir un derecho a la revolución. Basten para corroborarlo estas palabras extraídas de su *Metafísica de las Costumbres*:

Contra la suprema autoridad legisladora del estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)* ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona, incluso contra su vida, como persona individual, so pretexto de abuso de poder. El menor intento en este sentido es un crimen de alta traición, y el traidor de esta clase ha de ser castigado con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria (parricida) (Kant, 1989, p.151,152).

El estado de derecho es el único que puede asegurar mediante leyes racionales el goce pacífico de la propiedad. Y en su función de garantizar lo que era provisional en estado de naturaleza —la propiedad— descansa la legitimación del estado, creado y conservado por una instancia suprema. Permitir una resistencia contra ese poder supremo equivaldría a reconocer la existencia de un poder que, en determinados casos, podría resistir a aquella instancia que por definición, tiene que ser suprema e irresistible para que pueda darse un orden jurídico. Esa sola posibilidad significaría una contradicción en sí ya que en tal caso este poder dejaría de ser supremo y se aniquilaría el único estado en que los hombres poseen derechos. De este modo, el problema de la resistencia es tratado por Kant exclusivamente como un problema de lógica jurídica.

Su condena a la resistencia no encerraría entonces un juicio valorativo o histórico—desde esa perspectiva, no se entendería su entusiasta adhesión a la revolución francesa— sino que debe inscribirse dentro del ámbito formal del derecho, desde el cual, por definición, un derecho a la resistencia sería un contrasentido.

En este estado de cosas, ¿qué salida le queda al súbdito en caso de discrepancia con el poder? El expediente es claramente reformista: no la rebelión sino la resistencia pacífica de la palabra, la queja convenientemente expuesta, la fundada opinión del docto. Y la sabia disposición del monarca ilustrado al reclamo del pueblo. El imperativo categórico del soberano consiste en saber escuchar, estar atento a lo que se expresa *con razón* en el ámbito de la publicidad.

No obstante, el implacable repudio kantiano a todo lo que suene a rebelión —llámese resistencia a la autoridad, sedición o simplemente traición— resulta irritante por varias razones: *en primer lugar*, por la severidad con que es condenado cualquier intento virtual de rebelión, posición que se va endureciendo a medida que llegamos a sus últimas obras. *En segundo lugar*, porque dicha postura no parece compatible con el sentimiento de simpatía demostrado por el propio autor hacia algunos movimientos revolucionarios que tienen lugar en algunas partes del mundo, como la Revolución Francesa, o la rebelión de las colonias americanas. *En tercer lugar*, no parece posible que el contractualismo al cual adscribe conviva con la imposibilidad de un derecho a la rebelión. En efecto, los teóricos del contractualismo debieron dar lugar a este derecho en sus sistemas en virtud del carácter recíproco del contrato, el cual hace legítima la resistencia en caso de incumplimiento de los deberes de las partes. Así debió entenderlo Locke, cuando llama a rescindir el contrato toda vez que el soberano traicione el espíritu con que fue concebido, y lo mismo el derecho jurídico medieval. No así un teórico del absolutismo de estado como Hobbes, que elude en definitiva todo contrato entre soberano y súbdito: lo que parece constatarse es más una delegación del poder que un contrato. Pero una vez que la idea de contrato hubo ingresado en el pensamiento del siglo XVII, hasta el punto de penetrar en la Declaración de Derechos francesa, como ya apuntamos, el derecho a la resistencia se hizo irrevocable. *En cuarto lugar*, sus afirmaciones van a contrapelo de la conciencia política de la época, período en el cual el derecho a la resistencia era incorporado al derecho

positivo en la Declaración de Derechos francesa. *En quinto lugar*, porque el individuo parece quedar desguarnecido frente a un aparato estatal que parece más al servicio del orden que de la libertad que se pretende resguardar.

La legitimación del estado en el capitalismo tecnológico

Para los teóricos del capitalismo liberal el mercado, convertido en mecanismo de autogobierno, descarga al orden político de sus exigencias de autolegitimación. Reducido a mera institución complementaria y garante de su funcionamiento, el estado ya no requeriría de legitimación puesto que, de hecho, la esfera de intercambios entre particulares se realiza sin su intervención. Es la propia institución del mercado —concebido como un mecanismo de asignación de recompensas de acuerdo con el rendimiento de los individuos— la que debe legitimarse apoyándose en la justicia inherente al intercambio de equivalentes.

Hoy no sólo la credibilidad del mercado como mecanismo de justicia ha entrado en crisis, sino que el estado ha vuelto a intervenir en las crecientes fallas de su funcionamiento. Como observa Habermas (1989, p.56):

El aparato del Estado, que ya no se limita, como en el capitalismo liberal, a asegurar las condiciones generales de la producción, sino que interviene en ellas de manera activa, necesita de legitimación.

En el epicentro del capital diferenciado las preguntas enunciadas al inicio de nuestro trabajo vuelven a formularse con insistencia, ¿por qué he de obedecer al Estado?, ¿cuándo he de resistirle? El nuevo modo de legitimación de la sociedad capitalista, la democracia formal, combina con dudosa eficacia el consentimiento de los ciudadanos con una franja suficientemente amplia de autonomía del gobierno para las decisiones y para la acción. Las condiciones del sufragio universal aseguran a la vez la participación y la rendición a los hechos de los ciudadanos reducidos al status de ciudadanos pasivos. “El compromiso de clases incorporado a la estructura del capitalismo tardío hace de todos —a decir de Habermas (1989, p. 56)— participantes y súbditos en una misma persona”.

La resistencia efectiva queda sublimada en pos de un descontento por la palabra, donde el reino de la todopoderosa opinión pública es el sucedáneo natural de aquel uso público de la razón soñado por la ilustración como una forma revolucionaria de cambiar la manera de pensar e influir en el poder; sin embargo, hoy se ha convertido en un ámbito poroso de participación en que todo puede ser dicho y naturalmente condenado a muerte por entropía.

Quedan por analizar otras formas de resistencia que, en América Latina en particular, tienen el rostro de la violencia callejera y la sedición, la rebelión popular y los cortes de las vías de circulación que, a diferencia de una muerte lenta por entropía, aluden en cambio a una muerte súbita por sofocación y ahorcamiento. La manifestación en la calle y sus *cortes* es el síntoma del disfuncionamiento del cuerpo social y de la ausencia de motivos legitimantes para la obediencia y la continuidad misma de la vida social y sus instituciones. Si los gobiernos y las instituciones de la sociedad civil no someten a revisión sus propias prácticas —en las que el ejercicio autoritario y discrecional se combina con una aparente adscripción a reglas democráticas y consensuadas— se corre el riesgo de tornar ilegítima cualquier forma de gobernabilidad; pues no es posible desde la calle —esto es, sin la mediación de una auténtica fuerza política que articule las demandas y proponga un verdadero cambio— asegurar la continuidad de los poderes, sean éstos justos o injustos. Además de la vulnerabilidad que el ejercicio continuado de esta forma de protesta presupone, la ciclotimia de los reclamos y la debilidad de los liderazgos que se invocan para superarlos torna sospechosa, muchas veces, la espontaneidad misma de esas manifestaciones populares.

Si bien cada una de las tradiciones filosóficas que buscan resolver el problema de la legitimidad responde a problemáticas diversas, su ubicación en diferentes contextos no invalida su pretensión a la universalidad; su validez intrínseca las sustrae de la tentación del relativismo y algo tienen para decirnos: toda forma de resistencia es síntoma de una falla en los mecanismos de legitimación del poder. La pueblada como forma de democracia directa o inmediata estaría sugiriendo que los argumentos legitimantes que mueven a la obediencia en el contexto de las democracias formales —consenso, consentimiento, goce pacífico de los bienes y de la vida,

aseguramiento de un orden sin armas, libertad, dignidad de la vida, etc.— no alcanzan para asegurar la estabilidad de los sistemas. Sometidos a un escrutinio permanente, los poderes tienen que demostrar *con hechos* que esos argumentos son la garantía de un pacto que el pueblo tiene derecho a rescindir si las promesas que fundan esas garantías no se cumplen. Si la apelación a la obediencia es un derecho de los gobernantes, la resistencia legítima es el derecho de los pueblos. “La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular”, dice Hegel a propósito de una servidumbre que ya conoce la libertad y la ejerce en la resistencia. Resistencia obstinada que es preludio de la libertad verdadera.

Bibliografía citada

Arendt, Hannah (1993) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Aristóteles (trad. 1988) *Política*. Madrid: Gredos.

Habermas, Jürgen (1989) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hobbes, Thomas (1987) *Leviatán*. México, D.F.: F.C.E.

Kant, Immanuel (1989) *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.

Levin, Pablo (1997) *El capital tecnológico*. Buenos Aires: Catálogos.

Locke, John (1988) *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Platón (1973) *Critón*. Buenos Aires: Eudeba.

Riedel, Manfred (1976) *Metafísica y metapolítica*. Buenos Aires: Alfa.

Rubén Dri

El Estado en la etapa de la denominada globalización. ¿Ha desaparecido el Estado?

La realidad en sentido fuerte, aquella que Hegel denomina *Wirklichkeit*, está conformada por los sujetos que siempre constituyen una totalidad sujeto-objeto. El sujeto, a su vez, es la totalidad de práctica y conciencia, práctica y teoría, práctica y lenguaje. Así como la práctica modifica la realidad, la conciencia y, en consecuencia, el lenguaje también lo hacen.

1. Del “imperialismo” a la “globalización”

Hasta la década del 80 denominábamos a la etapa del capitalismo con el nombre de “imperialismo”, la consabida caracterización que había realizado Lenin. La denominación no era inocente. Significaba que la realidad se había estructurado de acuerdo al patrón señor-siervo. Éste, es decir, las clases trabajadoras de todos los países y, en general, los pueblos que luego se denominarían del Tercer Mundo, sólo a través de una lucha sin cuartel lograrían liberarse.

Denominar como “imperialista” a la etapa del capitalismo significaba una condenación. Toda la realidad se modifica, se desenvuelve condicionada por esa condenación. A partir de la década del 60 algunas revistas norteamericanas como *Fortune* y *Business Week* comienzan a referirse a la etapa con el nombre de “globalización”. De esa manera se le quita la arista condenatoria. Ya no hay opresión. La relación señor-siervo ha desaparecido. Ahora estamos todos conectados, globalizados, comunicados.

La realidad ha cambiado, las luchas son desactivadas. ¿Quién puede oponerse a tantos beneficios como nos proporciona la globalización? En el instante estamos comunicados con lo que pasa en los lugares más distantes. Dejaron de ser tales. Ahora están cercanos. El lenguaje ha modificado la práctica, la cual, a su vez, ha modificado el lenguaje. A principios de la década del 70 los luchadores populares que hasta ese momento eran denominados “guerrilleros”, pasaron a ser “delincuentes subversivos”. El cambio de lenguaje implicaba un fuerte cambio de práctica, es decir, de la realidad.

El término “globalización” alude a fenómenos reales, esto es, a una intercomunicación propiciada por el increíble crecimiento de una tecnología que produce en nosotros la impresión de estar presentes en todo lo que sucede en el mundo entero. Subraya la pavorosa impresión de que el capital, rompiendo todas las barreras, ya sean éstas nacionales, clasistas, culturales, religiosas o racistas, todo lo abarca. Es un hecho que el capital se ha globalizado, lo cual no debería ser visto como una novedad, por cuanto desde su nacimiento se encuentra esencialmente impulsado a la globalización.

Pero de esa manera se oculta una característica también esencial. La globalización produce como contrapartida la fragmentación más espantosa que haya conocido la humanidad. Globalización del capital por arriba y fragmentación de las etnias, los pueblos, los grupos religiosos y culturales por abajo. La fragmentación es la contracara esencial de la globalización.

Las mismas fuerzas empeñadas en la globalización provocan otras fuerzas adversas, nuevas y antiguas, contemporáneas y anacrónicas, recreando y multiplicando articulaciones y tensiones (Ianni, 1999, p. 27) de tal manera que (...) globalización rima con integración y con homogeneización, del mismo modo que con diferenciación y con fragmentación (Id p. 29).

Se trata del universal y el particular que no se dialectizan, sino que se enfrentan como si se tratase de dos cosas, de dos entes que sólo pueden chocar sin producir nunca una superación. En ámbitos más reducidos es el fenómeno que detectamos cuando se produce una dictadura. El dictador representa al universal, pero sólo un universal abstracto que se enfrenta a las particularidades que no son otra cosa que entes, cosas.

Se cumple a nivel universal lo que Hegel afirmaba de la dictadura del terror robespierrista, ser “solamente la furia del desaparecer” (Hegel, 1973, p. 346), producir “la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua” (Id. p. 347). Es el universal encarnado ahora en Bush que constituye esa “furia del desaparecer”, convertida en una función o show que podemos presenciar por medio de la televisión.

2. La globalización surge de la esencia del capital

El sujeto se enajena en el producto de su propio trabajo: «El objeto que el trabajo produce se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor» (Marx, 1977, p. 105), de tal manera que la

realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación (Marx, 1977, p. 105-106).

La totalidad sujeto-objeto es una totalidad dialéctica. El sujeto se crea creando; de otra manera, crea, creándose. La creación de objetos, o creación de un mundo es autocreación y viceversa. El sujeto se *realiza*, es decir, se crea sí mismo en el trabajo o acto creativo, cuando el objeto creado vuelve a su creador, cuando restaura la unidad sujeto-objeto que el acto creador rompe para rehacerla en un nuevo nivel.

Es esta unidad la que se rompe en el capitalismo. El objeto creado no vuelve a su creador, el sujeto, sino que se rebela contra éste, se alza como sujeto y somete a su creador, reduciéndolo a objeto. Es el fenómeno de la inversión. Es por ello que el acto que debía ser realizador del sujeto es, por el contrario, desrealizador. El sujeto no aumenta su ser al crear el objeto, sino que lo disminuye.

El acto creador o trabajo constituye la *objetivación* del sujeto. Éste no puede ser sin objetivarse. En efecto, el sujeto es el ser no fijado como lo expresa Nietzsche. Se fija, de alguna manera, al construir el objeto. En el capitalismo el sujeto al construir el objeto, en lugar

de lograr la anhelada objetivización, logra la pérdida del objeto, porque éste se le escapa, se independiza, se transforma en capital.

El sujeto, por otra parte, es relación esencial con la naturaleza. Sólo puede realizarse apropiándose. El trabajo o acto creativo es, precisamente, dicha apropiación. ¿Qué pasa en el capitalismo? La apropiación se convierte en extrañamiento, es decir, en alejamiento de la naturaleza, en desapropiación. De parte del sujeto que trabaja, desapropiación. ¿Quién se apropia, entonces la naturaleza? El capital. De esa apropiación que realiza el capital surge la denominada “propiedad privada”, la cual no es otra cosa que “trabajo alienado”, creación cuyo producto se independiza, se hace ajeno al creador.

El producto se transforma en capital, es decir, en sujeto. En la primera etapa, la del capital industrial, la independencia no es completa. Todavía se alimenta del trabajo, de la creación. Comienza a desterritorializarse, para emplear la terminología deleuziana, pero todavía no lo logra plenamente. Da un salto cualitativo cuando pasa al capital financiero. Desde este momento cobra vuelo cada vez más alto. La especulación entra en escena. El capital no para, no puede hacerlo, vuela cada vez más alto, hasta convertirse en “virtual”, fuera de todo territorio fijo.

Nos encontramos ya en la denominada “globalización”. El capital se realiza como el dios del que nos habla el catecismo católico, está en todas partes y en ninguna. Es omnipresente. Es semejante a esos pelícanos de los países tropicales que planean majestuosamente sobre las aguas del mar y de repente se arrojan en tirabuzón sobre su presa, la atrapan y se la llevan a las alturas para alimentarse.

Pero el extrañamiento que vemos en el producto del trabajo se produce “en el acto de producción, dentro de la actividad misma” (Id. p. 108), de tal manera que el trabajo aparece como externo y forzado. Aquí radica la esencial perversión del capitalismo como sistema. Distorsiona al ser humano en el mismo acto creativo. Hace del acto de vida un acto de muerte. El sujeto en el mismo acto de crearse, de afirmarse, crea a su opresor y torturador.

En el mismo acto de creación se enajena también de la naturaleza, la cual se va convirtiendo en capital, pues no otra cosa es sino capital en potencia. Ello significa que como naturaleza debe ser

destruida porque su sola presencia es una afrenta al capital que se ha mostrado impotente para reducirla. Aquí se encuentra el secreto de la depredación de la naturaleza. Los espacios verdes desaparecen porque como tales constituyen pérdidas, capitales en potencia que deben, necesariamente, pasar al acto.

3. Globalización neoliberal

Superada, pues, la etapa industrial, el capital se desterritorializa, expandiendo su dominación sobre todo el globo terráqueo. Ése es el fenómeno denominado “globalización”. A primera vista la denominación es correcta y no debiera, de nuestra parte, suscitar ninguna crítica. El capital por propio impulso se ha desterritorializado, ayudado, claro está, por los fulminantes y extraordinarios progresos tecnológicos. El problema es que, como apuntábamos, de esa manera se ocultan las grandes y feroces contradicciones que anida el fenómeno.

Efectivamente, la globalización no es la simple y llana expansión del capital una vez superada la etapa industrial. Se encuentra impulsado y dirigido por el denominado Consenso de Washington que consiste en un acuerdo para orientar la economía en el sentido del neoliberalismo. Ello significa que el fenómeno no sale de lo que denominamos “imperialismo”.

Efectivamente, el Consenso de Washington, que data de la década del 90, está conformado por un poderoso complejo político-económico-intelectual integrado por el FMI, el BM, el Congreso de Estados Unidos, la Reserva Federal, los altos cargos de la administración y los grupos de expertos.

Thomas Friedman, que fue consejero de la que fue secretaria de Estado Madeleine Albright, afirma al respecto:

Para que la globalización funcione, América no debe tener actuar como la superpotencia invencible que es en realidad (...). La mano invisible del mercado no funciona nunca sin un puño invisible. Mc Donald's no puede expandirse sin Mc Donnell Douglas, el fabricante de F. 15. Y el puño invisible que asegura la seguridad mundial de las tecnologías de la Silicon Valley, se llama el ejército, la fuerza aérea, la fuerza naval y el cuerpo de los marines

de los Estados Unidos (New Time Magazine, 28 marzo 1999).

No se trata, pues, de un fenómeno neutro. Como fenómeno obedece a la lógica del capital, como hemos mostrado. En consecuencia, incluirá en su seno las desigualdades, la dominación, en una palabra, toda la perversión que es esencial al capital. Frente a los intelectuales que supuestamente expresan a sectores populares o de izquierda y celebran la globalización como una etapa en la que desaparecen los centros de poder y dominación, Thomas Friedman, un experto en la materia, nos abre los ojos.

La globalización en sí es un fenómeno imparabable mientras el capital pueda desarrollar su marcha triunfante, porque obedece a su misma esencia. Al capital no se lo puede territorializar definitivamente, ni siquiera por mucho tiempo. Se despegas del territorio, se echa a volar, busca otros territorios. Sus ansias de depredación son incontenibles. El globo terráqueo no le basta y ya está indagando sobre la posibilidad de trasladarse a otros planetas.

Pero ello no significa que todo se ha aplanado. No quiere decir que ahora todos estamos intercomunicados en igualdad de condiciones. No significa que ahora se ha instalado una realidad homogénea que cubre todo el planeta y que se llama globalización o imperio. Todo lo contrario está sucediendo. Las desigualdades, las dominaciones, la explotación y la miseria se multiplican de modo exponencial.

Quienes usufructúan del sistema lo saben perfectamente e intervienen activamente. Es lo que nos dice Thomas Friedman. La globalización es imparabable, pero es necesario dirigirla. De allí el Consenso de Washington. Son las corporaciones transnacionales las que resueltamente toman el timón de la marcha globalizadora. Como nos lo advierte James Petras,

del análisis concreto de las 500 empresas más grandes del mundo, que son vehículos de circulación de los capitales, instrumento de la llamada globalización surge que casi el 49 % son norteamericanas (Petras, 2000, p. 27).

A Estados Unidos le sigue Europa con el 37 % y luego Japón, con el 10 %.

4. El mito de la desaparición del Estado

La globalización significa, pues, que el capital es el sujeto omnipotente que planea por sobre todos los territorios, desterritorializándose y territorializándose continuamente. Nadie lo puede contener, nadie lo puede fijar. Va allí donde puede alimentarse, es decir, donde puede depredar. Ello significaría, pues, que el Estado, esa institución creada por la revolución moderna, habría dejado de existir o estaría por hacerlo. Tanto desde la derecha, es decir, desde los teóricos del neoliberalismo, como desde la izquierda surgen voces que fundamentan dicha hipótesis.

4.1. Estado y sociedad civil

Para orientarnos hacia un tratamiento del problema que nos acerque hacia la realidad es bueno comenzar trazando el ámbito epistemológico desde el cual lo abordaremos. Para ello nos referiremos a ciertos esbozos trazados por Marx. Se trata simplemente de esbozos por cuanto, como es sabido, Marx no tematizó el tema. Sus esbozos, sin embargo, me parecen altamente fecundos. Afirma que:

el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época; se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política (Marx, 1977, p. 72).

De esta manera señala dos aspectos fundamentales que no pueden ser tratados en forma separada, como se ha hecho en el otrora marxismo ortodoxo, sino conjuntamente, pues se trata de dos aspectos que se comportan dialécticamente. Por una parte el Estado “es la forma *–die Form–* bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes” *–ihre gemeinsamen Interessen geltend machen–*. Es el aspecto instrumental del Estado, es decir, el Estado como instrumento al servicio de la clase dominante.

Pero el Estado no se reduce a ser mero instrumento, pues también es la forma “en la que se condensa *–sich zusammengefasst–* toda la sociedad civil de una época”. En su primer proyecto sobre la construcción de *El Capital*, Marx ponía como tercer momento de la

primera dialéctica: “Síntesis de la sociedad civil bajo la forma de Estado” (Marx, 1980, p. 30). La sociedad civil es el ámbito de los individuos y sus relaciones o, de otra manera, es el entramado de las relaciones de los individuos. Ese ámbito no existió siempre. Nace con la modernidad, con el despegue del individuo de las totalidades orgánicas en las que se encontraba adherido.

Al formarse la sociedad civil, los individuos aparecen como átomos, seres independientes unos de otros, cerrados en sí mismos. Es la conclusión que saca Leibniz. Pero la realidad es muy diferente. Los seres humanos nunca dejaron de ser ese “ensamble de relaciones sociales” al que se refiere Marx. Esas relaciones son cambiantes, continuamente se transforman, en un proceso dialéctico interminable.

Para captar la sociedad civil como individuos en sus mutuas relaciones, o como individuos que son esencialmente un “ensamble de relaciones sociales” se necesita una mirada especial. Lo decía Marx en las célebres Tesis sobre Feuerbach:

A lo más que puede llegar el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos y a la sociedad civil (Tesis 8ª).

El materialismo contemplativo es todo el materialismo anterior a Marx, desde el materialismo antiguo de Leucipo, Demócrito y Lucrecio al moderno de Hobbes, Diderot y D’Holbach. Es el materialismo para el cual el conocimiento comienza con los datos que los objetos externos envían a los sentidos. Éstos se mantienen en actitud expectante, contemplativa. No realizan una actividad, sino una recepción.

Para este materialismo la única realidad es la que penetra por los sentidos. El problema es que las relaciones en que consisten los individuos no penetran por los sentidos. Éstas no se ven, no se oyen, no se gustan. En consecuencia sólo existen los individuos, átomos, “multitud”, nunca “pueblo”.

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil”; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana-menschliche Gesellschaft*- o la humanidad socializada – *gesellschaftliche Menschheit*- (Tesis 10ª).

La “sociedad humana” no es la mera sociedad civil. No es la multitud de átomos. Es el pueblo, es la realidad de seres interrelacionados, de individuos formados por el “ensamble de relaciones sociales”.

“Todo fluye”, había afirmado Heráclito, pero si sólo existe el puro fluir, la realidad se volatiliza. No se puede correr indefinidamente a 120 kilómetros por hora. Cada tanto es necesario aminorar la velocidad y también detenerse. Más aún, se marcha a esa velocidad para llegar a alguna parte. En realidad el camino es un proyectito que toma forma, se concreta cuando llegamos a ese lugar y allí nos detenemos.

Algo parecido pasa con el Estado. Los individuos de la sociedad civil se mueven dialécticamente o, de otra manera, las relaciones sociales cambian, se transforman, pero si no terminan construyendo una estructura, una forma, se volatilizan. En otras palabras, esas relaciones dinámicas se estructuran. Nacen, pues, las instituciones, la familia, las asociaciones civiles, los gremios, las iglesias, los partidos políticos, el Estado.

La ciencia política nos dice que el Estado nace con la modernidad. Esto es verdad *cum mica salis*, es decir, en esa etapa nace el Estado que implica la organización política que conocemos con su división de poderes, sus instituciones políticas, judiciales y sociales. Pero la condensación social, el centro alrededor del cual se organizó siempre toda etnia, tribu, feudo o pueblo, nunca dejó de existir.

No puede no existir. Naturalmente que ello implica una profunda contradicción que exige una continua superación. Efectivamente, el movimiento dialéctico del todo social al institucionalizarse tiende a burocratizarse, lo que significa, a parar el movimiento, a congelarlo. Pero hay más. En la medida que adquiere concreción, “forma”, puede ser utilizado como instrumento por las clases sociales que han construido el poder de dominación.

4.2. El Estado neoliberal

El Estado moderno, o sea, el Estado sin otro adjetivo, como lo denomina la ciencia política, nace como consecuencia del surgimiento de la sociedad civil. De otra manera, nace cuando, debido a la separación del productor con relación a los medios de produc-

ción, se conforma la sociedad de los individuos o sociedad civil. Al romperse las estructuras orgánicas, se produce el fenómeno de la atomización, en cuyo seno Descartes dirá que la filosofía parte de la propia conciencia, Lutero dirá que Dios se revela a cada conciencia individual y Leibniz sostendrá que cada uno es una mónada incomunicada e incomunicable.

El problema es ahora qué tipo de organización mantendrá unido al ámbito que se ha pulverizado. En realidad el nuevo problema es cómo se relacionan el universal con el particular, porque la particularidad que hasta el momento se encontraba completamente inserta en la universalidad, ahora se ha desgajado. Nace el Estado moderno como ámbito de la universalidad y surgen sus teóricos. Son Hobbes y Locke quienes nos dan la pauta de los ejes epistemológicos del liberalismo, que será la filosofía política dominante por largas décadas y vuelve con fuerza inusitada a partir de la década del 80 del siglo pasado como neoliberalismo.

Hasta el advenimiento de la modernidad, el fenómeno de la particularidad era un verdadero misterio. El todo dominaba sobre las partes con absoluta soberanía. Es por ello que el denominado “principio de individuación” atraviesa todo el pensamiento medieval. Ya había señalado Aristóteles que el individuo es impensable. No hay ciencia del individuo.

¿Cómo nos individualizamos si somos universales? Ésa era la pregunta que se formulaban los filósofos y teólogos medievales. Tomás de Aquino, en el siglo XIII, formula el principio que tendrá gran éxito: *materia signata quantitate*, “la materia signada por la cantidad”, es decir una determinada cantidad de materia. ¿Cómo se individualizarían, en consecuencia, seres que no tuvieran materia? Es el caso de los ángeles. En ese caso, no habría individualización. O mejor, el individuo coincide plenamente con la especie o, en otras palabras, el particular coincide plenamente con el universal.

En el siglo XIV, con el despunte de la sociedad civil, dicha concepción entra en crisis. Duns Scoto primero y Guillermo de Ockham después inician la concepción nominalista. Piensan a partir del individuo. El universal comienza a esfumarse, de tal manera que el

problema se invierte. Lo indudable es el individuo, el “yo pienso”, la mónada. Lo misterioso es el universal.

De hecho, el universal no existe, hay que crearlo. Surge entonces la teoría del “contrato”. Los individuos propietarios contratan entre sí para crear el universal que los mantenga unidos. Es el Estado. Su base está en los individuos aislados. La teoría moderna del Estado es liberal desde su nacimiento y es Hobbes el gran maestro. El Estado como gran Leviatán ante el cual ceden todos los derechos individuales, salvo el de la vida, responde a la necesidad del individuo propietario de ser defendido de esa manera frente a la amenaza de disolución.

Apenas ceda esa amenaza, el Estado deja su cara leviatanesca. Se achica, se torna bondadoso, se suaviza. Hobbes le cede el lugar a Locke-Adam Smith. El Estado limita sus funciones. Cede el protagonismo a la particularidad, a la sociedad civil, o sea, al mercado. Éste, nos dice Smith “es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entra en sus intenciones” (Smith, 1979, p. 402).

Sin embargo, según el mismo Smith, el Estado no debe desentenderse por completo. Todo lo contrario, debe proteger a la sociedad en contra de la violencia, tanto interna como externa, administrar la justicia y realizar las obras públicas necesarias.

Además, Smith le dedica un capítulo a la obligación que tiene el Estado de proteger la industria nacional, para lo cual se requiere imponer determinadas restricciones a los productos extranjeros que pueden ser producidos en el país. Es éste un aspecto fundamental del primer liberalismo que va a ser completamente abandonado por el neoliberalismo. En contra de las concepciones neoliberales, Adam Smith debe ser considerado como “proteccionista”.

El liberalismo en las diferentes versiones que conoce a través de la historia basculará continuamente entre los polos representados por Hobbes de una parte, y por Locke-Adam Smith, de otra. El neoliberalismo, que como teoría surge en la década del 40 del siglo pasado, y pasa a ser hegemónico en esta etapa conocida como de la globalización, es una renovación y radicalización de lo propuesto tanto por Hobbes, como por Locke-Adam Smith.

Efectivamente, así como el Leviatán en un primer momento fue necesario para mantener unidos a los átomos del “estado de naturaleza”, luego fue necesario para destruir los sólidos lazos que dichos átomos habían construido y volverlos a unir exteriormente por medio de feroces dictaduras militares. El Leviatán vuelve para preparar el terreno al protagonismo del mercado. En nuestro país, la feroz dictadura genocida implantada el 24 de marzo de 1976 fue el Leviatán que desbrozó el terreno para la implementación del neoliberalismo o liberalismo radicalizado.

Éste comienza a implementarse durante la misma dictadura militar. Es la tarea que realiza el ministro de economía Martínez de Hoz. Los ministros de economía que le suceden tanto durante la misma dictadura militar como bajo el gobierno constitucional de Alfonsín continúan con su implementación. Pero es sólo bajo el gobierno de Menem, estando el ministerio de economía en manos de Cavallo, que el neoliberalismo lleva a cabo la obra a la perfección.

Para el neoliberalismo el Estado debe reducirse de tal manera que prácticamente desaparezca para que el mercado globalizado, o sea, las grandes transnacionales puedan desarrollarse a sus anchas, poniendo en funcionamiento la célebre “mano invisible”. “El Estado mínimo es el Estado más extenso que puede justificarse; cualquier otro Estado más extenso viola los derechos de todos” (Carracedo, 1990, p. 243) es la tesis de Robert Nozick.

El Estado mínimo debe limitarse a proteger la propiedad privada porque a ella se reduce la libertad. Decía Friedrich Hayek, uno de los fundadores del neoliberalismo como teoría, con mucha claridad, refiriéndose a la expresión “justicia social”, que “referida a una sociedad de hombres libres, la expresión de referencia carece de sentido” (Hayek, 1985, p. 25). Ello es así, porque “tal ideal es inaplicable en una economía de mercado. No puede haber, en efecto, justicia allí donde nadie se ocupa de ejercer tal función” (Id. p. 26).

La filosofía del Estado mínimo es esencial para llevar a cabo el proyecto neoliberal. Formulada teóricamente por sus filósofos y economistas, es agitado ideológicamente por sus militantes mediante los medios de comunicación en sus manos. Desde allí los

ideólogos neoliberales realizan un ataque en regla en contra del Estado, que es acusado como el gestor de todos los males.

Pero es diferente como se predica y se realiza en los países centrales y en los periféricos. En aquéllos, el neoliberalismo nunca asume características fundamentalistas, como sí tiende a hacerlo en los países periféricos. En éstos el Estado se retira de tal manera que prácticamente deja de existir. Son los monopolios transnacionales quienes toman su lugar.

4.3. El Estado en la concepción de Toni Negri

Una de las paradojas más impactantes que se nos presenta en la teoría política es la manera cómo, desde la cultura de izquierda o de la oposición a la concepciones de la dominación, se plantean teorías del Estado que concuerdan en lo esencial con las del neoliberalismo e incluso las superan en la crítica radical al Estado.

En esa línea de pensamiento nos encontramos con la teoría política de Toni Negri, un teórico de izquierda conocido por su militancia revolucionaria y sus elaboraciones teóricas en el ámbito del marxismo. Esos antecedentes hacen más llamativo su concepto del Estado que, como es obvio, se ubica en una concepción globalizadora de la actual etapa de la economía y la política mundial.

Para Negri, la etapa del imperialismo como la había analizado Lenin ha acabado. Ha sido suplantada por la del “imperio” que

maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando. Los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo se han fusionado y mezclado en el *arcoiris global imperial* (Hardt-Negri, 2002, p. 14).

La caracterización que hace Negri de la etapa, a la que denomina “imperio”, es la que corresponde a la “globalización”. Han desaparecido las profundas contradicciones que caracterizan al imperialismo. Todo se ha vuelto flexible, las comunicaciones se han universalizado, las redes nos ponen a todos en comunicación. Así como en el arco iris se mezclan los colores, lo mismo acontece en el imperio. Todo se ha fusionado y mezclado.

La metáfora del “arco iris” no es casual. Al mismo tiempo que indica con precisión la mezcla de flujos que cruzan el universo globalizado, lo celebran. ¿Quién no se extasía ante un hermoso arco iris? ¿Quién no celebra la cesación de la lluvia y respira el aire fresco que ha dejado? En otras palabras, la metáfora viene a decirnos que hemos entrado en una etapa en la que los desgarramientos de la etapa imperialista han dejado lugar a “las jerarquías flexibles y los intercambios plurales”.

Flexibilización e intercambios serían, pues, características positivas de la etapa, dignas de ser promovidas. Dicha afirmación no es otra cosa que un enmascaramiento de las feroces contradicciones que la cruzan. De esa manera, a la práctica de dejar a los obreros sin trabajo, o en otras palabras, de echarlos fuera del sistema productivo, se denomina “flexibilización laboral”.

¿Quién puede oponerse a que las tensas relaciones entre patronos y trabajadores se flexibilicen, se atenúen? El término “flexibilización” sugiere relaciones amigables, diálogos fluidos, comunicación intersubjetiva. El capital, flotando desterritorializado, va aplanando las contradicciones, limando las aristas conflictivas. Con ello se oculta la condenación de millones de personas al ámbito de la desocupación y, con ello, al hambre.

En la etapa del imperialismo había varios centros desde los que se irradiaba fuerza dominadora, generando guerras interminables. Todo ello ha terminado, porque

el tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato *descentrado* y *desterritorializador* (Hardt-Negri, 2002, p.14).

Nos encontramos pues, según Negri, en plena globalización en la cual desaparecen los centros de poder, de tal manera que

Estados Unidos no constituye –y en realidad, ningún Estado-nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha terminado. Ninguna nación será un líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas (Hardt-Negri, 2002, p. 15).

Cuesta creer que en una investigación seria sobre la etapa actual del capitalismo se haga semejante afirmación. Thomas Friedman ya la ha desmentido. Pero no era necesario que lo hiciera. La realidad, es decir, la práctica del imperio lo ha hecho de la manera más contundente que se podría pensar. Efectivamente, la máxima potencia imperial ha llevado a cabo los denominados ataques preventivos, burlándose de todos sus aliados, que quedaron completamente desairados.

Los Estados nacionales, en consecuencia, han desaparecido. Ello, lejos de constituir una mala noticia, es una noticia que debemos celebrar, porque tanto la nación, como el Estado y el pueblo han sido creaciones de la dominación. El verdadero motor de la historia, el verdadero ámbito liberador del ser humano es el de la “multitud”, es decir, el de los átomos, el del nomadismo que no admite ningún tipo de enconcertamiento como los nombrados.

Nos encontramos, pues, con las raíces del liberalismo, el ámbito de la sociedad civil, el de los átomos que como tales no admiten ningún tipo de representación. La perversión política de la modernidad consiste en que “el pueblo representa a la multitud, la nación representa al pueblo y el Estado representa a la nación” (Hardt-Negri, 2002, p. 131). El verdadero motor de la historia está conformado por la multitud de los individuos. Allí se encuentra la libertad, la creación, la “desmesura”.

Nación, Estado, Estado-nación, pueblo son otras tantas camisas de fuerza con las que se coarta la libertad y se reprime la fuerza creativa de la multitud, pues

mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida que está preparada para la soberanía”, de tal manera que “toda nación debe convertir a la multitud en pueblo (Id. p. 105).

El Estado-nación es un espacio sobre el cual el desarrollo capitalista no puede contar más, o cuenta en términos de pura represión. El espacio del Estado-nación es un espacio (...) está considerado un espacio superado (Negri, 2003, pp. 34-35).

Antes de pasar a analizar la realidad del Estado en el mundo globalizado debemos dilucidar los conceptos de multitud, pueblo,

nación, Estado, centro y representación. Se trata de conceptos filosóficos que Negri reelabora, tomándolos de autores posmodernos como Foucault, Derrida y principalmente Deleuze.

Negri opone “multitud” a “pueblo”. Para él el poder constituyente, la fuerza creativa se encuentra en la “multitud”. El pueblo sería lo constituido, un producto de la multitud, pero que no surge directamente de ella, sino de determinados poderes de dominación que se apoderan de las creaciones de la multitud.

Una multitud es un conjunto de individuos, cada uno responsable ante sí mismo. Es un amontonamiento.

La multitud afirma la imposibilidad de ser representada: ‘Que se vayan todos, que no quede ni uno solo’. La multitud no es representable como la unidad (el pueblo) de los individuos propietarios, pues ella es un conjunto de singularidades inconmensurables. La multitud aparece, pues, como el nombre de una inmanencia, un conjunto de singularidades (...). Una vez más, el concepto de multitud es incompatible con el de pueblo (Negri, 2003, p. 67).

“Un conjunto de singularidades inconmensurables”. Es la sociedad civil desprendida completamente del universal expresado por el Estado. Cada cual decide por sí mismo. Naturalmente que no puede haber representación. Nadie representa a nadie. Cada cual obra por sí mismo, pues es una “singularidad inconmensurable”. Salta a la vista que hemos vuelto al nominalismo más radical.

“Singularidades inconmensurables”. El adjetivo es fundamental. El individuo no tiene medida, es desmedido. La realidad de la multitud es incomensurable, desborda toda medida. Mayo 68 de Francia y 19-20 de diciembre de 2001 de Argentina lo demuestran palmarmente. Todo intento de hacer una organización, llámese ésta frente, partido, parlamento, Estado es un corset que se le quiere poner a la multitud.

La metafísica occidental incluido Hegel, según Negri, está dominada por un odio visceral a lo “incomensurable”, odio que “deriva de la necesidad ideológica de dar al orden un fundamento ontológico trascendente” (Negri, 2002, p. 24).

El tema de la medida o del límite es el tema de la “forma” en Aristóteles. Lo que está sin forma, o sin límite, es deforme, monstruoso. Cuando se renuncia a la dialéctica, como lo hace Negri, todo límite se transforma en paralización, justificación del orden. No sucede lo mismo cuando se tiene una visión dialéctica de la realidad, porque entonces todo límite es, al mismo tiempo, la superación del mismo.

Los ejemplos que cita Negri, el mayo 68 francés y las Jornadas del 19-20 diciembre de 2001 como lo inconmensurable, que sería la nueva sociedad, expresan una grave confusión entre el momento utópico y el del proyecto, el momento ideal y el real, el de la materia y el de la forma, el del universal y el del particular.

Todo nuevo proyecto humano individual, social, político rompe un límite, rompe una forma, una estructura, no para quedar sin límite, deforme y desestructurado, sino para crear un nuevo límite, forma o estructura. De lo contrario la realidad se pulveriza. De hecho, después del mayo 68 llega el gaullismo y después del 19-20 diciembre, el duhaldismo. Ello fue inevitable en la medida en que las fuerzas que rompieron los límites anteriores no lograron crear los nuevos.

“Un conjunto de singularidades incomensurables”. Es lógico, en consecuencia, que no se pueda pensar a la multitud como un sujeto colectivo. Éste es el caso del “pueblo”. Pero éste, en la concepción de Negri, es una creación de los poderes dominantes para encorsetar a la multitud, homogeneizar a los individuos, transformarlos en objetos manejables a voluntad. Está claro que, con esta concepción, no se podrá salir del mero fluir heraclíteo, porque todo intento de darle forma a la multitud, todo intento de organización será una recaída en un universal que encorseta a los individuos.

El concepto y la realidad del “pueblo”, como se ha interpretado y realizado políticamente desde las luchas populares del Tercer Mundo, nada tienen que ver con la concepción negrista. Lo que pasa es que el nominalista es incapaz de concebir un sujeto colectivo. Para él se trata de un sinsentido, de una *contradictio in adiecto*. El único sujeto que conoce es el individual. Necesario es, para dilucidar la relación entre multitud y pueblo, aclarar el concepto de sujeto. Para el pensamiento posmoderno en general, del cual es tribu-

tario Negri, el concepto de sujeto se ha desdibujado hasta desaparecer. Es un movimiento que teóricamente tiene como ancestros venerables a Nietzsche y Heidegger.

No existe el sujeto como sustancia, como algo fijo, algo que es. Es un movimiento y no cualquier movimiento, sino el del ponerse a sí mismo o hacerse a sí mismo. El sujeto es movimiento, es fluir, en el sentido heraclíteo, pero un fluir que es autofluir, un hacerse en el fluir. En otras palabras, es un subjetualizarse, un hacerse sujeto. Pero el hacerse es hacer, el crearse es crear como veíamos. El sujeto es sujeto-objeto, totalidad dialéctica.

Por otra parte, el sujeto no se ve, no se toca, no se siente, no se huele. ¿Cómo sabemos, pues, que alguien es sujeto? Por sus frutos, por sus obras. Si ese pretendido “alguien” toma decisiones, actúa, produce transformaciones, muestra en la materialidad de la práctica que es sujeto, que se construye o crea como sujeto. Nadie, ninguna persona, hombre o mujer, por el hecho de ser es sujeto. Lo es en potencia. Pasa al acto en la medida en que se construye como tal.

En este sentido, una multitud no puede ser sujeto. Para serlo debe construirse como pueblo. Una multitud no es pueblo por el hecho de que se encuentre en un determinado territorio, tenga una misma lengua y determinadas instituciones. Es pueblo en la medida en que se construya como tal, es decir, en la medida en que como colectivo sea capaz de tomar decisiones, de ponerse como colectividad con determinados intereses.

4.4. La realidad del Estado en el mundo globalizado

La realidad es que en esta etapa globalizada, los monopolios transnacionales dominan la política mundial, pero sus bases son nacionales. Lejos de haber desaparecido el centro de dominación hoy se ha potenciado hasta límites inimaginables hasta hace nada más que algunas décadas. El imperialismo no ha desaparecido. Hoy su centro de poder es la nación imperial.

Desde su centro, donde concentra el poder político, económico y militar elabora y proyecta su estrategia imperialista que implica la dominación universal e incluso el proyectarse hacia el dominio efectivo del espacio cósmico. Su estrategia se denomina “Nueva

estrategia de Seguridad Nacional” (Septiembre de 2002) que implica la guerra preventiva, la guerra de larga duración, la marcación de determinados Estados como “terroristas” y los que conforman el “eje del mal”.

El Estado no ha desaparecido,

sigue siendo activo, desmantelando el Estado de Bienestar, imponiendo nuevas reglas, nuevas intervenciones, está interviniendo en todas partes, en economías mundiales, economías locales, y en cada parte construye condiciones para salvar un capitalismo en crisis, o bien para apuntalar un capitalismo en auge (Petras, 2000, p. 37).

Es por demás evidente que el Estado en la denominada globalización ya no es el mismo de la etapa anterior. Sobre todo en los países del Tercer Mundo ha sido debilitado en múltiples aspectos. En algunos, como en la Argentina durante la década del 90, prácticamente se lo ha hecho desaparecer. Las consecuencias han sido terribles. El mercado, donde debiera haber funcionado la “mano invisible” para repartir equitativamente los bienes, se transformó en el espacio en el que las empresas monopólicas transnacionales dirimían sus intereses en la más salvaje de las contiendas.

Las transformaciones del capitalismo que lo han convertido en lo que se denomina “globalización”, pero que mejor sería denominarla “neoliberalismo”, como lo hace Anderson, necesariamente implican una transformación del Estado. La interdependencia de los Estados es ahora mayor. Surgen agrupamientos como los del Mercado Común Europeo, el Nafta, el Mercosur, que no significan la desaparición de los respectivos Estados, pero sí la interdependencia en una cantidad de medidas políticas.

En un determinado sentido, en el tercer Mundo no sólo no debe desaparecer el Estado, sino que se necesita más Estado. Pero se trata de un Estado profundamente transformado. Al respecto, frente a la concepción del otrora marxismo ortodoxo, es necesario retomar un concepto olvidado de Marx.

Efectivamente, lo que se ha expresado a través de Engels y luego de Lenin y, a partir de allí, del marxismo oficial como “desaparición” o “abolición” del Estado, Marx en realidad lo había expresado como “superación”. En un proyecto de trabajo sobre “La socie-

dad civil y la revolución comunista” se propone desarrollar *das Wahlrecht, der Kampf und die Aufhebung des Stats und der bürgerlichen Gesellschaft*, es decir, “El derecho de sufragio, la lucha y la superación del Estado y de la sociedad civil” (Marx , 1981, p.)

“Superación” –*Aufhebung*- implica abolir-conservar-superar, es decir, abolir el Estado como está y conservarlo en otro nivel, lo que significa “superar”. En el Estado capitalista o Estado moderno, la escisión entre el particular, la sociedad civil o mercado y el universal o Estado no se encuentra “superado”, es decir, la satisfacción de las necesidades particulares no se ha universalizado. Cosa que se habría producido en el “socialismo”.

El socialismo sería pues la realización del Estado o, en otras palabras, la realización de lo que el Estado promete, pero que en su forma moderna o capitalista no puede realizar, la plena satisfacción de las necesidades individuales. No sólo de las denominadas necesidades “materiales” como el alimento, el vestido y la alimentación, sino de todas las necesidades “espirituales”. En realidad todas son necesidades humanas, sin necesidad de otro adjetivo.

Bibliografía citada

- Carracedo, José Rubio (1990), *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo*, Barcelona, Anthropos
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988) *Mil Mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)*, Valencia, Pretextos, 1988.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002) *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder* Buenos Aires, Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla.
- Ianni, Octavio (1999) *La era del globalismo*, México, DF, Siglo XXI, Editores.
- Marx, Crlos (1968) *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, México, DF, Editorial Grijalbo.

Marx, Karl (1980) *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858) I*, México, Siglo XXI Editores.

Marx, Carlos y Engels, Federico(1977) *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular.

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1981) *Werke, Band 3*, Berlin, Dietz Verlag.

Negri, Antonio y otros (2003) *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Piados.

Petras, James: *Globaloney* (2000) *El lenguaje imperial, los intelectuales y la izquierda*, Buenos Aires, Editorial Antídoto.

Smith, Adam (1979) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, DF, Fondo de Cultura Económica.

MATERIALES DE CÁTEDRA



Esteban Ierardo

Arte y filosofía en Hegel

I.

Allí, la luz del día cae sobre la roca. En la costa hablan las olas. Sobre la tierra se delinean los hombres, sus huellas y sombras. Y la casa del dios. Dentro del santuario, el espacio viste formas de líneas, paredes y techos. La danza de las antorchas, ya no el sol, es la que regala la claridad. Que convive con penumbras que crecen. Se concentran. Y abrazan la obra de piedra. La obra que, durante largas jornadas, escuchó el cincel del escultor. La piedra bruta, la materia antes salvaje, es ahora forma perfecta. Proporción justa. El cuerpo estilizado, de máxima armonía, de una divinidad.

Dentro del templo, en las penumbras entrecruzadas, se alza la estatua del dios griego, lo divino con forma humana. Aquí, materia y espíritu se equilibran. Reposan en una serena convivencia. El arte de la Antigua Grecia es, en el pensar hegeliano, una de las tres formas fundamentales del arte en su devenir histórico. La estatuaria helénica fulge armoniosa. Lo divino, sitio de lo absoluto, se plasma bajo la viva presencia individual y visible de los dioses. Aquí, la Idea, lo absoluto, aún depende de un vehículo material, de una manifestación corporal y sensorial.

En la meditación filosófica hegeliana, la realidad en tanto Idea, lo universal e infinito, necesita autorrealizarse a través del retorno a su interioridad luego de atravesar la exterioridad de la multiplicidad de lo finito y las determinaciones particulares. Lo real es universalidad del espíritu. Espíritu (*Geist*) vacío y abstracto inicialmente. Totalidad carente de contenidos. Metafóricamente: un vasto espacio cósmico sin la vitalidad de las constelaciones; sin la rica variedad de lo particular.

Lo *en sí* es momento de potencialidad, de desarrollo aún no consumado, que necesita del devenir, de la actualización y concreción de lo potencial, del *para sí*, del pasaje de la indeterminación a lo determinado. El todo entonces se dispersa en la exterioridad de la naturaleza donde se aliena y pierde a sí mismo. Iniciación entonces de la odisea del espíritu; la puja por su realización (*Realisierung*), por su hacerse real y concreto, por su recuperación como totalidad no escindida y autoconciente. La salida de lo universal y vacío hacia lo exterior y particular, y la negación de la particularidad, y la vuelta a lo universal. El regreso de la Idea a su hogar (*bei sich*). El espíritu se autodesarrolla merced a un lento y necesario despliegue de las mediaciones, de relaciones dialécticas de afirmación, negación y negación de la negación como superación (*Aufhebung*). El espíritu pasa así de la sustancia, de lo que es en sí y abstracto, hacia la condición de sujeto capaz de ser conciente de sí. En el trabajo del espíritu, en la acción negadora y superadora del espíritu, lo real se recupera gradualmente como totalidad autoconciente (*Selbstbewusstsein*), como sujeto absoluto que se sabe a sí mismo. El todo que se sabe a sí mismo es pensamiento o Idea que se realiza al devenir concepto.¹ La idea se realiza en un para sí donde el todo

¹ Aquí no es nuestra pretensión una reconstrucción de la compleja totalidad del pensamiento hegeliano. Nuestra explicación se restringe a los elementos mínimos indispensables para la comprensión del desarrollo de la variable específicamente estética de su pensamiento. Para una ampliación de la lectura hacia la globalidad del pensar hegeliano formulamos las siguientes recomendaciones: K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlín, 1844 (ésta es aún la más importante biografía de Hegel); H. Glockner, *Hegel*, Stuttgart, 1929-40; K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols, Heidelberg, 1901; reed. Darmstad, 1963; W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1921; W. Kaufmann, *Hegel*, Madrid, 1968; A. Vanasco, *Vida y obra de Hegel*, Barcelona; G.R.G Mure, *The philosophy of Hegel*, London, Oxford University Press, 1965; J. Royce, *El espíritu de la filosofía moderna*, trad. esp, Buenos Aires, Nova, 1947; H. Marcuse, *Razón y revolución* (edición inglesa *Reason and Revolution*, Boston, Beacon, 1964); C. Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós, 1970; Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1985; R. Valls Plana, *Del yo al nosotros, Lectura de La fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, 1971, J. Hyppolite, *Génesis y estructura de Fenomenología del espíritu*, ed. Península; A. Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, ed. Pléyade; J.P. Labarrière, *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, México, FCE, 1985. Una edición española recomendable de *La Fenomenología del Espíritu*, es la traducción de Roces de Fondo de Cultura económica; con la misma traducción *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE.

es pensamiento autodeterminado, libre conciencia de sí. En el pensamiento y el concepto (y la filosofía donde el concepto alcanza su madurez más amplia) es donde se consume la plenitud de la realidad. La imagen y lo sensible son sólo un momento dialéctico previo necesario, cuyo destino es ser superado por la superioridad sapiente del concepto (*Begriff*).

En la estética filosófica hegeliana, la Idea no puede contentarse con una manifestación de la verdad en el plano de la imagen artística. La obra de arte es únicamente un instante provisional dentro de la evolución dialéctica de la Idea. En Hegel la imagen se subordina al pensamiento. Aquí nos proponemos reflexionar sobre los significados de esta subordinación. En esta indagación descubriremos la incapacidad de una filosofía de la primacía del concepto (como la hegeliana) para admitir el campo sensorial de la imagen o lo acústico como zona de irrupción de la realidad entendida como totalidad no conceptual. Para nuestro entender, lejos de ser una máscara provisoria de lo universal, la imagen artística (o incluso la forma natural) es el sitio de emergencia de una totalidad irreductible a proposiciones teóricas definitivas.

La comprensión de la superioridad del pensamiento del concepto autoconciente sobre la imagen expandida en el espacio demanda la previa recreación de algunos de los principios nodales de la estética hegeliana.

Hegel dictó sus Lecciones sobre estética (*Vorlesungen über die Ästhetik*) en Berlín durante los años 1818-19. Su análisis sistemático sobre la experiencia artística se integra con su pensar de la Idea en *La fenomenología del Espíritu*. La estética hegeliana se mueve en tres niveles de reflexión: la idea de lo bello en general; las formas particulares o históricas que reviste lo bello en el arte; y los sistemas de las artes particulares.

En el horizonte de la filosofía moderna, Hegel enfatiza la mediación de la temporalidad como elemento insalvable de lo verdadero. El ser, como Idea, necesita de un devenir temporal de autorrealización. Como ya hemos considerado, la realidad es inicialmente universal, infinita. Pero vacía y abstracta. Carece de contenidos. Es forma despojada aún de determinaciones que le brinden una auténtica concreción. La carencia originaria de la Idea

necesita desarrollarse, desplegarse, devenir, para realizar su interioridad vacía, mediante una salida o negación de sí. Lo universal se impone la negación; se da un ser otro (*Anderssein*). La universalidad infinita se proyecta en lo particular y finito, en lo exterior y múltiple. El espíritu o Idea se aliena, se pierde en la exterioridad. Debe entonces retornar. Regresar a sí desde un doloroso, lento e intenso trabajo negativo. La negación de lo particular y escindido, el retorno a la unidad y totalidad en el concepto, en el pensamiento autoconciente y autodeterminado. En su odisea, la Idea debe naufragar en la espesura de la multiplicidad de las particularidades, la naturaleza de lo otro, de lo que está fuera. La Idea debe quebrar el peligro del autoencierro. Así «lo verdadero no tiene existencia ni verdad sino en tanto se desarrolla en la realidad exterior» (Hegel, 1985, p.86). Pero si la Idea se confundiera con la exterioridad como atributo suyo definitorio o permanente, se perdería en una dispersión sin conciencia ni saber. La Idea debe volver a sí desde la amplitud exterior, desde el pliegue de las formas finitas de la naturaleza y las acciones humanas, hasta la interioridad del pensamiento ya no vacío y abstracto sino autodeterminado, concreto y libre. Es libre aquello que se autodetermina. Por lo que el espíritu

en tanto que no ha tomado posesión de esta libertad no puede existir, sino como fuerza limitada, como carácter detenido en su desarrollo, como alma cautiva y prosaica (Hegel, 1985, p.87).

Si la Idea se detuviera en su desarrollo, el pensamiento como universalidad que regresa a sí misma se fijaría en la forma finita. La forma no puede permanecer replegada sobre su propia finitud, sin su reintegración en la totalidad que sólo es como pensamiento o Idea. La fijación en una forma particular significaría la fragmentación y separación de la realidad universal. La obra de arte es, en principio, forma particular. Por lo que debe trascender su particularidad y reflejar la Idea. Así, el más alto destino del arte es «aprehender y representar lo real como verdadero; es decir, en conformidad con la Idea» (Hegel, 1985, p.88). Hegel impugna la mimesis, el arte como imitación de las formas naturales. Así, «la verdad en el arte no es pues la simple idealidad a la cual se limita lo que se llama imitación de la naturaleza» (Hegel, 1995, p.88). En su máxima plenitud o destino histórico el arte es imagen de la belleza corpórea. Es el momento del arte clásico griego.

Pero esta belleza no se funda a sí misma. Como ya pensaba Platón en el *Symposium*, lo bello corpóreo o sensible es el aparecer (*Scheinen*) de una belleza trascendente o ideal.² El origen de lo bello en la Idea supone a su vez la comprensión de una esencia general de la belleza que no se detiene ni cosifica en los objetos de la experiencia sensible. Hegel repite entonces la sentencia platónica del *Hippias mayor*: se debe considerar lo bello, y no los objetos particulares calificados de bellos.³ Entonces, si lo bello o la belleza comienza en la Idea, en la Idea «eliminamos al mismo tiempo la dificultad, la molestia que podría crearnos la gran variedad, la infinita multiplicidad de los objetos que se califican de bellos» (Hegel, 1997, p.23.).

La expresión de la Idea a través de la imagen conserva la situación primaria donde se origina el arte. Este origen se relaciona con el asombro. Veamos: en parcial coincidencia con Aristóteles, Hegel estima que la admiración, la vivacidad del asombro, es el comienzo del interés científico por el objeto natural a explicar, o del sentimiento religioso y su apertura a la amplitud sin fin de las cosas. En este asombro nace la necesidad de la comprensión del sentido del todo. A su vez, bajo el apremiante imperativo de la supervivencia, el hombre «se siente tocado por el espectáculo de los fenómenos naturales» y «presiente en ellos algo grande y misterioso, una potencia escondida que se revela» (Hegel, 1985, p. 47). El humano ya inquieto por el magnético flujo de un sentido velado es atrapado así por «la necesidad de representar ese sentimiento interior de la potencia general y universal» (Hegel, 1985, p.47). La sensibilidad es ahora subyugada por una espiritualidad universal. Lo individual, lo particular dado por la experiencia en su inmediatez, es ya medio material donde brilla la universalidad de lo espiritual. La imagen ya no será sólo el dibujo visible, dinámico o estático, de

² Al referirse a lo bello, y en el contexto de *El Banquete* platónico, la sacerdotisa Diotima de Mantinea le manifiesta a Sócrates: «Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única» (Platón, 1983, p. 93).

³ Ver G.W.F.Hegel (1997, p. 23).

una cosa singular, sino la figuración de la «potencia invisible». Entonces, el arte «nace de la necesidad de representarse la Idea mediante imágenes sensibles que se dirigen a los sentidos, y al espíritu al mismo tiempo» (Hegel, 1985, p.48). La imagen así, ya en los pueblos antiguos, posee una función expresiva de un sentido que trasciende la materialidad de las cosas. En su primera irrupción en el mito y el arte religioso arcaico, la imagen artística es creación grávida de trascendencia. Es así como las imágenes que despliega el mito «encierran un fondo racional de ideas religiosas más o menos profundas» (Hegel, 1985, p.145-146).⁴

En las más antiguas religiones se intuye ya una potencia absoluta. La cual es invocada o conocida mediante cultos de objetos físicos. Lo absoluto como equivalente de lo sacro se confunde con la cercana solidez de las cosas materiales. Así, «la divinidad queda identificada con la naturaleza misma» (Hegel, 1985, p.148). Pero lo natural es materia todavía sin Idea, sin la universalidad del espíritu. Por lo que luego lo absoluto se concebirá ya no en la esfera del objeto físico sino en «un ser distinto y universal». Sólo mediante el símbolo «el principio invisible» del espíritu puede unirse al mundo, y a las cosas. El símbolo se entrelaza con la materia, se hunde en ella para trasponer su densidad empírica y entregar una significación de amplitud universal. El símbolo originariamente une la forma material de la cosa con la subyacente dimensión del espíritu que funda la existencia y el sentido.

Mas el símbolo no debe ser confundido con la alegoría. Lo alegórico convierte la imagen y la forma en signo de algún rasgo moral o una fuerza natural. La alegoría, a su vez, necesita de un momento interpretativo. Es necesaria una comprensión razonada de su sentido. Lo alegórico es «símbolo reflexivo», una simbolización

⁴ En este sentido Hegel (1985, p. 145-146) afirma: «...Sin duda que los poetas y sacerdotes no han conocido jamás bajo forma abstracta y general los pensamientos que constituyen el fondo de las representaciones mitológicas, y no es por simple capricho por lo que han sido envueltos con el velo simbólico. Pero no se sigue de esto que sus representaciones no sean símbolos, ni que deban ser considerados como tales. Estos pueblos, en los tiempos en que componían sus mitos, vivían en estado eminentemente poético; expresaban sus sentimientos más íntimos y profundos, no mediante fórmulas abstractas, sino mediante formas imaginativas. Es así como las fábulas mitológicas encierran un fondo racional de ideas religiosas más o menos profunda».

en segundo grado. Es entonces falso símbolo, porque el símbolo verdadero es «el símbolo inconciente, irreflexivo, cuyas formas aparecen en la civilización oriental» (Hegel, 1985, p.149).

El símbolo palpita en los comienzos de la aventura dialéctica del espíritu en Asia, en la infancia, en Oriente. Aquí encontramos la primera forma histórica del arte, del arte oriental, el arte simbólico, donde la materia se sobrepone a la Idea; y se diversifica en múltiples ornamentos, decoraciones, en las exuberancias de lo imaginativo. El artista de la desmesurada imaginación india sacrifica su propia personalidad.⁵ Por su parte, el poeta o el artista griego, como veremos, sintetiza lo recibido desde la tradición con una inspiración personal. Un efecto del libre uso de la medida y la regla por el griego será la armonización entre lo material y lo ideal. La armonía como proporción o equilibrio impide el exceso apabullante de la forma. El artista del Oriente, en cambio, no crea desde la libertad. Recibe una inspiración impersonal dimanada de una divinidad vacía, genérica y abstracta. No es creador libre. Así, «incapaz de dirigirse, se deja arrastrar a concepciones que no tienen el carácter de la libertad, ni el carácter de la belleza» (Hegel, 1985, p.179). El arte oriental es aún incapaz de purificar la tosquedad e irregularidad de lo material mediante el acuerdo de la Idea con la forma. Por lo que «no puede levantar más que construcciones irregulares, sin armonía y de raro aspecto» (Hegel, 1985, p.179).

Detrás de la inflamada forma del arte oriental sobrevive «una concepción vaga y oscura» de lo universal. El arte impregnado del simbolismo del Oriente alberga un fondo habitado alternativamente por la naturaleza con sus ciegas fuerzas, y lo espiritual degradado, malogrado en la confusa personificación de «divinidades groseras» (Hegel, 1985, p.51).

En cambio, en lo clásico griego, en la segunda forma histórica del arte, emerge ya la Idea que vuelve sobre sí misma mediante una precisa y equilibrada forma exterior. Desde su libertad, el artista elige la forma que obrará como «manifestación exterior» del espí-

⁵ Hegel (1985, p. 179) afirma, como suscripción de la ausencia de libertad en el Oriente: «Los poetas y los sabios indios también tienen como punto de partida los datos primeros, los elementos de la naturaleza, el cielo, los animales, los ríos o la concepción abstracta de Brahma; pero su inspiración es el aniquilamiento de la personalidad».

ritu. Merced a su elección o creación, el artista griego domina lo material e imprime lo espiritual en la naturaleza. La materia ya no existe sólo como elemento independiente, sino que se consume la identificación o integración entre lo espiritual y lo sensible. Ambos términos se afirman y elevan dado que «en lugar de neutralizarse mutuamente, ambos elementos se elevan a una armonía más alta, que consiste en un conservarse en el otro término, en idealizar y espiritualizar la naturaleza» (Hegel, 1985, p. 152.). Ahora, el espíritu no permanece ya recluso en un nebuloso trasfondo, sino que se determina y particulariza en la materia. Y, más exactamente, la unidad entre el espíritu y la forma material se cristaliza en el cuerpo humano que se convierte en vehículo expresivo de la individualidad espiritual de los dioses griegos. En su representación humana, las deidades manifiestan su «libre subjetividad», su personalidad moral, grávida de libertad.⁶ La individualidad de los dioses sólo puede consumarse en la forma humana. Lo individual no significa aquí ninguna separación o escisión respecto a lo universal. Lo individual se concibe y reconoce como mediación de lo universal.

En su punto más alto, la individualidad griega coincide con lo público, con lo general y colectivo del orden social. El ciudadano griego se realiza a través de la ley convencional (*nomos*). El *nomos* que existe en unión con la *physis*. El individuo es libre sin que esa

⁶ Sobre el trasfondo antropomórfico griego primero y luego cristiano, Hegel (1985, p. 152-153) manifiesta: «Como el arte clásico representa la libre espiritualidad bajo la forma humana, individual y corpórea, se le ha dirigido frecuentemente el reproche de antropomorfismo. Entre los griegos, Xenófanes atacó ya la religión popular diciendo que si los leones hubieran tenido escultores, habrían dado a sus dioses la forma de leones. Los franceses tienen para esto una frase espiritual «Si Dieu a créé l'homme á son image, l'home le lui a bien rendu». Pero es de notar que si, bajo cierto aspecto, la belleza clásica es imperfecta, comparada con el ideal romántico, la imperfección no reside en el antropomorfismo en cuanto tal. Lejos de ello, se debe admitir que, si el arte clásico es suficientemente antropomórfico, relativamente a una religión más avanzada lo es demasiado poco. El cristianismo ha llevado el antropomorfismo muchos más lejos, pues en la doctrina cristiana, Dios no es solamente una personificación divina bajo forma humana, sino que es la vez verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Ha recorrido todas las fases de la existencia terrestre: ha nacido, ha sufrido y ha muerto. En el arte clásico, la naturaleza sensible no muere, pero tampoco resucita; así, esta religión no satisface el alma humana».

libertad devenga falsa o vacía. Lo individual no se disuelve en el absoluto inmóvil del Oriente, y en su despotismo político-religioso.⁷ Los griegos «sólo buscaban su propia libertad en el triunfo del interés general» (Hegel, 1985, p. 154). La individualidad libre del griego, con su integración de lo universal y lo particular, se condice con el equilibrio entre una forma individual y visible y la universalidad de cada uno de sus dioses. La religión y la mitología griega conviven con la imagen sensible, particular y plástica de los dioses que introduce el artista en el tiempo histórico. Así, «la religión griega es la misma religión del arte» (Hegel, 1985, p. 155). En la armonía de lo clásico griego, el arte no puede ser separado de la religión. En la experiencia religiosa del griego se intuye lo absoluto. En su arte se lo expresa a través de una forma exterior y visible. La diversidad de la individualidad y de las personalidades divinas no impide la aparición de la unidad del espíritu. La universalidad divina coexiste con la multiplicidad politeísta. Pero esta unidad no es todavía pensamiento que se autocomprende, más allá de una mediación terrestre o sensible. La belleza ideal se cristaliza por primera vez sólo en el arte clásico griego. Pero, aquí, la Idea aún no se manifiesta como infinitud, como «el pensamiento que se piensa a sí mismo», lo absoluto que se autoconoce en su universalidad. La Idea todavía se liga con lo natural o sensible, con lo inmediato.

Con el arte clásico griego, «el arte alcanza el punto culminante de la belleza bajo la forma de individualidad plástica» (Hegel, 1985, p.154). La belleza plasmada en la estatuaria griega, lo bello del cuerpo idealizado, hace que el dios repose con serenidad, gracia y dignidad en la forma humana.

Y la individualidad libre del dios visible requiere de la libertad creadora e individual del propio artista. En la creación de la esta-

⁷ Sobre esto Hegel (1985, p. 152-153) afirma: «No estaban encadenados en la unidad inmóvil del Oriente, que tiene por consecuencia el despotismo religioso y político, y donde la personalidad del individuo se absorbe y aniquila en la sustancia universal, sin tener ningún derecho ni carácter moral. No llegaron tampoco hasta ese momento en que el hombre se concentra en sí mismo, se separa de la sociedad y del mundo que le rodea, para vivir retirado, no llegando a vincular su conducta a intereses verdaderos más que volviéndose hacia un mundo puramente espiritual».

tua, y también del templo-santuario o casa del dios, o del canto, el poema o himno, el artista une la tradición y la inventiva personal. El artista helénico recibe el espíritu y su universalidad. La Musa lo inspira y le dona esta experiencia. Pero también introduce su propia elección de la forma y sus proporciones. La libre elección del artista clásico siempre purifica la forma, impide el exceso ornamental y la desproporción. Consigue así la medida, la proporción, la forma sólida, clara y serena. La libertad individual del creador griego es entonces lo contrario del estatismo tradicionalista del artista egipcio. El inspirado griego no está sometido a un tipo inmóvil y tradicional.

Entonces, en sus orígenes, el arte (el arte del Oriente) se hallaba sumido en la materia. El espíritu sólo late en lo lejano y aún no comprendido. Luego, con el arte griego, la Idea asciende. Se iguala con la forma que toma del ámbito natural. Pero que ahora se modela según el dictado de lo espiritual. Sin embargo, el espíritu no emerge todavía en su pleno saber de sí mismo. La forma material es aún condicionamiento, sofocación, obstáculo. En su tercer momento Hegel persigue la figura histórica del arte donde la Idea domina y supera la forma. Sólo en este estadio el arte se libera del mundo sensible y encuentra en el pensamiento el principio de su existencia. Es así que «este desarrollo del espíritu, que se eleva hasta sí mismo, que encuentra en sí, lo que antes buscaba en el mundo sensible, constituye el principio fundamental del arte romántico» (Hegel, 1985, p. 159).

En esta etapa de su desarrollo el espíritu ya no debe mostrarse y permanecer en la visibilidad formal. Lo bello sensible será superado por lo bello espiritual. La Idea tiene conciencia ahora de su condición absoluta e infinita, de su independencia y libertad. Sólo una divinidad y no ya «la pluralidad plástica» de los dioses griegos, coincide con la universalidad del ser absoluto. Se superan así las deidades paganas ceñidas a una personalidad individual. Por eso, la Idea, desde su equivalencia con una divinidad infinita, debe instaurar una nueva manifestación o exteriorización en la textura del mundo sensible. Así, el espíritu «en lugar de quedarse encerrado en las profundidades de su esencia, abre sus tesoros y los desborda por la creación. De este modo presenta un aspecto accesible al arte y susceptible de representación» (Hegel, 1985, p. 161). Y dado que el hombre para Hegel es «la verdadera manifestación de

dios, el arte obtiene el derecho más elevado a emplear la existencia humana, y, en general, las formas del mundo sensible para expresar lo absoluto» (Hegel, 1985, p. 161). Pero esta permanencia de la mediación sensible no será, como luego veremos, la de la imagen de la belleza corpórea helénica.

Pero antes de continuar nuestra progresión hacia lo romántico, volvamos al momento específico del arte griego. Esta forma histórica del arte es para Hegel a su vez una «religión del arte», donde el hombre se encuentra a sí mismo, se libera de la opresión de lo natural y adquiere conciencia de sí. El arte de Grecia es conciente de lo humano como valor superlativo que se une con lo divino. El arte helénico obra como manifestación sensible de lo absoluto. Aquí reina el arte del brillo divino en la figura humana y su dimensión sensible. La religión del arte es reconstruida por Hegel (1983b) en *La Fenomenología del Espíritu* mediante la obra de arte abstracta, viviente y espiritual; el desarrollo de estos tres momentos da como resultado una reducción de lo divino a lo humano.⁸ Movimiento que es invertido por el cristianismo donde Jesucristo ya no es el hombre que representa a Dios, sino que es el mismo Dios el que se encarna en la figura humana del Hijo. Lo divino y absoluto

⁸ Sobre este proceso ver capítulo VII, «La religión», de *La Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1983). En esta obra cumbre de la meditación hegeliana la religión del arte adquiere tres momentos decisivos en su progresión dialéctica: la obra de arte abstracta, viviente y espiritual. En la obra de arte abstracta es primero la imagen concreta de la estatua del dios. Es abstracta porque le falta aún el movimiento de la autoconciencia del artista. Por el lenguaje en los himnos, la autoconciencia del artista se transmite a los oyentes. Lo divino estático de la estatua se funde con lo divino móvil de lo humano. Surge así el culto. En la obra de arte viviente, no ya la mera estatua sino el hombre es la imagen viviente de la divinidad. El hombre se une o eleva hacia la divinidad mediante las danzas dionisíacas, o las fiestas olímpicas. En el atleta su belleza corpórea deviene arte. En la obra de arte espiritual la religión del arte no se realiza ya por el mármol de la estatua o el cuerpo del atleta sino en el lenguaje y las formas de la epopeya, la tragedia y la comedia. Finalmente, lo divino se degrada a la condición humana. El antropomorfismo griego es superado por otro antropomorfismo, el cristiano. Con el advenimiento del cristianismo la figura de Jesucristo es la encarnación de la divinidad. Y en la encarnación Dios «parece haber descendido de su eterna simplicidad, pero de hecho es aquí donde alcanza primeramente su esencia suprema (...). Lo más bajo es al mismo tiempo lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la superficie es precisamente de este modo lo más profundo» (Colomer, 1995, p. 318).

ya no podrán expresarse así por el lenguaje figurativo del arte plástico o lo poético. El movimiento desde lo sensible hacia lo absoluto o divino será sustituido por la movilidad desde la interioridad hacia la forma exterior y finita del Hijo. El arte antiguo griego así se convertirá en una cuestión del pasado. El arte como manifestación sensible de lo absoluto llega a su cumbre entre los griegos; muere o deviene pasado por lo que «seguramente cabe esperar que el arte no dejará nunca de elevarse y de consumarse, pero su forma ha cesado de ser la exigencia suprema del espíritu».⁹

Sólo desde este sitio Hegel habla de la muerte del arte, de su condición pasada. Y de la necesidad, en el mundo moderno, de pensar sobre el sentido del arte ya superado en su época de esplendor como belleza sensible. De ahí que, en las costas de la modernidad, se deban construir los barcos de una filosofía del arte. El arte como creación de la bella forma ya aconteció. Y ahora sólo queda una reflexión filosófica sobre la historia y el significado del arte que ya se ha cristalizado como forma más alta de la expresión de la verdad.

El arte griego es superado por lo romántico-cristiano, la tercera forma histórica de lo artístico, que no es el arte del romanticismo decimonónico, sino el de la espiritualidad medieval.

Así, un Hegel que nunca se emancipa de sus orígenes teológicos, piensa el sentido filosófico del arte romántico a través de la secuencia trinitaria cristiana. Primero el dios padre, infinito, inmaterial se hace hombre bajo la forma del hijo. El Hijo de Dios conoce el sufrimiento, la tortura, el desgarramiento y el llanto en la particularidad, en la finitud. Pero para luego regresar a la casa del Padre, ahora enriquecido por la experiencia de su previa manifestación en la variedad y precariedad del tiempo humano.

Y el cristiano aspira a un encuentro con el Padre divino. Esta meta sólo se cristaliza mediante la liberación de la prisión de lo finito. Para este fin, el cristiano participa de la medicina espiritual del sacrificio, del sufrimiento y de la pasión crísticas. La muerte así adquiere una expectativa de la que carecía entre los griegos. En la muerte puede sangrar el fracaso de una definitiva caída. Es entonces

⁹ Citado en Martín Heidegger (1995, p. 69).

ces preludio de un castigo eterno, de la privación eterna de la felicidad. O la muerte se dulcifica con un bien inminente. Morir es aquí iniciar el salto a una bienaventuranza de ultratumba, a una gran recompensa inacabable.

El sufrimiento y el dolor, a diferencia de la serena apacibilidad helena, ahora tendrán expresión en el arte romántico cristiano. Además, antes de su ascensión, Cristo sufre rodeado por una multitud. Que disfruta y no comprende el sentido de su padecimiento. La fealdad del alma sin conocimiento e inspiración divina se convierte también en otro elemento ineludible del círculo de representaciones del arte romántico-cristiano. La primacía de la belleza sin mácula, de la pureza sin resabio grotesco del arte griego, desaparece. Lo feo, la tribulación, la agonía, son una arista legítima del arte en su nueva fase. El arte ya no es apelación a la belleza como supremo valor. La contemplación de la belleza visible que se esparce en el cuerpo exterior del mundo no es la ladera donde se eleva el ser. Ahora, en lo interior el arte romántico encontrará su única bahía acogedora. La flor del arte abrirá sus pétalos en la interioridad reflexiva de la Idea. El arte, que ahora satisface «la interioridad subjetiva» del alma, sólo encuentra «sosiego en y por el espíritu». Por lo que el «mundo interno es lo que forma el contenido del romanticismo, y en su calidad de interno y bajo la apariencia de esta interioridad recibe su representación. Lo interior celebra su triunfo sobre lo exterior, y afirma este triunfo negando todo valor a las manifestaciones sensibles» (Hegel, 1997, p. 142).

Lo sensible es ya sólo vehículo para el ascenso hacia el espíritu. Que se impone sobre la materialidad. En el ascender hacia la primacía de la espiritualidad Hegel sitúa las catedrales góticas, momento descollante del arte romántico-cristiano. La inducción de la mirada hacia las alturas de los vitrales por las que fluye la luz es movimiento ascendente que representa la salida del denso arco de lo material y exterior en pos de la elevada interioridad del espíritu.¹⁰

¹⁰ Sobre la catedral gótica Hegel manifiesta: «Como la tendencia ascendente ha de manifestarse aquí como el carácter fundamental, la altura de los fustes sobrepasa la anchura de su base de un modo que ya el ojo no puede calcular: las columnas van adelgazándose, se hacen más esbeltas y suben de tal modo que la mirada no puede abarcar de una vez toda su forma, sino que se ve obligada a

Pero la poesía es el pináculo del arte romántico. Es el extremo de mayor espiritualidad de una línea que comienza en la antigüedad con la arquitectura. En la arquitectura antigua se inicia el lento camino de la emergencia de lo espiritual a través de lo material. Lo arquitectónico trasciende la irregularidad de las formas naturales y de la materia inorgánica. En lugar de lo irregular natural comienzan a levantarse los principios racionales de la simetría. La arquitectura construye el templo, la casa del dios, el lugar para la comunidad de los fieles. Y en el templo se erige la estatua de la divinidad, cima culminante del arte clásico griego.»Es así como, gracias a la arquitectura, el mundo inorgánico exterior experimenta una purificación, es ordenado sobre las reglas de la simetría» (Hegel, 1997, p.146).

Luego, en la escultura, la forma se une con el fondo en un vivo equilibrio y expresa la incipiente presencia del espíritu en el elemento material. Lo espiritual asimila los materiales involucrados en la obra. Lo corporal recibe la corriente infinita del ser. Los materiales se purifican mediante la austeridad monocroma de la escultura. Así, la escultura posee «el mérito de haber sido la primera en servir de expresión al mundo interior y espiritual en su descanso eterno y su independencia esencial» (Hegel, 1997, p.148).

En el ámbito del arte romántico se agregan la pintura, la música y, en especial, la poesía. Como ya observamos, lo romántico es emergencia de la interioridad subjetiva. Los materiales de la creación artística deben unir su particularidad con la dimensión interior de la subjetividad del artista, lo cual abre paso a la interioridad del espíritu.¹¹ Ahora, en el orden de lo pictórico, el color, su pigmento

vagar y a remontarse, hasta que se tranquiliza al llegar a las suaves líneas de la bóveda en que convergen los arcos, como el espíritu del hombre en oración, que, remontándose inquieto sobre el vuelo de lo finito, sólo encuentra quietud al llegar a Dios» (citado en E. Bloch, 1985). Así en el arte romántico-cristiano «la idea se abre paso por doquier y triunfa sobre la materia, como en las catedrales góticas que se alzan libremente en el aire, irguiéndose hacia el infinito. Lo que constituye el fondo verdadero del arte romántico es, pues, la conciencia que tiene el espíritu de su naturaleza infinita y por ello de su independencia y libertad» (Colomer, 1995, p. 401-402).

¹¹ Sobre el valor de la interior individualidad del artista como mediador de la intuición de lo absoluto en el arte romántico, Hegel señala que "...aunque la nueva tarea del arte (romántico) pueda consistir sólo en llevar a la intuición,

tación sensible, no importa en sí mismo sino en tanto expresión del sentimiento de la interioridad del artista. El color no es ya natural, materialidad inmediata, sino el medio plástico que expresa los estremecimientos del alma. Los contenidos de la subjetividad se exteriorizan, se particularizan. Por el color vivo y subjetivo, en la pintura romántica lo sensible se espiritualiza. En lo clásico la materia y el espíritu se unían en armonioso equilibrio. Ahora, lo material comienza a desvanecerse en el primado de la espiritualidad. El ascenso del arte romántico hacia su propia cima supone un proceso de lenta desmaterialización de la forma. La disipación de lo sensorial continúa por la vía del sonido. La pintura despliega una idealidad de lo visual; lo sonoro se remonta hasta una idealidad auditiva. En lo pictórico, lo visual y lo sensorial aún poseen un peso significativo. En la música prevalece el sonido, y lo sonoro remite al plano del movimiento y de las relaciones entre los elementos que componen esa movilidad. En lo musical el arte se manifiesta como espiritualidad abstracta que trasciende la materialidad. Por eso, la música está fundada, como la arquitectura, en relaciones racionales, y es «...el arte que manifiesta la interioridad abstracta y espiritual del sentimiento» (Hegel, 1997, p.152). La música se libera, en un grado avanzado, del espacio y sus formas empíricas. Lo sonoro se acerca a la idealidad. Así, el vasto espacio se transforma en un punto, y ese «punto que continúa no es otro que el tiempo» (Hegel, 1997, p.152). El arte se desliza y supera lo

según esta figura, no el hundimiento de lo interno en la corporeidad externa, sino, por el contrario, el repliegue de lo interno en sí, la conciencia espiritual de Dios en el sujeto. Los diversos momentos que constituyen la totalidad de esta concepción del mundo como totalidad de la verdad misma, encuentran ahora por eso en el hombre su aparición, de modo que el contenido y la forma no surgen ni de lo natural como tal, como sol, cielo, astros, etc, ni de la belleza del círculo de los dioses griegos ni de los héroes ni de los derechos externos producidos en el terreno de la eticidad familiar y la vida política; sin embargo, es el sujeto viviente, individual en su ámbito interno quien adquiere valor infinito, puesto que sólo en él se despliegan en la existencia y se reúnen juntamente los momentos eternos de la absoluta verdad, que es real sólo como espíritu”, en Hegel, *Estética. La forma del Arte romántico*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1983, pp.23-24. La intuición del espíritu mediante el arte no depende de lo exterior y sensible; por eso no hay lugar aquí para “ lo natural como tal, como sol, cielo, astros, etc, ni de la belleza del círculo de los dioses griegos ni de los héroes”; y tampoco hay sitio para el ámbito exterior “de la eticidad familiar y la vida política”.

sensible espacial por lo musical. El arte se espiritualiza aún más. En este devenir, el sonido no expresará el «sentimiento impreciso» sino que se «transforma en palabras, se convierte en sonido articulado, preciso, en el cual su papel consiste en expresar las representaciones, las ideas, en ser el signo de una interioridad espiritual» (Hegel, 1997, p. 53). Lo sonoro es ahora signo de un contenido determinado por la libertad del sujeto. La materia sonora recibe una significación ideal, espiritual, interior. En el lenguaje, el sonido de las palabras no es ya vibración física sino expresión espiritual.

La palabra, como manifestación de la libertad del espíritu, alcanza su cenit en la poesía. Como arte de la palabra articulada. Por la poesía, el arte arriba a su más elevada espiritualidad. Lo poético ya no imita lo exterior, ya no se ciñe a los límites de una forma material. La poesía expresa la acción de la espiritualidad, lo universal infinito e interior que se autodetermina. La poesía puede ser pictórica, como en la epopeya; poesía lírica musical; o poesía dramática. Que se bifurca en comedia y tragedia. Lo cómico es el movimiento de una subjetividad sobredimensionada que corre y destruye mediante la risa. En lo trágico, la subjetividad obra desde el deber. La acción trágica propende hacia la reconciliación con la justicia eterna. Pero esta fuerza reconciliadora trasciende la palabra. Se precipita en el silencio. Finalmente, el arte romántico será superado por una forma más alta de reconciliación: la religión.

Pero antes de hacer alusión al salto desde el arte a la religión, no olvidemos la impregnación moral de lo artístico, esencialmente en su fase clásica y romántico-cristiana. El arte actúa como fuerza moralizadora. Como potencia purificadora de las pasiones. El sentimiento concentrado en sí mismo pierde su intensidad cuando se objetiva en las representaciones artísticas. En la antigüedad, las plañideras mitigaban el dolor, y un parecido efecto morigerador de la dolorosa vehemencia sentimental demuestra la poesía.¹² Las

¹² Sobre esta condición de la poesía, Hegel (1997, p. 53) sostiene: «Cuando un hombre es capaz de componer una poesía, que tiene por tema la pasión que le obsesiona, ésta se hace menos peligrosa, pues, como hemos dicho, objetivar un sentimiento es separarlo de su personalidad y adoptar a su respecto una actitud más serena. Al desahogarse por medio de poesías y cantos, el alma se desprende del sentimiento concentrado».

pasiones son señales de una condicionante presencia de la naturaleza, de lo instintivo en el hombre. La unidad con la naturaleza, en tanto igualación del hombre y lo natural, fija lo humano en lo vulgar y en el salvajismo carente de reflexión y espiritualidad. La representación artística de las pasiones implica un grado de catarsis o purificación. La liberación de la densidad pasional que surge de la representación artística es bálsamo moralizador. Que disipa la pesada gravedad instintiva y no racional. Así, el arte representa la integración de lo humano con lo natural sólo a condición de «elevar al hombre por encima de la naturaleza». Por lo que «el arte debe contener algo elevado al que estén subordinadas las inclinaciones y las pasiones, debe emanar de una acción moral, susceptible de alentar al espíritu y al alma en la lucha contra las pasiones» (Hegel, 1997, p. 55). El arte en su esencia ideal es elevación moral y racional. Es emancipación del influjo sensorial, de la caída en la densidad terrestre sin conciencia. En su máxima afloración, en su norma clásica, y en la superación de lo romántico-cristiano, el arte es preámbulo de la liberación de la necesidad natural. La naturaleza debe ser superada en su oposición al pensamiento. En su punto más radiante, el arte permite que la Idea traspase o supere la dureza de la materia. Lo absoluto de la Idea brilla en la materia, desde el equilibrio en lo clásico, o desde su desvanecimiento en lo cristiano-romántico.

Y recuperemos ahora, sí, la salida del arte en la religión. En el arte romántico-cristiano la interioridad del espíritu se manifiesta como intuición; aún no aflora el pensamiento. La transición hacia el pensar pleno que se piensa o sabe a sí mismo es el pensamiento representativo propio de la religión. En la religión, la idea absoluta no se manifiesta mediante la imagen o la intuición, sino por medio de la representación (*Vorstellung*), representación imaginativa o simbólica de lo absoluto. Pero sólo con la filosofía lo absoluto llega a su más elevado concepto. El espíritu absoluto es pensamiento que se sabe como totalidad. Sólo en la filosofía el espíritu se manifiesta acabadamente como saber absoluto.¹³

¹³ En cuanto a la función superior de la filosofía, Hegel (1997, p. 61-62) destaca: «Esta es la tarea de la filosofía, y su tarea principal, la de...mostrar que los términos opuestos son en realidad tan intransigentes e intratables como parecen, que la única verdad que se puede enunciar a propósito de cada uno de ellos

II.

Una de las formas de la crítica es la demolición argumental o la impugnación de un discurso estigmatizado como falso o vacío. Frente a esta crítica que impugna y derriba, que penetra en los supuestos errores de un discurso rechazado, optamos por la selección de las posibilidades de sentido no pensadas por ese discurso.

A partir de aquí, nuestro propósito no será recrear la estética pensada por la genialidad hegeliana sino pensar lo no pensado o expulsado por esa meditación.

Como ya lo hemos observado, la reflexión estética hegeliana restringe el valor de lo material y sensible a un momento necesario en el autodesarrollo de la Idea. El espíritu navega entre el oleaje variado de sus negaciones para luego regresar a la rica bahía de la universalidad concreta, del pensamiento devenido para sí concepto que se sabe a sí mismo. El valor parcial de la forma material desnuda su perfil más dorado en el equilibrio con el fondo espiritual en la obra de arte clásica. En su expresión histórica anterior, en el arte oriental, lo material predomina sobre el espíritu. Un dualismo momentáneo se impone. La Idea lucha por abrirse paso entre la densidad de lo empírico. El espíritu batalla por resplandecer sobre el lomo del dragón material. Pero el Oriente es la infancia, la inmadurez del comienzo. Es el origen sin saber. En este inicio el espíritu se extravía en el exceso ornamental y la rareza de la arquitectura

es que no es verdad en sí, sino que la verdad de uno y otro sólo puede ser el resultado de su conciliación, de su unión, de su armonía. Por un lado, existe la libertad, por el otro la necesidad. La libertad es esencialmente un atributo del espíritu; la necesidad es la ley de la voluntad natural. El entendimiento mantiene la oposición entre los dos, y la libertad misma no existe, puesta que está en lucha con su contrario. Pero el hombre cree firmemente que esta oposición debe ser reabsorbida; y, en cuanto a la inteligencia, la filosofía tiene por misión demostrarle que la contradicción existe, está ya, tal como es, reabsorbida por toda la eternidad, en sí y para sí; y que la verdad es ésta: esta oposición es tal que no sólo es posible reabsorberla, no sólo debe ser reabsorbida en un futuro más o menos próximo o lejano, sino que su reabsorción está ya hecha, la conciliación de sus dos términos está ya realizada, y únicamente la inteligencia es la que busca aún la reabsorción en la filosofía. La filosofía demuestra que la conciliación se efectúa desde tiempo inmemorial; en todo caso, para la inteligencia, no puede efectuarse más que por la filosofía».

asiática y egipcia. El arte sofocado por la hechicería de la sensualidad es sólo símbolo del espíritu ausente; es oscura remisión a la Idea aún sumergida y distante. El confuso arte oriental también es ilusión panteísta. Lo divino aquí es la materia en su multiplicidad. La forma artística oriental es así síntoma de la lejanía de lo verdadero, o del espíritu obturado.

Y el arte del Oriente es el reino de la arquitectura. Aquí, las formas del espacio, las superficies, las líneas, «son... simples cristalizaciones de las que el espíritu, el alma, está aún ausente» (Hegel, 1997, p.154). Así, la arquitectónica egipcia no debe deslumbrarnos. Porque la cultura del país de los faraones sólo produjo «oscuros enigmas» (Hegel, 1997, p.151).

La multiplicidad de las formas es vana hechicería de los sentidos. El embrujo peligroso de lo sensorial. Lo divino disperso en la materia. Panteísmo sin verdadero saber. Hegel construye un Oriente funcional a su propia argumentación. Entiende la otredad oriental desde la legitimación de una supuesta inferioridad, de una condición de inicio o infancia.

Quizá, la infravaloración hegeliana de las culturas del lejano y el cercano Oriente nace del movimiento reflexivo de su pensamiento. Con Descartes surge, en el horizonte moderno, la identificación entre la verdad y la reflexión. La amplitud del espacio, la dispersión sensorial en la multiplicidad de las formas, es extravío de la conciencia, sofocación de la claridad lógica. Pérdida del ser. Imposibilidad del saber. Por el contrario, el sujeto que vuelve sobre sí conoce. El conocer es idéntico al autoconocimiento. La conciencia que reflexiona descubre el pensamiento como esencia y sustancia del sujeto. Descartes aún diferenciaba, como órdenes distintos del ser, el entendimiento infinito y divino y el entendimiento finito humano. Esta gradación dual del pensar cartesiano, lo mismo que la dualidad de lo cognoscible y lo nouménico en Kant, son superadas por Hegel. Por su pensamiento de la totalidad. Que desconoce cualquier dualidad. Cuyos términos no puedan ser reconciliados por una unidad superior. La totalidad sólo reverbera en su más plena realidad mediante el acto de autoconciencia y libre autodeterminación del sujeto absoluto. La autonciencia se plasma en el pensamiento que se sabe a sí mismo mediante su regreso o vuelta reflexiva sobre sí mismo. En la reflexividad se realiza la Idea. Y la re-

flexión vive en la interioridad. En la perspectiva hegeliana, lo interior encerrado en su homogeneidad, es lo vacío y abstracto. El pensamiento que vuelve sobre sí, desde la reflexión, necesita primero dispersarse, particularizarse en la exterioridad, en la selva de las cosas y su presencia sensible en el espacio. Pero la permanencia de la conciencia en la multiplicidad de lo material es un peligro. Que debe ser conjurado. La única legitimidad de lo sensible consiste en brindar el escenario de la salida y pérdida del espíritu. Que luego, desde una ineludible necesidad dialéctica, y desde un movimiento reflexivo, regresa a la interioridad. Tras su aventura u odisea por las aguas exteriores, el espíritu late en la interioridad del pensamiento autoconciente. El pensamiento reflexivo así atraviesa la densidad material pero, a la vez, la trasciende. El espíritu necesita de lo material como una insoslayable determinación pero, a su vez, es independiente de ella. Según nuestro entender, a pesar de la voluntad monista del pensar hegeliano subsiste un dualismo bajo la apariencia de la integración dialéctica de los opuestos. Así, estamos en un terreno distinto al panteísmo y monismo más auténtico de Spinoza. En el célebre pensador judeo holandés la materia y su multiplicidad es la extensión como atributo de la sustancia infinita. Lo absoluto no es aquí lo que se sabe únicamente en la interioridad reflexiva que sopla con su viento más vigoroso tras superar su dispersión en la exterioridad. En Spinoza, lo infinito vive su realización en el despliegue continuo, en su eterna e infinita propagación y realización.¹⁴

En el modelo de la reflexión hegeliana, lo absoluto se despliega en lo exterior. Pero para luego volver sobre sí. En su visión del Orien-

¹⁴ En la proposición XI de su célebre *Ética...* Spinoza (1958) sentencia que «Dios o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente». La materia, el espacio, se vincula con la extensión. La extensión es atributo de la sustancia infinita y divina. Y según la proposición XXI: «todo lo que sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea que, en virtud del mismo atributo, es eterno e infinito». El ser en Spinoza así es la sustancia infinita ya realizada. Lo exterior no es un momento provisional en su desarrollo (que deba ser superado) sino una manifestación permanente de su propia sustancia eterna. Por supuesto que la posición de Spinoza para Hegel representa un momento de insuficiente comprensión de la lógica reflexiva de la Idea. Spinoza sería incapaz de trascender el plano de la sustancia hacia la dimensión del sujeto.

te, en cambio, lo absoluto o la infinitud pretende permanecer desplegada y presente en cada cosa. Pero una presencia sin interrupciones de una fuerza espiritual absoluta tendría que significar una liquidación de las formas, de sus medidas y límites. El absoluto en Oriente que vive y perdura en lo exterior, se convierte en la disolvente y confusa experiencia de lo sublime. Hegel estudia lo sublime en el arte indio y mahometano. Oriente sería la detonación de lo sublime. Y lo sublime es la infinitud que absorbe o supera lo particular en una totalidad difusa. Lo finito se desacraliza entonces porque es lo *insignificante* ante lo absoluto, lo ilimitado.

Si el estado más pleno de la divinidad es la sublimidad, ésta siempre se retira de la finitud. Su presencia, inmanente en las cosas, es paradójica: puede crear lo material, lo particular, pero sólo para luego disolver lo limitado y trascenderlo en una unidad indiferenciada carente de determinaciones y figuras particulares.

Hegel piensa también una absorción de lo finito por la infinitud. Pero, en su doctrina dialéctica, la finitud nunca es disuelta, sino que se conserva como determinación de lo infinito. Hay conservación y no desaparición de lo particular.

En cambio, en Oriente, lo sublime es la infinitud que disuelve lo particular. O que se separa de lo finito. En esta última situación, lo sublime introduce una distancia entre la forma natural y artística, lo finito, y la totalidad infinita. La antigua religión de Abraham también rueda en esta separación entre lo particular de las cosas naturales y el hombre, y la divinidad ilimitada.¹⁵

En todos los casos, el pensamiento hegeliano piensa lo infinito desde el plano conceptual. Es incapaz entonces de comprender la infi-

¹⁵ Hegel (1983, p. 134) también estudia lo sublime hebreo. En este contexto, el pensador alemán afirma que «dentro del mundo creado (...) Dios no irrumpe como en su realidad, sino que, por el contrario, permanece recluido en sí (...) más lo creado es obra de Dios, que no tiene autonomía alguna frente a Él; sólo está ahí, como prueba de su sabiduría, el bien y la justicia en general. Lo uno es el amo sobre todo, y en las cosas naturales no está su presencia sino sólo los accidentes impotentes, los que pueden por sí mismos mostrar su esencia; pero no dejará de aparecer. Esto constituye la sublimidad por parte de Dios». La separación hebrea entre lo particular y lo infinito relacionada con la sublimidad de Dios también puede explorarse en el texto juvenil hegeliano «Esbozos para el Espíritu del judaísmo» (Hegel, 1978, p. 221-237).

nitud como presencia sublime o fuerza ilimitada no conceptualizable. La lógica del pensar hegeliano impide concebir un absoluto como plenitud ajena a un discurso explicativo.

Pero, ¿no podría existir un todo vacío, sin lógica, que no suponga falsedad sino, por el contrario, la más intensa y abismal realidad?

En la visión hegeliana sobre el Oriente no hay lugar para la comprensión de la fertilidad de lo vacío. El Oriente del *zen*. Y la mayor profundidad del arte oriental es quizá la que surge de su encuentro con el *zen*. Donde lo vacío es máxima fertilidad y sentido. Y no una oscura nada confusa.

En el *zen*, el ser como lo infinito o absoluto no reclama ninguna justificación lógica, ninguna fundamentación filosófica doctrinaria. Y mucho menos una *corpus* de creencias o liturgia religiosa. Lo absoluto es aquí una productividad de sentido no dividida por ninguna oposición o confrontación introducida por el pensamiento conceptual. La forma particular de una montaña, un árbol, o del cuerpo humano, ya no debe ser pensada como la finitud anonada por la infinitud de lo sublime. La forma es lo que invoca o sugiere la presencia de un absoluto que no es concepto o fundamento lógico. En el *zen*, el ser es enigmática profundidad abismal, ajeno a toda dualidad entre lo finito o lo infinito determinado por un análisis conceptual.¹⁶

La visión hegeliana sobre el arte de lo simbólico y lo sublime oriental no asume que la sublimidad es indicación de lo que no es posible pensar. El modelo de la totalidad como pensamiento reflexivo es incapaz de concebir lo real como presencia impensable. Así, lo absoluto hegeliano es un sistema o arquitectura conceptual, que no puede permitir a lo real manifestarse como infinitud libre de las

¹⁶ La obra clásica de iniciación en el *zen* está constituida aún por los influyentes escritos de Daisetz T. Suzuki, como: *Budismo zen*, ed. Troquel; *Introducción al budismo zen*, Buenos Aires, ed. Kier; o *Ensayos sobre budismo zen*, Buenos Aires, ed. Kier. Nagarjuna fue uno de los máximos pensadores indios de la antigüedad cuyo pensar es preludeo de la meditación *zen* sobre lo vacío. Sobre su obra puede consultarse: *El budismo nihilista*, Buenos Aires, editorial Eudeba, del gran y casi olvidado hinduista argentino Vicente Fatone; y también: *Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, México, Premi editora, con varios textos de Nagarjuna traducidos por otros grandes hinduistas sudamericanos: Fernando Tola y Carmen Dragonetti.

determinaciones lógico-discursivas. Si la realidad sólo se autocomprende por la mediación del concepto, no será posible el presentimiento intuitivo en una forma material de una fuerza espiritual libre de toda explicación. Lo sensible de la experiencia artística sólo será significativa en tanto su sentido sea explicado o determinado por una filosofía racional. Lo sensible será siempre una mediación provisional para la acción superior del concepto. No habrá lugar entonces para un Basho, el poeta japonés, que ante una flor presente la presencia poderosa de lo vacío.¹⁷ A su vez, no podrá entenderse un arte donde lo sensible es lugar de un encuentro intuitivo con una presencia divina y absoluta.¹⁸

La percepción de la forma donde refulge lo vacío no se restringe al arte *zen* oriental, pues podemos encontrarla en numerosos deste-

¹⁷ Sobre Basho (1644-94), un gran poeta japonés del siglo XVII, y su experiencia ante una humilde flor nazuna, ver Daisetz T. Suzuki (1982, p. 9-199).

¹⁸ Un texto fundamental, como fuente de la creación artística en el Antiguo Oriente, en la India específicamente, es el *Silpa- Savtras*. Una noción esencial de la estética hindú es *rasa*. *Rasa*, la quinta esencia del gusto, es muy difícilmente traducible en palabras. Quizás es asimilable a «lo que los romanos llamaron *divinus afflatus*, el soplo divino que dota a la obra de una vida inmortal» (García-Ormaechea, 1989, p. 61). En *el Sahitya Darpana*, I, 3, el arte es definido como Vakyam Rsatmakamkayyam, «el arte es expresión informada por la belleza ideal». *Rasa*, «la belleza ideal», puede traducirse también como «esencia», «tinte, o «sabor». El sabor, *rasa*, o más estrictamente el acto de saborear, es la sustancia de la experiencia estética. Esta aptitud es innata, no es consecuencia de la imitación de acciones exteriores. Así, «la pura experiencia estética es de aquellos en quienes el conocimiento de la belleza ideal es innata». Este conocimiento es intuitivo. Nace de «una única madre con la visión de Dios, es un estado sensible, «imposible de analizar y, sin embargo, es la imagen de nuestro verdadero ser» (Coomaraswamy, 1997, p. 44). La visión intuitiva, independiente de la mediación lógica, inaceptable para el análisis hegeliano, es para la tradición estético-espiritual india una forma de acceder al fondo mismo de la realidad. Sin embargo, esta experiencia pre-racional o emotiva no es esencialmente opuesta a la racionalidad, ya que un principio esencial de la teoría del arte asiática sería «que la experiencia estética es un éxtasis en sí mismo inescrutable, pero en la medida que puede ser definida, una delectación de la razón» (Coomaraswamy, 1997, p. 50). Además, frente a la afirmación hegeliana de la supuesta disolución de la individualidad del artista en el arte oriental, sería oportuno recordar que en el *Silpa- Savtras* se dispone una exhaustiva preceptiva para la creación que no supone el sometimiento del artista a códigos de normas sofocantes, pues «el artista está antes que las fórmulas de leyes con sus códigos sobre el arte» (García-Ormaechea, 1989, p.58).

llos del arte de vanguardia del siglo XX. Beckmann, el gran pintor expresionista, en una famosa conferencia en Londres, en 1938, manifestó que «el espacio y siempre el espacio es la divinidad ilimitada que nos rodea y en la que nosotros mismos estamos contenidos». El espacio así preexiste. Es infinito. Y vacío. Porque ninguna forma particular puede obturar o cerrar su abierta y vacía profundidad. El gran pionero del arte conceptual Ives Klein buscó también la presentación artística de lo vacío. En 1958, exhibió una sala vacía de una galería, pintada con inmaculado blanco. Allí, se pretendía mostrar la emergencia de una fuente primaria de lo energético, vital y creador.¹⁹

El vacío de estirpe oriental nunca se manifiesta plenamente. Por el contrario, el absoluto hegeliano se manifiesta o muestra plenamente a sí mismo. No queda lugar para una noche impensable, sin expresión. No hay sitio para la danza ondulante de la serpiente del enigma. Hegel aspira a la transparencia completa de lo real. Escapa a su pensar la posibilidad de lo enigmático como la osamenta más insalvable y sutil, extraña y plenamente desconocida del devenir.

La modernidad del pensar hegeliano también excluye como no pensable la posible identificación entre el hombre y el animal. El arte oriental se complació en representar lo divino mediante múltiples formas animales. El avance espiritual implicado en el arte griego, por contrapartida, redujo lo animal a la alegorización de las cualidades ético-espirituales de los dioses. Y encontró en la forma humana la figura más bella y excelsa para la representación artística de la divinidad. Sólo en el cuerpo humano, y en su individualidad, lo divino pudo manifestarse para los griegos. Como sabemos, para Hegel sólo la figura humana es mediación digna de la

¹⁹ Ives Klein transmitió su pensamiento estético en su *Manifiesto del Hotel Chelsea* (1962). En 1958, en la galería Iris Clert, en París, realizó su exposición *El vacío*. Por primera vez en la historia del arte, se exhibía un espacio vacío de la galería, pintado con inmaculado blanco. El espacio vacío era la única instancia de contemplación. El vacío, lejos de ser una oscura nada informe, sólo relevante como obstáculo para el conocimiento, es una «zona de sensibilidad», donde el artista pretende una «manipulación de las fuerzas del vacío» para mostrar la condición del espacio como fuente primera, energética y creadora. Antes de dedicar los últimos siete años de su vida al arte vanguardista, Klein fue un destacado adepto al yudo. Esta disciplina oriental lo acercó a las nociones de ritmo universal y el poder fecundo de lo vacío en el *zen*.

divinidad. Lo animal, por el contrario, es vehículo de lo instintivo, de la materia sin saber, de lo orgánico carente de espiritualidad. Entre la forma animal y el fondo espiritual de la Idea absoluta no puede existir comunión o equilibrio.

En su meditación sobre el simbolismo de la Esfinge egipcia, Hegel destaca la lucha entre lo animal y lo humano. Las figuras que constituyen la Esfinge «son cuerpos animales que descansan, y en cuya parte superior lucha un cuerpo humano; aquí, o allá aparece una cabeza de carnero, pero casi en todo lo demás se advierte una cabeza de mujer» (Hegel, 1983, p.114). La Esfinge egipcia denota que el hombre y su conciencia espiritual puja por liberarse de la animalidad. Busca la espiritualidad, pero de forma nebulosa, imprecisa; de ahí que lo real como espiritualidad autoconciente no sea aprehendida aún, sino sólo simbolizada. Por un oscuro símbolo como la Esfinge. La insuficiencia de lo simbólico impide al espíritu mostrarse. La Esfinge es «por así decir, el símbolo de lo simbólico mismo» (Hegel, 1983, p.114). En el símbolo, y en la Esfinge como su máxima simbolización, el espíritu todavía se recluye detrás de formas animales. Y de un neblinoso enigma. El símbolo de la Esfinge está impregnado por la inconciencia de lo animal. El enigma de la Esfinge es lo monstruoso que obstruye el genuino alumbramiento espiritual.

Luego, por Edipo, por lo griego, lo humano se emancipa de lo animal. Y entrega la individualidad de su cuerpo y de su personalidad moral como medio sensible para la manifestación del espíritu. Pero, en el horizonte egipcio, «el espíritu humano trata de desprenderse de los poderes tenebrosos y de la fuerza de la bestia» (Hegel, 1983, p. 114).

La igualación, o aún la superioridad de lo animal respecto a lo humano, es posibilidad no pensada en la filosofía hegeliana y, en términos generales, en el pensamiento moderno e ilustrado. La superioridad de lo humano respecto a lo animal es indisociable de la centralidad del hombre en la naturaleza y el tiempo. Esta centralidad es una clave sustancial del pensar hegeliano. La historia humana es centro del desarrollo de la Idea. El hombre, y particularmente la cultura europea del siglo XIX, es el punto más alto del devenir del espíritu. El eurocentrismo se entrelaza aquí con un subrepticio antropomorfismo. La importancia del antropocentrismo es reco-

nocida por Hegel en el ámbito griego y cristiano; aunque luego esta primacía de la posición del sujeto humano es superada por la plena autoconciencia de la Idea absoluta. El antropomorfismo sería un momento del viaje, no la meta última. Para su realización, la Idea necesita de la autoconciencia individual o colectiva en el plano humano. En la *Enciclopedia*, y en relación con su filosofía de la religión, Hegel asegura que Dios sólo es en cuanto se sabe a sí mismo, y «su saberse a sí mismo es además autoconciencia en el hombre, y el saber que el hombre tiene de Dios».²⁰ Lo animal entonces, es siempre otredad que debe ser superada en su carencia de conciencia y saber.

Sólo Nietzsche, luego de Hegel, pensará lo corporal, lo biológico e instintivo animal, como fuente primaria de la vida, anterior al concepto. El cuerpo es un sabio desconocido que inventa al yo racional conciente como su juguete.²¹ Y mucho antes, para la mentalidad mítica del antiguo Egipto (poco comprendida por el análisis hegeliano), los animales representan una alteridad donde lo no-humano del animal constituye una forma de existencia más cercana a la divinidad, por su sabiduría natural vinculada con su comportamiento seguro y repetido.²²

Sin embargo, no atravesaremos la estética hegeliana únicamente desde una hermenéutica de lo no pensado. Porque también es in-

²⁰ Hegel, *Enciclopedia*, III, párrafo 564, citado en Colomer (1995, p. 414).

²¹ Nietzsche (1980, p. 61) manifiesta: «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llamase 'sí mismo'. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría».

²² Henri Frankfurt (1998, p. 98), gran historiador de la religión del Antiguo Egipto, asegura que «es innegable que hay algo extremadamente peculiar en el significado que los animales poseían para los egipcios. En otras partes, en África o en Norteamérica, por ejemplo, parece que el terror a la fuerza animal, el fuerte lazo, la mutua dependencia, entre el hombre y la bestia (en el caso del culto al ganado por ejemplo), se explican la veneración animal. Pero en Egipto, el animal en cuanto tal, independientemente de su naturaleza específica, parece tener un significado religioso». Y más adelante, para explicar el por qué de la alteridad de los animales en la experiencia religiosa egipcia, se esboza la suposición de que «el egipcio interpretó lo no-humano como sobrehumano, en concreto cuando vio la sabia espontaneidad de los animales, su certeza, su comportamiento seguro y, sobre todo, su realidad estática».

dispensable enfatizar sus núcleos radiantes. Y estos núcleos pueden ser entendidos al advertir qué es lo pensado por Hegel, y no ya por nuestra época. La estética hegeliana es estímulo para repensar lo ya no pensado en torno al arte. Esto es: el arte como verdad de alcance universal; como forma de purificación moral y elevación espiritual. Y el arte, en su etapa romántica final, como descubrimiento de una significación interior (que supera la mera inmediatez), o la valoración de la dignidad estética de lo feo y doloroso.

Hegel piensa el arte como un momento crucial en la manifestación de lo real. El arte como expresión de una significación que resiste y supera lo efímero y relativo, o la sola subjetividad individual del artista.

Y esta postura, estimo, elude el fácil reduccionismo de la estética hegeliana a la declaración de la muerte del arte, tal como lo hace un muy promocionado, y algo sensacionalista, crítico de arte norteamericano contemporáneo.²³

El peligro de la reflexión hegeliana sobre el arte es que el concepto, la filosofía del arte, sustituya la experiencia estética, su condición sensible, su enigma y su iniciativa creadora. La raya más peligrosa del felino pensador hegeliano es la insaciable voluntad del intelecto que todo pretende enjaezarlo en el lomo de lo racional. Pero a pesar de sus excesos y encubiertos reduccionismos, la concepción hegeliana del arte como manifestación de un sentido universal puede ser un acicate. Un acicate para reencontrar el perdido velamen de la experiencia artística como exploración de una realidad amplia y trascendente.

En la sociedad del presente y el futuro reposa lo no encendido. Lo real nunca termina por encenderse. Y lo que espera encenderse todavía no puede ser previsto por ningún sistema o por la exigencia lógica de ninguna Idea omnímoda.

Lo no encendido llama al artista para encenderse.

Lo que espera encenderse aún es color secreto. Ningún concepto lo desnudará o capturaré.

²³ Me refiero aquí al promocionado diagnóstico «hegeliano» de la muerte del arte contemporáneo de Arthur Danto (1995).

Y lo secreto entrega un nuevo rayo. Y calla.

El filósofo del discurso niega o no advierte que ese secreto perdura. Por eso, el artista seguirá caminando tras sus ecos.

Bibliografía citada

Bloch, E. (1985) *El pensamiento de Hegel*, México.

Colomer, Eusebi (1995) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, volumen segundo: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder.

Coomaraswamy, Ananda K. (1997) *La transformación de la naturaleza en arte*, Barcelona: Kairós.

Danto, Arthur (1995) «El final del arte». En *El Paseante*, 22-23.

Frakfurt, Henri (1998) *La religión del antiguo Egipto*, Barcelona: Laertes.

García-Ormaechea, Carmen (1989) *El arte indio*, Madrid: en Colección Historia del arte, Madrid.

Hegel, G.W.F. (1978) «Esbozos para el Espíritu del judaísmo», en *Escritos de juventud*, Buenos Aires: FCE.

Hegel, G.W.F. (1983) *Estética. La forma del Arte simbólico*, Buenos Aires: Siglo XX; (trad. Alfredo Llanos).

Hegel, G.W.F. (1983) *Estética. La forma del Arte romántico*, Buenos Aires: Siglo XX; (trad. Alfredo Llanos).

Hegel, G.W.F. (1983b) *La fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires: Fondo de Cultura económica; (trad. Alfredo Llanos).

Hegel, G.W.F. (1985) *De lo bello y sus formas*, Madrid: Espasa-Calpe; (trad. Manuel Granell).

Hegel, G.W.F. (1997) *Introducción a la estética*, Barcelona: Península; (trad. Ricardo Mazo).

Heidegger, M. (1995) «El origen de la obra de arte». En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1980) *Así hablaba Zaratustra*, Madrid: Alianza

Platón (1983) *El banquete*, Buenos Aires: Orbis-Hyspamerica; (trad. Luis Gil).

Spinoza (1958) *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: F.C.E.

Suzuki, Daisetz T. (1982) «Oriente y Occidente, Conferencia sobre budismo Zen». En *Budismo zen y psicoanálisis*. México: FCE.

Diego Gabriel Baccarelli Bures

*El representacionismo cartesiano entre
Dios y el Sujeto (primera parte)*¹

Introducción

René Descartes es considerado el fundador de la filosofía moderna. Si bien difícilmente exista en la historia un hecho, y menos aún un hombre, que por sí solo constituya la piedra angular de un nuevo período histórico y la sentencia de clausura de otro, indudablemente el pensamiento cartesiano es uno de los hitos filosóficos que expresan esa configuración del mundo occidental que se ha llamado modernidad.

A lo largo de su historia, la tradición filosófica de occidente se ha planteado una serie de preguntas: preguntas universales, si consideramos la obstinación con que se vuelven a formular una y otra vez; preguntas siempre distintas, si consideramos que un mismo interrogante formulado en distinto tiempo y lugar, representa un problema nuevo que exige respuestas nuevas. Las preguntas: ¿qué es el hombre?, ¿cómo conoce el hombre?, ¿qué es el conocimiento?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es la sociedad?, ¿qué es el ser?, etc., problemas planteados por la filosofía en todo tiempo, tienen un sesgo distinto según se las formule en el siglo IV ac., en el siglo XVII dc., o en el siglo XXI dc.

Esta cuestión es magníficamente expresada en el célebre pasaje hegeliano de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, en el que el gran filósofo sentencia:

En lo que concierne al individuo, cada uno es por lo demás, hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es

¹ Para este trabajo utilizamos la traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, en Descartes (1980).

su tiempo aprehendido en pensamientos (Hegel, 1987, p. 54).

La filosofía cartesiana es uno de los hitos fundacionales del pensamiento moderno, por su ubicación cronológica, por el modo en que plantea los problemas y por las respuestas que propone.

Expresa uno de los momentos paradigmáticos del proceso de secularización, ese periplo en que, entre otras cosas, el núcleo y fundamento último de la cosmovisión occidental deja de ser la Naturaleza o Dios, y es ocupado por el Hombre. En el caso específico de la modernidad, la categoría con que finalmente se significará a ese “Hombre” es la de “Sujeto”. Por supuesto que ese “centramiento del sujeto” es al mismo tiempo producto de un proceso en el que se construye su sentido.

El camino que recorre Descartes para arribar a algo que se presente como absolutamente claro y distinto implicará la impugnación de los principios de todo aquello que hasta ese momento se había considerado cierto, incluyendo esas verdades “de sentido común” que, como todo sentido común, se funda y forma parte de un orden simbólico históricamente constituido en el que operan, la mayoría de las veces de manera implícita, categorías y conceptos que constituyen una cosmovisión.

En su excelente trabajo, Margaret Dauler Wilson señala lo siguiente:

Descartes concibió su sistema científico para suceder y reemplazar la gran síntesis aristotélico - escolástica que había dominado por siglos el pensamiento europeo. Concibió su filosofía (o “metafísica”) como el “fundamento” de esta ciencia. (Wilson, 1990, p. 16).²

El genio de un pensador, de un hombre de ciencia, no se mide exclusivamente por las respuestas que puede dar o por los “descu-

² Mencionaremos sólo de pasada la tesis que sostiene que la validez y veracidad de la explicación de la naturaleza aristotélico - escolástica ya había sido puesta en interdicción por la comunidad científica del Renacimiento, proponiendo una nueva explicación de los fenómenos de la naturaleza. Según esta tesis, la educación recibida por Descartes en el colegio de La Flèche estaría nutrida de conceptos renacentistas, de modo que nuestro filósofo se habría formado en ese nuevo paradigma que cuestionaba al aristotélico - escolástico. Los elementos que hacen del cartesianismo un nuevo paradigma pondrían en tela de juicio a los anteriores. Ver Salvio Turró (1984).

brimientos” que ha podido realizar, sino también por los problemas que es capaz de plantear.

Nosotros hemos decidido ponderar el aporte cartesiano de las tres primeras *Meditaciones Metafísicas* desde esa última perspectiva: por los problemas que plantea y por el modo de plantearlos. Para ello consideraremos los siguientes tópicos que esa sección de su obra nos propone:

- La relación entre sujeto y objeto en el nivel gnoseológico: el representacionismo gnoseológico y su teoría de las ideas como representaciones.
- Las consideraciones de nivel óptico que se desprenden de la forma de concebir la relación sujeto - objeto en el nivel gnoseológico: la objetividad.
- La novedad que plantea el *cógitio* en el nivel gnoseológico.
- De acuerdo a ello, subordinaremos el análisis de la prueba de la existencia de Dios en la *Tercera Meditación* a los tópicos recién formulados, y estableceremos los contenidos idealistas del cartesianismo.

En busca del primer principio

El trabajo de demolición que realiza Descartes en busca del punto arquimédico que le permita consolidar un conocimiento seguro, comienza con una serie de argumentos cuyo primer blanco son los sentidos, la experiencia sensorial como fuente primera e inmediata de nuestro conocimiento de objetos; dicha argumentación derivará pronto en la impugnación de certezas de “nivel superior” como lo son las verdades de las ciencias que se ocupan de cosas simples como las matemáticas.

Descartes comienza la primera meditación planteando uno de los objetivos principales de la obra: establecer algo firme y constante en las ciencias. Esta tarea no parte de la nada. Muy por el contrario, Descartes se propone discutir el paradigma científico dominante hasta ese momento, para lo cual se abocará a refutar los principios sobre los que se funda. Esta tarea lo conducirá al mismo tiempo al establecimiento de un nuevo paradigma.

Debemos tener presente que aunque todos sus *argumentos escépticos* tengan un objetivo metodológico, el recorrido que realiza en su programa lo llevará a establecer una serie de cuestiones y problemas que transformarán la perspectiva gnoseológica, prefigurando la “revolución copernicana” de Kant, y abonando el suelo del idealismo moderno.

Hace ya tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto (...) (AT, IX, 13; 14)

No es ésta una cuestión menor. En ese pasaje está implícita la modernidad de su planteo. Sus “opiniones falsas” condensan el modelo explicativo que él pondrá en discusión.

En el paradigma gnoseológico aristotélico – escolástico, los conceptos expresan la esencia de las cosas. Como lo señala el gran medievalista Etienne Gilson en su obra *El realismo metódico*, el conocimiento es concebido como una transposición conceptual de la realidad; se trata de un realismo que toma como principio del conocimiento al objeto, cuya realidad no se pone en cuestión en ningún momento. Además, se supone una semejanza entre el intelecto y la cosa o el objeto, en virtud de la cual el conocimiento consistiría en la existencia de la cosa conocida en el alma; si lo quisiésemos expresar en términos cartesianos, diríamos que se supone una cierta comunidad entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, entre el espíritu y los objetos.

La ciencia moderna, que impugna la explicación aristotélica de la naturaleza, comienza a cuestionar aquella comunidad. Del paradigma explicativo fundado en el concepto aristotélico - escolástico de *forma*, que como dimensión inteligible de la cosa es copiada por el intelecto y se expresa como concepto, se pasa a una concepción gnoseológica en que esa comunidad desaparece, y el enlace entre el concepto y la cosa o el objeto se torna problemático, debiendo justificarse su legitimidad.

En este sentido, el *representacionismo moderno* implicará que aquello que conocemos de forma inmediata son nuestras ideas o conceptos en cuanto representaciones, y en consecuencia pasará a

primer plano la cuestión de la legitimidad, y del status veritativo de esas ideas o conceptos.

El problema de las representaciones fundadas en los sentidos

Descartes procederá en primer lugar a cuestionar *la legitimidad de los sentidos como fuente inmediata y segura del conocimiento de objetos*. Partirá de la impugnación de las experiencias sensoriales más comunes, y avanzará sobre experiencias sensoriales que por su inmediatez y proximidad parecen no ofrecer lugar a dudas, como la experiencia del propio cuerpo. Una consecuencia directa de esto será la problematización del enlace entre nuestras ideas en tanto representaciones de objetos, y de los objetos que esas ideas representan.

Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos (...).

Pero aunque los sentidos nos engañan a veces respecto de las cosas poco sensibles y muy alejadas, existen quizá muchas otras de las que no se puede razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su intermedio (...) ¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? (AT, IX, 14; 15)

Muchas veces en la experiencia sensorial habitual creemos percibir los objetos bajo una forma que luego se revela errada, como en el caso de las ilusiones ópticas: el ejemplo clásico es la imagen del palo quebrado cuando es introducido en un espejo de agua, de modo que la idea o representación no guardaría la correspondencia debida.

Pero avanzando más allá de ese tipo de distorsión, Descartes presenta un argumento de gran trascendencia: *el argumento del sueño*. En él se refuerza el carácter problemático de la experiencia sensorial en la que suponemos que nuestras percepciones guardan fiel correspondencia con el objeto o la cosa representada.

Sin embargo, tengo que considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que suelo dormir y representarme en sueños cosas iguales o a veces menos verosímiles que estos insensatos cuando están despiertos. (...) En este mo-

mento me parece que no miro este papel con ojos dormidos, que esta cabeza que muevo no está adormecida, que a sabiendas y con propósito deliberado extiendo esta mano y la siento (...). Pero pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haberme engañado a menudo con parecidas ilusiones, mientras dormía. Y deteniéndome en este pensamiento, veo tan manifiestamente que no existen indicios concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño (...) (AT, IX, 15).

En el caso del sueño ocurre lo siguiente: mientras estoy soñando me represento objetos e incluso cosas inverosímiles en la creencia de que esos objetos se hallan en mi presencia; entonces Descartes introduce un elemento que lleva al límite el problema de las representaciones fundadas en los sentidos: *no existen indicios concluyentes por medio de los cuales pueda distinguir nítidamente la vigilia del sueño*.

A diferencia de la percepción sensorial normal en que la presencia de los objetos es siempre un supuesto, más allá de que dicha experiencia sensorial sea engañosa, en el caso del sueño no hay objetos presentes a la percepción; dicho de otro modo: en las representaciones del soñar no están los objetos; se daría el caso de una representación de objetos similar a las representaciones de la experiencia sensorial, pero sin que los objetos se hallen presentes.

Al no existir indicios concluyentes que nos permitan distinguir la vigilia del sueño, se deja abierta la posibilidad para suponer por lo menos dos cosas: que nuestra existencia sea siempre de tipo onírica, de modo que nuestras representaciones no estarían producidas jamás por un objeto externo, con lo cual no existiría correspondencia alguna entre las ideas en cuanto representaciones y los objetos; en parte como consecuencia de lo anterior, la imposibilidad de discernir cuándo nuestras representaciones son producidas por un objeto.

Con este argumento, ya prefigura la distinción cualitativa entre las *ideas como modos del pensamiento*, y los objetos de los que las ideas son representaciones.

¿En que tendrán origen entonces estas representaciones? Descartes introducirá la diferencia entre cosas simples y universales, y

cosas compuestas cuyo carácter es dudoso, siendo las cosas compuestas en última instancia, Incluso en el caso de cosas inverosímiles como algunas imágenes de los sueños, el producto de la composición de cosas más simples.

(...) la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza, o no, contienen algo cierto e indudable. Pues aunque esté despierto o duerma, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; (...) (AT, IX, 16).

De este planteo se derivará la siguiente consecuencia para el campo de las ciencias: a) la distinción según su objeto, si es éste compuesto o simple; b) el grado de veracidad según se ocupe de cosas compuestas, muy dudosas e inciertas, o de cosas simples y muy generales, que contienen algo cierto e indudable; c) ese segundo grupo de ciencias, formado por la aritmética y la geometría posee una característica sumamente relevante tanto para el desarrollo del argumento como para el contenido de la totalidad de las meditaciones, a saber: *no preocuparse de si estas cosas simples existen en la naturaleza o no*.

Aquí se estaría consumando la suspensión metodológica de la facultad sensible como fuente de conocimiento.

De este modo, llega a su límite el alcance del argumento del sueño, en tanto parecen existir cierto tipo de naturalezas cuya veracidad se encuentra más allá de la experiencia sensorial y del problema presentado en la experiencia del soñar.

Este límite es transpuesto mediante la célebre *hipótesis del genio maligno* (HGM), con la que la duda adquiere alcance universal.

Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son

sino ilusiones y engaños de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto. Me mantendré obstinadamente unido a este pensamiento, y si, por este medio, no está en mi poder llegar al conocimiento de alguna verdad, por lo menos está en mi poder suspender mi juicio (AT, IX, 18).

¿Qué podrá considerarse verdadero, pues? Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo (AT, IX, 19).

El cógito

Pero hay un engañador (ignoro cuál) muy poderoso y muy astuto que emplea toda su habilidad en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engañeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa (AT, IX, 19).

El engaño es una forma de pensamiento consistente en la creencia falsa en la correcta correspondencia entre representación y objeto, como aparece en AT, IX, 17. Aunque Descartes dice “no hay duda de que existo si me engaña”, donde el peso de la afirmación parece estar en la acción del engañador en el sentido de “si puede engañarme es porque soy algo que puede ser engañado”, en verdad el aspecto decisivo está en la acción de pensar.

(...) hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu. (...) ese conocimiento que sostengo es más cierto y más evidente que todos los que he tenido antes (AT, IX, 19).

La proposición “yo soy, yo existo” es verdadera siempre que la pronuncio o concibo. No desarrollaremos aquí la discusión acerca de si se trata de una inferencia, de una proposición preformativa, o de una intuición; sólo señalaremos que la existencia del yo no es consecuencia del pensar, sino que el yo es ese acto de pensar. Yo soy, yo existo es la primera afirmación cierta e indudable a la que arriba Descartes es ese punto arquimédico y primer principio, en virtud del cual podrá desandar el tránsito del escepticismo metódico que ha recorrido.

Pero todavía no ha definido cuál es la naturaleza de ese yo; para ello procederá a distinguir con claridad la naturaleza corporal de la naturaleza del alma.

Por lo que respecta al cuerpo, de ningún modo dudaba de su naturaleza (...) todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscripto en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido, por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión. Pues no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar (AT, IX, 20).

De estos atributos de la naturaleza corpórea, Descartes no encuentra ninguno que pueda decir que está en él, e inmediatamente pasará a la noción de alma.

Pasemos a los atributos del alma, y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son alimentarme y caminar; pero si es verdad que no tengo cuerpo, es verdad también que no puedo caminar y alimentare. Otro es sentir, pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo; aparte de que he pensado sentir en otras oportunidades muchas cosas durante el sueño, y al despertarme he reconocido no haberlas sentido efectivamente.

Otra es pensar y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece; únicamente él no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo; esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir (AT, IX, 21).

En primer lugar, desecha toda característica que pueda ser atribuida a lo corpóreo, manteniéndose en la afirmación de que no tiene cuerpo. Así identifica un elemento, que según Descartes, no puede ser atribuido a lo corpóreo, a saber: el pensamiento.

Debemos leer con detenimiento este pasaje, pues el pensamiento es enunciado como un atributo, lo cual supone un substrato del que es atributo: el yo o el alma. Sin embargo, es un atributo del que el

yo no puede ser separado, y esto hasta tal punto que la existencia se identifica con el acto de pensar.

En el *Discurso del Método* Descartes lo decía de la siguiente manera:

Pero inmediatamente advertí que mientras yo quería pensar de ese modo que todo era falso era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y notando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y segura que no eran capaces de conmoverla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía aceptarla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba (AT, VI, 32).

La identificación con el pensar es tal, que el sentir y la imaginación quedarán subsumidos en la *res cógitans*.

(...) aunque pueda suceder (como he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas; sin embargo, esta potencia de imaginar no deja de existir realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento.

(...) me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar.

Pero, sin embargo, me parece todavía, y no puedo dejar de creer, que las cosas corpóreas, cuyas imágenes se forman en mi pensamiento y que caen bajo los sentidos, no sean más distintamente conocidas que esa parte de mí mismo, no sé cuál, que no cae bajo la imaginación (...) (AT, IX, 23).

En estos pasajes se distinguen claramente la imaginación y la sensación como formas de pensamiento de las que en cuanto tales no puede haber duda que existen, en contraposición a las cosas corpóreas que constituyen la referencia de aquéllas.

De este modo ha quedado establecida la subsunción de la sensibilidad y la imaginación como facultades representativas al pensamiento. Pero lo que se refuerza también es la distinción entre la naturaleza de las facultades representativas y sus objetos, e implí-

citamente la naturaleza de las representaciones y la de esos objetos.

En la introducción a este trabajo habíamos planteado que estableceríamos los contenidos idealistas del cartesianismo. Situados en el marco del proceso de secularización del que el idealismo es una de sus expresiones culminantes, el filósofo francés establece una serie de cuestiones clave.

Una de ellas es sin lugar a dudas el *cógito* como hito en el proceso de *centramiento del sujeto*, que en su dimensión gnoseológica tendrá una serie de derivaciones como la impugnación de la objetividad, transparencia, inmediatez e indubitabilidad de las representaciones sensibles, prefigurando de algún modo los contenidos de la dialéctica de la certeza sensible y de la percepción que desarrolla Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

Aunque todavía lejos de concebir al sujeto como agente de objetivación, como productor de la objetividad, y a los objetos como estructura de sentido intersubjetiva, sí está anticipando esa dimensión objetivante al plantear el carácter del espíritu como ordenador de la experiencia sensible. Esta cuestión está planteada de manera verdaderamente magnífica en el célebre *ejemplo del pedazo de cera*, que a continuación comentamos.

Empecemos considerando las cosas más comunes y que creemos comprender más distintamente, a saber: los cuerpos que tocamos y que vemos. No entiendo hablar de los cuerpos en general, pues estas nociones generales son de ordinario más confusas, sino de uno particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser extraída de la colmena: no ha perdido aún la dulzura de la miel que contenía, conserva todavía parte del perfume de las flores de que fue hecho; su color, su figura, su tamaño, son manifiestos; es duro, es frío, puede ser tocado y si se lo golpea produce cierto sonido. En fin, se encuentra en él todo aquello que puede hacer conocer distintamente un cuerpo. Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego; los restos de sabor se disipan, el perfume se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se lo puede tocar, y aunque se lo golpee no produ-

cirá ningún sonido. ¿Subsiste la misma cera después de este cambio? (AT, IX, 23).

La pregunta con que culmina este pasaje que citamos es verdaderamente trascendente. ¿Por qué? Porque con este interrogante Descartes cuestiona uno de los supuestos fundamentales que sustentan la veracidad de las representaciones fundadas en los sentidos, a saber: la sustancialidad objetiva y permanente de lo corpóreo independientemente de los cambios accidentales; la existencia de la sustancia corpórea entendida como soporte de los accidentes o atributos, independientemente de nuestra percepción de dichos accidentes.

Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo. ¿Qué es lo que se conocía, pues, con tanta distinción en este pedazo de cera? Por cierto, no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos (...) alejando todo lo que de manera alguna pertenece a la cera, veamos lo que queda. Por cierto no queda más que algo extenso, flexible, mudable.

(...) la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes y no podría, sin embargo, recorrer esta infinidad por medio de mi imaginación y, por consiguiente, este concepto que tengo de la cera no se verifica por medio de la facultad de imaginar.

¿Qué es, pues, esta extensión?

(...) yo no sabría concebir por medio de la imaginación lo que es esta cera y que sólo el entendimiento la concibe (...) (AT, IX, 24).

Pero, ¿qué es esta cera que no puede ser concebida sino por el entendimiento o el espíritu? Por cierto es la misma que veo, toco, imagino, y la misma que conocía desde el principio; pero lo que hay que advertir es que su percepción, o bien la acción por medio de la cual se la percibe, no es una visión, no un tacto, ni una imaginación, y no lo ha sido jamás, aunque antes pareciera serlo así, sino solamente una inspección del espíritu, que puede ser imperfecta y confusa, como lo fue antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora (...) (AT, IX, 24 – 25).

A pesar de los problemas que la percepción y la imaginación ofrecen para concebir la sustancia corpórea, Descartes realiza la si-

guiente afirmación fundamental: “Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo” ¿Qué es lo que el filósofo nos está diciendo? Que *quien concibe dicha sustancia es el entendimiento*. En este punto el giro que produce el cartesianismo es notable, estableciendo las siguientes cuestiones:

1- Que el elemento prioritario para conocer es una facultad, el entendimiento, que posee la capacidad sintética de sostener bajo una única representación la pluralidad mudable e inestable de accidentes de la radicalmente fragmentaria y anómica experiencia sensorial.

2- Esto se implica con la siguiente cuestión: deja de presuponerse una concepción de la naturaleza, una ontología de la que el conocimiento es reflejo, y comienza a cobrar una relativa independencia el campo gnoseológico, de modo que la legitimidad de las representaciones no implica necesariamente una relación especular con el objeto.

3- La problematización de la verdad por correspondencia, si el concepto de la cosa está producido por el entendimiento con independencia de la arbitrariedad de la experiencia sensorial.

4- El punto de referencia de todas las representaciones es el sujeto mediante la facultad del entendimiento.

La teoría de las ideas

Aunque la *Tercera Meditación* tiene por tema central uno de los argumentos para probar la existencia Dios, nosotros subordinaremos dicha prueba a su “teoría de las ideas”.

Recordemos que todavía nos encontramos bajo las condiciones de la HGM, y que lo único firme es el *cógito*, el “yo soy todo el tiempo que piense”; pero ¿qué significa esto? ¿qué es este “pensar”?

Nuestro filósofo había comenzado las meditaciones planteando la necesidad de deshacerse de sus opiniones, cuestionar el sentido común y establecer nuevos fundamentos para las ciencias.

Sin embargo hasta aquí sólo ha logrado arribar a un conocimiento claro y distinto: el *yo pienso*, pero quedando cancelada toda certe-

za respecto a los objetos; este es el problema del *solipsismo cartesiano*.

Descartes comienza entonces a transitar el camino para restablecer la conexión cierta con el ámbito de los objetos.

Yo soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, *también imagina y siente*. Pues, tal como lo he advertido antes, aunque las cosas que siento y que imagino no existan quizá en absoluto fuera de mí y en sí mismas, estoy seguro, sin embargo, de que estos modos de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, en tanto son solamente modos de pensar, residen y se encuentran ciertamente en mí (AT, IX, 27).

Esa distinción se convierte inmediatamente en una clasificación que conduce al centro de su teoría de las ideas.

(...) es necesario que divida aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros, y considere en cuáles de estos géneros existe propiamente la verdad o el error.

Ahora, por lo que respecta a las ideas, si se las considera solamente en sí mismas, y no se las refiere a ninguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas (...)

Tampoco hay que temer que pueda encontrarse falsedad en las afecciones o voluntades (...)

De este modo sólo quedan los juicios, en los que debo tener mucho cuidado de no equivocarme. Ahora bien, el error principal y más común que pueda encontrarse consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí (...) (AT, IX, 29).

Aquí se hace explícita la cuestión del representacionismo al plantear un doble carácter de las ideas, esto es: 1- las ideas como imágenes de las cosas; 2- las ideas tomadas en sí mismas como un género o modo de pensamiento.

Descartes distingue también entre ideas, voliciones y juicios. En las voliciones y en los juicios se agrega algo a la idea de la cosa. En el caso de las voliciones dicha acción no está conectada con el ámbito de la verdad; en cambio los juicios sí se vinculan a dicho

ámbito, fundamentalmente en lo que hace a la semejanza o desemejanza (correspondencia) entre las ideas y las cosas.

En lo que a las ideas concierne, Descartes distingue tres tipos, a saber: innatas, adventicias y ficticias.

Pues de estas ideas, unas me parece que han nacido conmigo, otras que son extrañas y vienen de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo (AT, IX, 29).

Uno de los aspectos centrales de esta clasificación es avanzar en alguna certeza respecto a la correspondencia entre las ideas y los objetos.

Pero todavía se presenta otro camino para indagar si entre las cosas cuyas ideas tengo en mí hay algunas que existen fuera de mí. A saber, si estas ideas se toman sólo en tanto constituyen ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de igual manera; pero considerándolas como imágenes que representan una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes entre sí (AT, IX, 31).

En ese pasaje está contenida la distinción entre la *realidad formal* y la *realidad objetiva* de una idea; dicha distinción corresponde a la idea tomada en sí misma, o tomada como representación de una cosa respectivamente.

En cuanto a la realidad formal todas las ideas son iguales; en cuanto a la realidad objetiva, esto es, como representaciones de algo, se diferencian unas de otras según lo que representen, y tendrán mayor o menor jerarquía según la jerarquía ontológica de la cosa en cuestión. Dicha distinción será central para el argumento de la existencia de Dios.

Pues, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y encierran en sí (por así decir) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección que las que me representan solamente modos o accidentes.

Además, aquella mediante la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso, y creador universal de todas las cosas que están fue-

ra de él; aquella, digo, por cierto contiene en sí misma más realidad objetiva que aquellas que me representan las sustancias finitas (AT, IX, 32).

(...) siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de sí ninguna otra realidad formal que la que recibe y toma del pensamiento o del espíritu, del que es solamente un modo, es decir, una manera o modo de pensar (AT, IX, 32).

La realidad formal de la idea es una característica de la idea tomada en sí misma como modo del pensamiento.

Ahora bien, para que una idea contenga una determinada realidad objetiva antes que otra debe sin duda tenerla de alguna causa, en la que por lo menos se encuentre tanta realidad formal como realidad objetiva contenga esta idea (AT, IX, 33).

La realidad objetiva de una idea es un resultado o efecto, cuya causa debe ser algo que contenga tanta realidad formal como realidad objetiva tiene la idea. La realidad objetiva de una idea alude al aspecto representativo de la misma. En cuanto representación, debe ser causada por algo; eso que es causa de la idea, debe tener al menos la misma realidad formal que la realidad objetiva de la idea que lo representa.

Pues si suponemos que se encuentra en la idea algo, que no se encuentra en su causa, es preciso que lo tome de la nada; pero por imperfecto que sea este modo de ser, por el que *una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento por medio de su idea*, ciertamente no se puede, sin embargo, decir que este modo y esta manera no sea nada, ni por consiguiente que esta idea saque su origen de la nada. Yo no debo dudar tampoco de que no sea necesario que la realidad esté formalmente en las causas de mis ideas, aunque la realidad que considero en estas ideas sea solamente objetiva, ni pensar que basta que esta realidad se encuentre en sus causas; pues así como esta manera de ser objetiva pertenece a las ideas, por su propia naturaleza, igualmente la manera o el modo de ser formal pertenece también a las causas de estas ideas (por lo menos a las primeras y principales) por su propia naturaleza. *Y aunque pueda suceder que una idea dé origen a otra idea, esto, sin embargo, no puede continuar*

al infinito, sino que es necesario llegar por fin a una idea primera, cuya causa sea como un patrón o un original, en la que se halle contenida formal y efectivamente toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en estas ideas. (AT, IX, 33)³

Descartes está planteando aquí que las cosas están objetivamente o por representación en el entendimiento por medio de su idea; nótese que la objetividad está concebida como un atributo del carácter representativo de la idea, o dicho en otros términos, la objetividad está puesta del lado de la representación.

Pero además plantea lo siguiente: puede suceder que una idea dé origen a otra idea, la realidad objetiva de una idea puede estar contenida formalmente en otra idea y no en una cosa u objeto, con lo cual no saldríamos del encapsulamiento del *cógitio*; pero Descartes no admite la posibilidad de un regreso al infinito, sino que debe existir una idea primera cuya realidad objetiva esté formal o eminentemente en algo, siendo ese algo un patrón que contiene formalmente toda la realidad de la serie de ideas derivadas.

Recordemos lo que decíamos un poco más arriba. Las ideas consideradas en sí mismas, esto es, en cuanto a su realidad formal eran todas del mismo valor; en cambio en cuanto a su realidad objetiva, esto es, según su contenido, según el status ontológico de la cosa que representan, será su jerarquía.

A esa distinción Descartes ha agregado la de *realidad formal de la cosa representada*, que es ni más ni menos que la realidad de la cosa misma. Así, lo que está objetivamente en la idea está formalmente en la cosa que ella representa; la realidad objetiva de la idea debe representar a la realidad formal de la cosa, y lo que se trata de establecer es la efectiva correspondencia entre la realidad objetiva de la idea y la realidad formal de la cosa.

De modo que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas están en mí como cuadros o imágenes que pueden en verdad decaer fácilmente de la perfección de las cosas de las que han sido tomadas, pero que

³ Las cursivas son nuestras.

no pueden jamás contener nada más grande o más perfecto (AT, IX, 33).

Entonces las ideas en cuanto representación - su realidad objetiva - no pueden poseer más contenido que la realidad formal de la cosa.

Pero Descartes introdujo otro concepto: el de *realidad eminente*. Si aquello que la realidad objetiva de la idea representa, corresponde exactamente a la cosa, entonces lo que expresa la realidad objetiva de la idea se encuentra formalmente en la cosa. En cambio, si aquello que la idea representa está de un modo superior en esa cosa o en otra cosa, entonces se encuentra eminentemente en esa cosa o en otra cosa.

Descartes había considerado la posibilidad de que algunas ideas fueran causadas por otras ideas; en tal caso, aquello que representa la realidad objetiva de una idea podría encontrarse formalmente o eminentemente en el yo, como en el caso de las ideas ficticias, aquellas ideas hechas e inventadas por mí mismo, con lo cual seguimos dentro del problema del solipsismo. Pero en caso de hallar indicios que indiquen que la causa de la realidad objetiva de alguna de mis ideas no se encuentra ni formal ni eminentemente en mi espíritu, entonces comenzaremos a salir del encapsulamiento del cógito.

Pero ¿qué concluiré, por fin, de todo esto? A saber, que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que conozco claramente que no existe en mí, ni formal ni eminentemente, y que, en consecuencia, no puedo ser yo mismo su causa, se sigue de ahí necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay también otra cosa que existe y que es la causa de esta idea, en tanto que si no se encuentra de ningún modo en mí una idea semejante no tendré ningún argumento que pueda convencerme y asegurarme de la existencia de alguna otra cosa distinta de mí mismo (...) (AT, IX, 33).

Descartes está haciendo alusión a esa

(...) *idea primera, cuya causa sea como un patrón o un original, en la que se halle contenida formal y efectivamente toda la realidad o perfección que se encuentra*

sólo objetivamente o por representación en estas ideas (AT, IX, 33).

Ahora bien, entre estas ideas, aparte de la que me representa a mí mismo, sobre la cual no puede existir aquí ninguna dificultad, existe una que me representa un Dios (...) (AT, IX, 34).

Con esto nos encontramos a un paso de la primera prueba de la existencia de Dios.

Señalaremos todavía una última distinción de su teoría de las ideas. Si bien en principio la verdad o falsedad sólo puede ser atribuida a los juicios, existe también en las ideas una especie de falsedad; Descartes llama *falsedad material de las ideas* cuando éstas representan algo sin entidad como si fuesen una cosa.

Pues aunque he advertido antes que sólo en los juicios puedo encontrar la falsedad verdadera y formal, puede, sin embargo, encontrarse en las ideas cierta falsedad material, es decir, cuando representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa (AT, IX, 34).

Dios existe porque tengo su idea en mí

Ahora sí desarrolla en plenitud el primer argumento acerca de la existencia de Dios. En este trabajo no nos interesa particularmente entrar en la estructura interna del argumento, sino señalar el modo en que su teoría de las ideas se vincula a la prueba. En este sentido es central el hecho de que la existencia de Dios en esta primera prueba se deriva de las características de la idea de Dios. Con relación a esto hay dos aspectos centrales que señalar: la idea de Dios presente en el yo es el punto de partida para la prueba; los atributos representados en la idea de Dios no se encuentran ni formal ni eminentemente en el yo.

Al mismo tiempo, para construir el andamiaje con el que desarrollará esta prueba, apela al axioma de la causalidad, donde la causa eficiente, esto es: aquella que origina el proceso que culmina en el efecto, debe contener por lo menos tanta realidad como dicho efecto.

Ahora es manifiesto por luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como

en su efecto, pues, ¿de dónde puede extraer el efecto su realidad sino de su causa?

Y de aquí se sigue no solamente que la nada no podría producir ninguna cosa, sino también que lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto (AT, IX, 32).

No entraremos aquí en los problemas de circularidad que presentan las Meditaciones; sólo señalaremos lo siguiente: si todavía seguimos bajo las condiciones de la HGM no hay razones para sostener este axioma; pero dicho axioma es el que opera como supuesto necesario para el restablecimiento de algún tipo de certeza respecto a la correspondencia entre las representaciones y las cosas, esto es: que nuestras ideas en cuanto representaciones de las cosas están producidas por esas cosas, tanto los objetos de nuestra percepción externa, cuanto Dios.

Pero al mismo tiempo, es en la veracidad divina que funda su legitimidad el axioma de la causalidad.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como la que tengo de la sustancia, de la duración, del número, y de otras cosas semejantes.

(...) yo mismo soy una sustancia, aunque concibo muy bien que soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa (...) y que existe así una notable diferencia entre estos dos conceptos, con todo parecen coincidir en que ambos representan sustancias.

Igualmente *cuando pienso que existo ahora y que, además de esto, recuerdo haber existido antes, y que concibo muchos y diversos pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero en mí las ideas de la duración y del número, que puedo transferir después a todas las cosas que quiera.*

Por lo que se refiere a las demás cualidades de las que están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento, es verdad que no están formalmente en mí, puesto

que yo no soy sino una cosa que piensa; pero ya que son solamente ciertos modos de la sustancia y como el ropaje bajo el cual la sustancia corpórea se nos aparece y que yo mismo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente (AT, IX, 35)⁴

Respecto de la res extensa, todas las ideas que tengo de ella si bien no se encuentran formalmente en mí, sí las puedo encontrar eminentemente. Descartes está estableciendo una vez más con esa afirmación la superioridad de la res cogitans sobre la res extensa, y refrenda que las ideas de las cosas extensas pueden estar causadas por el cógito. El asunto es si encuentro alguna idea en que la cosa representada no se encuentre ni formal ni eminentemente en mí.

Así, pues, no queda más que la idea de Dios, en la cual es preciso considerar si hay algo que haya podido proceder de mí mismo.

Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas.

Tales atributos son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente los considero tanto menos me convenzo de que la idea que poseo pueda tener su origen en mí mismo.

Y, por consiguiente, es preciso concluir necesariamente de todo lo dicho antes que Dios existe; pues aunque la idea de la sustancia esté en mí, porque soy una sustancia, no por eso, sin embargo, poseería la idea de una sustancia infinita, yo que soy un ser finito, si no hubiese sido puesta en mí por alguna sustancia verdaderamente infinita (AT, IX, 36).

La idea de Dios es una idea innata cuya causa eficiente debe contener al menos tanta realidad como realidad objetiva contiene dicha idea, de modo que la realidad que esa idea representa no puede estar ni formal ni eminentemente en mí; por consecuencia Dios existe.

⁴ Las cursivas son nuestras.

Además, Dios, cuya naturaleza es perfecta, no puede ser engañador. De este modo, en virtud de la veracidad divina, se restablece la validez del nexo entre la realidad objetiva de las ideas y la realidad formal de las cosas, resolviendo el problema del solipsismo.

Síntesis final

Hemos centrado nuestro comentario de las tres primeras *Meditaciones Metafísicas* en el problema gnoseológico que allí se plantea, fundamentalmente en lo referente al origen de las representaciones, y a la relación y correspondencia entre las ideas en tanto representaciones de objetos y los objetos por ellas representados.

En torno a ello, señalamos los elementos idealistas presentes en esa sección de la obra de Descartes, afirmando que buena parte de los problemas que plantea son inaugurales en ese sentido.

Una de las grandes clasificaciones que suele establecerse en la filosofía es la correspondiente a la distinción entre realismo e idealismo.

No entraremos en una descripción pormenorizada de las diferencias al interior del idealismo moderno. Sólo indicaremos muy sintéticamente que la distinción realismo – idealismo en el plano gnoseológico alude fundamentalmente a la diferencia en la condición del sujeto cognoscente respecto al objeto de conocimiento.

Si lo que el sujeto conoce es el objeto, la cosa, tal cual ella está en la naturaleza, el mundo externo tal cual es, de modo que el conocimiento es el resultado de una operación mediante la cual el objeto se halla presente en el intelecto bajo la forma de un concepto sin una mediación de las facultades cognoscitivas del sujeto que incida sustantivamente en el concepto, nos encontramos con una posición realista.

Si lo que el sujeto conoce es el objeto a través de sus representaciones, siendo esas representaciones el objeto inmediato del conocimiento, de modo que las facultades subjetivas del conocer intervienen en la composición de la representación, nos encontramos con una posición idealista. Más precisamente: el término sustantivo de la relación sujeto – objeto, lo constituye el primero de éstos.

Bajo el concepto “sujeto” entendemos aquí indistintamente lo que los filósofos han denominado de distinto modo, como “yo”, “conciencia”, “espíritu”; aunque esas denominaciones encierran diferencias, las tomaremos de modo genérico como sinónimos cuyo sentido converge en aquel concepto.

A diferencia de las concepciones premodernas, desde la modernidad se plantea lo que se ha dado en llamar *teoría representacionista del conocimiento*.

En contraste con la tradición aristotélico – escolástica, en que la existencia de un mundo exterior al sujeto cognoscente, de un mundo objetivo, de sentido cerrado e independiente de la acción representativa del sujeto operaba como presupuesto del conocimiento, siendo los conceptos aquello que el intelecto concibe a partir de las cosas y a semejanza de las cosas, en el idealismo *el “yo” es representativo*. Lo que se conoce, el término inmediato del conocimiento no es ya el objeto entendido como un dato, como aquello que simplemente aparece y cuya realidad está toda contenida en ese manifestarse que se refleja en el concepto, sino que lo que se conoce es la representación en tanto producto de la acción representativa del sujeto.

Este giro que produce el idealismo se ve claramente en la teoría cartesiana de las ideas. Para Descartes *las ideas no son en principio el medio para conocer sino aquello que conozco*, son el objeto inmediato de la conciencia, y la cuestión de la correspondencia entre las ideas o representaciones y los objetos es un problema a resolver.

Como decíamos más arriba, todavía falta un trecho para llegar a ese punto en que el “sujeto” es concebido como agente de objetivación y productor de la objetividad, razón por la cual los argumentos escépticos que desarrolla lo conducirán al problema del solipsismo, esto es: no poder estar cierto de nada salvo que *“soy una cosa que piensa”*. Este encapsulamiento de la conciencia se implica con la dificultad para establecer algún tipo de enlace entre la *res cōgitans* y las cosas exteriores.

Esta cuestión, que para Descartes se presenta como un problema, es resuelta en virtud de la existencia de Dios.

De este modo se restituye la dependencia del carácter representativo de las ideas respecto al estatus ontológico de los objetos. Esto, sin embargo, no significa un retroceso, ni mucho menos aún que el planteo cartesiano sea más medieval que moderno.

Muy por el contrario, en ese tránsito ha dejado planteada una serie de tópicos de gran trascendencia para la modernidad. Aquí mencionaremos el que nos interesa por su relación con la cuestión del idealismo, a saber: la función del espíritu como facultad sintética que establece unicidad y orden a la multiplicidad empírica.

Otro de los aspectos decisivos de la modernidad del cartesianismo lo constituye el *cógito*, la *res cógitans*, el *yo pienso*.

Ese *yo* que se presenta como punto arquimédico, es el “sujeto moderno” que en ese intenso y complejo proceso de secularización comienza a constituirse como instancia de legitimidad y patrón de referencia del orden de lo real.

El planteo cartesiano que hemos venido leyendo pone al hombre mismo como piedra de toque de la relación del sujeto con el objeto y de la posición del hombre en el mundo.

Si bien puede parecer que al recurrir a la existencia de Dios Descartes recae en un esquema de tipo escolástico, el orden de la argumentación revela la modernidad y el carácter revolucionario del planteo.

Podemos sintetizar esto mediante el esquema sumamente ilustrativo que utiliza el profesor Roberto Walton en su curso de gnoseología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

La gnoseología medieval, y específicamente la escolástica, suponía una ontología y una jerarquía de la naturaleza que podríamos esquematizar del siguiente modo:

- Las cosas son
- Luego yo soy
- Luego yo soy una cosa pensante
- Luego pienso
- En la argumentación cartesiana el orden es el siguiente:

- Yo pienso – yo soy
- Luego yo soy una cosa
- Luego Dios existe, porque tengo en mí la idea de lo infinito
- Luego las cosas existen, porque Dios es veraz y no va a dejar que me engañe respecto de las causas de esas ideas que representan las cosas exteriores.

Bibliografía citada

Dauler Wilson, Margaret (1990) *Descartes*. México: UNAM.

Descartes, René (1980) *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Charcas.

Hegel, G.W.F. (1987) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Siglo XX.

Turró, Salvio (1984) *Descartes*. España: Anthropos.

Carla Wainsztok, Sabrina Ossowsky y
Alejandra Paggotto

Descartes y Durkheim: entusiasmados por la ciencia

Introducción

Éste es un texto que fuimos construyendo durante el primer cuatrimestre de 2005 dentro de la materia “Filosofía” que forma parte del diseño curricular de la carrera de Sociología.

La asignatura “Filosofía” se encuentra en el primer año de la carrera y por ello forma parte de las materias llamadas obligatorias.

Por ello el trabajo de este texto, así como nuestra tarea áulica tiene como sustrato la transposición didáctica y una tentativa de iniciar a los estudiantes en un espacio de preguntas, reflexiones e inquietudes. La transposición y la iniciación no están pensadas como una relación docente alumno, es decir desde el que sabe al que no sabe, sino que se basa en un intercambio de saberes en el aula.

Pero esta transposición e iniciación es sólo una parte de nuestra labor. Realizamos este apunte de cátedra convencidas de la necesidad de recuperarlas conversaciones posibles entre la filosofía y la sociología. En este caso elegimos coloquios potenciales entre Descartes y Durkheim

En el punto 1, *De la duda a la certeza indubitable*, se hace referencia al nacimiento de la llamada Nueva Ciencia, al surgimiento del método y al lugar que ocupa la duda en el pensamiento cartesiano.

En el punto 2, *Ganar el cielo para la religión y la tierra para la razón*, se analiza la elaboración cartesiana del dualismo (cosmológico y antropológico) y las pruebas de la existencia de Dios.

En el punto 3 se intenta relacionar a través del método una conversación en potencia entre Descartes y Durkheim.

Finalmente en el punto 4 se reflexiona sobre las dudas filosóficas, epistemológicas y sociológicas en torno a la construcción del campo científico y sus vínculos con la sociedad. Nos preguntamos específicamente por la producción del conocimiento en nuestro país.

1. De la duda a la certeza indubitable

Hace ya algún tiempo que he reparado en que, desde mis primeros años, he recibido por verdaderas gran cantidad de falsas opiniones, y en que lo que después he fundado sobre principios tan poco firmes no podría ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que me era preciso emprender seriamente una vez en mi vida la tarea de deshacerme de todas las opiniones que antes habían recibido crédito por mi parte y comenzar de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (Descartes, 2003, p. 123).

Así comienza Descartes (1596- 1650) sus *Meditaciones metafísicas*, publicadas en París en 1641. En ellas (así como en el *Discurso del método*) se propone repensar filosóficamente los fundamentos de la ciencia, para así refundarla, ahora sin prejuicios y autónomamente.

Cabe mencionar que Descartes estaba convencido acerca de la unidad de las ciencias; esta unidad es representada por nuestro autor a través del “árbol del saber”. Las raíces de este árbol (los fundamentos de la ciencia) sobre las que descansa todo el *corpus* científico, se encarnan en la metafísica. Sobre estas raíces se levanta el tronco de la ciencia, que Descartes lo vincula con la física; y, finalmente, en la copa del “árbol del saber” encontramos la medicina, la mecánica y la moral.

Decíamos que Descartes se propone refundar la ciencia, construirla sobre fuertes cimientos. Para ello, afirma que “me aplicaré seriamente y con libertad a destruir, en general, todas mis antiguas opiniones” (Descartes, 2003, p. 124).

Para que la “ciencia con mayúscula” (la “nueva Ciencia” de la que Galileo es su máximo exponente) pueda afirmarse y desarrollarse,

se hace indispensable que se apoye sobre fuertes raíces. Los prejuicios y las “verdades reveladas” no puede decirse que lo sean. Los dogmas teológico- filosóficos de la escolástica medieval, que procuraban fundamentar teóricamente la concepción religiosa del mundo, no permiten la realización autónoma de la Ciencia, de una ciencia que- incipientemente- pretende conocer para dominar la naturaleza.

En lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego (...) y de los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de manera semejante en todos los usos para los que son apropiados, y convertirnos así en dueños y señores de la Naturaleza. Lo que no solamente es de desear para la invención de una infinidad de artificios que permitirían gozar sin trabajo alguno de los frutos de la Tierra y de todas las comodidades que en ella puedan encontrarse (Descartes. 2002a, p 83-4).

Teniendo en cuenta lo que venimos desarrollando, es útil remarcar que en el *Discurso del método* Descartes diseña un proyecto metodológico que, en el marco de la reflexión sobre lo matemático, define un nuevo criterio de verdad que exige someter a duda “todo saber existente” y, al mismo tiempo, levantar el edificio del saber moderno sobre cimientos o “principios” nuevos. Pero se encuentra con el problema que, habiendo “ensayado” el método en algunas ciencias (geometría, óptica, física), no ha fundamentado la unidad sistemática de la ciencia desde sus cimientos. Es decir, no ha meditado sobre sus principios; esto es, no ha hecho metafísica:

Pero, habiendo advertido que los principios de todas las ciencias debían ser tomados de la filosofía, en la que no encontraba todavía ninguno seguro, pensé que, ante todo era menester que tratase de establecerlos en ella (...) (Descartes. 2002, p. 52).

Es aquí donde entra en escena la Duda como método y fundamento filosófico de esta ciencia con mayúscula. Duda que:

no es pasiva ni complaciente. Es más bien un instrumento o un método para desvelar lo absolutamente cierto. La

finalidad de la duda conducida de manera metódica es su autodestrucción, pues debe conducir a lo indudable. La duda cartesiana es voluntaria, deliberada y artificial: se trata de descartar decididamente todo lo que ofrezca el menor resquicio a la incertidumbre, todo aquello a cuyo respecto se pueda concebir o imaginar una duda (Hottois, 2003, p. 76).

¿Y qué es aquello que me presenta dudas? En primer lugar, los sentidos, lo aprendido a través de ellos, pues a veces nos engañan y “es prudente no confiar jamás enteramente en lo que nos ha engañado una vez (Descartes, 2001, p. 125).

En segundo lugar, nada me asegura que cuando creo estar en estado de vigilia, realmente lo esté. Sueño y vigilia son fácilmente confundibles. Por lo tanto, mis percepciones no pueden erigirse en un criterio de verdad incuestionable. ¿Y qué hay al respecto de los postulados aritméticos o geométricos? Que dos más dos sumen cuatro o un triángulo tenga tres lados, no depende de la fiabilidad de mis sentidos ni requieren el estar despierto: esas son verdades en todo tiempo y espacio. ¿Pero si no lo son? ¿Si algún *genio maligno* ha querido que me engañara y estas verdades que tenía como seguras no lo son realmente? Vemos como, a través de la duda empleada sistemática y metódicamente, las bases que sostenían la anterior construcción de la ciencia ahora tambalean. Éste es un punto de las meditaciones cartesianas en el que no se puede afirmar la veracidad absoluta acerca de algo, sino que se debe presuponer la falsedad de toda cosa.

Ahora bien, si yo puedo presuponer falsedad, si puedo dudar, quiere decir que algo soy. Aún si fuera una víctima constante de aquel *genio maligno*, debería existir para que eso sucediera. La duda (el acto de dudar) implica al pensamiento (el pensar), y el pensamiento es prueba de la existencia (del ser): *Pienso, luego existo*. Lo único que puede ser fiablemente tomado como verdad es la existencia del *cogito* (sustancia pensante).

En el pensamiento de Descartes, el nexo entre pensar y ser es necesario:

Soy, existo, eso es verdad, pero, ¿Cuánto tiempo?: tanto mientras pienso, pues tal vez, si fuera posible hacer que

dejara de pensar, cesaría al mismo tiempo de ser (Descartes, 2001, p. 134).

Decíamos que, a través del uso metódico de la duda, Descartes buscaba encontrar algo absolutamente cierto para, desde ese punto poder construir autónomamente una “nueva ciencia”. Es así como alcanza la *certeza indubitable* de que es una *cosa que piensa* y que nada puede ser conocido sin el aporte de esta sustancia pensante, de su entendimiento y comprensión:

(...) una cosa que duda, que entiende, ‘que concibe’, que afirma, que niega, que desea que no desea, que imagina, que siente (Descartes, 2001, p. 135).

2. Ganar el cielo para la religión y la tierra para la razón

El entusiasmo por la ciencia mueve a Descartes al acto heroico del reinicio, más allá de las murallas del saber heredado. Mas el temblor de la duda -en su momento crítico negativo- lo ha dejado a la intemperie, sabe que deberá averiguarlo todo laboriosamente por sí mismo:

(...) procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas (...) Pero este intento está lleno de trabajo, y cierta pereza me lleva a mi vida ordinaria; como el prisionero que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que estaba durmiendo, teme que se le despierte y sigue cerrando los ojos con estas dulces ilusiones, así me deslizo voluntariamente a mis antiguas creencias y me aterra el despertar, no sea que tras el plácido descanso haya de transcurrir la laboriosa velada en alguna luz, sino entre las tinieblas inextricables de los problemas suscitados (Descartes, 2002b, p. 132-133).

En el ámbito del pensamiento algo se ha modificado lo bastante para ser “otra cosa”, pero aún sigue siendo lo que era. Temeroso, recurre a las máscaras y los ropajes que puede ofrecerle la apelación a la autoridad. La ambigüedad de su sistema filosófico lo revela como un gran *simulador*: la metafísica se reproduce en una justificación de la ciencia.

¿Cómo lleva adelante esta obra de adulteración y de desvío? Podemos arriesgar que Descartes construye su sistema filosófico sobre *material* tradicional (es decir, escolástico y teológico), generando una línea de continuidad entre él y sus antecesores; pero el *tratamiento formal* de ese material es realmente innovador (Maritain, 1947). Así, materiales tradicionales, tal el caso de la postulación de la existencia de Dios, son *metaformoseados* en la fundamentación de una Ciencia Nueva.

Dios ha sido entronado en el cielo, donde ya no es más que la garantía suprema e inescrutable de la naturaleza y de la ciencia que conoce a ésta. Pero a la vez es –por distancia- descuidado o puesto entre paréntesis. En su carácter tan sagrado, profundo y fundamental ya no habita la tierra; por lo tanto es paradójicamente descuidado, olvidado.¹

Partiendo de esta hipótesis, en esta sección analizaremos cómo la elaboración cartesiana del *dualismo* (cosmológico y antropológico) y las *pruebas de la existencia de Dios*, constituyen la fundamentación metafísica de la ciencia. Ambos principios adquieren un tratamiento innovador a partir de su combinación con el principio de las *cogitaciones*. Los tres alimentan la construcción de un sistema filosófico que permite *ganar el cielo para la religión y la tierra para la razón*.

2.1. Lucha, desplazamientos y duplicaciones

Descartes principia el despliegue de una relación de fuerzas que se invierte entre la teología y la escolástica, en combate con la Nueva Ciencia y la Nueva Filosofía. A través de la elaboración del dualismo y las pruebas de la existencia de Dios, (re)toma un vocabulario y, enmascarándolo, lo vuelve contra sus antiguas utilidades. Un *vocabulario confiscado* se convierte en algo distinto, permitiendo distender –a través de desvíos y desplazamientos- la dominación del saber tradicional.

La elaboración sistemática de un *dualismo metafísico* permite separar la metafísica de la experiencia; la espiritualidad, del conocimiento físico–matemático. Esta separación, la cual se vuelve pro-

¹ Ver cómo Descartes organiza el *Árbol de las Ciencias*.

gresivamente una oposición, será condición de posibilidad para el establecimiento de una Ciencia, con un punto de vista metodológico inmanente, que habilitará al conocimiento humano el dominio de la naturaleza.

La ruptura cartesiana con el saber anterior, se produce a partir de la separación de los ámbitos del conocimiento, y fundamentalmente por desplazamiento del interés metafísico por el físico. Específicamente, la ruptura con el saber anterior, entiéndase básicamente la escolástica, se realiza en una triple dimensión: dualidad del compuesto humano, ruptura del pensamiento con el Ser y del alma con la sabiduría (Maritain, 1947, p. 156-174).

El *dualismo* se organiza a partir de un sistema de piezas de contraste independientes entre sí, separadas por un abismo. En la composición del mundo se identifican dos substancias, la espiritual (o pensante) y la corpórea (la extensión). Estos dos principios, totalmente diferentes, actúan también en el hombre (alma y cuerpo). Al exponer la naturaleza del “yo pienso”, Descartes necesita distinguirlo y diferenciarlo del cuerpo que puede ser explicado a partir de los principios mecanicistas de su teoría física. La ruptura del compuesto humano tiene lugar entre un alma angelical, un ego, un intelecto puro, aislado, fijo, independiente e impenetrable, y una máquina-cuerpo.

Decíamos que el dualismo separa, destruye la conexión entre el pensamiento y el Ser; de modo que el pensamiento tiene contacto directo consigo mismo: sabemos únicamente nuestras ideas. El pensamiento tiene sus propias exigencias internas, no depende de las cosas, sino de él mismo. En su interior –como esfera cerrada- se desarrolla la ciencia por sí sola. Simultáneamente, imposibilita a la Teología como ciencia.

La sabiduría persigue ahora verdades especulativas, conocidas solamente mediante la luz natural de la razón, que excluye el espiritualismo y se reviste de un interés práctico, de domesticación del mundo circundante a través de una investigación concreta.

Podemos, entonces, detallar dos consecuencias teórico-metodológicas de la formulación del dualismo metafísico en el sistema filosófico cartesiano. La primera referente a la valoración del

pensamiento como el ámbito privilegiado del conocimiento.² La segunda versa sobre el desplazamiento de la Teología como fundadora de conocimiento:

Siempre he entendido que los problemas de Dios y del alma son los dos principales de entre los que hay que estudiar con los recursos de la filosofía más bien que de la teología (...) (Descartes. 2002b, p. 115).

No obstante, el pensamiento, en tanto ámbito privilegiado del conocimiento, plantea el siguiente problema teórico: el *cogito* encierra a la sustancia pensante en la evidencia absoluta de su propia existencia. La dificultad radica en cómo pasar de la evidencia del cogito a las evidencias que conciernen a la existencia de las cosas del mundo. Este problema capital para el sistema cartesiano pretende verse franqueado a partir de *las pruebas de la existencia de Dios*. Éstas se ofrecen al pensamiento (cogito) como la garantía del mundo exterior y de la ciencia y la razón, que deben conquistarlo.

De esta manera, Dios sufre una especie de *duplicación* en “objeto de filosofía”. Aunque claramente sea extrínseco a ella, su comprobación es objeto de razonamiento. Las pruebas se sustentan en la elaboración de una *teoría de las ideas como representaciones*, en las *ideas innatas*, y en el *principio de causalidad*.

Dios asegura el valor de la *luz natural* (Razón) y la verdad de mis ideas claras y distintas, imágenes de sustancias realmente posibles. Sabemos que a las *ideas innatas* Dios las ha puesto en mí, pero las otras provendrían desde una materia corpórea que realmente existe, y de cuyas representaciones Dios es el garante. El mundo circundante se halla como sustancia extensa. Dios garantiza de este modo, por medio de su veracidad, que las ideas que tengo proceden de la *causa* que las excita en mí pensamiento.

El establecimiento de la existencia de Dios tiene lugar por sus efectos, y éstos no son una realidad existente en el mundo, sino una

² Al respecto sostiene Gilbert Hottois: “Cada vez que mi razón me permite distinguir con evidencia nociones claras y encadenarlas rigurosamente (por deducción o demostración) sobre la escena de la representación (en el pensamiento), estoy seguro de que a ello corresponden cosas y encadenamientos de cosas en el plano de la realidad física.” (Hottois. 2003, p. 80)

idea existente en el pensamiento. Las representaciones están en un *yo*, un *cogito*, originario y metafísico; vasija donde Dios ha depositado las ideas innatas; y donde se mezclan la intuición y deducción de la substancia divina para garantizar la producción de la *evidencia*.

Así, la teoría de las *ideas representaciones* permiten la comprobación de Dios como garante de la ciencia, construyéndose ésta dentro del pensamiento, es decir, sin tomar contacto con las cosas. Aunque, finalmente, hay una recuperación del mundo, las ideas concuerdan con las cosas a través de un juego de *exigencias del pensamiento* y gracias a la *veracidad de Dios*, creador y garante de la razón y las cosas.

De las pruebas de Su existencia, emergen dos características fundamentales de Dios que permiten constituirlo como garantía del conocimiento: *perfección y existencia necesaria*. La veracidad del perfecto, su libertad, infinitud e inmutabilidad, completan aquello que puede decirse de Él.

Las *Meditaciones metafísicas*³ se construyen como resultado de una tensión teórica entre la contemplación de Dios en tanto infinita perfección, y el estudio o examen desde un *yo*. En otras palabras, la investigación de la verdad se organiza a partir de la tensión discursiva entre el *principio de autoridad* (que permite enlazar: idea-esencia-existencia; cimentándose a partir de la demostración de la existencia de Dios, como ente sumo, primero y perfecto) y el *principio de libertad* (filosofar desde *sí mismo*). Pareciera que en el interior del procedimiento cartesiano se traspone un proceder propio de la espiritualidad cristiana, Descartes vuelve su visión hacia su interior, se encierra en su *yo*. Pero no para reverenciar a Dios sino para filosofar desde sí mismo.

³ La *meditación* puede ser entendida, en un sentido muy general, como ejercicio del pensamiento sobre el pensamiento. Se establece una relación de mirada de lo mismo con lo mismo (Foucault, 2002, p. 432-434). El alma se ve a sí misma (cogito) y en esa autocaptación capta el elemento divino (Dios), accediendo a realidades esenciales. Por otra parte, por una desnivelación de la razón, ésta mira hacia abajo: observa, controla los cuerpos, juzga las pasiones. Con respecto a este último aspecto, pueden consultarse dos obras cartesianas: *El tratado del hombre y Tratado de las pasiones* (varias ediciones).

3. Durkheim no lo descartó

La viabilidad de la sociología como ciencia constituye uno de los objetivos centrales en la obra de Durkheim. Por ello es comprensible la vehemencia en la denuncia ante la falta de un método propio de este campo de conocimiento. Recordemos que método significa precisamente camino para llegar a la meta. La meta, la constitución de la sociología como una disciplina distinta y autónoma.

Sin duda, cuando una ciencia está a punto de nacer, nos vemos obligados, para elaborarla, a referirnos a los únicos modelos existentes, es decir, a las ciencias ya formadas. Hay en ellas un tesoro de experiencias completamente hechas que sería insensato no aprovecharlas (Durkheim, 1982, p. 166).

Ahora bien, es necesario poder distinguir entre dicho tesoro y una imitación ciega de métodos y conceptos. Esta distinción, según el sociólogo alsaciano, estaba ausente entre algunos estudiosos de lo social, ya que éstos exageraban en el acercamiento entre el discurso de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales.

Una ciencia sólo puede considerarse definitivamente constituida cuando tiene por objeto un orden de hechos que no estudian las demás ciencias. Ahora bien, es imposible que las mismas nociones puedan convenir de la misma manera a cosas de diferente naturaleza (Durkheim, 1982, p. 166).

Spencer, Comte, Mill no hacen, en palabras de Durkheim, más que obstaculizar el nacimiento de la sociología:

Hasta ahora los sociólogos se han preocupado poco de caracterizar y definir el método que aplican al estudio de los hechos sociales. En efecto, los grandes sociólogos cuyos nombres acabamos de recordar apenas si salen de generalidades sobre la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones del reino social y del reino biológico, sobre la marcha general del progreso (Durkheim, 1982, p. 33).

Definir el método se había vuelto una obligación. El nacimiento del curso regular de sociología en la Facultad de Letras de Burdeos implicaba consagrarse al estudio de la ciencia social, construir el

objeto de estudio y adaptar el método al análisis de los fenómenos sociales.

Pero ¿en qué consiste este método? “La regla primera y más fundamental es considerar los hechos sociales como cosas” (Durkheim, 1982, p. 49) como cosas que no podemos modificar caprichosamente ni de manera volitiva.

Tratar a los fenómenos sociales como cosas significa que son el único datum ofrecido al sociólogo. En efecto, se entiende por cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o, más bien, todo lo que se impone a la observación. Tratar a los fenómenos como cosas es tratarlos en calidad de data que constituyen el punto de partida de la ciencia (Durkheim, 1982, p. 59).

Es sugerente que el concepto de cosa sea común en el lenguaje cartesiano y durkheimiano. Ser una cosa significa, en palabras de Renato, poseer alguna realidad, tener alguna entidad. En tanto para Emilio:

Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente penetrable para la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos darnos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo por la vía de la observación y la experimentación (Durkheim, 1982, p. 19).

Existe entre estos pensadores franceses una continuidad sobre la posibilidad de examinar qué se conoce y cómo se conoce. En Descartes se trata de investigar en primer término la razón, para luego investigar la verdad. En tanto en Durkheim, se requiere definir los hechos sociales para luego conocer cuál es el método de la sociología.

3.1 Entre los prejuicios y las nociones previas

Descartes define su método como:

aquellas reglas ciertas y fáciles cuya rigurosa observación impide que suponga verdadero lo falso, y hace que – sin consumirse en esfuerzos inútiles y aumentando gradualmente su ciencia- el espíritu llegue al verdadero co-

nocimiento de todas las cosas accesibles a la inteligencia humana (Descartes, 1995, p. 101).

En la regla de la evidencia, Descartes afirma que es necesario:

No aceptar nunca como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal; es decir se evitará cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, no dando cabida en los juicios sino a aquello que se presente al espíritu en forma tan clara y distinta que no sea admisible la más mínima duda (Descartes, 1995, p. 16).

Debemos decir que en la problemática de las nociones previas, Durkheim es subsidiario tanto del pensamiento cartesiano como del baconiano.

En *Las Reglas...* es posible leer:

(...) es preciso descartar sistemáticamente todas las nociones previas. No es necesaria una demostración especial de esta regla; se desprende de todo lo que hemos dicho anteriormente. Por otra parte, es la base y fundamento de todo método científico. La duda metódica de Descartes no es, en el fondo, otra cosa que una aplicación de la misma. Si en el momento en que va a fundar la ciencia Descartes se impone la ley de poner en duda todas las ideas que haya recibido anteriormente, es que no quiere emplear más que conceptos elaborados científicamente, es decir, contruidos según el método que él instituye; todos los que tengan otro origen deben por ello ser rechazados, provisionalmente al menos (Durkheim, 1982, p. 62).

A su vez, retoma la teoría de los *ídola* de Bacon. En el *Novum organum*, Bacon distingue a los ídolos:

- a) de la tribu
- b) de la caverna
- c) del teatro y,
- d) de la plaza pública o foro.

Son estos últimos ídolos quienes falsean el concepto de las cosas, cuyas palabras tienen un sentido confuso y utilizan el lenguaje vulgar. Éstos fuerzan el entendimiento y lo perturban todo.

Para eliminar la confusión en el lenguaje:

Es preciso por tanto que el sociólogo, bien en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, bien en el curso de sus demostraciones, se prohíba resueltamente el empleo de aquellos conceptos que se han formado fuera de la ciencia y para necesidades que no tienen nada de científicas. Es preciso que se libere de estas falsas pruebas que dominan el espíritu del vulgo (Durkheim, 1982, p. 62).

En su texto sobre el suicidio, Durkheim sostiene:

Como la palabra suicidio surge con frecuencia en el curso de la conversación, pudiera creerse que todo el mundo conoce su significado y que es superfluo definirla. Sin embargo, las palabras del lenguaje usual, y los conceptos que expresan, son siempre ambiguas, y el científico que las emplea tal y como las recibe del uso, sin someterlas a una elaboración ulterior, se expondría a las más graves confusiones (Durkheim, 1997, p. 13).

Las conversaciones a las que se refiere Durkheim, son nuestras diálogos cotidianos ya que:

El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse ideas sobre las mismas de acuerdo con las cuales regula su conducta. Sólo que, por el hecho de que estas nociones están más cerca de nosotros y más a nuestro alcance que las realidades a que corresponden, tendemos naturalmente a sustituir las últimas por las primeras y a hacer de ellas la materia propia de nuestras especulaciones (Durkheim, 1982, p. 49).

Pero no sólo los hombres “simples” usan lenguaje vulgar. En la sociología ocurre lo mismo:

No es sólo en la base de la ciencia donde se encuentran estas nociones vulgares, sino que se las vuelve a encontrar a cada instante en la trama de los razonamientos. En el estado actual de conocimientos, no sabemos con certeza qué es el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, el comunismo, etc.; por consiguiente, el método querría que se prohibiera todo uso de estos conceptos hasta que no fuesen científicamente constituidos. Y sin embargo, las palabras que los repre-

san aparecen sin cesar en las discusiones de los sociólogos (Durkheim, 1982, p. 55).

Si bien Durkheim sostiene la necesidad de escapar a las prenociones, no les niega cierta utilidad.

Pero más allá de que puedan servir como indicadores, huir de los conceptos vulgares presume una figura negativa. Lo importante será definir las cosas que él trata a fin de que se sepa – y lo sepa él también – cuál es el problema (Durkheim, 1982, p. 65).

3.2. A guardar a guardar, cada cosa en su lugar

Para Descartes era necesario:

Ordenar los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos y suponiendo un orden en aquéllos que no lo tenían por naturaleza (Descartes, 1995, p. 16).

La apropiación durkheimiana de la regla de la síntesis supone:

Todas las veces, pues que se trata de explicar una cosa humana, tomada en un momento determinado del tiempo- ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico- hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en este período de su existencia, luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es un momento considerado (Durkheim, 1991, p. 9).

No es casual entonces que uno de los últimos escritos de Durkheim se llame *Las formas elementales de la vida religiosa*. En dicho texto se puede leer:

Si nos dirigimos pues a las religiones primitivas, no es con el preconceito de despreciar a la religión de una manera general; pues estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, desempeñan el mismo papel, dependen de las mismas causas, pueden también, pues, servir para manifestar la naturaleza de la vida religiosa, y, en consecuencia,

para resolver el problema que deseamos tratar (Durkheim, 1991, p. 9).

¿Por qué comenzar entonces por las religiones primitivas? Simplemente por razones de método. Las mismas razones pueden encontrarse en *La División del Trabajo Social*. Recordemos que comienza por la solidaridad mecánica para llegar a explicar la solidaridad orgánica.

La regla de la síntesis cartesiana se dirime en la regla de la prueba:

Hacer enumeraciones tan completas y revistas tan generales que se puede tener la seguridad de no haber omitido nada (Durkheim, 1982, p. 111).

Esto nos lleva a la temática de la clasificación:

Se comenzará por clasificar las sociedades de acuerdo con el grado de composición que presenten, tomando como base la sociedad perfectamente simple o un sector único; en el interior de estas clases se distinguirán diferentes variedades según que se produzca o no una fusión completa de los sectores iniciales (Durkheim, 1982: 111).

Se puede llamar método genético

a aquél que permita rastrear el tipo más rudimentario de cualquier fenómeno social para seguir a continuación paso a paso la forma en que se ha complicado progresivamente (Durkheim, 1982: 158).

Explicar un hecho social complejo significa seguir su desarrollo a través de todas las especies sociales.

La sociología comparada no es una rama de la sociología, es la sociología misma, tanto en cuanto deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar cuenta de los hechos (Durkheim, 1982: 158).

3.3. Para seguir leyendo *Las Reglas*...

¿Cómo leer hoy el texto *Las Reglas del Método Sociológico*?

Para Nisbet:

deben ser releídas con cuidado, y con alguna indulgencia hacia sus acentos más polémicos y caprichos de expresión, parecen contener pocas cosas que escapen a lo que

los sociólogos suelen admitir acerca de la naturaleza de la realidad social en sus estudios empíricos de la conducta institucionalizada (Nisbet, 1996, p. 121).

Emilio De Ipola, sostiene que

hay un Durkheim objetivista y otro que despunta ya desde sus primeras obras, en particular, en aquellas indicaciones que sugieren la tesis que la solidaridad mecánica-basada en el primado de la conciencia colectiva- es anterior a la orgánica y permanece siempre como el substrato de esta última. Ese otro Durkheim reaparece con fuerza en el ya citado Prefacio a la segunda edición de *Les Règles...*, donde se postula la naturaleza en última instancia psíquica de lo social; se despliega en sus ensayos sobre las representaciones individuales y las representaciones colectivas y en su crítica al pragmatismo, para concluir afirmándose en los densos análisis de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Creo que la actualidad y el interés del pensamiento durkheimiano residen esencialmente en ese movimiento pendular- e incluso en esa indecisión – entre la estructura y la representación, lo objetivo y lo subjetivo, que marcan silenciosamente su obra (De Ipola, 1997, p. 44).

Giddens, también opta por trabajar desde el prefacio de la segunda edición de *Las Reglas*:

tratar los hechos sociales como cosas es un postulado más metodológico que ontológico, y tiene que entenderse dentro de la concepción que Durkheim tomó de Comte sobre el modo de desarrollarse la ciencia... Por ello para el sociólogo inglés la introducción del método empírico, y no sólo el debate conceptual, rompen con este estadio precientífico (Giddens, 1994, p. 161).

En *El oficio del sociólogo*, Durkheim ocupa un lugar privilegiado en el capítulo dedicado a la ruptura. Dicho capítulo comienza con la categoría de vigilancia epistemológica y es posible encontrar en ésta resonancias intertextuales acerca de las prenociones:

La vigilancia epistemológica se impone particularmente en el caso de las ciencias del hombre, en las que la separación entre la opinión común y el discurso científico es más imprecisa que en otros casos (...) El sociólogo no ha saldado cuentas con la sociología espontánea y debe im-

ponerse una polémica ininterrumpida con las engeñecedoras evidencias que presentan a bajo precio las ilusiones del saber inmediato y su riqueza insuperable (Bourdieu, 2002, p. 27).

La ilusión del saber inmediato tiene sin embargo una contrapartida que es presentada también por Bourdieu:

Pero en un segundo tiempo es cierto que la convicción de tener que construir contra el sentido común puede favorecer a su vez la ilusión científicista, la ilusión del saber absoluto. Esta ilusión la encontramos muy claramente expresada por Durkheim: los agentes están en el error, que es privación; privados del conocimiento del todo, ellos tienen un conocimiento del primer género, completamente ingenuo. Después viene el sabio que aprende el todo y que es como una suerte de Dios en relación con los simples mortales que no comprenden nada (Bourdieu, 2003, p. 47).

Contra el espejismo científicista, Bourdieu propone la sociología del conocimiento o sociología de la sociología:

La sociología de la sociología que, para mí forma parte de la sociología, es indispensable para poner en duda la ilusión del saber absoluto que es inherente a la posición del sabio, y la forma particular que esta ilusión toma según la posición que el sabio ocupa en el espacio de la producción científica (Bourdieu, 2003, p. 47).

4. ¿ La duda es la jactancia de los intelectuales? ¿de quiénes?

Cuando en nuestras clases de filosofía, les preguntamos a los estudiantes acerca de ¿qué duda Descartes? La primera respuesta es “de todo”. Durante el trabajo en el aula vamos desarmando ese todo y comenzamos a enumerar: duda de los sentidos, de los sueños, etc. Me interesa incluir en esa lista a los saberes que los docentes de Descartes le habían enseñado:

Por esas razones en cuanto me libé de la tutela intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio en los libros, y decidido a no buscar más ciencia que la que en mí mismo o en el gran libro del mundo pudiera encontrar, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diver-

so carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que vea, en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones sacara siempre algún provecho, alguna enseñanza por pequeña de fuera” (Descartes, 1995, p. 12).

Descartes duda de los contenidos y de los procedimientos de la enseñanza “tradicional”. Pero cree

encontrar en la vanidad de los sabios, la posibilidad de apartar el pensamiento del sentido común, porque habrá tenido que emplear más ingenio y habilidad para presentarlas al dictamen del público con alguna verosimilitud (Descartes, 1995, p. 12).

Durkheim vacila sobre el valor de los éxitos mundanos

proponiendo entonces tomar el carácter esotérico que conviene a toda ciencia. Con ello ganará en dignidad y autoridad lo que pierde en popularidad (Durkheim, 1982, p. 167).

En relación a los éxitos mundanos, Bourdieu recurre a la posición del científico en el campo social y para ello acuña el concepto de posiciones epistemológicas:

Sin embargo estas posiciones epistemológicas adquieren todo su sentido cuando se las relaciona con el sistema de posiciones y oposiciones que se establecen entre instituciones, grupos o sectores diferentemente ubicados en el campo intelectual. El conjunto de las características que definen a cada investigador, a saber su tipo de formación (científica o literaria, canónica o ecléctica, acabada o parcial, etc.) su status en la universidad o en relación con la universidad, su dependencia de instituciones, sus inclinaciones de interés y su participación en grupos de presión propiamente intelectuales (revistas científicas o extracientíficas, comisiones y comités, etc.) concurren a determinar sus oportunidades de ocupar tal o cual posición, es decir de adherir a esta u otra posición, en el campo epistemológico (Bourdieu, 2002, p. 103).

¿Pero qué sucede en el campo de las ciencias sociales en nuestras tierras?

Seguir las prescripciones de la epistemología y las metodologías oficiales resulta además funcional a la conservación de las relaciones de dominación de un campo científico en un momento determinado, así como encauza las posibilidades y las fuerzas de producción en el camino ya establecido (Heler, 2004, p. 122).

Los mecanismos de la competencia, disfrazados bajo la lógica de los talentos y las habilidades, aparecen entonces bajo la figura de la acreditación. La acreditación y el credencialismo subsumen a la producción universitaria. En lugar de realizar un verdadero trabajo formativo, se observan verdaderas prácticas reproductivistas.

El conocimiento adquiere así la forma de una mercancía, mediante dispositivos de control de calidad y eficiencia que hacen factible la medición universal de los productos científicos en función de predecir la rentabilidad de las inversiones que requiere su producción. Y de este modo se termina privilegiando en la práctica la acreditación sobre la producción. Pero de esta manera, al menos en países como el nuestro, se obtura la posibilidad de que los conocimientos obtenidos muestren su validez respondiendo a problemas específicos de nuestro contexto, consolidando la heteronomía en la mayoría de los ámbitos y no sólo en el cognitivo (Heler, 2004, p. 124).

Bibliografía citada

- Bourdieu, Pierre (2002) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (2003) *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Descartes, René (1995) *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.
- Descartes, René (2002a) *Discurso del método*. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Descartes, René (2002b) *Meditaciones Metafísicas*. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- De Ipola, Emilio (1997) *Las cosas del creer*. Buenos Aires: Ariel.

Durkheim, Emilio (1982) *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Durkheim, Emilio (1991) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

Durkheim, Emilio (1997) *El Suicidio*. México: Coyoacán.

Giddens, Anthony (1994) *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.

Heler, Mario (2004) *Ciencia incierta*. Buenos Aires: Biblos.

Hoffmann, Abraham (1932) *Descartes*. Madrid: Revista de Occidente. Los filósofos XIII.

Hottois, Gilbert (2003) *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Maritain, Jacques (1947) *El sueño de Descartes*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.

Nisbet, Robert (1996) *La formación del pensamiento sociológico I*. Buenos Aires: Amorrortu

OTRAS DIAPORÍAS



Esteban De Gori

Constitucionalismo entre los fuegos de la historia del Virreinato del Río de la Plata. Aproximación a la obra de Victorián de Villava¹

Montesquieu ha expresado el criterio histórico verdadero, el punto de vista filosófico correcto de no considerar aislada y abstractamente a la legislación en general y sus determinaciones, sino mas bien como momento que depende de una totalidad en conexión con todas las determinaciones restantes, las cuales constituyen el carácter de una nación y de una época; en esta conexión adquieren ellas su verdadera significación así como su justificación. G. W. F. Hegel. *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. Observaciones.*

I.

Deseamos acercarnos a un nombre que aparece como extraño: Victorián de Villava.² Históricamente extraño, barrido su nombre y sus aportes por los acontecimientos de la Revolución de Mayo y por los dramas de la independencia. Un nombre inscripto en el fuego de una historia de fuerzas desatadas.

¹ Este artículo es parte integrante de un texto más amplio sobre el propio Victorián de Villava y Mariano Moreno.

² Catedrático de la Universidad de Huesca. En 1784 traduce el libro "*Lecciones de Comercio o bien de Economía civil*" del abate y profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Nápoles Antonio Genovesi. A principios de 1790 arriba a Buenos Aires y en 1795 es nombrado director de la Academia Carolina (Universidad de Chuquisaca- hoy Sucre-Bolivia), la Academia de Practicantes Juristas. Como Fiscal en la Audiencia de Charcas y Protector natural de los indios escribirá en contra de la condición a que eran sometidos, manteniendo una fuerte discusión teórico-política con el Gobernador de Potosí, Francisco de Paula Sanz.

Ricardo Levene en 1946 publicó y comentó sus escritos, constituyéndose en un texto consultado y citado por posteriores historiadores.³

II.

Villava establece un diálogo con los problemas montesquianos. Conversa con sus aseveraciones, enigmas y preguntas y con aquellos que como *Gaetano Filangieri*⁴ revisaron la obra de Montesquieu en su *Scienza della Legislazione* (1780), logrando una amplia difusión tanto en España como en América.

En la obra de Villava hacen su aparición dichos problemas y enigmas bajo el cedazo de una conversación con, a través de y sobre Montesquieu⁵, presentificándose en ese nuevo cuerpo escritural la circulación, libre y conducida a la vez, de la pluma del autor francés. Bajo una *escritura singular* que lo ha contorsionado, vapuleado y releído en el acto mismo de una palabra que desea inmiscuirse en un determinado territorio político. Así seduce como nuevo cuerpo teórico, así nos seduce por la vitalidad de contener un pensamiento inmanentizado por los debates jurídicos y políticos que atraviesan el orden virreinal.

III.

Ahora nos queda por indagar en la obra de nuestro autor las resonancias escriturales de Montesquieu como ecos de su presencia, de su cuerpo aparecido y como sonido mismo, como palabras que invocan a la inspiración, como entrevero entre la deuda y el don. A la que se encuentra sometida cualquier escritura, aunque pretenda ser absolutamente única.

Victorián de Villava, que en 1797 escribe *Apuntes para una Reforma de España, sin trastorno del Gobierno Monárquico ni de la Religión*, se pregunta acerca de las condiciones del trastorno de

³ Revisar la importante obra del Profesor J. C. Chiaramonte.

⁴ Gaetano Filangieri (1753-1788), napolitano, teórico y representante, según Vincenzo Perrone, del iluminismo constitucionalista, democrático y republicano de la Italia del S XVIII.

⁵ Como uno de los tantos autores que rondan en sus obras.

lo político. ¿Quién no escribe bajo la semblanza posible de dicho trastorno?

Susurra sigilosamente al gobierno del monarca español. Porque él escribe, ambicionando lo que todo intelectual desea, para otorgarle un “*nuevo ser*” a su nación. Para librarla del trastocamiento político escenifica los sentidos de su mundo presente:

En una época en que el espíritu de libertad hace tantos progresos, y que el entusiasmo que le subsigue hace tantos estragos, debe todo buen ciudadano dedicar sus meditaciones a evitar una revolución, que los mismos abusos preparan, que el ejemplo de los demás pueblos⁶ anticipa, y que debe temerse más que los males que padecemos, y tanto deseamos enmendar (Villava, 1946, p. LXXX).

Porque, cuando las mudanzas llevan el carácter de la meditación, puede asegurarse que son útiles (Villava, 1946, p. LXXXI).

Villava, deudor de una escritura ávida de lecciones políticas para príncipes, donde diagrama el escudriñar de las almas y potencias de la historia. Escritor de lecciones que conjuren el paroxismo del orden político. “Me contento con un orden durable y pacífico (...)” (Villava, 1946, p. LXXXI), sentencia con cierto pesimismo.

Para ello, deben enmendarse esos *abusos* que preparan y fustigan la revolución, porque como dice Montesquieu apareciendo en esta obra, en tiempos de ilustración “nos damos cuenta de los abusos y vemos dónde está su corrección (...)” (Montesquieu, 1987, p. 4).

Montesquieu entrará y pasará en esta obra y *dialogará a partir de comunes preocupaciones* con el Fiscal de Charcas. Mostrar su paso es observar sus huellas, mejor dicho, es evidenciar su paso presencial e imaginario. ¿Y cómo hacer esto sin citarlo, sin invocarlo con sus mismas palabras? La escritura es un momento estético, que ante la presencia de otro *cuerpo textuado* se introduce en un punto ciego y que sólo puede exorcizarlo con el recurso de la

⁶ Recordar que para el momento de aparición del escrito de Villava, la revolución francesa, americana y haitiana y la rebelión de Tupac Amaru habían acaecido.

cita, con el recurso del diálogo. Drama que la imagen, que la pintura misma podría resolverlo rápidamente.

Continuemos con lo nuestro.

Villava, como aquél que pronostica los senderos de una posible historia turbulenta, nos plantea que ese espíritu de libertad anticipado por otros pueblos posee dos fuerzas en su interior: la del progreso y la de los estragos. El entusiasmo en que se manifiesta el progreso derrama su propio frenesí, minando el sentido de los tiempos, colocándolo en un entredicho. Es el componente *entusiasmo*, desatado e indeseable de los tiempos actuales, el otro *abuso y exceso* del espíritu libre del progreso. Ese mismo componente «es ante todo la herencia de una devoción mal entendida», exclamará Voltaire en su *Diccionario Filosófico*. Palabras que Montesquieu parece compartir en su *Cartas Persas*.

Insiste en la escenificación del orden político:

Nuestro actual estado es violento, y que nada violento es durable; que si discurro medios para la subsistencia de la Monarquía y de la Religión, antes que los abusos de ambas acaben con las mismas (...) (Villava, 1946, p. LXXXI).

Estas malas pasiones del poder, los abusos mismos de la monarquía y de la Iglesia, pueden destruirlas a ellas mismas. Ellas se transmutan en las semillas malditas de su destrucción.

Así, los *abusos de los que mandan* aparecen como una clave de lectura del equilibrio y estabilidad del orden político; ellos son sus enemigos íntimos, sus pliegues a corregir, las malas pasiones a ordenar. Ambos dialogantes vinculan este ejercicio de inmoderación del poder a la idea de la *desmesura y del exceso*. Obrar violento que en su persistencia pondrán en vilo, en el caso de Villava, a la propia Monarquía y Religión. Por lo tanto, corregir los abusos y excesos no es otra cosa que asumir que la *reforma* puede conjurar la disolución política y un camino, que de continuarse, alberga la revolución en España y la independencia en América. Reforma y equilibrio aparecen como ideas comunes y alquímicas de un pensamiento filosófico que se devela como problema político del poder monárquico español. Reformar es, para nuestro Villava, equilibrar y limitar las fuerzas excesivas y entusiastas de la política y de la historia, del soberano como del pueblo mismo. Reformar es

sustraerle, en última instancia, aquella desmesura de los viejos (el despotismo monárquico) y de los nuevos tiempos (democrática). Es violentar las disposiciones disolutorias de la acción de los hombres y del propio orden. Es conducir el pensamiento hacia el terruño de una nueva sociabilidad, pero a condición de que ella no sea fruto del árbol prohibido del exceso. En última instancia, es batallar metafísicamente como expresaría Montesquieu con una «experiencia eterna» (Montesquieu, 1987, p. 17) y con una inclinación terrena: «todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites» (Montesquieu, 1987, p. 17). En sus términos constitucionales sólo «il governo delle leggi «puede enarbolar «la speranza di costruire una società piú giusta ed equa senza ricorrere alla rivoluzione» (Ferrone, 2005, p. 13).

El espíritu reformista de Villava aparece bajo el lenguaje de una advertencia a España, a sus reyes, ya que una mudanza de gobierno en términos violentos, desataría dos humores que hoy con sus debilidades articulan los reyes, las pretensiones monárquicas y las pretensiones democráticas. Crispación que llevaría al reino a la anarquía, provocando en América el deseo de “*erigirse independientes*” y la posterior catástrofe política jamás vista en el “*teatro del mundo*”. Aquí Montesquieu susurra en el texto de Villava lo presencialmente indecible:

las Indias y España son dos potencias bajo un mismo dueño; pero las Indias son la principal, España no es sino accesoria. En vano la política quiere hacer principal lo accesorio: las Indias atraen siempre a España hacia sí (Montesquieu, 1987, p. 84).

Esa teatralización del drama político, según el Fiscal de Charcas, está alentada no sólo por la «*oprimida situación*» de los vasallos americanos, sino también por su disposición espacial y moral. Ya que en el caso

de sacudir el yugo que aborrecen «y después que la venganza, el rencor y el odio hubieran derramado ríos de sangre, vendría a parar este bello país bajo la dominación de un déspota que probablemente cerraría sus puertas con España (Villava, 1946, p. LXXXII).

Villava insiste, se lamenta, exclama, como si las potencias de una historia del porvenir labrasen el cuerpo de una ruptura.

No puedo dejar de pensar en silencio que un país extenso, fértil, cálido, abundante y por consiguiente perezoso, si por una revolución de ideas contra la naturaleza de sus circunstancias físicas y morales, saliera de la sujeción suave de la monarquía, y estableciera la libertad y la igualdad política de la democracia, no podría mantenerse en ella sin un miedo continuo de volver a incidir en la tiranía; cuanto más perfecto fuera su gobierno republicano: cuanto más elasticidad y energía diera a las almas: cuanto más héroes produjera, tantas más precauciones necesarias para no perderse (Villava, 1946, p. LXXXII).

Ahora, esa prédica de Montesquieu que enlaza los climas y las potencias del suelo a la subjetividad política, se somete al propio azar de una *revolución de ideas* que puede trastocar el peso de la calidez, de la extensión y de la fertilidad. Y ese quiebre del abismo político, de las leyes que lo constituyen, manifiesta obsesión por un sólo peligro: la política, la acción concentrada de una historia que aborrece abusos, que puede doblegar a la geografía. Una subjetividad sustraída del peso del clima y de la tierra puede hacer nuevos órdenes, nuevos gobiernos y nuevos tiranos. Por ello es que subordinarse a la suavidad de una monarquía, que debe reformarse, aparece como lo más conveniente para las Indias. A diferencia de los teóricos de un reformismo anclado en el paisaje español (Campomanes, Jovellanos) donde la Reforma implicaba un proceso de concentración y racionalización del poder del soberano, una tautológica del poder estatal que subordinaba a la Iglesia y presionaba sobre las prácticas soberanas que conformaban los privilegios de cada reino, Villava desde un territorio donde titilaban las posibilidades vitales de mudanzas de gobierno, planteaba que sólo “contentémonos con moderar la monarquía de modo que, sin disminuir la felicidad personal del monarca, aumentemos la nuestra” (Villava, 1946, p. LXXXIII).

Así, asumiendo la importancia significativa de las Indias para España, la inevitable ausencia del cuerpo del Rey y los estridentes espíritus de libertad, entendía que esa corporeidad política del Rey en España e inscrita en América en sus tiránicos representantes (virreyes, capitanes, gobernadores, etc), debía limitar y moderar sus excesivas pasiones para *equilibrar las búsquedas de felicidades* (del rey y de los súbditos). La egoísta pasión de felicidad del

soberano debía limitarse ante la necesidad de realización de felicidad de los súbditos. Así aparece en Villava la clave de un poder político que no se degrade, sino que busca desesperadamente su equilibrio para persistir, para perseverar en su autoridad, sometándose a las leyes fundamentales.

La monarquía española y su Rey deben procurar no caer en un gobierno despótico, porque «*no habría*» en Europa «*costumbres ni clima que resistiesen*». En el viejo mundo, labrado por las viejas y buenas costumbres, también la política del deseo de poderío puede trastocar el peso de las costumbres y del clima. Y arrastrar a todo el mundo hacia los sueños despóticos. Y arrastrar a América al precipicio independiente.

IV. Del Rey, su cuerpo y sus ausencias. La familia real y la nobleza

Atrapar un cuerpo en su *concentrada* historicidad, acercarse a él desde sus tramas relacionales. Ojearlo entre las bambalinas de una historia vertiginosa como si en ese acto de búsqueda de sus contornos textuales, políticos y simbólicos dicho cuerpo se desmenuzase en diversas dimensiones. Pero que secretamente ambiciona una ley, una fuerza que las reúna en un solo cuerpo, impenetrable, radiante de Razón y Poder.

El Rey (español) es la gramática de dos momentos inherentes, de dos momentos que componen su organicidad en un campo de batalla alentado en los furros del tiempo. Es un cuerpo *natural* que se degrada y lucha contra la muerte propia y personal, y es un cuerpo *político*, que en el otorgar sentido al gobierno monárquico debe enlazarlo vigorosamente a su conservación, continuidad y orden más allá de su propia existencia. Así ese cuerpo se adhiere a la Inmortalidad.

La Monarquía necesita la muerte del Rey, ya que aspira a demostrar en el tiempo que el acto de emanación de su Poder y Razón es impecadero e inmortal, inmune a las descomposiciones biológicas. Esa corporeidad de rasgos imperiales (como pretenden los reyes españoles) enfrenta tres problemas en América: a) *la destrucción de sus habitantes* originarios, cosa que según Montesquieu, ningún despotismo hubiera imaginado, b) *su presencia y su representación* en el territorio espacial y espiritual de los hombres ibe-

roamericanos, y la capacidad del ejercicio efectivo del poder. De la autoridad misma. Por lo tanto, dicho cuerpo natural y político no sólo se bate entre los pliegues e inclemencias de un tiempo en el que debe hacer perseverar su estirpe política, sino que se debate, y sobre todo en América, en la posibilidad misma de ejercitar el mando y la autoridad en presencia o en ausencia sobre los peligros que infunde la extensión. Cargando (diríamos, hasta los albores de la independencia) en sus almas internas y morales con la destrucción de sus primeros habitantes.⁷

La conquista de América inaugura la ausencia, lejanía y distancia del Rey. «Distancia física desde luego, pero también distancia moral»(Enciso y Usunáriz, 2003, p. 18). Lo que se profundizaría, según González Enciso, durante el reinado de Felipe II en España, en América se produciría desde la mismísima conquista. «El rey distante es, en realidad, un rey ausente: no importa que esté lejos o cerca, lo que importa es que no está, aunque en teoría tenía la obligación de estar»(Enciso y Usunáriz, 2003, p. 18). En toda Iberoamérica se reduce su accesibilidad, para no someter su autoridad a nadie ni a nada que la justifique. Por lo tanto, para que su soberanía no se vea debilitada, no sólo serán necesarias las ceremonias públicas y sus comitivas de representandos, sino que para Villava, lo significativo no deberá constituirlo ese distante cuerpo del Rey de sus súbditos españoles y americanos, sino el cuerpo mismo (legislativo) de la Monarquía, como forma de gobierno que engendra la nominación y encarnación del cuerpo del Rey. El cuerpo del Rey debe transmutar, para Villava, en el cuerpo de una forma de gobierno. Esa forma soberana compuesta por fuerzas particulares crea e instituye al rey. En ese acto radica su fortaleza y capacidad del ejercicio de su autoridad. Por ello es que «la nación no es patrimonio del soberano, ni la monarquía se ha formado para el monarca, sino el monarca para la monarquía» (Villava, 1946, p. LXXXIII).

⁷ En 1728 Thomas Gordon planteaba: «A fin de asegurarse la posesión de América el español ha destruido más vidas de las que sumaban sus súbditos de Europa; y el imponente imperio que allá tiene con sus montañas de tesoros emite en verdad un horrible sonido; sin embargo, es sabido que ha perdido mucho más de lo que obtuvo, aparte de la culpa que clama al cielo por haber asesinado a gran parte del planeta» (Citado por A. Padgen (1995)

El soberano y su cargo se han investido en la forma de gobierno. Así, el *corpus* monárquico constituye el cuerpo del Rey. Por lo tanto, “el ser rey es un oficio, no es un mero honor: es una carga, no es un mero incienso (...)”(Villava, 1946, p. LXXXIII).

Estos planteos no conducen a una reformulación del gobierno monárquico como forma de ejercer el mando, sino a sus malas pasiones. Aquéllas que deben encontrar un límite o limitarse para no alentar la ruina social y descomponer el vínculo político. Por ello es que

conviene conservar un cierto preocupado respeto, que se tiene a la familia reinante. No dudo que la continuación del mando de uno a otro sin interrupción mantiene todos los enlaces de la cadena social que nos une sin que se rompan sus eslabones (Villava, 1946, p. LXXXIV).

La monarquía constituirá para Villava aquel orden político que logra enlazar el cuerpo del rey en el transcurrir en su linaje familiar, la continuidad de un mando que no desea interrupciones y la sociabilidad política que pugna por la unidad entre los hombres en dicho orden. Continuidad del cuerpo y del cargo en la extensión temporal y territorial, y ejercicio del mando no despótico pueden asegurar una sociabilidad sin trastornos. Una *suave y amorosa* dominación que permitirá la realización de felicidades realistas y plebeyas.

Pero dicho enlace supondrá la apelación y recreación de ciertos valores morales que igualan a la familia real, a la nobleza y a sus súbditos. Uno de éstos será aquél que batalle contra la ociosidad de la corte española o contra aquello que Montesquieu denominaba la *ambición en la ociosidad*: el trabajo como rector moral y fuente que contribuye al decoro de una corona y del reino. Por ello,

el precepto de comer el pan con el sudor de su rostro habla con todo hombre en cualquier casa que haya nacido, y (comprende) desde el palacio del Rey hasta la cabaña del pastor (Villava, 1946, p. LXXXIV).

En el transcurrir de su texto, Villava reflexiona en torno a la naturaleza de la nobleza y para ello conversa con el Barón y al arrancarlo de la textualidad histórica lo presentifica.

Si el honor, como dice Montesquieu, es el resorte que obra en las monarquías con más eficacia, es preciso en ellas la graduación de clases y las distinciones: la nobleza es también una barrera entre el Rey y el pueblo, que al paso que resiste el poder despótico de los ministros, contiene la insolencia de la plebe. En una constitución de gobierno, en que la virtud política o el amor a la patria obra remisamente, es menester electrizar con algún entusiasmo, y ninguno más propio para el español que el de la caballería (Villava, 1946, p. LXXXV).

Aquí es figurado Montesquieu, conversado en su concepción del gobierno monárquico. Ese honor que suple a la virtud y al amor a la patria otorga vida a un cuerpo social específico. Ese territorio del pensamiento de Villava, ese lugar propio de España, donde ese honor rastreado en los pliegues de una historia cultural, no es otro que el honor caballeresco. Aquél que «reina como un monarca sobre el príncipe y sobre el pueblo» (Montesquieu, 1987, p. 54), aquél que infunde las leyes fundamentales. Solo este honor puede suscitar la fortaleza de una nobleza, que apelando a esas leyes, limite las voluntades del rey y de la plebe. Que torne suya la máxima fundamental montesquiana: «sin monarca no hay nobleza, sin nobleza no hay monarca, sino déspota.» (Montesquieu, 1987, p. 54)

Ahora, el honor caballeresco reúne en su composición gramatical dos potencias, principio (en los términos montesquianos) y (buen) entusiasmo, esas pasiones que movilizan el cuerpo social se embeben en los linajes, en las historias guerreras. Apareciendo así, ese honor particularmente español como una fórmula política que resolvería limitando el deseo infinito de dos voluntades. Una fórmula que permite decirles a los deseos del rey y del pueblo: *Dejad, los que aquí entráis, toda esperanza.* (Dante Alighieri). Ese campo lúdico y bélico de deseos despóticos e insolentes se topan con el peso de los muertos heroicos, con las buenas costumbres hidalgas, allí donde descansan las fuentes culturales de la libertad y de las leyes. El suspiro de las Leyes de Castilla. Por lo tanto, prosigue Villava, “no deseo resucitar los D. Quijotes: pero tampoco ridiculizar el espíritu de nuestros abuelos” (Villava, 1946, p. LXXXV).

Para ello, esta nobleza, llamada por el Fiscal a vincularse con un linaje hidalgo, a componerse en límite legítimo del rey y de la ple-

be, debe auto-reformar sus males, ya que la *vanidad y el orgullo*, que aparecen como honor, transmutan el alma, “y son unos vicios opuestos a toda especie de gobierno”. Sólo así será digna de constituirse como mediación del espíritu y gobierno monárquico.

V. Sobre el Consejo Supremo de la Nación

Villava no detiene su tránsito. Como si España fuera una cartografía insuficiente y atiborrada de poderes y males insiste con sus reformas. Y busca entre los modos mismos, entre las prácticas legislativas de gobierno aquellos obrares que limitan la arbitrariedad.

La reforma de la monarquía supone un obrar que en su mismo acto expulse la negación misma de ese gobierno. Para ello,

siempre que una Ley no se medite, se ventile, se consulte, y se revea antes de promulgarse, y después de promulgada no pueda derogarse sin las mismas formalidades y reflexiones con que se publicó, ni hay monarquía ni hay constitución, ni hay constitución, ni hay gobierno fino, sino despotismo, trastorno, variación continua (...) (Villava, 1946, p. LXXXVI).

En este planteo aparece una filosofía de la historia donde su sentido se enhebra cuando la política irrumpe como un hacer desesperado que busca entre las marañas de las fuerzas reales la autogeneración de una forma de gobierno. Una intervención que busca el elixir virtuoso de la moderación desterrando ese desmesuramiento corruptor que provoca lo arbitrario. Porque, como advierte David Hume, es una máxima probada que «la corrupción de las mejores cosas engendra las peores (...) por los perniciosos efectos de la superstición y el entusiasmo...» (Hume, 1994, p. 65)

Pero dicha filosofía se encuentra asediada por los actos tiránicos de los ministros del Rey, aquéllos que llevan “adelante sus proyectos sin cuidarse mucho del Consejo, del Clero y de los magnates que son los que mantenían y deben mantener la libertad y el equilibrio” (Villava, 1946, p. LXXXVII). Ya que, como advierte Montesquieu en este flujo conversacional, la libertad se basa en la distribución de los poderes.

Esos ministros del reformismo borbón, figuras de la voluntad del Rey, son observados como aquéllos que trastornan dicha distribución, confiscando poderes que no les pertenecen, arrogándose tras-tocar *la naturaleza de las cosas*, contribuyendo a que la Monarquía se pierda. Así,

alterando el orden de las cosas, el príncipe cree mostrar su poder de manera más firme que manteniendo dicho orden; cuando a unos les quita sus funciones naturales para dárselas a otros arbitrariamente (...) (Montesquieu, 1987, p. 55).

Así, el rey exhibe su poder en el mantenimiento de aquellas fuerzas históricas que pueblan y constituyen la cartografía política, no las altera creando otras. Ya que ese acto iría contra la naturaleza constitutiva, diríamos constitucional, de los poderes acuñados lentamente por el peso de la historia. Con el capricho de uno solo nada podría tener fijeza, interrumpiría el Barón.

Pero continuemos con el Consejo Supremo de la Nación, ese escenario donde deben encontrarse los poderes mismos para establecer una ley suprema, incluso a la cual debe ceñirse el rey.

Éste, según nuestro Fiscal, debe componerse de individuos no elegidos por el rey,

sino de ciudadanos elegidos y sorteados en las provincias. Todas las ciudades de cada una de éstas podrían elegir por juntas parroquiales un cierto número de sujetos, ya del estado noble, o ya del estado llano, como no fueran menestrales, criados, ni jornaleros (...) (Villava, 1946, p. LXXXVII).

Propuesta que también alcanzaría al Clero, el cual podría elegir individuos para el Consejo, pero menos de la tercera parte de él.

Villava no sólo imagina formas de rotación y temporalidad de cargos sino que incluye en los modos de designación dos maneras, que según Montesquieu, corresponden al gobierno republicano.

La elección por sorteo es propia de la democracia; la designación por elección corresponde a la aristocracia (Montesquieu, 1987, p. 64).

Ese espíritu republicano tan temido, por su desmesura democrática, irrumpe en su obra para componer los representantes *rotativos* de los poderes nobles, llanos y clericales. Parece que su reforma de la monarquía supone introducir maneras de otros gobiernos, una *mixtura de gobiernos* que en búsqueda de su consolidación articulen alquímicamente el poderío e historia de la nobleza como cuerpo intermediario entre el rey y la plebe con las decisiones legislativas elaboradas por un Consejo de Nación donde se distribuyen los poderes de todos los *estados* (*nobleza, llano, clero*) bajo las formas de designación republicana. Nobleza y Consejo en su mixtura gubernamental (monarquía donde intenta fluir tímidamente el aliento republicano) compondrán ese lugar mediador donde fluye un poder-límite ante las voluntades reales y plebeyas, donde se erige la representación como forma de conjurar la anarquía.

El Consejo como potestad legislativa, debe templarse en las Monarquías como un cuerpo intermedio entre el Rey y el Pueblo; si hecha ya la ley y tomada la determinación, la potestad de ejecutarla debe residir enteramente en el Monarca, porque su naturaleza exige actividad y prontitud: el juzgar según la ley; el adjudicar según ella los bienes; el determinar la pena según el delito; en una palabra, la potestad judicial debe hallarse del todo separada de la Corona, y depositada en la Justicia, que la misma elija con algunas formalidades y requisitos. Si la justicia se ejerciera desde el trono, no habría seguridad real ni personal alguna, como no la hay en Turquía (Villava, 1946, p. XC).

Así queda compaginada la mirada de una potestad desgarrada triádicamente: la potestad ejecutoria, la potestad de juzgar y la potestad de legislar. En este planteo el Rey (y sus ministros), los Magistrados de Justicia y el Consejo de la Nación están impedidos de concentrar los tres atributos de la potestad, de la soberanía total.

Ese Fiscal de Charcas que pugna con la predominancia de aquellos funcionarios regios⁸ advierte que sólo “el respeto a las leyes

⁸ Son de significativa importancia las discusiones que mantiene Victorián de Villava con el Gobernador de Potosí Paula de Sanz sobre el trabajo de los indígenas.

mantiene los tronos mejor que millares de mercenarios (...)” (Villava, 1946, p. XCI) Una ley que «debe ser una para todos los vasallos, sin que las riquezas, la nobleza, la milicia, los estudios eximan a nadie de la potestad de los tribunales» (Villava, 1946, p. XCI)

Por lo tanto, contradiciendo el planteo de Montesquieu que considera que cada individuo debe ser juzgado según las disposiciones de cada *estado*, ningún individuo, sea cual sea su condición social o proveniencia, puede sustraerse de los atributos de una misma potestad legislativa. Aquí Villava comparte la crítica del napolitano Gaetano Filangieri «al modello costituzionale di tipo cetuale illustrato da Montesquieu nell’*Esprit de lois* (...)» (Ferrone, 2005, 31)

VI. Sobre la Agricultura, el Arte y la Religión

1. Abuso y Utilidad

¿Cómo expulsar el atraso de la Monarquía española?

Frente a concepciones que sitúan al comercio y a la agricultura como fuentes proveedoras de riquezas no era conveniente insistir material ni moralmente en la extracción de metales ni, por ende, desterrar de la faz de la tierra los cuerpos indígenas por la brutalidad del trabajo en las minas. Por ello, Villava nos advierte:

cada ciudadano empleado inútilmente es un miembro arrancado a la agricultura y a las artes, y hace un doble daño al Estado en que no contribuye al aumento de la masa pública, y en lo que hace que otros contribuyan de más para mantenerlo a él. Estoy persuadido que los mayores atrasos de nuestra Monarquía los ha ocasionado el aumento de empleos inútiles que ha habido de un siglo a esta parte: estoy persuadido que este abuso se va aumentando, porque a todo Ministro le parece que todavía tiene pocos oficios que dar, y discurre el inventar nuevos (Villava, 1946, p. C).

En última instancia, el *atraso* aparece vinculado a los abusos cometidos por los ministros del Rey, que en vez de perseguir el bien del Estado persiguen los propios, logrando con dichos abusos no sólo poner en duda una forma de gobierno, sino que además serán grandes creadores de cosas inútiles. *Atraso, Abuso e Inutilidad pública* componen, para Villava, las claves explicativas de la de-

bilidad material y política de un Estado que no ha logrado vincular la consecución de la felicidad de su pueblo, al denominado por Montesquieu, *espíritu de comercio*. Sólo se ha dedicado el Gobierno Monárquico a la obtención de oro y plata que «son riquezas de ficción con valor de signo» (Montesquieu, 1987, p. 78). Por lo tanto los españoles «abandonaron las riquezas naturales para obtener riquezas de signo, que se depreciaban por sí mismas» (Montesquieu, 1987, p. 79). Esa Monarquía aliada *umbilicalmente* al oro y a la plata y al honor y a la grandeza que éstos aportaban, se fue depreciando paulatinamente, se fue empobreciendo su reino.

A mediados del S XVIII el fundamento del poder de los Estados no se sustentaba en las conquistas y depredaciones de la naturaleza, sino en un discurso político que vinculaba el bienestar público al comercio y a la agricultura. Como expresa A. Padgen, el pensamiento político se trasladará *del honor al bienestar público*.

A partir de entonces, las sociedades sólo podían considerarse grandes –y legítimas– en la medida que procuraran la felicidad de sus miembros (Padgen, 1995, p. 145).

2. Teología política del Límite

Dejemos hablar a Villava:

Ha sido siempre, y es la cantinela de los impíos el atribuir a nuestra Religión el despotismo y la ignorancia: y al contrario la libertad y la ilustración a los progresos de la impiedad. No conocen que sin el freno saludable de la Religión no se contendría el poder, y sin las luces de ella estaríamos todavía en las tinieblas: no reparan que sin el freno de la Religión no habría honor que contuviese al hombre apasionado en los lances de la oscuridad, ni castigo que bastara para formar de un vicioso un hombre de bien: en fin no quieren ver que las ideas de un Dios, testigo siempre y juez de las acciones humanas, son las más a propósito para contener al malo, purificar al bueno, moderar al rico, aliviar al pobre, consolar al desgraciado y contribuir a la felicidad de todos (Villava, 1946, p. CI)

En sus palabras Villava devela los ecos de la profunda escisión entre Ética y Razón de Estado, drama sobre el cual descansaron las críticas de diversos autores enarboladas contra *El Príncipe* de

Maquiavelo⁹ así, como de la subordinación de la Iglesia al poder del Rey. Por ello, la Religión, como cuerpo de leyes de la moral, no puede someterse a un poder que se imagina absoluto y caprichoso. Ese atributo sólo puede reclamarlo íntegramente Dios, absolutidad pura. Esa Religión, planteada por el Fiscal, se sacraliza, se teologiza como límite a un despotismo depredador de la naturaleza humana, como contención de un poder corruptor del cuerpo social. Pero sobre todo, como impulso justiciero, como limitación moral del poder tiránico. En ese acto, según Villava, la religión ilustra, sustrae a los hombres del infierno de la arbitrariedad y de la oscuridad. Y nutre a ese honor, porque ella también lo es de alguna forma, que se coloca por encima más allá del príncipe y del pueblo, y por supuesto, de la maldad de los mismos.

En su aparición, Montesquieu ronda en esta idea, se presentifica y dispara el eco de una advertencia:

Hay algo que a veces puede oponerse a la voluntad del príncipe, y es la religión. ¿Qué sería de España y Portugal desde el momento en que perdieron sus leyes, si no fuera por esta potencia que contiene al poder arbitrario? (Montesquieu, 1987, p. 89).

La Religión ante el despotismo se manifiesta como *potencia y corpus de ley*, principios que pueden invocar un límite a esa pérdida viciosa en la infinitud de poder que reclama y ejercita un déspota. Ese límite es *El gran centauro* de la *Divina Comedia*, el que castiga y señala, advirtiendo: *son tiranos que vivieron de sangre y de rapiña*. Por ello sufrirán en el *Infierno* e intentarán, en la tierra, ser contenidos por la Religión. Montesquieu, a diferencia de Villava, se expresará con un dejo paradójico: *aunque ese límite* (provisto por la religión) *en sí sea malo*.

La significatividad de la Religión está dada, para el Fiscal de Charcas, por el vigor que puede otorgarle al orden público, al cuerpo jurídico y moral.

⁹ Por ejemplo algunos autores: Ribadeneyra en *De la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano* (1595), F. Suárez en *De las Leyes y del Dios Legislador* (1612), Gracián en *El héroe* (1637), Saavedra Fajardo en *Idea de un príncipe político-cristiano* (1639). También debe tenerse en cuenta que el propio Cicerón planteaba en *Los Deberes y Paradojas de los estoicos* que: «La Razón de Estado no debe ser antepuesta a la honestidad; cuán honroso es para un Estado dar la preferencia a lo honesto sobre lo útil».

La moral y las leyes sin el apoyo de la Religión serían bien débiles, y los vínculos que nos unen en sociedad se quebrarían de continuo sin ella. Los pactos primitivos, las penas aflictivas, la infamia contendrán alguna vez al hombre para que no se precipite; pero cuando no los tema, o espere eludirlas, se abandonará a todos sus deseos: al contrario el hombre religioso que lleno del concepto de un Dios remunerador de las virtudes y vengador de los vicios, procura en todas sus operaciones tener por objeto su criador y el bien de su prójimo, jamás se dejará llevar de su apetito, o de su interés en perjuicio ajeno, porque jamás creará hacer ilusorias las penas que le esperan (Villava, 1946, p. CI)

Si el despotismo destruye la naturaleza humana y ese sustrato primigenio que enlaza a los hombres, por lo tanto, si des-une el cuerpo social, la religión (*religare*) puede componerlo incorporándole, como un alma potente, su semblanza vigorosa a la moral y a las leyes. Esa promesa de una ambicionada justicia del Dios remunerador y vengador que se adhiere pasionalmente a la moral y a las leyes *sacraliza* el cuerpo social. Sacralizando un poder que se opone a otro. Advirtiendo, que todo abuso despótico debe saber que puede tener su infierno, en el Cielo o en la Tierra.

La religión, asumida como una fuerza compositora y moralizadora del orden social y político, batalla contra una voluntad arbitraria, deseosa de realizar su egoísta libertad. La religión como teología contenedora, como límite que se unge con las potencias de las leyes trascendentales, con las leyes de Dios, aspira a inmanentarse en el orden político y en el corazón, a veces descarriado, de los hombres. Por ello es que ésta debe constituirse en un *culto público* y *culto interno*, porque sólo esa composición en las subjetividades, esa intersección, puede suscitar un impulso que no se someta al capricho de los gobernantes.

El establecimiento de un culto público y solemne, dice un célebre autor, es sin disputa el que ha contribuido más a civilizar y contener a los hombres, y a fortalecer y afirmar las sociedades. Porque «la religión en esta parte contribuye no sólo al bien espiritual sino al bien público (...) (Villava, 1946, p. CI).

VII. América. Informe sobre la Dominación

La corrupción de los principios de la Monarquía española se devela violentamente en sus colonias. Villava, aconseja: «muchas de las reformas que he apuntado para España convienen igualmente a la América(...)» (Villava, 1946, p. CI).

Nuestro Fiscal, como observamos, apunta, diagrama un informe de la dominación española construyendo en todo su escribir, en todo su texto, una mirada sobre las autoridades, una mirada de cómo se despliega el poder en un territorio. Esta poderosa y tormentosa escenificación del poder español como un torbellino depredador de vidas y libertades resonará en los textos y voluntades patriotas (Moreno, Monteagudo, Castelli y tantos otros), contribuyendo a conformar una representación del mundo político, una perspectiva inacabada que como horizonte queda abierta a la búsqueda de diversas fórmulas políticas. Aquí creemos que radica su impronta política.

Escribir el cuerpo político de América. Recorramos esa gramática del orden colonial transitando por los contornos de sus palabras. Adentrémonos a la nevadura de la escritura de Villava:

Como la América se ha mantenido con el gobierno despótico de los Virreyes, se ha creído que así convenía para tenerla sujeta: sin reflexionar que las causas que facilitaron su conquista, subsisten para facilitar con cualquier gobierno su sujeción; pero cuando no subsistan será el mejor gobierno para perderla como súbdita y como amiga (Villava, 1946, p. CXVI).

Las encarnaciones de las malas pasiones del rey poseen un nombre: los *Virreyes*. Ellos son las develaciones grotescas de un fundamento ilegítimo de la dominación, son la figuración funcional del *espíritu del absolutismo* en América. Representan ese cuerpo lejano y remoto del rey, constituyendo *la astucia* de una razón política que ambiciona sujetar a sus colonias. Por lo tanto, esos funcionarios componen la extensión del cuerpo y de los deseos del rey, y ese lazo que sutura la imposible presencia de un mando que ha decidido permanecer en España. Su ejercicio despótico pone en duda la sujeción colonial, advirtiendo Villava que

podrá haber gran diferencia entre echarnos como tiranos, y echarnos como remotos (Villava, 1946, p. CXVI). Por ello, todas las facultades de los virreyes y hasta sus nombres deberían borrarse del código indiano (Villava, 1946, p. CXVI).

Insiste así en redefinir el lazo imperial, América no debe ser ese territorio a depredar, a saquear sus frutos y sus habitantes sino una súbdita amiga.

Pues la misma lengua, las mismas costumbres, la misma religión podrá hacer que conservemos su comercio, tal vea más útil que su dominación (Villava, 1946, p. CXVI).

El Fiscal entiende que el comercio nutre de una nueva sociabilidad política a la situación entre Estados y sus dominios coloniales. Advierte que el *espíritu de conquista*, si pretendía garantizar la sujeción de las colonias, debía dar paso al *espíritu del comercio*. Sólo el intercambio podía *refinar las costumbres* (como nos decía Montesquieu) doblegando estados de guerras y saqueo. Mirabeau en 1758 explicaba que la actual política de Europa con respecto a América se había empeñado en combinar tres espíritus totalmente incompatibles: el de dominación, el de comercio y el de población para formar un nuevo, y, me atrevo a decirlo, monstruoso sistema.

La tarea que, en su opinión, debía emprender todo hombre de Estado sensato era separar dichos elementos, trocando la antigua dominación por los beneficios modernos, más evidentes, del comercio y la población (Mirabeau, 1995, p. 203).

Pero esto no alcanzaba en América si no se emprendía una reforma de aquellas maneras en que se constituían las decisiones. El territorio americano debía ser introducido a la Monarquía española como *territorio desicional*, como *Provincia* de España y no como colonia de ultramar. Como territorio de derechos y no como territorio donde se pasea el arbitrio de los funcionarios virreinales. Para ello,

las Audiencias que habían de ser el Consejo Supremo de cada distrito, se habían de aumentar los individuos (que con los sueldos que se quitasen de los Virreyes habría sobrado para su dotación) y éstos se habían de dividir de modo que la mitad de ellos fueran Americanos y la

mitad Españoles: así se lograría estimular a los del país: tener en los Tribunales gente instruida en sus usos y costumbres: que hubiera quien defendiera sus libertades y se opusiera a sus opresiones (...) (Villava, 1946, p. CXVII).

El cuerpo político y desicional de América debía reformarse, debía trasmutar en un cuerpo renovado que se dejase tentar por la combinación de tres ímpetus: comercio, población y gobierno justo. O mejor dicho, la trinidad del orden político: bienestar público, asentamientos duraderos y una libertad instruida por la legislación de la justicia. Legislación que de hacerse en el Consejo Supremo de la Nación (como se ha dicho) debe «comprender a la América, como provincia de España, tendría ésta derecho para enviar diputados seculares y eclesiásticos a la Metròpoli»(Villava, 1946, p. CXVII) sin más diferencia con otras Provincias de España más que la extensión de la Metròpoli.

Así la ley sería aquella vara que se despojara de los caprichos fundados por los funcionarios virreinales, por aquellos intérpretes ilimitados del sentir del rey. Modificando sustancialmente el vínculo entre los que mandan y obedecen, aquél establecido por el capricho y el temor, ahora lo establecerá la regularidad de una ley discutida por todas la representaciones provinciales. Villava recordará que:

sentado un gobierno justo en las Américas, en las que los que mandan no fueran más que ejecutores de las leyes, sin poder atropellar con sus providencias arbitrarias a estos vasallos, que por lo mismo de hallarse tan separados del Trono son dignos más que otros de su inmediata protección: establecida su nueva constitución, en que tuvieran parte y destino del País, deberían exterminarse los restos bárbaros de la antigua Legislación (...) (Villava, 1946, p. CXVII).

Este gobierno deberá enhebrarse con la pretensión de lo *justo* sin más, con aquella justicia *surgida de la reunión de las fuerzas particulares*, que debe reparar los actos espontáneos de voluntades y poderes sin límites. Debe redimir a aquéllos que fueron sometidos por la corrupción de aquellas pasiones humanas que ponen en movimiento a la monarquía española. En los pensares de Villava la justicia será límite, reparación y contracara de un despotismo que alienta a la disolución de la sujeción de España. Ese pensar es

la advertencia misma de aquellas fuerzas de la historia que batallan en el cuerpo americano.

2.El cuerpo de la codicia en América

¿Cómo se engendró el despotismo en América? ¿Qué alentó a dicha pasión?

Dejemos responder a Villava:

desde los principios de la conquista miraron los españoles este país con ojos de codicia; pero de codicia tan bárbara e ignorante que por coger el fruto cortaban el árbol: no conocieron que las verdaderas riquezas de cualquiera País son los hombres, y no el oro y la plata; y así para adquirir estos desgraciados metales acabaron con la población de América, y poco faltó que no acabaron con España (Villava, 1946, p. CXVIII).

La codicia primigenia, como alma maldita, se introdujo alentadoramente en un obrar político que devino ejercicio despótico. América fue contorsionada por un *Despotismo Codicioso* de los conquistadores, por una ambición que amalgamó codicia y temor, causando como susurra Montesquieu, daños terribles a la naturaleza y abatimiento de los ánimos. Pero sobre todo ese Despotismo provocó una forma de ejercicio del poder, una forma de establecer el vínculo entre el mando y la obediencia suscitado por el saqueo del oro y de la plata. Así la codicia de un Estado compuso en América un orden político, donde

los conquistadores, los que les sucedieron y sus descendientes creyéndose de una naturaleza superior a los demás hombres (...) se persuadieron que los americanos les eran destinados para bestias de carga: y así los repartieron como ganado para hacerlos trabajar en los campos y en las minas: de modo que los que no habían fenecido al filo de la espada, fenecieron al de la opresión y la fatiga, más exterminador aunque más lento (Villava, 1946, p. CXVIII).

Como bien advertía Talleyrand en 1797 (el mismo año en que Villava escribe estas páginas) «el imperio» es «el arte de poner a los hombres en su sitio». No es otro arte que el decidir cómo se establecen los vínculos de dominio y obediencia. Es ese insaciable

arte de diagramar las formas de la servidumbre y los espacios sociales a los que pertenecen los miembros de un orden. Pero también es el arte *de destruir sociedades y sus miembros*, como advertía Montesquieu, como si se presentificara en el texto.

En las escrituras de Villava un infierno social, como despliegue de la codicia, quedó escenificado en América en los destinos de los indígenas y de aquéllos sustraídos del África. Ahora, poner en su sitio a los hombres, como advertía Talleyrand, también podría ser colocarlos en el vacío de la historia política. Sustraerlos de ella y de su propia historia a partir de la destrucción de sus vínculos anteriores y de la redefinición de un dominio político regido por la voracidad insaciable.

Continuando con este despliegue Villava arremete:

extinguidas las encomiendas de indios han quedado los que llaman Pongos, Yanaconas y Mitayos; los primeros destinados para los servicios familiares: los segundos para ser siervos adictivos de las tierras; y los terceros para el trabajo de las minas de plata y azogue. Si toda servidumbre es inicua en sí y perjudicial en sus efectos, la última de estas tres es en la América la más inhumana y destructora; porque se transportan los indios de doscientas leguas con toda su familia arrancándolos de sus países y sus hogares, caminan sin pagarles, se llevan a un clima duro como es todo mineral; se dedican a un trabajo penosísimo, nocturno y mal sano: comen y visten mal; son castigados con crueldad por los mineros, gente insaciable y dura; y acaban los más su vida, o quedan enfermizos toda ella. Destiérrese pues de una vez la esclavitud de los indios bajo cualquier nombre que tenga: y nadie puede servirse de ellos, sino por su voluntad y bien pagados, como los criados y jornaleros de España (Villava, 1946, p. CXVIII).

La servidumbre (y los abusos de la misma) constituyó el lazo dramático e infernal de una conquista y de una forma del ejercicio del poder que reclamaba un linaje que se extendió bajo diversas formas e intensidades hasta fines del siglo XVIII. Pero también constituyó aquella fuerza que por su propia presencia fragilizaba un orden colonial tironeado por voluntades arbitrarias.

Por lo tanto, «la misma ilustración y el buen gobierno disminuirían los abusos...» examinando los deseos de todos y destruyendo la *mala política y la codicia* que no sólo hacen a los hombres perezosos, sino que con éstos «no saben discurrir otros medios que la fuerza y la esclavitud» (Villava, 1946, p. CXIX). Por último, si el imperio español, guiado por su *mala política y codicia*, fue aquél que puso a los hombres de América en su sitio, la revolución patriota sería aquella que intentara destruir dicho ejercicio, aquella que, guiada por la ruptura y autonomía, intentara exasperarlo haciéndolo estallar.

Por último, esta aproximación inacabada a Victorián de Villava, al recordado por el segundo Triunvirato de 1812.¹⁰ Aparece ante nosotros como el torbellino mismo de una escritura política fronteriza asediada por los tiránicos caprichos de los funcionarios realistas del orden político-colonial. Advierte en su prosa las querellas y disputas exasperadas de una época convulsionada, la corrupción de los principios de la monarquía, como susurraba Montesquieu. Este partidario de la *monarquía moderada*, como decía Ricardo Levene (1946), aportará la impronta de una mirada crítica y constitucionalista al orden español. Palabras y reflexiones que resonarán por su potencia, por su invocación, en los textos de los patriotas. Pero no convirtiéndolo, como plantea el propio Levene, como precursor y profeta de la emancipación, sino como aquél, creemos, que encuentra los puntos ciegos de un orden abusivo que debe ser reformado bajo el cedazo de una alquimia entre tres espíritus: *comercio, población y gobierno justo*. Ni como un teórico exclusivamente de «ideas españolas, antiguas, por su viejo origen cristiano, romano, medieval e hispanoamericano» como plantea Enrique de Gandía (1960) en *Las ideas políticas en la época hispana*. Como si España no estuviese dialogada, vapuleada y atravesada por los complejos y ricos debates de la teoría política occidental.

«La idea de independencia, como alguno ha pretendido, no aparece defendida por Villava», plantea Estanislao Just Lleó (1994, p. 354), sino, podríamos decir, es defendida aquella idea que no sólo

¹⁰ El segundo Triunvirato en 1812 expresaría que su memoria «era digna de homenaje que inspira al reconocimiento americano de la franqueza y protección que dispuso a la libertad de esas provincias con su valiente pluma».

está vinculada a la reforma y corrección de un sistema que se había salido de sus cabaletas monárquicas, sino también a la redefinición de la relación entre España y América. Abriendo ambas perspectivas a la *intensa impugnación* de un orden colonial, donde el despotismo configuraba una sociabilidad política destructora y abatidora de los ánimos sociales, y donde la expulsión de la decisión política por parte de los americanos era la regla del domino imperial.

Si quisiéramos una mirada apretada del texto de Victorián de Villava, las palabras de Joaquín Loaysa Valda (1998, p. 159) parecen pertinentes:

En este trabajo (Villava) proponía la reforma política de la monarquía, planteaba la elección popular de los órganos encargados de promulgar leyes, crear impuestos y vigilar la inversión de ellos. Señalaba que sería preciso que en América se derogaran las funciones atribuidas a los Virreyes y se encargara, por consiguiente, la administración de las colonias a las Audiencias, las que debían estar compuestas por criollos y españoles.

Bibliografía citada

de Villava, Victorián (1946) "Apuntes para una Reforma de España, sin trastorno del Gobierno Monárquico ni de la Religión" en Ricardo Levene (1946) *Vida y Escritos de Victorián de Villava*. Buenos Aires: Peuser. Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas. Nro. XCV

Ferrone, V. (2005) *Le radici illuministiche del costituzionalismo democratico e repubblicano dell' Italia contemporanea: Il caso Filangeri* a cura di A. Trampus (2005).

González Enciso y Usunáriz Garayoa (2003) *Imagen del Rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Hume, D. (1994) *Ensayos Políticos*. Madrid: Tecnos.

Just Lleó, E. (1994) *Comienzo de la Independencia en el Alto Perú: los sucesos de Chuquisaca, 1809*. Sucre-Bolivia: Judicial.

Levene, R. (1946) *Vida y Escritos de Victorián de Villava*. Buenos Aires: Peuser. Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas. Nro. XCV

Loaysa Valda, J. (1998) *La Universidad de Charcas*. Sucre-Bolivia: Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca.

Montesquieu (1987) *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid: Tecnos.

Padgen A. (1995) *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los Siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península.

Trampus, A. a cura di (2005) *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangeri e la sua fortuna europea*. Bologna: Il Mulino.

Adolfo Abascal

*“Otro mundo es posible”:
el libro del Apocalipsis y la reconstrucción
de la esperanza humana*

1. ¿Un título demagógico?

El título de este artículo sorprenderá a más de uno. En efecto, la divisa «otro mundo es posible», especie de leitmotiv del amplio movimiento que se manifiesta en particular en los Foros Sociales Mundiales (FSM: Porto Alegre, Bombay), expresa la esperanza activa que lucha por construir una alternativa al capitalismo neoliberal. Este movimiento muy amplio desborda los FSM: potentes movilizaciones populares han sacudido (o sacuden aún) países como la Argentina, Bolivia, Brasil o Venezuela. Ya no estamos en los tiempos oscuros del síndrome TINA (*there is no alternative*), del triunfo de la ideología neoliberal, aún cuando es demasiado temprano para cantar victoria: la esperanza renace pero es todavía frágil (Houtart, 2003, p. 16-17).

Lo que puede plantear un problema en nuestro título es el vínculo entre esta esperanza colectiva que se está reconstruyendo y el libro bíblico del Apocalipsis. Qué relación puede existir entre el amplio movimiento en pro de una alternativa de sociedad y un libro oscuro, escrito en un lenguaje mitológico, en el cual pululan ángeles y monstruos, poco leído por los cristianos (y menos aún si son progresistas), dejado de lado por casi todos los teólogos? Más aún: las imágenes del juicio final y del infierno hacen de este libro algo muy indigesto para el hombre moderno.

Sin embargo, dos comentarios de este libro que finaliza el Nuevo Testamento, elaborados en el Tercer Mundo durante los años más

desesperantes del triunfo neoliberal, nos abren nuevas perspectivas sobre la pertinencia del Apocalipsis para nuestro tiempo. Y son comentarios fruto de un diálogo con los cristianos de la base. Se trata de los libros de Bastiaan Wielenga (1989 p. 102) (India) y de Pablo Richard (1994, p. 192) (Costa Rica).

No son las únicas obras dedicadas al libro que concluye y completa el Nuevo Testamento, pues éste ha suscitado un interés creciente desde hace una década. Pero ellas me han brindado una base suficiente para formular la siguiente hipótesis de trabajo: el Apocalipsis abre para la conciencia cristiana el espacio de una historia humana que tiene un sentido propio. Con ello, este libro supera la espera de un regreso inminente (*parusía*) del Resucitado, que era la actitud de las primeras generaciones cristianas.

El Apocalipsis distingue dos períodos en nuestra historia: la lucha contra el Imperio y el establecimiento de una sociedad reconciliada (el *milenio*). Este último tiene aún un horizonte meta-histórico, la *Nueva Jerusalén*. La victoria definitiva sobre la muerte, sobre el mal, se sitúa en el más allá, pero este texto bíblico promete también una liberación en el *más acá*. De esta manera, el Apocalipsis es una *Aufhebung* (superación-conservación) del mesianismo del Primer Testamento, plenamente universalizado y con una distinción (que es una relación) entre liberación histórica y liberación meta-histórica. Tenemos aquí quizá un aporte específico de una tradición cristiana fiel a sus raíces judías. En efecto, muchas religiones prometen una felicidad individual en el más allá. ¿No será lo propio de un cristianismo que asume su herencia judía el abrir a una esperanza (que es también colectiva) de una reconciliación dentro de nuestra historia?

Esta hipótesis tiene que enfrentar una dificultad: ¿por qué ha hecho falta tanto tiempo para formularla?

2. El sentimiento apocalíptico contemporáneo y el desinterés de los teólogos por la apocalíptica

Lieven Boeve, profesor de las universidades (flamenca y francófona) de Lovaina, ha señalado esta paradoja en un artículo reciente (Boeve, 2001, p. 195-216).

Tenemos, por un lado, en sociedades secularizadas, un sentimiento «apocalíptico», en el sentido corriente de la palabra, que se refiere a acontecimientos catastróficos que amenazan la existencia misma de la humanidad. Las *apocalipsis* políticas (guerras, genocidios, campos de la muerte) del siglo XX están frescas en las memorias y las *apocalipsis* económica y ecológica se suman a ellas. Para colmo el desarrollo de los medios de comunicación nos bombardea constantemente con sus imágenes. Nuestros contemporáneos tienen el sentimiento que el hombre, en su ilusión de grandeza, ha creado monstruos que ya no puede controlar y que pudieran devorarlo. Y el rechazo postmoderno de los *grandes relatos de emancipación* cierra la puerta a la esperanza. Este sentimiento se ha separado de la conciencia cristiana, como lo muestra el cambio de significación de la palabra *apocalipsis*, devenida sinónima de catástrofe, siendo así que su sentido bíblico es revelación. Revelación de un sentido de la historia (aún cuando esta expresión es frecuentemente calificada de pasada de moda): las catástrofes son muy reales pero los que resistan llegarán a un mundo pacificado.

Sin embargo, frente a este sentimiento *apocalíptico*, tenemos una teología moderna que no sabe qué hacer con la apocalíptica. El camino para llegar a esta situación ha sido largo y, por lo tanto, imposible de resumir aquí. Boeve evoca el retraso de la *parusía*, la helenización del cristianismo (con su acento sobre el destino del alma individual y sobre la eternidad que se hace presente en el tiempo por los sacramentos), y finalmente, el pensamiento moderno. Este pensamiento concibe la historia como un progreso continuo de la razón (sobre todo científica) y de la libertad. En él no hay lugar alguno para la apocalíptica con sus catástrofes cosmológicas, sus potencias demoníacas, sus ángeles y su lucha final entre el bien y el mal. Éstos son elementos de una cosmovisión mítica, incompatible con la mentalidad científica.

La teología moderna, preocupada por dialogar con esta mentalidad, se ha dado a la tarea de la desmitologización, con el fin de formular el mensaje cristiano en un lenguaje aceptable por el hombre moderno. La figura emblemática de la desmitologización ha sido Rudolf Bultmann (1884-1976) con su interpretación existencial del mensaje cristiano, que ha querido no sólo responder a las exigencias del pensamiento moderno, sino también a las de la fe, al

depurar el mensaje de «realidades intra-mundanas que no tienen nada que ver con Dios» (Malet, 1998, p. 184). El problema para mí es que este afán de pureza produce un sujeto humano abstracto, abstraído de sus relaciones sociales, del mundo material, que es abandonado a la ciencia y a la técnica. (No veo cómo conciliar este afán de pureza con la fe en un Dios encarnado).

Es así como la apocalíptica ha sido tirada al basurero de la historia por la teología moderna. Ha habido ciertamente teólogos de envergadura como Ernst Käsemann que ha afirmado que ella es la madre de toda teología cristiana, o como Johannes B. Metz que ha subrayado su importancia. Pero se trata de excepciones. De hecho, la apocalíptica ha sido abandonada a las sectas y corrientes fundamentalistas.

3. Un libro bíblico con mala reputación

La historia de la teología debe ser situada en su contexto eclesial y social. Si la helenización del cristianismo comenzó a borrar la apocalíptica, su adopción como religión del Imperio, a partir de Constantino, no podía sino llevar a una lectura muy edulcorada, *angélica*, de un libro del Apocalipsis cuyo eje central es la lucha contra el Imperio. Cuando se escribió el libro que concluye el Nuevo Testamento, el imperio era pagano. De Constantino a nuestros días, un buen número de imperios se han autodenominado cristianos. Pero ¿implica esto que hayan dado una prioridad absoluta al «dar de comer a los hambrientos, vestir a los desnudos», al respeto de la dignidad de los hijos de Dios, *co-herederos de Cristo*? ¿Permitía el desarrollo material (tecnología, economía) y espiritual (nivel cultural, toma de conciencia) de la humanidad antes de la época contemporánea la realización de esta prioridad absoluta?

El tema del milenio, que está en el centro del presente artículo, se ha desarrollado de manera caótica durante la historia de la Iglesia. Se habla de milenarismo pero este término no es siempre empleado con precisión :a veces sirve para designar pensadores y movimientos que han tratado de construir una sociedad reconciliada en nuestra historia, pero otras veces se llama milenaristas a los que esperaban de hecho la bajada del cielo de la Nueva Jerusalén (caso de la comunidad brasileña de Canudos, a fines del siglo XIX). No pretendo abordar aquí un fenómeno tan vasto como heterogéneo: Henri

De Lubac consagró 922 páginas a una de las familias del llamado pensamiento milenarista y terminó reconociendo que su trabajo era incompleto (de Lubac, 1981, p. 414-508).

Me contentaré pues, con recordar que el tema del milenio ha generado movimientos contestatarios que han sacudido las Iglesias. Del siglo XIII al siglo XV «espirituales», en particular franciscanos, que se decían discípulos de Joaquín de Fiore, fomentaron una verdadera rebelión contra la sede romana. Durante el siglo XVI, Thomas Münzer, otro «milenarista», fue el teólogo de la guerra de los campesinos y tuvo una polémica acerba con Martín Lutero, al que llamó «doctor mentira» y «el primero de los cerdos que se están cebando». He aquí la razón por la cual el Apocalipsis y, sobre todo su capítulo 20 sobre el reino de mil años, tienen mala fama en las Iglesias. Se habla a veces hasta de «herejía milenarista». Yo no la he encontrado por ninguna parte, ni aún en mi Denzinger. A pesar de una investigación implacable, H. de Lubac sólo halló un «modesto sínodo provincial» (de Lubac, 1981, p. 402) que haya condenado la teología de la historia de Joaquín de Fiore. Me limitaré a recordar, en esta tradición «milenarista», microrrealizaciones que han ido hacia una alternativa de sociedad: al lado de una abundancia de lo maravilloso y de prácticas religiosas muy tradicionales, encontramos la comunidad de bienes. Sin embargo, a pesar de la inteligencia de un Thomas Münzer, la nota dominante del «milenarismo» (en el plano religioso) parece haber sido una lectura ingenua, literalista de la Biblia. No podemos renunciar a la tarea de la razón, aún cuando se la ridiculice hoy.

Bultmann tiró al niño con el agua del baño a causa de la concepción estrecha de la racionalidad con la que abordó la desmitologización (él estaba cercano a Heidegger). Pero no podemos retroceder a causa de esa estrechez. Hemos de continuar la desmitologización haciendo funcionar una razón mas comprensiva, que abrace también la historia.

4. El Apocalipsis entre George W. Bush y Karl Marx

Sin esta hermenéutica racional, el libro que concluye el Nuevo Testamento quedará en las manos de movimientos como los Adventistas o los Testigos de Jehová. Y también de la derecha política. El actual presidente de Estados Unidos lo cita, de la mis-

ma manera que lo citaba su predecesor Ronald Reagan, a quien le gustaba mucho la batalla de Harmagedón. Ambos se colocan, sin reflexionar, dentro del ejército de Dios que vencerá las fuerzas del mal. Olvidan lo que recordé antes sobre la esencia misma del cristianismo. Además, el autor del Apocalipsis nos habla del «falso profeta», del imperio enemigo de Cristo como de una bestia cuya «llaga mortal se le curó» (pseudo-resurrección) (Ap. 13, 3) y de una tríada dragón-primera bestia-segunda bestia que es una caricatura de la Trinidad. Se trata del contenido religioso de la ideología legitimadora del dominio imperial. Pero creo que podemos ir más lejos, interpretando este contenido religioso como una manipulación falsificadora del mensaje cristiano.

Por su lado, Marx cita poco el libro que concluye el Nuevo Testamento. En primer lugar, lo cita cuando habla de la moneda en el capítulo 2º del libro primero del Capital, uniendo dos versículos: «Están todos de acuerdo en entregar a la Bestia el poder y la potestad que ellos tienen» (Ap. 17, 13) y «que nadie pueda comprar nada ni vender, sino el que lleve la marca con el nombre de la Bestia o con la cifra de su nombre» (Ap. 13, 17). Es posible también que la comparación entre el Imperio Británico («reina de los mares cuya decadencia comienza») y el Imperio Romano que concluye el capítulo 25 del mismo libro primero, tenga como telón de fondo las caracterizaciones de este último imperio como bestia que surge del mar (Ap. 13, 1) o como «célebre Ramera que se sienta sobre grandes aguas» (Ap. 17,1 y 15). Enrique Dussel ha encontrado otras alusiones al Apocalipsis en *El Capital* (Dussel, 1993, p. 110). Pero es un hecho que Marx no desarrolló ningún estudio sobre este libro.

Su amigo Friedrich Engels, en cambio, le consagró dos artículos.¹ Abordaré sólo el segundo, más desarrollado. Engels muestra que ha hecho un esfuerzo intelectual serio para informarse de los resultados de la exégesis de su tiempo. Subraya la importancia del Apocalipsis para el conocimiento de la realidad del cristianismo primitivo; distingue la tensión de este último hacia un porvenir completamente diferente del «mahdismo» musulmán (conflicto que

¹ El libro del Apocalipsis (1883) y Sobre la historia del cristianismo primitivo, artículos incluidos en la compilación de (Assmann y Mate, 1971, p. 323-328; p. 403-426).

se repite siempre entre beduinos pobres y habitantes de las ciudades enriquecidas y que no cambia las antiguas condiciones económicas); insiste sobre la inserción de la obra de Juan de Patmos en la tradición apocalíptica de los profetas del Primer Testamento.

Es cierto que, como consecuencia de una interpretación poco feliz del famoso número 666 (o 616) (Ap. 13, 18), sitúa la redacción de la obra en los años 67-68, bajo Galba, sucesor de Nerón. De esta forma la coloca en una época mucho más temprana de la que le atribuye casi unánimemente la exégesis de hoy que habla de su redacción como una de las últimas del Nuevo Testamento. También es cierto que Engels exagera la continuidad entre el Primer Testamento y el Apocalipsis hasta el punto de negar el carácter cristiano de este último, lo cual no resiste a un estudio serio del texto. Más grave aún, él ve en los versículos que hablan de fornicación la expresión de una actitud negativa hacia la sexualidad, siendo así que fornicación y prostitución, desde los profetas de Israel, designan la idolatría, y esto es esencial para comprender el Apocalipsis.

Igualmente grave es la no percepción de la diferencia entre milenio y Nueva Jerusalén, siendo así que el texto bíblico introduce un corte entre los dos (el segundo combate escatológico en Ap. 20, 7-10). En este último punto se manifiesta el rechazo de la utopía por parte de Engels, rechazo que lo separa de su gran amigo Marx, quien hablaba del «reino de la libertad» (capítulo 48 del libro III de *El Capital*).

A pesar de estas reservas, tengo, como cristiano, que estar agradecido al ateo Engels por habernos recordado algo muy esencial para la inteligencia del cristianismo.

5. Género apocalíptico, resurrección de los muertos y resistencia a los imperios

La apocalíptica es un género literario que se define como un tipo de relato en el cual una revelación sobre una realidad que trasciende el tiempo y el espacio es comunicada a un ser humano por la mediación de un ser *sobrenatural* (un ángel en las apocalipsis judías) (Collins, 1998, p. 68-70). Se distingue entre apocalipsis históricas y apocalipsis de subidas a los cielos. Estas últimas se interesan sobre todo por la vida de los individuos en el más allá. Los dos

libros apocalípticos que la Biblia ha retenido, el libro de Daniel y el Apocalipsis que completa el Nuevo Testamento, pertenecen a la primera categoría.

El hecho de que estos dos libros sean las dos únicas apocalipsis de la Biblia no quiere decir que elementos del género apocalíptico no estén presentes en otros libros. Antes de Daniel tenemos al primer Isaías (capítulos 24 al 27), el Trito-Isaías y el libro de Ezequiel. Posteriormente, encontramos elementos apocalípticos presentes no sólo en I Tesalonicenses y en las «apocalipsis sinópticas» (Mt. 24, 1-44; Mc. 13, Lc. 21, 5-36) sino también en expresiones como «el Hijo del hombre» (Dn 7, 13) o «Reino de Dios» (esta última parece ser anterior a la apocalíptica, pero recibió su impronta en Dn 7). Es por ello que se puede hablar con propiedad del profeta apocalíptico Jesús de Nazareth.

Es esencial señalar que es en Daniel (Dn 12,2) donde se expresa por primera vez en la Biblia la fe en la resurrección de los muertos. Esta fe pertenece al núcleo central de la apocalíptica bíblica en lo concerniente a su contenido. Por lo tanto la luz de la apocalíptica ilumina no sólo los relatos evangélicos de la resurrección de Jesús, 1 Cor 15 y Rom 8, sino todo el Nuevo Testamento. Hace falta recordar con Pablo que:

«Si no hay resurrección de muertos, tampoco el Cristo (el Mesías) resucitó. Y si no resucitó el Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe (1 Cor 15, 13-14). Es por ello que puede afirmarse que el Nuevo Testamento, en su conjunto, «es heredero directo de la visión apocalíptica del mundo» (Beauchamp, 2001, p. 64). Esta «esperanza de la resurrección equivale a una fidelidad a lo que la promesa del Antiguo Testamento tiene de específico. Ello se debe al honor que rinde al cuerpo (...) Quien dice cuerpo resucitado dice mundo nuevo» (Beauchamp, 2001, p. 64).

Sin embargo, olvidar el contexto social en el que la apocalíptica con su fe en la resurrección se desarrolló, sería adulterarla. Este contexto, tanto en lo que concierne a Daniel como en lo que concierne el Apocalipsis, es el de una resistencia a la dominación imperial. La esperanza de la resurrección de los muertos fue, en pri-

mer lugar, esperanza de que los caídos en la lucha no han sido vencidos definitivamente, sino que serán vencedores al final.

Al designar sin ambigüedad al imperio idólatra como el enemigo principal del cristianismo, el Apocalipsis subraya la unidad entre el Primero y el Nuevo Testamento. Al hacer esto, me parece indicar un cambio en la estrategia de la Iglesia primitiva. Es cierto que se puede leer en otros escritos del Nuevo Testamento el antagonismo fundamental entre el Dios de Jesús-el-Mesías y el imperio: oposición Dios-dinero; crítica de la ley en Pablo (en la época del derecho romano, centrado sobre la propiedad).² Pero su espera de un regreso inminente de Jesús para concluir la historia (ver, por ejemplo, 1 Cor 15, 51-52) me parece haber llevado a los primeros cristianos a una estrategia que evitaba un enfrentamiento directo con un imperio que tenía sus días contados pero que disponía aún de una gran capacidad de destrucción.

No se ataca de frente a un agonizante que tiene una pistola armada en la mano. En el marco de esta espera, el judaísmo devenía el enemigo principal. En efecto, al excluir a los cristianos de origen judío de las sinagogas, les hacía perder el privilegio concedido por el Imperio Romano a los judíos que les permitía no rendir culto a las divinidades imperiales (el legalismo de los fariseos y el derecho romano tenían afinidades). Así, los cristianos eran entregados a persecuciones que obstaculizaban un anuncio de la Buena Nueva que era muy urgente, puesto que Jesús podía regresar de un momento al otro. De ahí viene, en mi criterio, el que los relatos de la Pasión den el papel principal entre los enemigos de Jesús a las autoridades religiosas judías, el poder imperial no siendo sino un cómplice reticente, llevado al crimen por su debilidad. De ahí también los textos neotestamentarios que van, aparentemente, en el sentido de una no violencia absoluta (pero en la espera de la inminente violencia de Dios en el juicio final!).³ De ahí, finalmente, la

² A propósito de la crítica de la ley de Pablo, el filósofo judío Jacob Taubes (1999, p. 47) llega a preguntarse «¿Se ha vuelto loco hasta el punto de casi redactar su condena por Roma? Por qué declara tan abiertamente su antiesarismo?».

³ Todo el Nuevo Testamento no va en esta dirección. Ver, por ejemplo Mt. 10,34; Mt. 11,12; Lc 22,36 o los relatos de la expulsión de los mercaderes del

aparente contradicción en Pablo entre su crítica de la ley y su llamado a obedecer a las autoridades políticas (Rom 13, 1-7).

Con el Apocalipsis la conciencia cristiana da un paso decisivo. El libro está enteramente en tensión hacia el regreso de Jesús en gloria, pero abre el espacio de una historia con sentido: este regreso estará precedido por la resistencia al imperio, la derrota de éste en un combate sangriento y el establecimiento de una sociedad pacificada, reconciliada en la justicia, que existirá durante un período bastante largo («mil años»)⁴. Hay ciertamente en este libro flechas polémicas contra los judíos. Pero el texto tiene tanto sabor judío, que resulta evidente que no se trata sino de una polémica más entre judíos. El antijudaísmo posterior de los cristianos será una tentativa de borrar el mesianismo (liberación dentro de la historia), que tiene su manifestación plena en el milenio y que es un componente esencial del cristianismo, el que se negaría a sí mismo si suprimiera sus raíces judías (herejía de Marción). Es precisamente la ignorancia del Primer Testamento la que hace tan oscuro el Apocalipsis para muchos cristianos (el ateo Engels, con su cultura veterotestamentaria, lo encontraba de lectura fácil!).

6. Desmitologización del Milenio

En los límites de este artículo, no puedo desarrollar un comentario de todo el Apocalipsis, lo cual ha sido ya hecho, en particular por Pablo Richard y Bas Wielenga.

Me concentraré pues sobre el «reino de mil años» (Ap. 20, 1-6). Pero es necesario evocar lo que precede, ya que este reino no aparece sino después de 19 capítulos en los que son presentados el

Templo los cuales presuponen, salvo milagro, la neutralización por la disuasión armada de la guardia armada de las autoridades religiosas. Rubén Dri (2000, pp. 230-242) ha aclarado las cosas en *La Utopía de Jesús*. Por mi parte, traté este tema en el artículo *L'impasse actuelle des luttes armées de libération. Utopie et paix viable* (Abascal, 1992). Por su lado Frei Betto (2000) ha sutilmente contrarrestado la no violencia absoluta en su documento de referencia para el FSM 2002 *Fe y política* en la perspectiva latinoamericana. Evoqué este documento en la nota introductoria a su artículo «Je suis toujours socialiste».

⁴ Mientras que las *apocalipsis* de los Evangelios Sinópticos mezclan acontecimientos contemporáneos a sus autores, acontecimientos del futuro y fin de la historia. Se han hecho lecturas desmitologizantes de estas *apocalipsis* como J. Mateos, 1987, p. 570).

imperio con su potencia de opresión y la resistencia (no siempre muy radical) de las comunidades cristianas. Bas Wielenga señala que Juan de Patmos, el autor del Apocalipsis, no se interesa mayormente por la potencia militar del Imperio Romano (muy de actualidad hoy, cuando vemos que el poderío militar del imperio estadounidense es más aparente que real) (Wielenga, 1989, p. 75). Juan se centra más bien sobre la mistificación ideológica: la segunda bestia-falso profeta (Ap 13, 11-16 y 19,20) ; los *espíritus inmundos* que hacen prodigios (16, 13-14) y, sobre todo, la *célebre ramera* que se asienta sobre siete colinas (capítulo 17), llamada también Babilonia en el capítulo 18, que simboliza la idolatría. Son instrumentos del «diablo», palabra que, como Bas nos lo recuerda, significa el que siembra la confusión (Wielenga, 1989, p. 11). En el capítulo 18, se aborda la economía (ya tratada anteriormente, en particular en 13, 16-17) :mercaderes y capitanes de barcos mercantes lloran y gimen por la destrucción de «Babilonia». Traficaban, en particular, con «esclavos y mercancía humana» (versículo 13). Bas corrige la traducción de esta última expresión: la traducción literal es «almas humanas», lo que evita la redundancia y se explica por el versículo siguiente que nos habla de la codicia suscitada por las mercancías (podemos ver que economía y mistificación ideológica están íntimamente relacionadas) (Wielenga, 1989, p. 75).

En el capítulo 19, en los versículos que preceden inmediatamente a los del milenio, tenemos una gran y sangrienta batalla en la que «la Bestia» (la opresión imperial) y «el falso profeta» (la mistificación ideológica) son destruidos.

Llegamos así al milenio. Una lectura desmitologizada no es difícil de efectuar. En efecto, este período es inaugurado por un «ángel» y Juan ha comenzado ya la desmitologización al llamar «ángeles» a los responsables de las iglesias locales en los capítulos 2 y 3. ¿Sería este ángel un «hombre providencial»? Responder afirmativamente sería olvidar que en Daniel 7, 13-27 (el gran antepasado del Apocalipsis) el reino es entregado a la vez al «Hijo del hombre» y a todo el pueblo. El texto nos habla de una primera resurrección de los muertos. Pero no dice que ella será perceptible empíricamente por todos. Desde siempre los cristianos han creído en la resurrección de Jesús, aunque sólo un puñado de testigos haya

declarado haber visto al Resucitado. Se nos dice también que el diablo será encadenado durante mil años. Esto quiere decir simplemente que las fuerzas del mal serán limitadas en su acción durante un largo período («Si el diablo existiese habría que rezar por él» ha dicho Paul Ricoeur, lo cual no ha sido obstáculo para que Juan Pablo II lo condecorase).

Pablo Richard ve en el ángel el símbolo de «la acción trascendente de Dios en la historia humana» (Richard, 1994, p. 149). Expresa así la convicción bíblica que Dios está presente en nuestra historia como fuente y participante de la auto-liberación de los seres humanos. Y muchos militantes que no se refieren a la tradición judeocristiana, pero que están concientes de sus límites y de los de sus compañeros, están sostenidos en su acción por la esperanza de actuar en sinergia con una fuerza que los sobrepasa (sin serles extranjera) y a la que ellos dan otro nombre o prefieren no nombrar. De otra manera, sería extremadamente difícil proseguir esta larga marcha, obra de muchas generaciones, hacia una sociedad pacificada en la justicia.

¿En qué consiste el milenio? Es una realidad social que surge después de la derrota de la dominación imperial con su economía mercantil y su mistificación ideológica. Estas dos formas de opresión no tendrán por lo tanto lugar en él. El poder será ejercido por los que han dado testimonio de Jesús y por «todos los que no adoraron ni a la Bestia ni a su imagen y no aceptaron la marca en su frente o en su mano» (Ap 20,4). Ap 13,17 nos dice «que nadie pueda comprar ni vender, sino el que lleve la marca con el nombre de la Bestia o con la cifra de su nombre». Por otro lado, el aporte original del Nuevo Testamento a la crítica de la idolatría consiste en la identificación del dinero como ídolo, lo que se expresa también en la oposición entre don y mercado en los relatos de multiplicación de panes.⁵ De este conjunto concluyo que la actividad económica dominada por el mercado no tiene acogida en el milenio, como tampoco la opresión política de uno solo (Imperio Romano) o de un grupo.

⁵ Esto no excluye un acercamiento a esta identificación en el Primer Testamento. Cfr. A. Wenin (2003, p. 27-42).

¿Quiere esto decir que el milenio será una realidad paradisíaca? No, puesto que las fuerzas del mal no han sido aún aniquiladas. Es sólo en la Nueva Jerusalén que ya no habrá más muerte ni sufrimiento (Ap 21,4).

Es sólo en ella que ya no habrá «templo» (Ap 21,22), es decir, institución religiosa y, por lo tanto, instituciones en general, que son siempre un freno para la libre espontaneidad de los individuos. Es en este sentido que los partidarios de una interpretación ahistórica del milenio tienen razón al decir que se trata del «tiempo de la Iglesia» puesto que existirá en él una institución eclesiástica («que debe siempre ser reformada»). Pero esta interpretación fuerza el texto bíblico puesto que su autor tiene conciencia de estar ya en el «tiempo de la Iglesia» (comienza con siete cartas a las Iglesias locales) y, sin embargo, habla del milenio como de una realidad futura. Se trata pues, de un nuevo periodo del «tiempo de la Iglesia» «, cualitativamente distinto, en el cual los que luchan por la justicia ya no serán perseguidos, contrariamente a lo que parecen esperar ciertos responsables eclesiásticos que parecen querer que lo sean siempre, para que ellos puedan ejercer un poder «misericordioso».

Concluyo pues, que habrá instituciones (Estado, mercado) en el milenio, con lo que ello significa: inercias, necesidad continua de renovación. Esto implica una libertad de crítica máxima. Veo en el milenio un esbozo (al cual hay que dar aún un contenido más preciso) de proyecto histórico viable a largo plazo. Este proyecto no puede construirse sino en tensión dialéctica con la utopía (que es siempre anarquista) cuyo símbolo cristiano es la Nueva Jerusalén. Esperanza teológica y esperanza humana concreta están indisolublemente ligadas en una relación dialéctica.

Decir Estado es decir violencia. La enorme violencia de las dos grandes batallas, antes y después del milenio (Ap 19, 11-21 y 20, 7-9) y la imagen del infierno que cierra el capítulo 20 (y que vuelve en 21,8) son impactantes. Bas Wielenga precisa cómo se ejerce el poder de Dios en su comentario de la visión de Ap 4,1-11: los relámpagos y truenos evocan el don de la Torah en el Sinaí y el «espíritu septiforme» está presente (Wielenga, 1989, p. 19-22). Dios ejerce pues su poder por la Torah (norma de vida de un pueblo liberado) y por el don de su propio Espíritu a los seres huma-

nos. Veo una confirmación de esto en el nombre del jinete que manda los ejércitos celestiales en la primera batalla (Ap 19, 13): «logos de Dios», cuando Juan hubiera podido llamarle «Hijo del hombre», siguiendo a Daniel. Dios actúa pues por medio de una palabra que da un sentido con miras a establecer una convivencia pacífica en la justicia y por su espíritu de amor. Pero esta actuación provoca una reacción violenta del imperio y de sus esbirros manipulados por la mistificación ideológica. Ante esta violencia, algunos pueden elegir el dejarse matar para dar testimonio. Pero, como norma general, ¿podemos dejar matar a los inocentes?

Reconocer la inevitabilidad de la violencia para construir una sociedad alternativa, centrada en la afirmación de la vida, no puede regocijarse a nadie. Es una necesidad dura, amarga. Quizá sea ésta la significación del librito que Juan devora en Ap 10, 9-11: dulce como la miel en la boca (el anuncio de la liberación llena de júbilo), le amarga las entrañas. La imagen de la tradición revolucionaria que veía en la violencia tan sólo los dolores de parto de una nueva sociedad, a pesar de posibles raíces bíblicas (Jn 16, 20-21, por ejemplo), era ingenua porque olvidaba la capacidad de destrucción de los imperios y, sobre todo, su poder de mistificación ideológica que penetra hasta las mentes de los mismos oprimidos. Una mayor atención a la concientización y un verdadero trabajo de organización política capaz de crear un consenso mayoritario (superando sectarismos estériles y hasta fratricidas) pueden reducir grandemente la violencia en la construcción de una sociedad alternativa. Sin embargo, sería ilusorio esperar una «violencia cero» antes de la Nueva Jerusalén.

Pero concluir de esta necesidad de ejercer el poder (con su inevitable dosis de violencia) para asegurar la convivencia humana, a un fracaso del milenio,⁶ es excesivo y lleva lógicamente a la resigna-

⁶ Como lo hace con insistencia F. Hinkelammert (2004) en su artículo *El Apocalipsis como visión de la historia occidental*. Quizá el telón de fondo de este pesimismo se encuentre otro artículo de Franz (Hinkelammert, 1980), donde se expresa una visión trágica de la historia: no se puede asegurar la convivencia humana sin ejercer el poder y no se puede ejercer el poder sin «asesinar». Parecería que estamos en una tragedia griega, donde, hagamos lo que hagamos, la fatalidad nos condena a ser asesinos (por acción o por omisión). ¿Puede llamarse asesinos a Che Guevara, Camilo Torres y tantos otros que se han entregado a la tarea de asegurar una verdadera convivencia humana, aunque

ción desmovilizante, ya que nadie se arriesga en una empresa condenada al fracaso. ¡Y eso sería dejar morir a los más de 10 millones de niños que perecen cada año de enfermedades fácilmente curables! Hablar de fracaso del milenio es reprocharle no ser la Nueva Jerusalén y volver a la actitud cristiana clásica de «gemir y llorar en este valle de lágrimas». Es normal que quien hable de fracaso del milenio no pueda comprender la dicha de los que participan en esta etapa histórica (Ap 20,6). Además, el texto bíblico no habla de destrucción del reino de mil años (como fueron destruidos los reinos de Israel y de Judá) sino sólo de cerco (Ap 20,9). Este reino será una realidad frágil, que conocerá una crisis final, pero que no será destruida, nos dice la esperanza bíblica. En lo concerniente al infierno, violencia de Dios, su posibilidad se deriva del amor mismo que Dios es. Decir amor es decir respeto del otro, de su libertad. El amor no se impone, la felicidad no puede ser producida por la coacción. Esto abre la posibilidad del rechazo (ver Jn 3, 17-21). Pero no es sino una posibilidad que conlleva, sin embargo, la responsabilidad para el autor bíblico de advertirnos. Teresa de Lisieux expresó, de manera quizá ingenua pero clara, la esperanza cristiana: «el infierno existe pero está vacío».

Por otra parte, me pregunto si el rechazo visceral de la violencia de algunos no tiene como causa principal una especie de neurosis colectiva de culpabilidad que se traduce en un rigorismo moralizador que quisiera que todo sea perfecto inmediatamente, que llegásemos a la Nueva Jerusalén sin pasar por el milenio. Este rigorismo está cubierto con frecuencia por un barniz político: exigencia de una democracia perfecta (olvidando su base material); de un respeto de los derechos humanos que va hasta pedir la impunidad para los asalariados del imperio actual.

7. ¿Qué otro mundo es posible?

Hasta aquí, aún tratando de mantenerme lo más cerca posible del texto bíblico, ya he esbozado una interpretación. Es lo que todo lector hace inevitablemente, ya que no sólo todo ser humano está situado en una historia, sino que el mismo texto de la Biblia exige ser interpretado (Auerbach, 1968).

ello conlleve el amargo deber de «destruir a los que destruyen la tierra» (Ap 11,18)?

Por otro lado, una interpretación racional es necesaria para poder compartir la tradición bíblica (que es patrimonio de la humanidad y no esoterismo) con personas que no se definen como cristianas.

Este compartir es más fácil, en lo que concierne el Apocalipsis, por el hecho de que este libro expresa, de manera privilegiada, la esperanza que impregna toda la Biblia y que su lectura genera (Rom 15,4).

Y la esperanza es como una fe anterior a la fe. Anterior porque supera toda religión particular y aún toda referencia a Dios, ya que ella es simplemente una condición para vivir (...) Ella se expresa a nivel de la decisión práctica entre vivir y no vivir (...) (Beauchamp, 2001, p. 61).

Concretamente, el libro que cierra con broche de oro toda la Biblia nos previene contra el crecimiento canceroso de la esperanza, es decir, contra el utopismo que es la conciencia utópica devenida su contrario, es decir, algo desmesurado que sólo puede desembocar en la decepción y, por lo tanto, en la desesperación. Este utopismo quisiera que la Nueva Jerusalén llegase enseguida, sin la larga lucha contra los diversos imperios y sin pasar por el milenio. Es comprensible, pero las consecuencias son catastróficas para las personas y para los pueblos.

Volviendo a la esperanza en acción que se manifiesta en la búsqueda activa de ese «otro mundo posible», creo que ella es un llamado a un pensamiento racional del milenio. En efecto, encontramos en esta muy amplia corriente, por un lado, expresiones de la utopía (cristianas o no) y, por otro, un gran número de iniciativas concretas a corto plazo (que son también indispensables). Pero falta la mediación de un proyecto social global, a largo plazo, que sirva de elemento unificador no autoritario para las iniciativas a corto plazo y de presencia de la utopía movilizadora en la historia que estamos haciendo. La elaboración de este proyecto puede contribuir a la creación (o re-creación) de instrumentos políticos, que es un problema mayor para la construcción de una sociedad alternativa hoy. En efecto, sin estos instrumentos, la búsqueda del «otro mundo posible» pudiera quedarse en protestas sin mañana, que sólo sirven para desahogarse (ayudando así al sistema de dominación). Pero ellos no podrán desarrollarse mientras no superemos el utopismo neo-anarquista, bastante activo hoy.

Aquí se impone sacar la gran lección de la historia del «milenarismo»: sin una mediación racional, la utopía religiosa lleva con frecuencia al fanatismo o a proyectos caprichosos que desembocan en catástrofes.

Felizmente estamos insertos en una historia: las tentativas racionales de construir «otro mundo posible», de organizar una sociedad donde todos seamos verdaderamente libres, comenzaron hace más de dos siglos. En 1807 Hegel escribía:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación (Hegel, 1985, p. 12).

Tenemos una experiencia práctica, marcada con fracasos, pero también con realizaciones : pensemos tan sólo en la miseria de la clase obrera en los países del centro en el siglo XIX, la mortalidad infantil en la Cuba pre-revolucionaria, la sumisión de pueblos colonizados, mujeres e indígenas, en el pasado. Y tenemos también un bagaje teórico. Ambos nos permiten avanzar si hacemos un esfuerzo.

No repetiré aquí lo que he escrito recientemente sobre la fecundidad de la dialéctica, en particular en lo concerniente a las relaciones centralización-descentralización, plan-mercado.⁷ Me contentaré con recordar que Franz Hinkelammert (1984, p. 275) ha mostrado, en su “Crítica a la razón utópica” la mala infinitud (que es la lógica misma del capital financiero) en acción, no sólo en la teoría neoliberal, sino también en el marxismo soviético. Como se sabe, la mala infinitud es un concepto clave de la dialéctica hegeliana, ya que le permite superar el rigorismo moralizador.

⁷ En mis artículos “Cuba: José Martí et le socialisme”, publicado en el N° 102/103 de *COELI-Liaisons internationales* (existe traducción castellana); “Rigorisme moral, totalitarisme, revisionisme historique. Sur quelques écrits de Domenico Losurdo” (en collaboration con Michaël Löwy) en el N° 106/107; “Utopie et conditions historiques: le cas cubain”, en avril 2003 (N° 108/109).

Por su parte, Rubén Dri ha señalado, en su crítica a Antonio Negri, las consecuencias desastrosas de la supresión de la dialéctica (aunque Negri tenga el «mérito» involuntario de mostrar, por contraste con su propia posición, que la dialéctica es una filosofía de la medida, es decir, que asume nuestra finitud). Y Marcel Liebman (1973, p. 347-356) explicó cómo esta supresión estaba en la base del régimen de Stalin. En resumen, Ernst Bloch, filósofo de la esperanza, tenía razón al decir: «Hegel negó el futuro; ningún futuro negará a Hegel».

Propongo pues, un neo-milenarismo dialéctico. En esta perspectiva, la Nueva Jerusalén valoriza y relativiza el milenio, en un mismo movimiento. Lo valoriza porque él es un paso obligado hacia ella: el «ven Señor Jesús» del final del Apocalipsis expresa la enorme esperanza que se invierte en la construcción del «otro mundo posible». Lo relativiza porque el milenio no es la realidad última, no será un paraíso terrenal. Así se hace posible evitar dos trampas. Por un lado, el pesimismo histórico que marca una expresión como la «reserva escatológica» (de origen agustiniano!). Por el otro, la absolutización de una alternativa de sociedad que puede llevar a la tiranía y/o a muy tristes decepciones desmovilizantes. La construcción del milenio da un contenido concreto, activo, a la esperanza de la Nueva Jerusalén. Sin este contenido esta esperanza corre el riesgo de marchitarse y su expresión de devenir palabrería hueca. He aquí una expresión muy simple de la relación dialéctica entre utopía y proyecto histórico viable.

Lo que precede es un esbozo del neo-milenarismo dialéctico en tanto que filosofía de la religión (o teología). En tanto que filosofía política (distinta de la política como «arte de lo posible», es decir, de lo que es posible aquí y ahora), este neo-milenarismo nos permite pensar una democracia comprensiva como proyecto histórico viable a largo plazo. Comprensiva porque la democracia tiene que llegar a englobar también la economía para ser viable. De otra manera, se vería vaciada de su sustancia por los detentores privados del poder económico. A largo plazo, porque me parece evidente que, a corto plazo, sólo es posible actuar dentro del cuadro de una democracia prisionera del mercado.

Sin embargo, objetivos a corto plazo pueden permitirnos avanzar hacia esa democracia comprensiva. Así, por ejemplo, impuestos

sobre las transacciones financieras pueden dar al Estado medios para sus políticas sociales, para contribuir a que países del Tercer Mundo devengan clientes solventes (¡sí, estamos aún bajo el reino del mercado!), para desarrollar energías alternativas. Pero hay que mantener siempre la vista fija en el objetivo a largo plazo para vivir en la esperanza, porque el milenio refleja la luz de la Nueva Jerusalén.

Finalmente, este neo-milenarismo dialéctico es también una filosofía de la historia, puesto que muestra su sentido, su significación. No se trata ni de una «ciencia de la historia» determinista, ni de una filosofía fundada sobre los resultados de la ciencia histórica. Evocar a propósito del Apocalipsis, matriz de esta filosofía, el «etsi Deus non daretur» (como si Dios no existiera) de Alberto Magno, no es pertinente, ya que se trata precisamente de pensar la relación entre la trascendencia y la historia, mientras que el maestro escolástico enunció su regla para las ciencias empíricas, las cuales, por definición tratan de lo que ya es y no de lo nuevo por venir. Y ello no implica, en principio, ningún privilegio para los cristianos, ya que pueden existir diversas concepciones de la trascendencia no alienantes.

No se trata de un dogma que encerraría el devenir histórico en una especie de camisa de fuerza, sino simplemente de la expresión racional de la esperanza, sin la cual no hay una acción con sentido ni, por lo tanto, práctica política o científica: el escepticismo que llevó a Karl Popper a negar la posibilidad de que otro mundo fuera posible. Y si bien es cierto que no podemos basarnos en pruebas apodícticas para demostrar que existe un Dios-con-nosotros, que lleva la historia hacia una sociedad reconciliada, tampoco los adversarios de esta tesis pueden presentar pruebas irrefutables.

Una filosofía vale por lo que permite comprender y por la acción justa que orienta (sin caer en recetas). Esta filosofía de la historia expresa una esperanza lúcida porque no «faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo». Es una esperanza que ha comido el librito dulce como la miel en la boca, pero que amarga las entrañas (Ap 10, 9-11). Es una esperanza racional y, por lo tanto, siempre abierta a la superación crítica. Ella nos permite situarnos en la historia, lo cual es siempre una operación arriesgada. Pero vivir es asumir riesgos ya que vivir es esperar.

Bibliografía citada

Abascal, A. (1992) “L’impasse actuelle des luttes armées de libération. Utopie et paix viable”. En *COELI - Liaisons Internationales*, 71, junio.

Assmann, H. y Mate, R. (1971) *Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.

Auerbach, E. (1968) *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. París: Gallimard.

Beauchamp, P. (2001) *Testament biblique*. Paris: Bayard.

Betto, F. (2000) “Je suis toujours socialiste”. En *COELI-Liaisons Internationales*, 104/105, septiembre-diciembre.

Boeve, L. (2001) “God interrupts history. Apocalypticism as an indispensable theological conceptual strategy”. En *Louvain Studies*, 26. Traducción resumida en castellano en *Selecciones de Teología*, 167, julio-septiembre 2003, pp 229-240.

Collins, J.J. (1998) “Apocalyptique”. En Lacoste, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*. PUF.

De Lubac, H. (1981) *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris, P. Lethielleux.

Dri, R. (2000) *La Utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.

Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx* España: Verbo Divino – Estella.

Hegel, G.W.F. (1985) *Fenomenología del Espíritu*. México-Madrid-Buenos Aires: FCE.

Hinkelammert, F. (1980) “¿Una nueva espiritualidad?”. En *Pasos*, 99.

Hinkelammert, F. (2004) “El Apocalipsis como visión de la historia occidental”. En *Pasos*, 111, DEI, enero-febrero.

Hinkelammert, F. (1984) *Crítica a la razón utópica*. DEI

Houtart, F. (2003) “Forces et faiblesses de l’altermondialisation”. En *Le Monde diplomatique*. Noviembre.

Liebman, M. (1973) “Le léninisme, politique et dialectique”. En Liebman, M., *Le léninisme sous Lénine*. Paris: du Seuil, vol. II.

Malet, A. (1998) “Rudolf Bultmann”. En *Dictionnaire de théologie chrétienne/ Encyclopaedia Universalis*. Paris: Albin Michel.

Mateos, J. (1987) *El grupo cristiano en la historia*. Madrid: Cristiandad.

Richard, P. (1994) *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. Costa Rica: DEI.

Taubes, J. (1999) *La théologie politique de Paul*. Paris: Du Seuil.

Wenin, A. (2003) “Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l’idolâtrie dans le Premier Testament”. En *Revue Théologique de Louvain*, 34.

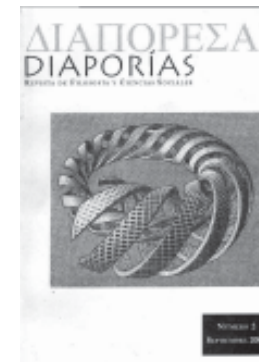
Wielenga, B. (1989) *Revelation to John. A short commentary*. India: Tamilnadu Theological Seminary.

Diaporías 1 – Noviembre 2002

Acontecimiento político, carisma y poder, por Rubén Dri / Imágenes de la barbarie, por Carla Wainsztock / La estética de los sucesos de diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?, por María José Rossi / Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales, por Pablo Francisco Di Leo / La “cuestión social”, un mal congénito del capitalismo, por Diego Baccarelli / Ecos de la América

profunda en Rodolfo Kusch, por Esteban Ierardo.

Material de cátedra: *Opinión pública, virtud y emancipación. Comentarios y notas a ¿Qué es la ilustración? de Immanuel Kant, por María José Rossi y Silvia Ziblat.*

Diaporías 2 – Septiembre 2003

Construcción y organización del poder popular -Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto-, por Rubén Dri / Saber para poder, poder saber. Sobre las sutiles relaciones de la universidad y los poderes políticos y económicos, por María José Rossi / De saberes y poderes, por Carla Wainsztock / La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003), por Néstor Kohan / Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea, por Esteban Ierardo / Vibraciones de un diálogo: Moreno - Kant, por Esteban De Gori.

Material de cátedra: *Problemas kantianos: la revolución copernicana, por Silvia Ziblat / La sentencia de la razón sobre la razón. Comentarios al prefacio de la 1ª edición de la Crítica de la Razón Pura de Kant (1781), por María José Rossi / Kant antirrevolucionario, por Gabriel Kaplan / Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis, por Rubén Dri.*

Diaporías 3 – Mayo 2004

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ
DIAPORÍAS
Revista de Filosofía y Ciencias Políticas



Número 3
Mayo 2004

Dossier: Diaporías en torno al sujeto

De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber, por Silvia Ziblat / *El trabajo: condición humana, condición social*, por Diego Baccarelli / *Incidencia del 20 de diciembre de 2001 en la subjetividad*, por Rubén Dri / *Democracia delegativa versus república democrática: el papel del sujeto en tanto actor político*, por Hernán Pablo Toppi

Otras diaporías: *Artigas. El oberá pacarái, “el señor que resplandece”*, por Esteban Ierardo / *Mariano Moreno y sus figuras del obrar estatal*, por Esteban De Gori / *La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Una esfera crítica*, por Graciela Bosch.

Materiales de cátedra: *La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse -Hegel y Marx, el sujeto y el capital-*, por Rubén Dri.

Diaporías 4 – Septiembre 2004

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ
DIAPORÍAS
Revista de Filosofía y Ciencias Políticas



Número 4
Septiembre 2004

Dossier: Diaporías en torno a Kant

A propósito de la pregunta kantiana ¿qué puedo esperar?, por Silvia Ziblat / *Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant*, por Rubén Dri / *El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión*, por María José Rossi / *El sueño de la razón produce monstruos*, por Carla Wainszok / *La estética kantiana y la experiencia de la belleza*, por Esteban

Ierardo / *¿Una fenomenología en Kant?*, por Sebastián Carassai / *Rodolfo Rivarola y la redención kantiana de la política*, por Graciela Bosch.

Materiales de cátedra: *La epistemología weberiana*, por Rubén Dri.

Comentarios bibliográficos: *Saint Simón y el cristianismo / El movimiento antiimperial de Jesús / Política social y trabajo en el bloque histórico neoliberal.*