
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 7 - OCTUBRE 2007

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Diego Baccarelli

Pablo Francisco Di Leo

María José Rossi

Carla Wainsztok

COLABORADORES

Diego Berenstein

Florencia Cendali

Magalí Coppo

Sergio Friedemann

Eugene Gogol

Pilar Goldmann

Esteban Ierardo

Julieta Lizaola

Domenico Losurdo

Ezequiel Alejandro Oria

Sabrina Osowski

Alejandra Pagotto

Romina Ramírez

Carla Zunini

DISEÑO

Pablo Francisco Di Leo

pfdileo@yahoo.com

DIAPORÍAS

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 Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Telefax (00541) 4855-9814 - E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

ÍNDICE

<i>Editorial</i>	7
<i>El saber absoluto, ¿un salto a la libertad?</i> por Eugene Gogol	15
<i>La conciencia desdichada y su expresión poética</i> por Julieta Lizaola	33
<i>Abstracto/concreto.</i> <i>Hegel, Nietzsche, Marx (y la tradición marxista)</i> por Domenico Losurdo	45
<i>La superación de las fracturas del ser humano</i> <i>-Eticidad y neoliberalismo-</i> por Rubén Dri	81
<i>Dersu Uzala y el sol en el bosque.</i> <i>A propósito de la percepción y la naturaleza</i> <i>en un célebre film de Akira Kurosawa</i> por Esteban Ierardo	97
<i>«Tupâmbaé, la tierra es propiedad de Dios»</i> por Ezequiel Alejandro Oria	109
<i>Estado, pedagogía y sujetos políticos</i> por Rubén Dri, Carla Wainsztok, Florencia Cendali, Magalí Coppo, María José Rossi, Alejandra Pagotto, Sergio Friedemann, Diego Berenstein, Pilar Goldmann, Carla Zunini	137
Comentarios bibliográficos	
<i>Construcción de lo estético</i>	155
<i>Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada</i>	161
<i>Campos de fuerza</i>	165
<i>Verdades y saberes sobre el marxismo</i>	168
<i>El mal o El drama de la libertad</i>	170
<i>Símbolos y Fetiches religiosos en la</i> <i>construcción de la identidad popular II</i>	179

Editorial

Hace doscientos años, mientras las tropas napoleónicas destrozaban a las prusianas y daban por terminado el Sacro Imperio romano germánico, fundado en 962, Hegel terminaba de escribir la *Fenomenología del espíritu*. Así se iniciaba el Editorial del número anterior de esta revista hace precisamente un año. Efectivamente eso sucedía en 1806.

No le fue fácil a Hegel publicar el texto. Fue su amigo Niethammer quien se encargó del asunto. Firmó un compromiso con el editor Goebhardt de sufragar personalmente el coste total de la edición si Hegel no entregaba el material completo el 18 de octubre (estamos en 1806). Hegel cumplió. Entrego el manuscrito diez días antes de lo convenido, pero todo se complicó con la llegada Napoleón y sus tropas que traían los avances de la Revolución Francesa al territorio del Sacro Imperio.

Según comenta Walter Kaufmann Hegel entregó la mitad del manuscrito con diez días de adelanto sobre la fecha tope. «Acabó el libro en la noche del día 12 al 13 lleno de temores de que la primera parte se hubiese extraviado y preguntándose si podría atreverse a entregar al correo la segunda parte», cosa que hizo puntualmente. La entrada de las tropas napoleónicas tuvo las consecuencias «normales» de toda incursión de un ejército vencedor, es decir, destrucción, muerte y saqueo.

Hegel no dejó de sufrir sus consecuencias. Su casa fue saqueada, tuvo que huir. Se refugió en Baviera donde lo auxilió su amigo Niethammer. Allí, en enero de 1807, hace doscientos años, escribe el prólogo –*Vorrede*– uno de los textos más bellos en los que Hegel expone la médula de su sistema filosófico y logra que el texto de la *Fenomenología* sea publicado.

La *Fenomenología* nació, pues, como un verdadero parto cuyos dolores no fueron de muerte sino de vida. En medio de la batalla, la muerte y el saqueo se presentan al mismo tiempo, la Revolución Francesa y la

Fenomenología el himno a nuevo mundo que anunciaban las tropas napoleónicas. Así se expresa Hegel con respecto a la Revolución que personalmente tantos trastornos le acababa de ocasionar, hasta poner en peligro su vida.

«Gracias al baño de su revolución, la nación francesa no sólo se ha liberado de muchas instituciones que el espíritu humano, una vez superada su infancia, ha dejado atrás, y que en consecuencia pesaban sobre ella y sobre las demás como absurdas cadenas; además el individuo se ha despojado del miedo a la muerte y del acontecer habitual de la vida, al que el cambio de las circunstancias ha privado de toda solidez; esto es lo que le da ahora la gran fuerza que ostenta a los ojos de las otras. Francia domina sobre la estrechez de miras y la apatía de estas últimas que, por fin, obligadas a abandonar su inercia ante la realidad, saldrán de aquélla para entrar en la segunda, y tal vez (como la profundidad íntima del sentimiento se conserva en la acción exterior) irán más lejos que su guía»

El entusiasmo de Hegel se encuentra estampado en el citado prólogo, en el que celebra el amanecer de la revolución: «No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser-ahí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación».

El mundo anterior es el mundo del Sacro Imperio, el mundo feudal que en Alemania estaba fragmentado en más de trescientos estados dominados por señores feudales, por lo cual había estampado Hegel en un escrito anterior a la *Fenomenología* «Alemania ya no es un Estado». Ve el filósofo que ese mundo, aunque en Alemania se resista a morir, ya es del pasado. El espíritu ya ha roto con ese mundo. Allí están las tropas napoleónicas que traen las buenas nuevas, el evangelio, del nuevo espíritu, el de la Revolución Francesa.

«El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo». El espíritu es el sujeto colectivo, el pueblo, los pueblos. El sustantivo expresa mal la realidad del espíritu, porque lo fija, lo detiene, cuando el espíritu nunca se detiene. Ser espíritu o sujeto es hacerse sujeto, devenir sujeto,

subjetualizarse. Nunca está quieto. No hay ni principio ni fin de la historia. Ésta, el historizarse siempre ya ha comenzado y siempre camina.

En este continuo moverse del espíritu hay momentos en los que «va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados» [...] Pequeños cambios que se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo».

La solidez del mundo medieval comenzó a resquebrajarse desde el siglo XIV. El sistema teológico elaborado por Tomás de Aquino en el siglo anterior había sido al mismo tiempo la sistematización de las máximas creaciones el anuncio de los cambios que se avecinaban. Al plantear, tras las huellas de Aristóteles, que la experiencia sensible era una fuente válida de conocimiento, sin necesitar de por sí la validación de la revelación divina, habría el espacio para la secularización.

En el siglo siguiente, el aristotelismo de autores como Marsilio de Papua y el nominalismo de Guillermo de Ockham ensanchan el espacio secular y comienzan a fragmentar la solidez de las construcciones teóricas medievales. Se van produciendo los desprendimientos a los que se refiere Hegel. La monarquía absoluta religioso-política ostentada por el papado comienza ser cuestionada no sólo teórica sino prácticamente. Los movimientos populares que ya habían aparecido en el siglo XII se hacen fuertes, se expresan en teologías heréticas, se cultivan las ciencias naturales, aparecen nuevos idiomas que van rompiendo con el absoluto monomio del latín.

Ello se acelera en un momento determinado. En realidad, en el momento que marca el final del siglo XIX, y se produce un «salto cualitativo» mediante el cual aparece «la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo», esa aurora que es la Revolución Francesa, que hace presente en Alemania en medio del rugir de los cañones.

Este nuevo mundo cuya aurora ha aparecido no es todavía el día pleno, no es «una realidad perfecta». Es como el niño recién nacido, o como la semilla recién brotada. A ese comienzo le ha de seguir «una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura».

¿No es eso lo que está pasando en nuestra Latinoamérica? ¿No está pasando eso también en nuestra Argentina? Venimos de décadas de frustraciones. Primero fue el terrorismo de Estado, una dictadura militar genocida que destruyó las organizaciones populares, exilió, encarceló, torturó e hizo desaparecer a miles de compañeros. Luego, los frustrantes gobiernos constitucionales, denominados «democráticos» que en la década del noventa llevan la frustración a niveles insostenibles.

Se produce entonces esa brusca interrupción a la que se refiere Hegel, la aparición de la «aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del nuevo mundo». Es la pueblada del 19-20 de diciembre de 2001. Pero no ya que confundirse. La aurora no es el pleno día. Tampoco asegura que ese pleno día será un día soleado. Puede interrumpirse, pueden aparecer nubarrones, pueden venir nuevas tormentas. Pero algo nuevo se ha anunciado.

No sólo se ha anunciado, sino que los brotes de lo nuevo despuntan por todas partes de nuestro territorio nacional y en algunas partes de nuestra Patria Grande, como en Bolivia, Venezuela y Ecuador ya muestran como árboles jóvenes con sus pimpollos a punto de reventar. Los movimientos sociales, los movimientos de los pueblos originarios, las comunidades de base, las organizaciones populares de todo tipo van construyendo y entretejiendo relaciones sociales que expresan el crecimiento del poder popular.

De ninguna manera quiere ello decir que el capitalismo en su etapa de la globalización neoliberal ha sido vencido o ha tenido que guardar sus garras. No las ha guardado, pero no las puede mostrar y ponerlas en funcionamiento genocida como lo hiciera en la citada década. De nuestros pueblos con quienes queremos estar comprometidos depende que esta etapa se vaya transformando en su derrota.

Es por ello que seguimos pensando con quienes nos acompañaron el año pasado en las Jornadas Hegelianas cuyas ponencias reproducimos en este número de la revista. En primer lugar, Eugene Gogol, tras las huellas de la marxista hegeliana Raya Dunayevskaya, nos propone una nueva lectura del saber absoluto de la *Fenomenología del Espíritu* como un salto a la libertad.

El núcleo del pensamiento de Gogol finca en la aplicación del principio hegeliano de la negación de la negación al comunismo. El saber absoluto

no es el cierre del sistema, sino su apertura. Todo el movimiento desarrollado en la *Fenomenología* es el movimiento motorizado por la negación de la negación que no puede interrumpirse como pro arte de magia. Es por ello que la etapa denominada por Hegel como «saber absoluto» y realizada socialmente como socialismo o comunismo, no puede fijarse, paralizarse como si hubiese llegado a la meta.

Esa meta como negación, se mueve necesariamente, impulsada por otra negación, la negación de la negación y deviene humanismo. «El saber absoluto es la odisea del espíritu absoluto que retorna a su pleno florecimiento. Por un lado ‘su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia’ asumidas en la *Fenomenología*. Por otro, este momento final del ‘viaje de descubrimiento’ engendra lo nuevo, ‘al ser allí superado ... renacido desde el saber ... y es ‘el nuevo ser allí, un nuevo mundo, y una nueva figura del espíritu’».

Ese nuevo mundo es el que Marx denomina «naturalismo o humanismo». Gogol cita entonces el conocido pasaje de los Manuscritos: «En tanto el comunismo es humanismo mediado a sí mismo por la superación de la propiedad privada, solamente por medio de la superación de esta mediación de la cual es ella misma una premisa necesaria, positivamente auto-deriva en humanismo, en humanismo *positivo*, se hace ser». O sea, no hay sólo una negación, sino una negación de la negación, «una superación del comunismo para llegar al humanismo auto-resultante».

Julieta Lizaola nos introduce en los senderos de la conciencia desdichada, «uno de los temas más polémicos de la filosofía hegeliana ya que traspasa los límites de su sistema, tema que nos permite mirar y comprender un aspecto central de nuestra realidad». No se trata de una realidad que sólo tenga que ver con el individuo o sujeto individual, sino que abarca a los sujetos colectivos, los pueblos.

Julieta se interna en los entresijos de la dialéctica de la conciencia desdichada, no para permanecer en ella, sino para buscar puntos de orientación que le permitan comprenderla en su profundidad en función de una salida liberadora. Para ello se ayuda de la «expresión estética en la poesía de Hölderlin».

Domenico Losurdo nos presenta al Hegel que participa activamente en el debate que desde lo teológico político –Hobbes, Spinoza, Locke– pasa decididamente a lo epistemológico político. Es el momento del avance

del proceso de secularización al que Hegel le imprime aceleración. El centro del debate es la relación entre lo abstracto y lo concreto que atraviesa el debate en el que se cruzan los principales filósofos de la modernidad y que tiene absoluta relevancia en la construcción política.

El artículo de Rubén Dri con el concepto hegeliano de eticidad presenta el nexo entre el primer bloque de artículos centrados en la filosofía hegeliana y el segundo, centrado en la relación del hombre con la naturaleza. La eticidad, es decir, la intersubjetividad, el ámbito en el que los sujetos se reconocen implica el restablecimiento de las relaciones amistosas con la tierra. El hombre expulsado el Edén que experimenta que su relación con la naturaleza ha cambiado radicalmente. De amiga se ha vuelto enemiga. Sólo espinas y cardos constituyen el fruto de su trabajo.

Esteban Ierardo nos traslada a la estepa siberiana para ponernos en contacto con el encuentro entre dos culturas, la moderna y racionalista, personificada por el explorador ruso Vladimir Arseniev y la emocional y espiritualista que representa el cazador Dersu Uzala, encuentro que fuera filmado por Akira Kurosawa, «creador japonés de memorables obras.

Ezequiel Oria, por su parte nos traslada al territorio guaraní, para ponernos en contacto con una religiosidad en la que la tierra es la gran amiga. Ello se encuentra claramente expresado en la utopía de la «Tierra sin Mal». Esa utopía no implicaba la muerte. La Tierra sin mal era un lugar concreto, real, al cual era posible alcanzar por medio de migraciones religiosas siguiendo la palabra de un Karái o Pajé, quien era el individuo que se comunicaba con los dioses por medio de sueños y de visiones».

En «Estado, pedagogía y sujetos políticos. Enseñar Filosofía en la Carrera de Sociología» Rubén Dri, Carla Wainszok, Florencia Cendali, Magalí Coppo, María José Rossi, Alejandra Pagotto, Sergio Friedemann, Diego Berenstein, Pilar Goldmann, Carla Zunini y Ariel Saieghse proponen enmarcar la problemática de la praxis docente universitaria en el contexto de nuestro país. Se preguntan por las relaciones entre la Universidad, el Estado y la sociedad en el marco de un clima cultural en el que pervive el neoliberalismo. Es desde allí que se interrogan por la educación universitaria estatal.

Por ello, de todo este universo, seleccionan: la conformación de las identidades docentes universitarias, específicamente la construcción de

estas identidades en torno a la Carrera de Sociología de la UBA, la cuestión de la autonomía universitaria, la lógica del mercado al interior de la Universidad, la relación enseñanza y aprendizaje como trabajo, la enseñanza de la filosofía y el papel del docente universitario.

Se agrega una serie de reseñas, de las cuales destacamos las que se refieren a las obras de Adorno recientemente publicadas por la Editorial Akal.

Buenos Aires, 30 de agosto de 2007

Eugene Gogol

El saber absoluto, ¿un salto a la libertad?

«Este nuevo mundo al cual Hegel denomina: saber absoluto, es la unidad del mundo real y los conceptos sobre él, la organización del pensamiento y la actividad que se integra en lo nuevo, toda la verdad del pasado y del presente que anticipa el futuro». –Raya Dunayevskaya, «Notas sobre la Fenomenología de Hegel».

1. El método de Hegel en el saber absoluto

El saber absoluto es la odisea del espíritu absoluto que retorna a su pleno florecimiento. Por un lado «su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia», asumidas en la *Fenomenología*. Por otro, este momento final del «viaje de descubrimiento» engendra lo nuevo, «al ser allí superado... renacido desde el saber...» y es «el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu». ¿Cuál es el método por el cual se recopilan los modos previos de la conciencia y al mismo tiempo se crea un nuevo mundo?

Al principio, en el capítulo sobre el saber absoluto Hegel expresó el movimiento de este: «El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación». Aquí Hegel especificó su dialéctica de la negatividad, la negación de la negación.

Raya Dunayevskaya, una marxista hegeliana distinguió este párrafo en su debate en torno al conocimiento absoluto:

La engañosa simplicidad de esta conclusión lógica tiende a hacer que el lector no se de cuenta de qué Hegel está introduciendo aquí las tres categorías centrales –lo universal, lo particular y lo individual de la *Cien-*

cia de la lógica todavía sin escribir. Es digno de señalarse que aunque estas categorías están unidas en un silogismo, cada una sigue siendo ella misma o, más exactamente, ninguna es reductible a la otra. Hegel subestima el hecho de que la doble negación, que caracteriza al movimiento desde lo abstracto (lo universal) hacia lo concreto (lo individual) «a través de la determinación» (lo particular), sigue siendo válida también cuando se invierte el proceso. En una palabra, la negación de la negación, no la «síntesis», caracteriza también «a la inversa, al movimiento de la singularidad hacia lo universal». (*Fenomenología*, p. 462). En su resumen, Hegel demuestra que ello es así en cada una de las etapas del desarrollo, y por lo tanto, desde la primera sección hasta la última, eso es lo que caracteriza a toda la *Fenomenología*.

Es fundamental aprehender este movimiento desde lo abstracto hacia lo concreto como un *automovimiento* y no considerarlo como si adhiriese a una suerte de forma trivalente estática. Aunque la idea de la filosofía como un desarrollo de la forma tesis-antítesis-síntesis no pertenece a Hegel, sino a Fichte y a Schelling, esta formulación ha sido tomada a menudo, erróneamente, como expresión de la dialéctica hegeliana. En este punto debemos detenernos un momento para demostrar que las tres categorías aquí mencionadas no son una simple «triplicidad», ni una síntesis, ni una cognición sintética, sino la dialéctica del autodesarrollo a través de una doble negación. Independientemente de lo que los fenómenos sean, el pensamiento moldea la forma de la experiencia de una manera que determina tanto la experiencia como a «las maneras en que la conciencia debe conocer al objeto como sí mismo». Tampoco es la negación de la negación una «nulidad». Lo positivo está contenido en lo negativo que es la vía para un *nuevo comienzo*. Ello caracteriza no sólo a la *Lógica*, sino también a la vida; o más exactamente, es un movimiento de la *Lógica*, de la *Fenomenología* y de la dialéctica en general, porque es un hecho tanto de la historia como de la vida.

Después de presentárenos con estas categorías de lo individual, lo particular y lo universal, Hegel nos toma en un camino de retroceso a través de la *Fenomenología*: «En cuanto a este lado de la captación del objeto tal como es en la figura de la conciencia, basta con recordar las

* En el texto de esta ponencia, utilizaremos siempre las traducciones al español de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, realizada por Wenceslao Roces y publicada por el F.C.E., México, 1966. El manuscrito de Marx: «Crítica de la dialéctica de Hegel y la filosofía en general», incluido en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, lo tomamos de la traducción al español realizada por Rubén Sotoconil, realizada a partir de la traducción inglesa de Martin Milligan y publicada por la

anteriores figuras de ésta, que ya se han presentado».* (*Fenomenología del espíritu*, p. 462)

El camino es para mostrarnos el retorno del espíritu al saber de sí mismo: «El espíritu cierto de sí mismo en su ser allí no tiene como elemento del ser allí otra cosa que este saber de sí.» (*Fenomenología del espíritu*, p. 463). El conocimiento de sí no se limita a la inmediatez, ni tampoco a una existencia definida, pero debe abarcar igualmente un tercer momento, la universalidad, una esencia o una realidad interior. Solamente cuando todos estos momentos se unen es que alcanzamos el concepto que ha devenido en «ciencia sistemática».

Una y otra vez, Hegel nos intenta mostrar que el saber absoluto no es una «herramienta» para asir los estadios de la conciencia. Más bien es, en sí mismo, la totalidad del movimiento, la inmanencia de la totalidad presente como el mismo movimiento mediante las figuras y los modos de la conciencia. Y, él mismo está conciente, ciertamente, que eso es lo que es: «La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber que han resultado ser, por lo tanto, el puro ser para sí de la autoconciencia...» (*Fenomenología del espíritu*, p. 467). Y, de nuevo «... el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza (*realisiert*) su concepto a la par que en esta realización (*Realisierung*) permanece en su concepto, es *el saber absoluto*.» (*Fenomenología del espíritu*, pp. 466-467)

Estamos en el reino donde: «Este contenido, indicado de un modo más preciso, no es otra cosa que el mismo movimiento que acabamos de enunciar; pues el espíritu que se recorre a sí mismo y se recorre, además, para sí como espíritu, por el hecho de ser la figura del concepto en su objetividad». (*Fenomenología del espíritu*, p. 467) Esto no es una mera abstracción. Por medio de la totalidad del ámbito de su propio ser, no es ningún otro más que las experiencias de la conciencia que ha sido acometida en la *Fenomenología* y que va de la certeza de los sentidos al saber absoluto.

Editora Austral, Santiago de Chile, 1960. Hacemos esta salvedad porque hay diferencias con otras versiones de ambas traducciones. Sirva de ejemplo la edición realizada por la editorial Progreso de los *Manuscritos* y difundida ampliamente para el lector de lengua española, lo mismo que otras versiones de la *Fenomenología* [Nota del traductor].

Hegel nos devuelve al hecho que un concepto tal del espíritu puede solamente aparecer después de sufrir esta totalidad de la experiencia: «...la ciencia no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia...»

2. La «crítica de la dialéctica hegeliana» de Marx

«¿En qué situación estamos frente a la dialéctica hegeliana?» –se preguntaba Marx al empezar su manuscrito: «Crítica de la dialéctica hegeliana y de su filosofía en general». Ello estaba dirigido, desde el inicio, a los jóvenes hegelianos, quienes al no poseer una actitud crítica hacia Hegel, no tuvieron conciencia de su cuestión esencial. En casi doce, y un poco más de páginas con notas, Marx, con rapidez, fue más allá de los hegelianos y ofreció su propia respuesta de gran profundidad, centrando sus comentarios en la *Fenomenología del espíritu* y en particular en su capítulo conclusivo «El saber absoluto». Para abordar y esclarecer nuestro propio recorrido por el saber absoluto queremos empezar por la «Crítica de la dialéctica hegeliana».

En su lectura de Hegel hay tres momentos que pueden ayudarnos en la nuestra propia: 1) una crítica a la deshumanización de la filosofía de Hegel, «la oposición entre el pensamiento abstracto y la realidad sensual o la real sensualidad dentro del pensar mismo»; 2) una distinción de la negación de la negación de Hegel como «el principio del movimiento y del desarrollo» de la dialéctica, como fuente de «lo verdadero y único positivo»; 3) el planteamiento de la propia posición filosófica de Marx – «un naturalismo o humanismo [el cual] se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y al mismo tiempo consiste en la verdad unificadora de ambos, cuyo centro es la el hombre revolucionario.

Marx en 1943 había escrito, de modo más extenso, la «Crítica a la filosofía hegeliana del derecho», seguido de una «introducción» a este estudio publicado en febrero de 1944. A mediados de 1844 sintió la necesidad de investigar más sobre «el verdadero punto de origen y el secreto de la filosofía hegeliana», es decir, sobre la *Fenomenología del espíritu*. De abril a agosto fueron expuestos todos sus estudios sobre economía política,

su relación hacia el surgimiento del proletariado como clase revolucionaria desde París hasta Silesia, su lectura de la crítica de Feuerbach a Hegel, así como su contacto con las ideas comunistas, en notas y ensayos. Conjuntamente, los manuscritos no publicados en los tiempos de Marx, se han dado a conocer como los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. Temas tales como «Los salarios del trabajo», «La utilidad del capital», «La renta sobre la tierra», «El poder del dinero», «Trabajo enajenado» y «Propiedad privada y comunismo», fueron inseparables tal vez, del catalizador, y catalizados por su indagación constante de la dialéctica. Las notas que seguidamente se titularon como «Crítica de la dialéctica hegeliana» formaron parte de los *Manuscritos* de 1844.

Los comentarios de Marx sobre Hegel emergieron como parte de su estudio crítico de la economía política en la medida que descubrió la subjetividad revolucionaria del proletariado, y se separó a sí mismo del «comunismo vulgar», presentando su nuevo punto de vista como: «un exhaustivo naturalismo o humanismo». (De hecho, Marx introdujo la «Crítica de la dialéctica hegeliana» como el aspecto número seis, siguiendo sus manuscritos sobre «Propiedad privada y comunismo» los cuales contenían los puntos # 1-5.) El manuscrito por medio del cual resultó la «Crítica de la dialéctica hegeliana» fue intercalado en las páginas que contenían otros escritos de los *Manuscritos* de 1844.

En oposición a la ausencia de una perspectiva crítica por parte de los jóvenes hegelianos, Marx distinguió, en primer lugar, la crítica de Feuerbach: «Feuerbach es el único que tiene una actitud seria, crítica, respecto a la dialéctica hegeliana y el único que ha hecho descubrimientos genuinos en este campo. De hecho, es el verdadero superador de la vieja filosofía». Luego Marx pasó a enumerar «el gran aporte de Feuerbach».

No obstante, al mismo tiempo, fue correcto que Marx presentara una diferencia entre él y Feuerbach referido al concepto fundamental de la dialéctica hegeliana: la negación de la negación. Marx señaló: «Feuerbach concibe así la negación de la negación *sólo* como una contradicción de la filosofía consigo misma: como la filosofía que afirma la teología (lo trascendente, etc.) después de haberla negado y que, en consecuencia, afirma en oposición a ella misma». Marx no discrepa de la crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana al afirmar la teología después de haberla negado, sin embargo, hace una lectura más rica de la negación de la

negación de Hegel que lo que hiciera Feuerbach. Allí donde Feuerbach ve una nulidad en la negación de la negación, Marx percibe «lo verdadero y único positivo»:

Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación desde el punto de vista de la relación positiva inherente a ella como la verdadera y única positiva, y desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella como el único acto verdadero y auto-manifestación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia; y este proceso histórico aun no es la auténtica historia del hombre –del hombre como sujeto dado, sino como el acto de génesis del hombre–: la historia del origen del hombre.

Aquí estaba el germen de la deuda y la apropiación de Marx de la dialéctica hegeliana y su profunda crítica y distanciamiento de Hegel. La dialéctica de la negatividad, la negación de la negación, deviene en manantial para la re-elaboración de Marx de la dialéctica, para la época de la revolución proletaria. A su vez, el hecho de que el hombre estaba omitido en la «expresión *abstracta, lógica, especulativa*, para el movimiento de la historia», era esa la deshumanización de la filosofía que Marx criticara con agudeza. En su opinión, esta era la fuente de «la mentira» del principio de Hegel.

Estos puntos de vista semejantes en los escritos de Marx sobre Hegel –contra la deshumanización de la filosofía que redujo al hombre a la sola autoconciencia abstracta, y la profunda re-apropiación de la negación de la negación, para una nueva época– constituyó el punto de partida de Marx.

Al distinguir y, al ir más allá de Feuerbach, Marx centró su atención en aquello que denominó «un doble error en Hegel». En primer lugar, cuando entidades tales como la salud y el poder del estado fueron vistos por Hegel como enajenadas del ser humano, estas no fueron vistas como enajenación real, sino como entidades ideales enajenadas, y a su vez, la enajenación o extrañamiento fue presentada solamente en términos abstractos, en ideas filosóficas: «No es que el ser humano se *objetiva a sí mismo inhumanamente*, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que se *objetiva a sí mismo a diferencia* de, y en *oposición* al pensamiento abstracto, el cual constituye la esencia postulada de la enajenación y aquello que debe ser superado (para Hegel)».

Marx señaló que para Hegel la recuperación de la esencia humana como un objeto enajenado era solamente la superación, la recuperación de lo que sucede en la conciencia, en el pensamiento puro, en la abstracción: «En consecuencia, pese a su negativa absoluta y apariencia crítica y a pesar de la crítica contenida realmente en ella, que a menudo anticipa sucesos muy posteriores, hay ya latente en la *Fenomenología* en forma de germen, de potencialidad, de misterio, el positivismo no crítico y el igualmente a-crítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución filosófica y restauración del mundo empírico existente».

En segundo lugar, para el hombre, la relación con el mundo objetivo no es conciencia sensorial abstracta, sino conciencia humanamente sensorial, de modo que la religión y la riqueza son «el mundo enajenado de la objetivación *humana*, de las potencias esenciales del *hombre* volcadas al trabajo y que ellas no son, pues, sino el *sendero* hacia el verdadero mundo *humano*». No obstante para Hegel, la religión y el poder del estado aparecen como entidades espirituales, «porque sólo el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. El *carácter humanizado* de la naturaleza y la naturaleza engendrada por la historia –los productos del hombre– aparece en forma de *productos* del pensamiento abstracto y como tales, por consiguiente, fases del *espíritu: entidades pensadas*».

Aun así, mientras Marx critica la sustitución de Hegel de la conciencia sensorial abstracta por la conciencia sensorial humana, destacó los aciertos de Hegel:

La *Fenomenología* es, pues, una crítica oculta: todavía crítica oscura y para sí y mistificadora: pero en tanto que retiene con firmeza la *enajenación* del hombre, aunque el hombre aparezca sólo en forma de espíritu, están implícitos en ella *todos* los elementos de la crítica, ya *preparados y elaborados* de manera que sobrepasan en mucho el predicamento hegeliano... Lo más destacado en la *Fenomenología* de Hegel y su conclusión final –esto es, la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación– es que primero él concibe como auto-génesis del hombre en cuanto a proceso, concibe la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y como superación de esta enajenación; que aprehende de este modo la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo –verdadero– pues es el hombre real– como resultado del *propio trabajo* del hombre. La orientación real, activa del hombre hacia

sí mismo como ser esencial, o su manifestación como verdadero ser esencial (es decir, como ser humano), es sólo posible se realmente saca de sí todas las potencias suyas en cuanto a hombre *esencial* –algo que a su vez es sólo posible a través de la totalidad de las acciones del hombre, como resultado de la historia– es sólo posible si el hombre trata estas fuerzas genéricas como objetos: y esto, para comenzar, es sólo posible en forma de enajenación.

El hecho de que para Marx «la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación» vaya más allá del punto de vista de Hegel, es decir, por encima de las conclusiones estrictamente abstractas, la «disolución filosófica y restauración del mundo empírico existente» de sus trabajos posteriores, abrieron las puertas para la apropiación por Marx de la dialéctica y constituyeron la base de nuestra investigación. ¿Qué puede revelarnos la dialéctica de la negatividad sobre la relación entre la filosofía y la organización revolucionaria?

A la vez, necesitamos tener frente a nuestros ojos la crítica principal de Marx a Hegel:

La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, engendrada en forma de enajenación como algo alienado, no sólo tiene pues, el sentido de anular la enajenación, sino también la *objetividad*. Es decir, el hombre es considerado como un ser *no-objetivo*, espiritual... Para Hegel la esencia del hombre es equivale a la autoconciencia. Toda enajenación de la esencia humana no es, pues, *sino la enajenación de la autoconciencia*.

Marx comentaba aquí, sin ambages, el capítulo «El conocimiento absoluto», yendo de vez en cuando de una oración a otra en los párrafos de Hegel:

- Él asestó contra las abstracciones deshumanizadas de Hegel, su sustitución de la enajenación de la auto-conciencia por la enajenación real, su crítica a la religión y el poder del estado como entidades espirituales, entidades de pensamiento en lugar de poner en su sitio a la enajenación humana.
- Presentó el uso por Hegel de la negación de la negación como conformación de la pseudo esencia y no la conformación de la verdadera esencia del hombre. A la vez, distinguió el sentido positivo de la dialéctica de la negatividad de Hegel:

Así, por la aprehensión del significado positivo de la negación referida a sí misma (si bien de nuevo de manera enajenada), Hegel aprehende la

autoenajenación del hombre, la enajenación de la esencia humana, la pérdida de la objetividad y su pérdida de la realidad como autodescubrimiento, como manifestación de su naturaleza, objetivación y realización (En resumen, en la esfera de la abstracción, Hegel concibe el trabajo como una actividad de autogeneración del hombre, –concibe la relación del hombre consigo mismo como un ser enajenado y la manifestación de sí mismo como un ser enajenado que a de ser el devenir de la conciencia específica y de vida específica.).

- Marx al concretar y apropiarse de la metodología revolucionaria inherente a la negación de la negación, no destaca el comunismo, sino «un exhaustivo naturalismo o humanismo:» «En tanto el comunismo es humanismo mediado a sí mismo por la superación de la propiedad privada, solamente por medio de la superación de esta mediación la cual es ella misma una premisa necesaria, positivamente auto deriva en humanismo, en humanismo *positivo*, se hace ser». En una palabra, no hay una negación titubeante, sino una negación de la negación, una superación del comunismo para llegar al humanismo que auto-resultante.

* * *

El enfoque revolucionario de la filosofía de Marx surgió de la crítica a la deshumanización de la filosofía de Hegel a la vez que se reapropió de la dialéctica de la negatividad concretada como naturalismo o humanismo por medio de la asociación con las nuevas manifestaciones de la lucha de clases de la década del cuarenta del siglo XIX. Pero esta no fue una «fase» que limitara a Marx a los años cuarenta, lo cual se aprecia en sus *Grundrisse* (1857) y en *El Capital* (1867) donde el pensamiento dialéctico encontrara mayor desarrollo.

El «enfrentamiento» de Marx con la dialéctica hegeliana no fue cerrar una puerta. El hecho de que Marx criticara la deshumanización de la dialéctica de Hegel, que Marx percibiera la naturaleza revolucionaria objetiva de la negación de la negación y se apropiara de esta como algo central en su enfoque filosófico emancipador y en su práctica (1844-1883), abrió las puertas a nuevas generaciones de revolucionarios en la búsqueda de su momento histórico: «¿En qué situación estamos frente a la *dialéctica* hegeliana?»

3. El recorrido del espíritu en el saber absoluto: la enajenación (exteriorización) (*Entäusserung*) y el recuerdo/interiorización (*Erinnerung*)

George Luckács en *El joven Hegel* se refirió a la '*Entäusserung*' (enajenación, exteriorización) como el concepto filosófico principal de la *Fenomenología del espíritu*. No hay duda de que la enajenación (exteriorización, extrañamiento) fue un concepto filosófico principal para Hegel. En el saber absoluto se presenta como enajenación (exteriorización) de la autoconciencia: «la enajenación de la autoconciencia que establece la coseidad». Marx criticó la forma de esta enajenación (exteriorización) en Hegel: «Y puesto que no es el verdadero hombre, ni por lo tanto, la Naturaleza –siendo el hombre naturaleza humana– que como tal es hecho sujeto, sino sólo la abstracción del hombre –la autoconciencia– la coseidad no puede ser sino la autoconciencia enajenada». Por el contrario, Marx presentó «un naturalismo o humanismo que es distinto tanto del idealismo y el materialismo y que constituye a la vez, la unión la verdad de ambos».

El origen del humanismo de Marx fue catalizado por la naciente subjetividad del proletariado que aparecía a principios de la década del cuarenta del siglo XIX. A la vez, la negación de la negación en las manos de Marx, la superación de la enajenación, la interiorización, significó no el simple regreso a lo viejo, o la mera nulidad, sino un resurgimiento positivo revolucionario de lo negativo: «un naturalismo o humanismo».

Al seguir la estructura de la *Fenomenología* y en particular de su capítulo final sobre la enajenación «*Ethäusserung*' ('exteriorización') como el concepto filosófico fundamental de la *Fenomenología del espíritu*, Luckács analizó la dialéctica hegeliana y resaltó la «Crítica a la dialéctica hegeliana» de Marx. Entre sus contribuciones se destacan:

1. Luckács señaló la historización radical de la filosofía que hiciera Hegel y que «devino en precursor del materialismo histórico».
2. Luckács presentó la crítica radical de Marx a la mistificación idealista de Hegel, en particular sobre el tema de la enajenación, mientras que demuestra a la vez, que los fundamentos filosóficos para la concepción revolucionaria de Marx, surgieron desde *dentro* del pensamiento dialéctico.

3. Señaló el vínculo activo con la economía en 1844, como parte de una misma pieza con su análisis/crítica de la filosofía dialéctica. Los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 fueron un todo íntegro.

4. Luckács presentó la relación de Feuerbach con Marx en su verdadero indicio: «La crítica a la enajenación de Hegel lo muestran formar parte de la herencia feuerbachiana y a la vez lo vemos trascender dialécticamente al viejo materialismo y dejarlo atrás».

A pesar de la valiosa lectura de Hegel y de Marx sobre Hegel, que realizara Luckács, no captó la plenitud dialéctica del *entäusserung* y el *erinnerung* en Hegel, ni tampoco de la totalidad del revolucionario *erinnerung* de Marx en 1844, en relación con el humanismo que iba más allá del comunismo. A pesar de todo, la categoría *erinnerung* era central en la lectura de la *Fenomenología* de Luckács. Sin lugar a dudas él ignoró la superación, el proceso de recuerdo/interiorización (*Er-innerung*). Luckács llamó la atención sobre el concepto de *Er-innerung* como doble, es decir, como interiorización y como recuerdo, sin embargo, no ve el uso dado por Hegel de *innerung* en el conocimiento absoluto como significado de un nuevo momento. Más bien Luckács vio la superación en el capítulo del «conocimiento absoluto» como auto-anulación histórica: «la reintegración de la historia en el sujeto absoluto significa la anulación del tiempo, el cual en su momento es la consecuencia de la anulación de la objetividad»: «El conocimiento absoluto, la denominación de Hegel para el estadio superior del conocimiento humano tiene un claro significado idealista, la reintegración de la realidad «enajenada» en el sujeto, es decir, la superación total del mundo objetivo». Para Luckács, el retorno de la enajenación, el recuerdo y la interiorización no encuentran el reclamo de Hegel de «una nueva fase de la existencia, un nuevo mundo». Más bien, el último párrafo del conocimiento absoluto fue visto por Luckács como «la auto anulación de la historia».

El asunto no está solamente en que la lectura de Luckács del párrafo final del conocimiento absoluto es el fin de la historia, sino en la búsqueda por encontrar posibles ramificaciones de las «nuevas encarnaciones o figuras del espíritu» de Hegel. Filosóficamente más bien, todo el espíritu absoluto era visto por Luckács como la «no introducción real de nuevo conocimiento sobre la real evolución de la historia, este se establece solamente para aclarar los productos de esta evolución». Luckács tuvo la misma idea en relación con el concepto de Hegel de *erinnerung* al

final del conocimiento absoluto: Es congruente con el concepto de *Erinnerung* (es decir, interiorización y recuerdo) que ningún contenido nuevo podría emerger por ahora». Luckács no ve la filosofía del espíritu absoluto, o el capítulo final, el conocimiento absoluto como creador de un nuevo fundamento, de un nuevo mundo, más bien para Luckács el espíritu absoluto terminó en el idealismo absoluto.

Marx, por supuesto, rechazó la superación falsa pero permitió una superación auténtica:

Igual que el ateísmo que siendo la superación de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico; y el comunismo, como superación de la propiedad privada es la justificación de la verdadera vida humana como la posesión del hombre y así, el advenimiento del humanismo práctico (o así como el ateísmo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la superación de la religión, en tanto que el comunismo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la superación de la propiedad privada). Sólo a través de la superación de esta mediatización –que es ella misma, sin embargo, una premisa necesaria– llega a existir el *humanismo positivo*, el humanismo autoderivado positivo.

Este escrito de Marx era «el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu», posiblemente el más amplio y que activa con mayor concreción y radicalidad que Hegel se hubiera imaginado jamás. Sus orígenes filosóficos estaban aun dentro de lo que Hegel se esforzaba por conseguir en el saber absoluto: una interiorización tras la enajenación o extrañamiento, un doble ritmo de *entäussarn-erinnerung*, una auténtica positividad dentro de la negatividad. Sin embargo, Luckács no vio esto. ¿A qué se debe?

Posiblemente en parte, la respuesta se encuentra en la orientación política seguida por Luckács durante los años treinta y cuarenta. A pesar del brillo de su *Historia y conciencia de clases* de 1923, su claudicación con el estalinismo y el partido, parecen significar un alto, o al menos, un mutis ante ciertos aspectos del pensamiento dialéctico. De este modo, ¿sería accidental que su profundo comentario sobre la «Crítica de la dialéctica hegeliana» de Marx, en su *El joven Hegel* no citara o comentara sobre el llamado de Marx por un humanismo autoderivado tras la aparición del comunismo?: «...el comunismo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la superación de la propiedad privada. Sólo a través de la superación de esta mediatización –que es

ella misma, sin embargo, una premisa necesaria– llega a existir el *humanismo positivo*, el humanismo autoderivado positivo». El comunismo ciertamente establecido (el estalinismo) no quiso hablar de este tema. ¿Era la falta de compromiso de Luckács en relación con su acatamiento del partido como el absoluto mediador de la nueva sociedad, como el opuesto a cualquier desempeño del conocimiento absoluto, que él igualaba con la anulación de la historia, de la objetividad?

No importa cuales fueran sus razones *políticas*, Luckács en sus conclusiones filosóficas en *El joven Hegel* viola última parte de Hegel sobre la religión, el arte y la filosofía como iniciadores de algo nuevo: «Podríamos comprender solamente las ideas de Hegel sobre el espíritu absoluto si nos damos cuenta de que estamos examinando en retrospectiva una evolución del espíritu, ahora y al fin, ya que una comprensión de la profundidad de las leyes que dominan esa evolución es posible solamente en retrospectiva y ‘*post festum*’»; «No hay nuevos contenidos que surjan en este punto» –dijo del saber absoluto. De ese modo, a pesar de sus citas extensas de los últimos párrafos trascendentales del capítulo «El saber absoluto», su *lectura* de este acápite no contiene la riqueza y la apertura de la lectura de Marx. Luckács fue incapaz de percatarse más allá de la importancia filosófica del saber absoluto para su propio tiempo. No fue algo concreto para él, o de otro modo, la pseudo concreción del partido, el poder del estado, el estalinismo cegaron a Luckács ante la posibilidad de ver otra relevancia dialéctica en el análisis de Hegel sobre el saber absoluto.

4. La dialéctica en la filosofía misma –¿Pone esto de manifiesto una dialéctica de la organización?

En el saber absoluto, el espíritu pugna por conocerse a sí mismo como espíritu. Y como hemos visto, Hegel describió el recorrido del espíritu en el saber absoluto: «El objeto, como un todo, es el resultado mediado [el silogismo] o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación». Este movimiento a través de la negación de la negación caracterizó no solamente el conocer absoluto, sino toda la *Fenomenología* y podría caracterizar el movimiento a través de la aun

no escrita *Ciencia de la lógica*. Además de esto, en el saber absoluto los momentos de la exteriorización del espíritu (*Entäusserung*) y el recuerdo/interiorización (*erinnerung*) se fundirían en la medida que Hegel llegó a la página final. Veamos en detalle que dialéctica surge en la filosofía.

En el penúltimo párrafo del saber absoluto, Hegel escribió del espíritu que se auto-conoce y que se conoce no sólo a sí mismo, sino su propia negación, lo que son sus propios límites, y de esta manera cómo sacrificarse a sí mismo. El sacrificio era la enajenación del espíritu «en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*» como el tiempo y el espacio, es decir, como la historia y como la naturaleza.

No vamos entonces a seguir y a criticar la concepción de la naturaleza de Hegel: «La naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia*». Más bien, es el otro lado de la enajenación, el tiempo (la historia), que Hegel eligió para estudiar en el último, denso y conclusivo párrafo del saber absoluto, de la *Fenomenología* que será analizado.

«Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo –el espíritu enajenado en el tiempo». Esto es también enajenación, pero no una enajenación externa, más bien aquí «este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus» donde «el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo». Nos hemos movido hacia el *erinnerung*.

Hegel escribió de su ensimismamiento dentro de sí, como un ser que «se hunde en la noche de su autoconciencia». Pero en la medida que se siente que toda la objetividad se ha extinguido, Hegel señala que esa existencia exterior desvanecida, (las figuras de la historia que se revelan), de hecho se han preservado y este «ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber– es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu». De tal guisa, el recuerdo y la interiorización, la comprensión del recorrido emprendido, provoca una nueva existencia y un nuevo mundo. El espíritu adquiere una nueva figura.

Aun si en la intermediación de una nueva existencia se ve como el espíritu no ha aprehendido nada de la experiencia de experiencias anteriores, este no es el caso. El recuerdo, la interiorización de la experiencia lo preservó, de modo que la nueva figura del espíritu está en una fase superior. Lo que quedado manifiesto es la profundidad del espíritu. Hegel escribió de este *concepto absoluto* que a la vez es su *extensión*: «esta revelación es, así, la superación de la profundidad... la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia».

Hegel nos daría todas las ideas juntas:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus, como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero visto por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente.

¿Cómo debíamos leer estas oraciones finales?

Es aquí donde Dunayevskaya retorna a la *Fenomenología del espíritu* en su trabajo sobre la «Dialéctica de la organización y la filosofía» y nos habla de una nueva lectura provocativa que ha tenido, al desarrollar el uso de Hegel en dos ocasiones, de la palabra organización en la página final de la *Fenomenología*:

Volví de nuevo a la *Fenomenología* de Hegel centrándome a fondo en la última página con su tan difícil clímax abstracto que conduce al mismo tiempo al absoluto y a su calvario.

Por primera vez, abrevié esa página entera en dos oraciones y de pronto observé en el uso que hace Hegel de la palabra organización, en dos ocasiones en el mismo párrafo, algo que podía ser considerado como la base real de nuestro concepto de la relación, tanto de la espontaneidad y el partido como su inseparabilidad de la organización del pensamiento. Léanlo ustedes mismos y saquen sus propias conclusiones, pero esto es lo que yo aprecié, precisamente debido a que estoy trabajando en un libro sobre la dialéctica de la organización y la filosofía: Los dos tipos de organización que Hegel tiene en mente son, en primer lugar «como existencia libre» en su cambiante «forma histórica», aquello que podríamos denominar el movimiento desde la práctica en los momentos históricos

cruciales. En segundo lugar, Hegel define la organización «intelectualmente concebida» y concluye «los dos juntos», o sea la forma intelectualmente comprendida de la historia son el recuerdo, «forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto». Mi posición es que no fue accidental que Marx juzgara a la *Fenomenología* del espíritu como el acto más creativo de toda la obra de Hegel que a partir de ella comenzara no solamente su crítica de la dialéctica hegeliana, sino el descubrimiento de un nuevo continente de ideas y revolución; y ambos puntos, de hecho, se han convertido en la base de lo que estamos desarrollando en la dialéctica de la organización y la filosofía. (Apéndice a la *Colección Raya Dunayevskaya*, #10727)

De acuerdo con mi punto de vista, Dunayevskaya no sostuvo explícitamente que el saber absoluto de Hegel era una dialéctica de la organización. Más bien, la veo decir que implícitamente, dentro del automovimiento de la idea, la negación de la negación, se encuentra el movimiento hacia una dialéctica de la organización. El auto desarrollo de la idea en su más plena manifestación va a contener una dialéctica de la organización. La dialéctica en la filosofía desde dentro de sí misma, va a engendrar una dialéctica de la organización.

Exploremos estas oraciones finales de la *Fenomenología*, teniendo en cuenta la riqueza de la categoría *erinnerung*, recuerdo e interiorización. Ya hemos comentado del *erinnerung* de Marx en relación con el comunismo en el cual su interiorización produjo un naturalismo o humanismo derivado —un nuevo mundo, una nueva existencia. En Hegel el proceso de recuerdo en su totalidad, la interiorización, es lo que en este punto culminante de la *Fenomenología* conduce a una nueva encarnación o figura del espíritu, la nueva fase de la existencia, un nuevo mundo. Es por eso que no se puede decir, como lo hiciera Luckács de que no hay aquí un nuevo contenido. La dialéctica de la segunda negación es la creación de un nuevo contenido, de un nuevo mundo. Hegel pasó a hacer esto en el pensamiento —la nueva esfera o modo de la conciencia sería la Ciencia de la lógica que aun no había sido escrita. A la vez, dejó inconcluso, sin embargo presente, la posibilidad de desarrollar la interiorización en otras esferas. De gran importancia, entre todos fue la organización, la organización revolucionaria real. ¿Cómo se expresaría así misma la dialéctica en el ámbito de la organización?

Permítasenos volver a las oraciones finales de la *Fenomenología*: «La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como

espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus, como son en ellos mismos... Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia». Aquí, la existencia libre que aparece en forma de contingencia, que Hegel designa como historia, puede leerse de modo que abarque las formas espontáneas de organización de las masas que históricamente han aparecido. Pensemos aquí en algunos movimientos en América Latina que han surgido desde abajo en las últimas décadas. Estos son aquellos que nosotros denominamos a partir de Dunayevskaya, movimientos desde la práctica que son al mismo tiempo formas de la teoría.

Hegel continuó: «...el recuerdo de los espíritus... visto por el lado de su organización conceptual [filosófica] es la ciencia del saber que se manifiesta [Fenomenología]». Esta es la organización del pensamiento que es la filosofía misma.

«... uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto». Es la unidad de estos dos —la historia como organización real y la organización del pensamiento que es la ciencia de la filosofía, la cual inaugura, descubre un nuevo mundo, una nueva esfera para el espíritu. Esta es la historia comprendida o la historia intelectualmente comprendida, y a la vez, este es el calvario, el Gólgota del espíritu absoluto.

Una parte de este nuevo mundo es la idea de la historia comprendida, como organización real. ¿No son las personas que comprenden la historia y el recorrido del espíritu, y por consiguiente, pueden crear la organización revolucionaria? Esto no es impuesto, sino que se desprende de la dialéctica de la filosofía al final de la *Fenomenología*, la cual exige de la historia comprendida y no sólo eso, sino que exige de esta en un nuevo mundo, una nueva esfera, como el viejo Gólgota que sufre. Comprensión significa renunciar a los viejos modos, las formas viejas de organización y de pensamientos, buscar nuevas, una negación absoluta que contiene lo positivo, y que por tanto, la recrea. Dunayevskaya lee esto como: Crear una nueva sociedad. ¿No es esto, acaso, un salto a la libertad que tiene sus raíces en el saber absoluto?

Julieta Lizaola

La conciencia desdichada y su expresión poética

*Las olas del corazón no estallarían en tan bellas
espumas ni se convertirían en espíritu, si no cho-
caran con el destino, esa vieja roca muda.*

Hölderlin

El presente texto versa sobre uno de los temas más polémicos de la filosofía hegeliana ya que traspasa los límites de su sistema; tema que nos permite mirar y comprender un aspecto central de nuestra realidad, éste es el de la conciencia desdichada como fenómeno histórico. La figura de la conciencia desdichada como concepto comprende el proceso de desgarramiento, de desarticulación de la unidad de la conciencia y de la identidad. Por lo que estas líneas tienden hacia un punto central: a observar la infelicidad de la conciencia moderna en el camino hacia sí misma y retomar, entre diferentes formas, su expresión estética en la poética de Hölderlin.

I.

El dolor como realidad histórica es uno de los grandes problemas a los que Hegel abrió un horizonte. Las escisiones de la conciencia dejan ver su herida en la desdicha que de ellas surge y van tomando lugar en la realidad que nos rodea. El momento de emergencia de esta figura de la conciencia coincide históricamente con el inicio de la liquidación social, económica y política de su principio, es decir, del hombre concebido como sujeto trascendental. Sujeto que de acuerdo con su autoconciencia no se vive como un ser más libre sino como un ser prisionero en un mundo de cosas que él mismo ha creado en su histórico devenir y que

anulan sus posibilidades vitales, sometido a condiciones que está muy lejos de regir o controlar. El sujeto moderno se encuentra con que ha sido arrancado de la naturaleza y confrontado consigo mismo como una realidad interior a la que también debe dominar; le han sido arrebatados los medios de autoconservación empírica, ha sido determinado a padecer miserias y el dolor de la negatividad de su sueño histórico de libertad. Tanto en el universo cultural, ya sea político, social o artístico, como en su relación con la naturaleza, el proyecto de la cultura moderna muestra signos claros del imperio de la violencia y el terrorismo legal en los que hoy se cobija la idea de progreso .

Es necesario, entonces, observar la desarticulación de la subjetividad y por lo mismo de la intersubjetividad como un fenómeno filosófico de gran trascendencia cultural. Por ello, tomar en consideración aquellos momentos que marcan los hitos de su situación de fragilidad y destrucción es una necesidad; la necesidad de seguir las huellas de la desdicha moderna pone de manifiesto el derrumbe de las ilusiones y esperanzas en el progreso científico-técnico, al tiempo que permite vislumbrar la tensión de su resistencia y posible superación. En suma: la conciencia desdichada presupone una forma separada de sí misma, violentada en su separación y reconocida como una desgarradura espiritual.

La conciencia desdichada -señala Rubén Dri- es una experiencia fundamental de la conciencia. Esta no puede no pasar por ella y, como sucede con todas las experiencias fundamentales, pasa por ella continuamente, experimentándola en los diversos momentos de su devenir dialéctico. Ello es así porque la conciencia es una escisión. El sujeto no puede ser sin escindirse, sin romper con la naturaleza, a la cual, sin embargo, esencialmente pertenece....Es esa escisión la que produce la conciencia desgraciada, la que es propiamente tal cuando se cristaliza. Esta experiencia no es necesariamente religiosa ...la experimenta la conciencia cuando comienza a entrar dentro de sí, particularizándose.¹

El desarrollo de la conciencia en autoconciencia es una progresiva conformación que pasa, según Hegel, «por la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo». Tal experiencia sólo puede ocurrir a través de la negación. Experiencia, de contradicciones sufridas y superadas por los hombres, que les ha permitido conocer el extrañamiento. Para

¹ Rubén Dri. *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2002. p. 199

hacer claridad en sí misma la conciencia ha de oponerse a algo, es decir, experimentarse ajena y extraña a sí misma. Para ser uno mismo es necesario hacerse otro. Nos encontramos, entonces, a nivel histórico - individual y comunitario- con la experiencia del conflicto, de la contradicción y de la lucha.

Así, la experiencia de la conciencia se va alcanzando a través de sucesivas alienaciones. El espíritu, señala Hegel, sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Si la experiencia es capaz de formular un *yo* es porque ese sujeto se ha contrapuesto a lo otro, lo ha negado en su independencia y lo ha vinculado consigo mismo. Sin oposición no hay reflexión, sin confrontación no hay creación de la conciencia y, menos aún, expresión de sus contradicciones ni de sus fenómenos poéticos y culturales.

La objetivación -entendida como logro de una subjetividad- de los diferentes momentos de las figuras de la conciencia desdichada si bien expresa la desgarradura y sufrimiento del hombre individual contiene también la presencia de la desesperación colectiva, social, cultural. Contrapuestos a un *algo* iniciamos, como individuos y como colectivo, el proceso de extrañamiento y de salida de nosotros mismos, paradójicamente, como única vía para poder volver a nosotros, a nuestra individualidad y sentido social.

Debemos hacer un alto aquí, si bien reconocemos que Hegel nos ha adentrado en la realidad histórica del dolor, debemos subrayar que también y, sobre todo, nos ha señalado la continua lucha por su superación. En las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* se anticipa un plan teórico de las luchas sociales que, encarnando utopías de libertad, se han sucedido desde la consolidación de la modernidad y la expansión del capital como figura de dominación. El mundo moderno ha pasado a constituirse en un orden donde el tejido contra la dignidad humana ha ido tomando cuerpo hasta convertirse en abierta intencionalidad política y manifestándose en francas guerras de exterminio; depositando una incommensurable carga de sufrimiento en las sociedades contemporáneas: intolerancia, racismo y reedición de nuevas tiranías. Luchas a muerte por el reconocimiento de la figura de la dominación.

Y desde ahí, desde el sufrimiento individual y de los pueblos, se manifiesta la conciencia moderna como antagonismo. No podemos dejar de

poner en relieve que la cultura moderna se muestra como un proyecto en el que la mediación entre el hombre y su realidad histórica es el sufrimiento, el cual es resultado de la tensión que enfrenta la destrucción moral del yo- racional. La reconciliación, entre mundo y espíritu, particularidad e inmutabilidad, infinito e infinito, será desde diferentes puntos de vista el objetivo filosófico de Hegel.

Subrayemos que el filósofo alemán aborda, entre muchos otros, dos problemas fundamentales que nos permiten comprender su concepción de la vida del hombre y del desarrollo de la conciencia: uno, observar la red de sometimientos que ha vivido la humanidad dentro de su itinerario de la experiencia; y, segundo, abordar el proceso histórico de confrontación ante el dolor. Ambos procesos constituyen una conformación esencial, donde la realidad y el proyecto de su superación se encuentran imbricados y complementados. En suma, formula una concepción de la vida y del hombre moderno ligado a la figura de la desdicha, es decir, a la interpretación filosófica del dolor humano en tanto que positivo: las conciencias se reconocen en la expresión de la manifestación de su negatividad generándose el proceso de confrontación.

Allí donde el sujeto se define por su capacidad racional, como la forma objetivada del cumplimiento de su despliegue en el mundo, ha acechado la desesperación y el sin sentido. El análisis filosófico debe volver la vista hacia esta insuficiencia histórica, recordando que el dolor impone resistencia a la objetivación que lo provoca y que, por lo mismo, no hay infelicidad sin rebelión. Las figuras de la conciencia desdichada anteceden a las de la conciencia insurgente constituida ya por una nueva subjetividad. El despliegue de nuevas formas de conciencia, el movimiento y transformación del espíritu, implicaría una nueva realidad, donde la conciencia habría sido capaz, particularizándose, de trascenderse así misma.

Desde el punto de vista histórico las determinaciones sociales, políticas, económicas, religiosas se corresponden a una subjetividad que las asume como sus expresiones materiales. Lo cual nos permite considerar que el sufrimiento humano no es una realidad aislada, individual, que se viva en la soledad o en el alejamiento social; este tipo de desasosiego es resultado de una actuante vida social cuya poderosa fuerza impone las condiciones de alienación al alma, que no es otra que la conciencia de sí dividida, separada, contrapuesta, extrañada. Momento en que la figura

de la conciencia desdichada se expresa en el reconocerse de una autoconciencia en otra, siendo ella misma las dos y siendo su unidad su propia esencia, pero sin ser todavía la unidad de ambas. La desdicha, en suma, si bien es una realidad espiritual, también es objetivación que estructura la realidad institucional y social; lo cual equivale a decir que el dolor espiritual es el núcleo de la generación de la modernidad y que necesariamente deberá ser conocida y expuesta a su negación.

Si la historia es transformación, acción, praxis, es también el contenido de la dimensión del futuro, de la utopía, de la esperanza, es decir, de la realización objetiva del espíritu. La idea de historia comprende, entonces, tanto la conciencia de la desdicha como el reconocimiento de la resistencia al sometimiento, a la humillación, a la marginación, a la supresión sin más.

Si bien Hegel identifica la conciencia infeliz con el alma del cristiano medieval - en tanto la infelicidad se manifiesta como la conciencia de la propia esencia ligada y sujeta a un más allá, ya sea en el del reino de la trascendencia, ya sea en el del poder de otro que domina y avasalla- en la medida en que la verdad esta fuera de sí mismo, el sujeto infeliz se desdobra y bajo esta tensión del desdoblamiento su infelicidad se hace más clara en la nostalgia de paraísos perdidos donde el hombre vivía con la certeza de su esencia.

[...] Esta esencia -dice Hegel- es el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que por mejor decir, ha huido ya. Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, se alcanza así misma, pero como lo contrapuesto a lo inmutable, lo perdurable; en vez de captar la esencia no hace más que sentirla y recae en sí misma.²

Esta imposibilidad de acceder a su esencia hace caer a la conciencia en su interioridad subjetiva sintiendo intensamente su incapacidad de unidad, de fragilidad, que se le presenta como forma de irremediable soledad y pérdida, como la de la naturaleza cuando ésta era madre, cauce, sentido, sustento. Esta conciencia, limitada históricamente a sí misma no sólo es la de la del esclavo, siervo, el amo, el patrón, sino también la de la degradación social y envilecimiento ético que ha impuesto el mundo burgués cuyo corolario es la negación calculada de la libertad.

² G.W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987. p. 132

Para ella misma -plantea Hegel- permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un más allá. Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad.³

La *Fenomenología del espíritu* describe el itinerario de la conciencia en el conocimiento de sí misma, su experiencia como despliegue y posibilidad del espíritu; pero antes de que esto pueda cumplirse, la conciencia se desarrollara a sí misma en la sucesión de negaciones, confrontaciones, y desdichas: es una conciencia escindida entre lo que busca y lo que es su realidad. En el complejo proceso de la conciencia a la autoconciencia la substancia aparece por primera vez como sujeto, luchando entre lo inmutable y su finitud.

La autoconciencia es fundamentalmente búsqueda del retorno a sí misma a partir de la alteridad: de lo otro, del mundo sensible. Lo que la conciencia busca en el objeto sensible es así misma y con ello expresa otra de sus peculiaridades: su apetencia continua, su deseo insaciable. El deseo es el movimiento por el la conciencia se aproxima al otro, no para destruirlo sino, como hemos dicho arriba, para negarlo y a la vez convertirlo en medio de su autoafirmación.

La conciencia tiene ahora, -advierte Hegel- como autoconciencia un doble objeto: uno, el objeto inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo* y, el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.⁴

Como se puede entender esta figura de la conciencia no podrá encontrar jamás, en ningún objeto sensible, la satisfacción de su deseo; no le interesan los objetos, sino así misma y solo podrá satisfacerse en el

³ *Ibíd.* p. 139

⁴ *Ibíd.* p. 108

objeto sensible en el cual no sólo pueda reconocerse sino fundamentalmente ser reconocida, puesto que la conciencia no puede existir como un yo independiente, sin referencias, sino es reflejándose en otro yo.

La peculiaridad fundamental de la conciencia infeliz, hemos recordado, es llevar en su seno la contradicción: los personajes que se enfrentaban en la lucha del señorío y la servidumbre estarán ahora dentro de ella. «Esta conciencia *desventurada* -señala Hegel- *desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada inmediatamente de cada una cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad.»⁵ Sin embargo, a pesar de su escisión interior, la conciencia infeliz es ya en sí una sola conciencia, aunque no lo sea todavía para sí. Es ya de algún modo contemplación de una conciencia en otra. El proceso de reconciliación de la conciencia, como superación de la escisión, es un movimiento inscrito en la dialéctica en el que la conciencia vuelve continuamente sobre sí misma.

Hegel advierte que el primer momento de este proceso implica que la conciencia escéptica haya dado lugar a la conciencia infeliz, donde la subjetividad particular le ha permitido descubrir su contingencia y la nulidad de su existencia particular. Por lo que llevada por la conciencia de su no esencialidad, pone fuera de sí misma, en Dios la conciencia de lo inmutable y esencial. La existencia se ha tornado infeliz puesto que ha colocado su esencia fuera de sí. (judaísmo). En el segundo momento, lo inmutable toma para la conciencia la forma de la existencia singular; la subjetividad finita ya no se contrapone abruptamente al Dios trascendente. La conciencia humana empieza a tomar conciencia de su valor absoluto (es el momento religioso del cristianismo, el reino del hijo). Inicia una nueva experiencia, lograr la unidad entre lo inmutable y lo singular. En el tercer momento, la conciencia con su singularidad concreta y real se encuentra así misma en lo inmutable, momento religioso o reino del espíritu: ha pasado por la conciencia singular y, finalmente, como conciencia de su ser para sí. Sin embargo, los intentos fallidos de la conciencia desgraciada se suceden mientras siga considerando que el ser en sí es el más allá de sí misma. La conciencia ha comprendido que

⁵ *Ibíd.* p. 128

no debe buscarse así misma más allá del mundo sino realizarse en el mundo, etapa que corresponde a la consolidación de la modernidad y al paulatino triunfo de la razón instrumental. Momentos que impiden la posibilidad de la unidad, materializándose en positividad de la escisión y la enajenación.

La historia del espíritu es la historia humana que no puede acabar en la victoria de uno de los contendientes, sino necesariamente en la reconciliación. Nada de lo vivido en la experiencia histórica del hombre particular y colectivo se pierde. Sin embargo hay algo más que una filosofía de la cultura o de la historia en el espíritu de reconciliación, ahí Hegel atisba que ya no se trata del espíritu humano sino del espíritu absoluto. «La reconciliación de lo divino con la tierra, la glorificación de la vida. Este es el tema que Hegel tomo de Hölderlin y colocó en el centro de su filosofía.»⁶ *Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre...* Canta Hölderlin en *Hiperión*.

II.

La vida hegeliana es continuo movimiento del espíritu hacia el espíritu absoluto; hacia aquello que se sabe así mismo. La interpretación que realiza Hegel de la vida humana encuentra su esencial justificación como resistencia; cuya necesidad de comprenderse y aclararse así misma sostiene toda vida, sin esa posible claridad mínima toda vida sucumbiría..

Una forma de conciencia fiel a las contingencias y contradicciones del Espíritu ha sido la poesía. Dando voz a la incapacidad de encontrarse y de saberse aún sin cauce para la reconciliación total. Es la palabra poética la que con toda lealtad ha ido dando cuenta de las grandes aporías, de las vicisitudes del laberinto que es la vida íntima sin pretensión de nada, que no sea tan sólo el poder expresarlo, el dejarlo saber a los demás, sin postular ninguna posibilidad de superación o reconciliación. Tan solo expresa y nos muestra su alma como espejo, dando consuelo a las autoconciencias en el reconocimiento del sufrimiento, de la carencia, de la desesperación.

La poesía ha cobijado el manifiesto de las heridas del hombre, la oscuridad del alma a que la somete la ausencia de libertad, a la fragilidad y el

⁶ Palmier, J.M. *Hegel*, México, FCE, 1993. p. 50

desasosiego humano, donde se retrata esta desdicha que se sabe y se reconoce en sí misma. La poesía es libertad que puede recuperar lo experimentado, llevando a la conciencia la desdicha del alma y la enormidad del mundo que hemos anulado, la *provincia del hombre*⁷ que hemos excluido. La poesía es entonces necesidad y denuncia de lo que sólo ella parece ver, e involuntariamente, se ha convertido en rechazo del orden establecido. Es la voz de la rebeldía que no acepta la realidad como dominación que no puede justificar su desgarramiento pero tampoco silenciarlo. La poesía es el testigo que como espejo se levanta y pone a la altura de los ojos la imagen de una época.

III.

Los sueños poéticos, son expresiones de la rebeldía; su carácter es de enfrentamiento ante una realidad desgajada. La poesía nos muestra abiertamente el desgarro de la figura de la conciencia desdichada y en ese sentido el dolor realiza una trasgresión profunda a la modernidad ya que el sufrimiento humano no es una realidad aislada. La poesía muestra que la desesperación no corresponde a la soledad del individuo, sino que es algo que se conforma socialmente. Por ello podemos encontrarnos y reconocernos en la poesía del otro. Trascendiendo la sumisión la poesía logra salir del sometimiento; expone al yo moderno como un yo humillado en su adecuación al poder de dominación racional sobre la naturaleza, la sociedad y él mismo. «Sólo los poetas, dice Novalis, han comprendido lo que la naturaleza puede significar para el hombre [...] todo lo hallan en la naturaleza, cuya alma sólo a ellos no les rehuye, y en el trato que mantienen con ella, los poetas buscan con mucha razón, toda la dicha y el encanto de la edad de oro.»⁸

La naturaleza, cierra sus brazos, yo me yergo
frente a ella como un extraño y no la comprendo.⁹

El sueño poético del sujeto infeliz nos permite identificarnos en su sentimiento de angustia pero también de resistencia y rebeldía. La nostalgia por la armonía perdida –por la naturaleza no separada del hombre– por

⁷ Título del libro de notas de Elías Canetti: *La provincia del hombre*.

⁸ Novalis. *Los discípulos de Sais*, p.55.

⁹ Friedrich Hölderlin, *Hiperión*, p.28.

el hombre no separado de sí mismos es el centro de la angustia. El sujeto moderno ha logrado desgarrar sus vínculos vitales y descubrir que ante esta orfandad, el control que ha logrado ejercer sobre la naturaleza y sobre él mismo no le pueden bastar.

Este pecho que otrora llenaba un firmamento
está muerto y desértico como un páramo.

...

Ha desaparecido la aurora de mi vida
La primavera de mi corazón se ha marchitado...¹⁰

El alma desdichada se observa y se sabe encerrada en su desgarramiento, en su interioridad como negatividad, pero que sin embargo la constituye.

Eternamente tiene que llora el amor más querido,
Lo que amamos es ya sólo una sombra.
Murieron los años dorados de la juventud
Y con ellos murió para mí la amble naturaleza¹¹

La suma de contradicciones con que la experiencia de la conciencia se vive hasta llegar a la reconciliación filosófica no logra distraerla de su carácter ontológico: la unificación del espíritu. Eso hace imprescindibles los sueños creadores, las palabras poéticas, las palabras críticas, las palabras reveladoras de la condición histórica que nos ha tocado vivir.

Que el hombre al objetivarse -señala Hypolite- en la cultura, en el Estado, en la obra humana en general, al mismo tiempo se enajene, se convierta en otro y descubra en esta objetivación una otredad insuperable y que sin embargo debe tratar de superar, constituye una tensión inseparable de la existencia y el mérito de Hegel consiste en haber insistido en esta tensión, en haberla conservado en el centro mismo de la autoconciencia humana.¹²

La desdicha empuja a la conciencia por el camino de la duda, la desesperación, la soledad, la angustia, a reconocer, comprender y reconciliarse con esta serie de enajenaciones en la posibilidad de la razón y más

¹⁰ Friederich Hölderlin, *Poesía completa*, Barcelona, Río Nuevo, 1977. Tomo I, p. 43.

¹¹ *Ibidem*

¹² Palmier, J. M. *Hegel*. México, FCE, 1993. p. 74

aún en el saber absoluto, en la realización y objetivación del Espíritu. El espíritu es la explicación del movimiento de la historia y del mundo, en tanto la autoconciencia no es una verdad cerrada, pasiva, es movimiento, es vida. Recordemos: «En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón conciente de sí».¹³

Para que pueda ser he de ser otro
Salir de mí buscarme entre los otros¹⁴

¹³ G.W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987. p. 209

Domenico Losurdo

*Abstracto/concreto.
Hegel, Nietzsche, Marx (y la
tradición marxista)*

1. Del debate teológico político al debate epistemológico-político

Hasta 1789, las revoluciones que signan el advenimiento del mundo moderno son acompañadas y estimuladas por un debate teológico-político. Podemos señalar en Hobbes, Spinoza y Locke sus tres grandes protagonistas. Al Leviatán, publicado en 1651 mientras está todavía en curso la primera revolución inglesa, sigue el *Tractatus teológico-político*, que en 1670 expresa un juicio positivo sobre la restauración de los Estuardo ocurrida diez años antes y, con la mirada dirigida hacia el conflicto político-religioso en acto en las Provincias Unidas, condena la revolución puritana desatada en el Protectorado, que se revela incapaz de producir un orden estable y realmente alternativo¹. En 1690 asistimos a la publicación por parte de Locke de sus *Dos tratados sobre el gobierno*, que sancionan aún sobre el plano teórico la victoria de la segunda revolución inglesa. Subrayada con fuerza por Spinoza ya en el título de su obra, la dimensión teológico-política del debate en curso emerge con claridad también desde otras intervenciones. El análisis relativo a la naturaleza y a la competencia del poder político se entrecruza estrechamente con la polémica contra la ‘teología actual’ sobre la cual ironiza Locke², con la discusión no sólo sobre el gobierno divino del mundo sino

¹ *Tratado teológico-político*, cap. XVIII.

también sobre la credibilidad de los profetas, sobre la lectura del texto sagrado, sobre la salvación, sobre la relación entre las normas religiosas y el ordenamiento jurídico, etc.

El proceso de secularización no se ha todavía desarrollado suficientemente en la época de la revolución americana, que continua haciendo explícita referencia al «Creador» y a la ley «divina» más allá de la «natural» y que, considerando como «de por sí evidentes» las «verdades» a las cuales se remite, trata de evitar el debate explícitamente filosófico, epistemológico-político, que en cambio se convierte en central con la revolución francesa. A partir de este momento, el cuadro cambia de modo sensible. Si bien tendencialmente relegado a un segundo plano, el debate teológico está todavía bien presente, aunque en su interior se deja advertir el proceso de secularización. Son los años en los cuales emerge un grupo de categorías por demás elocuentes: «protestantismo político, social y religioso», «ateísmo de la ley y del Estado», «ateísmo jurídico», «irreligiosidad política»: en cada uno de estos casos, el sustantivo resulta radicalmente reinterpretado por el adjetivo, el cual esclarece que el objeto de disputa es la configuración del Estado y de la sociedad más que la ortodoxia religiosa en cuanto tal³. Más que la herejía o el ateísmo, son ahora el protestantismo político o el panteísmo y el ateísmo político los que constituyen el principal motivo de denuncia a la revolución. De ahí que en el ámbito del debate teológico político, el acento tienda a desplazarse hacia el segundo adjetivo.

Hasta aquí hay una continuidad sustancial. Pero de pronto hace irrupción un motivo nuevo. Según Burke, con sus apelaciones a «principios abstractos» (*abstract*), a «principios generales», al «derecho vagamente especulativo»⁴, con sus «abstractas» reivindicaciones de igualdad jurídica, los revolucionarios franceses violan «el orden natural de las cosas, el «orden social natural», incluso se manchan con la «más abominable de las usurpaciones», aquella que se vuelve culpable de pisotear las «prerrogativas de la naturaleza» o «el método de la naturaleza»⁵. La

³ A tal propósito remito a una monografía mía sobre Nietzsche en curso de publicación en Bollati Boringhieri.

⁴ E. Burke, *The Works. A New Edition*, London 1826, vol. IX, p. 281; vol. V, pp. 76-7.

⁵ *Ibíd.*, vol. V, pp. 104 y 79.

tradicional denuncia de herejía es ahora dejada de lado y tiende incluso a ser suplantada por la denuncia de «abstracción».

Significativo es el hecho de que en el terreno epistemológico-jurídico termine por ubicarse incluso un autor explícitamente empeñado en la defensa de la de la ortodoxia religiosa. Hasta en el ensayo dedicado a la reafirmación de la autoridad del Papa y de la Iglesia Católica como remedio único y universal a la subversión que se propaga, Maistre formula en términos nuevos y secularizantes el pecado original de los revolucionarios: ellos se han atenido a «reglas abstractas» y a «principios abstractos» más que a la «experiencia» y a la «historia entera, la cual constituye la política experimental»⁶. Incluso Burke⁷ llama a respetar el «método de la naturaleza» y la «sabiduría práctica», siempre en contraposición a las ruinosas abstracciones que no cesan de devastar toda Europa. La dicotomía herejía/ortodoxia, que se encontraba en el centro de las revoluciones precedentes, tiende a ser substituida por la dicotomía abstracción/concretez, teoría/experiencia, o por la dicotomía que acusa al artificio en nombre de la naturaleza y de la historia al mismo tiempo.

Se comprende bien este pasaje. Las leyes naturales son también aquellas divinas —había sostenido Jefferson y la Declaración de la Independencia Americana, en polémica con Jorge III; y esta es incluso, en el lado opuesto, la opinión de Gentz y Haller, los cuales condenan a los revolucionarios franceses por ser culpables de pisotear el «divino método de la naturaleza» o la «divina ley de la naturaleza»⁸. En cuanto violación del orden querido por Dios, los artificios y las abstracciones revolucionarias continúan siendo consideradas blasfemas y diabólicas; sólo que esta serie de denuncias tiende ahora a ser formulada en términos epistemológicos-políticos. Particularmente significativa es la requi-

⁶ J. Maistre, *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, reimpresión anastática, Hildesheim-Zürich-New York 1984, t. II, pp. 337-9.

⁷ E. Burke, *The Works*, cit., vol. V, pp. 76 e 79.

⁸ En la traducción de Gentz, «the method of nature» de Burke se transforma en el «divino método de la naturaleza» (*göttliche Methodik der Natur*): cfr. E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, a cargo de F. Gentz (1793); tal tr. ha sido reeditada, sobre la base de la II ed. (1794) a cargo de L. Iser, y con una *Einleitung* de D. Henrich, Frankfurt a. M. 1967, p. 70; Haller es citado por Hegel (*Rph.*, § 258 A, nota).

sitoria formulada por Maitre, el cual individualiza con claridad las debilidades y la ambigüedad del iusnaturalismo en el que se inspira la revolución francesa. Bien lejos de constituir un dato natural, el titular de los derechos naturales, la figura del hombre en cuanto tal, que está en el centro de las diversas constituciones aparecidas a partir de 1789, resulta ser «una pura abstracción»:

«En el mundo no existe el *hombre*. En el curso de mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc.; es entonces, gracias a Montesquieu, *que pueden haber persas*: pero, en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado jamás en toda mi vida; si existe, es a costa de mi desconocimiento»⁹.

Las ruinosas consecuencias de la revolución están ya todas implícitas —insiste la propaganda contrarrevolucionaria en toda su complejidad— en el trastorno de la realidad operado por la teoría abstracta. Este debate y estas polémicas dejan una huella profunda en el idealismo alemán. Kant y Fichte se empeñan en una apasionada reivindicación de las razones de la teoría abstracta. Es este el hilo conductor en primer lugar del ensayo de 1793 sobre el «decir común»: a querer reducir la teoría a vacía ejercitación escolástica sin ninguna relación con la realidad son a menudo los mismos intelectuales, los cuales se avienen —hace notar Kant— a aquello que hoy llamaremos una contradicción performativa¹⁰.

Más radical es la aproximación de Hegel quien, entre tanto, imprime una aceleración al proceso de secularización del debate teológico-político. Si bien no es el término literal, está no obstante presente en él la categoría de «protestantismo político», como emerge de la declaración según la cual los franceses, protagonistas de la revolución de julio y de la edificación de un régimen constitucional fundado sobre el «principio de la libertad mundana, ¡han cesado de hecho de pertenecer a la religión católica!»¹¹. Aún más, desprovistos de su forma «representativa» y «mítica», que hace referencia a presuntos eventos de la historia sagrada, todos los temas centrales del cristianismo (creación, caída, encarnación y reden-

⁹ J. Maistre, *Oeuvres complètes*, cit., t. I, pp. 74-5.

¹⁰ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, a cargo de la Academia de las Ciencias, Berlin-Leipzig 1900 sgg., vol. VIII, p. 276.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, a cargo de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-1979, vol. XVI, p. 243.

ción) son reinterpretados por la lógica-metafísica hegeliana como momentos esenciales de la especulación capaz de comprender y de estimular el proceso histórico de realización de la libertad mundana¹².

Sobre todo, el debate teológico-político cede paso al epistemológico-político. La «revelación inmediata», la «profecía» y el «entusiasmo o inspiración sobrenatural» criticados por Hobbes¹³, el «conocimiento profético» blanco de la polémica de Spinoza¹⁴, la sedicente «revelación» y «el espíritu ferviente», pronto a abandonar el terreno de la razón, sobre la cual ironiza Locke¹⁵, todo eso, después de haber sido presentado bajo el ropaje del «tono de distinción en filosofía» y de la *Schwärmerei* (que pretende hablar con la «voz de un oráculo») denunciados por Kant¹⁶, se convierte en «saber inmediato», impiadosamente analizado y criticado por Hegel. La relación con la tradición teológico-política a las espaldas continúa emergiendo, como resulta de la polémica de la *Enciclopedia* contra la pretensión de «exponer proféticamente la verdad» y de confírseles a los «electos» (*Sonntagskinder*) a los cuales «Dios comunicaría en el sueño el verdadero conocimiento y la ciencia»¹⁷. Ahora, después de haber asumido una configuración general, el «saber inmediato» resulta confutado en términos, en primer lugar, epistemológico-políticos: referirse a él significa hacer imposible la comunidad del saber y del concepto y, en consecuencia, hacer imposible la comunidad política y la realización de la libertad mundana.

Más allá del reconocimiento (kantiano y fichteano) de los méritos de la teoría y de la reafirmación de su ineludibilidad, se trata para Hegel de rediscutir el significado de las categorías de abstracto y concreto y su relación recíproca. Se va delineando así, progresivamente, un grandioso tratado epistemológico-político, empeñado en esclarecer la génesis, el significado, los problemas de la revolución francesa y del mundo ema-

¹² D. Losurdo, *Metafísica, antimetafísica e storia*, en F. Barone et al., *Metafísica. Il mondo nascosto*, Roma-Bari 1997, pp. 141-165.

¹³ *Leviatan*, Parte III, cap. XXXII.

¹⁴ *Tratado teológico-político*, cap. I.

¹⁵ *Dos tratados sobre el gobierno*, I, §§ 55 e 58.

¹⁶ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, pp. 405-6.

¹⁷ *Enc.*, § 246 Z (= Hegel, *Werke in ...*, cit., vol. IX, p. 17).

nado desde ella, y empeñado además en elaborar las categorías del discurso y de la acción política, las categorías que presiden la lectura y la transformación de la realidad política¹⁸.

No hay duda que sobre un punto tiene razón Maistre: es una empresa vana remitirse a la naturaleza para fundar la figura del hombre en cuanto tal. Esa es una inquietante novedad histórica:

«Ni Sócrates ni Platón ni Aristóteles han tenido conciencia de que el hombre abstracto, universal, sea libre. Pero precisamente por eso es que el hombre puede ser pensado como universal, y que se prescindiera de la particularidad por la cual es ciudadano de este o aquél estado»¹⁹.

Por tanto, el concepto de hombre en cuanto tal es una abstracción o el resultado de una abstracción (es necesario abstraer de la «particularidad» nacional, considerada imposible de ser trascendida por el teórico de la Restauración, para el cual 'reales' son sólo los franceses, los italianos, los rusos, etc.). Desde el punto de vista de Hegel, la elaboración del concepto abstracto, general, de hombre, es por un lado el resultado de un legítimo y necesario proceso lógico de abstracción: la *Ciencia de la Lógica* rechaza con fuerza la tesis según la cual las abstracciones científicas representarían un empobrecimiento respecto de la realidad inmediata; por el contrario, ellas alcanzan a tomar y desarrollar lo esencial²⁰. Al mismo tiempo, la construcción del concepto de «hombre abstracto, universal» es también un concreto, colosal proceso histórico que ha hecho posible —subraya el pasaje ya citado de la *Filosofía de la historia*— la abolición de la esclavitud:

«Para que no haya esclavitud es necesario, sobre todo [...] la noción de que el hombre como tal es libre. Pero para eso es necesario que el hombre pueda ser pensado como universal, y que se prescindiera de la particularidad según la cual se es ciudadano de este o de aquél estado».

¹⁸ Cfr. *supra*, cap. I; una lectura en clave teológico-política y quizá más teológica que política en M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cargo de G. Lasson, Leipzig 1919-20, p. 611.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. VI, pp. 258-9; una vigorosa continuación del tratamiento hegeliano en E. Rambaldi, *Astratto/concreto*, en R. Romano (a cura di), *Enciclopedia*, vol. I, Torino 1977, pp. 1011 sgg.

Se trata de un proceso histórico que, no obstante los compases de espera y las posibles regresiones, resulta irreversible sobre el plano estratégico. Un monarca que pretendiese reintroducir en Europa la esclavitud, sancionando de nuevo la reducción de los esclavos a instrumento de trabajo, destruyendo por tanto el concepto abstracto y universal de hombre, estaría en contra de la estocada final, por el hecho de que la ausencia de la esclavitud se ha vuelto ya una «condición natural» (*Natursein*)²¹. Si el iusnaturalismo no puede ser fundado remitiéndose a la naturaleza propiamente dicha, bien puede serlo a partir de la «segunda naturaleza», esto es, de los resultados, irreversibles, de la historia universal²².

Por otra parte, justamente porque este concepto ha entrado a formar parte de la segunda naturaleza, de las instituciones y de la vida concreta del hombre, no tener en cuenta tal resultado significa incurrir en una pavorosa abstracción. En este punto ha ocurrido un cambio radical. No sólo «abstracto» no tiene un significado unívocamente negativo, sino que el confín entre abstracto y concreto se ha tornado incierto y problemático.

En este momento es ineludible la pregunta: ¿Quién piensa abstractamente? Al contrario de lo que sostienen los teóricos de la conservación y de la reacción, más allá de la proclamación de derechos del hombre, todavía en Prusia sigue dominando la abstracción: considerado como un «canalla», el simple soldado puede ser golpeado a bastonazos por su superior, y el sirvo por su señor. Este comportamiento arrogante y violento es una forma de pensamiento «abstracto» por cuanto fija al hombre en una única «abstracta determinación», que es aquella de la riqueza o del rango social. A tal comportamiento, Hegel contrapone, en referencia a la Francia surgida de la revolución, las relaciones cordiales e incluso amistosas, fundadas en última instancia en la «concretez» de la igual dignidad humana, que ligan al empleado doméstico a su señor. De tal concretez es necesario dar prueba incluso en la valoración de la figura de un asesino: el carácter horrible de su acción no debe ser perdido de vista; y, sin embargo argumenta y se comporta de manera abstracta aquél que no alcanza a «ver otra cosa, en el asesino, si no esta

²¹ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. XVIII, pp. 121-2.

²² Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma 1992, pp. 76-83.

determinación abstracta por la cual es un asesino» cancelando «en él toda la naturaleza humana restante»²³.

Habiendo entrado ya a formar parte de la segunda naturaleza, el reconocimiento de la común dignidad humana pasa a significar concretez, mientras que su desconocimiento es signo de abstracción, en un sentido unívocamente negativo, en cuanto resultado de una abstracción que en vano pretende poner de nuevo en discusión los resultados del proceso histórico y la segunda naturaleza. Concretez no es más sinónimo de inmediatez: se puede ser de una inmediatez «abstracta»²⁴ e incluso de una «abstracta vitalidad»²⁵. Y la abstracción no es un proceso meramente mental. Ella parece más bien configurarse como una realidad ontológica: se explican así la definición del «tiempo» como «el abstraer en acto» (*das seiende Abstrahieren*)²⁶ y de la muerte como la «abstracta negación de la singularidad»²⁷. Si incluso estas expresiones tienen un valor metafórico, queda sin embargo establecido que lo abstracto y lo concreto pueden asumir un espesor sociológico e histórico, el espesor de la segunda naturaleza. En última instancia, estamos en presencia de determinaciones históricas; y por lo tanto no es el hombre «culto» quien piensa abstractamente sino el «inculto» (*ungebildet*)²⁸, incluso más acá de los resultados conseguidos por el proceso histórico. El elevarse a la abstracción es un momento esencial del proceso de formación del individuo, de la *Bildung*, y ahora «pertenece a la cultura» (*Bildung*) saber concebir «el yo como persona universal»²⁹, saber hacerse a sí mismo y asimilar el concepto abstracto de hombre.

2. Abstracción, universalidad e individualidad

En tanto contrapuesta a la infinita riqueza de la realidad y de la vida, la abstracción denunciada por los críticos de la revolución francesa es si-

²³ G. W. F. Hegel, *Werke in....*, cit., vol. II, pp. 578-580.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Ibíd.*, vol. III, p. 36.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cargo de K. H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-4, vol. IV, pp. 91 e 534 sgg.

²⁶ *Enc.*, § 258 A.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Werke in....*, cit., vol. XI, p. 535.

²⁸ *Ibíd.*, vol. II, p. 577.

nónimo también de uniformidad y de atropello de la individualidad concreta. Las diversas declaraciones de los derechos del hombre —observa Adam Müller en la senda de Burke— han atribuido la libertad a un ser «despojado [...] de toda su particularidad, por tanto a algo abstracto, al concepto de ‘hombre’», no ya al «individuo humano singular» con «sus características particulares»³⁰; desconociendo la «particularidad» (*Eigenheit*) y la «peculiaridad» (*Eigentümlichkeit*)³¹, la categoría universal de hombre desemboca en la aniquilación de la individualidad.

Podemos seguir las sucesivas configuraciones de esta compleja serie de denuncias en las diversas etapas del ciclo revolucionario francés. Al analizarlo, Tocqueville no se limita a criticar «las teorías generales y abstractas en materia de gobierno», «la política abstracta y literaria», «teoría pura»³²; da un paso adelante. Preocupado por el injerto de corrientes socialistas en el viejo tronco jacobino, trata de explicarlo comenzando por el debate escolástico sobre los universales:

«Todo aquello que en nuestros días enaltece la idea de individuo es saludable. Todo aquello que confiere una existencia separada a la especie (*espèce*) y engrandece la noción de género (*genre*) es peligroso. [...] La doctrina de los realistas introducida en el mundo político empuja a todos los abusos de la democracia»³³.

Después del fracaso de la revolución del 48, la categoría de nominalismo político, indirectamente evocada por Tocqueville, es explícitamente enunciada por Heinrich Leo, el cual explica los incesantes trastornos y la emergencia del espectro del socialismo más allá del Rin con el «realismo» propio de la «tendencia latino-céltica», inclinada a actuar «con los conceptos abstractos como si fuesen realidad»; a este «despotismo de los conceptos abstractos» el ex discípulo y ahora feroz adversario de Hegel contrapone el «nominalismo» propio de la «tendencia germáni-

³⁰ A. Müller, *Elemente der Staatskunst* (1808-9) en P. Kluckhohn (a cura di) *Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat* (Deutsche Literatur, Reihe Romantik, vol. X), Leipzig 1935, pp. 231-3.

³¹ A. Müller, *Versuch einer neuen Theorie des Geldes mit besonderer Rücksicht auf Grossbritannien* (1816), Jena 1922, p. 110.

³² A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, a cura di J. P. Mayer, Paris 1951 sgg., vol. II, 1, pp. 194-5.

³³ *Ibíd.*, vol. VI, 1, pp. 52-3 (lettera a H. Reeve del 3 febbraio 1840).

ca». Los orígenes teológicos de esta dicotomía son evidentes, por el hecho de que el realismo céltico-latino es al mismo tiempo la «enfermedad de la iglesia romana»³⁴. Pero no es éste el punto esencial. El contraste entre enemigos y seguidores del radicalismo revolucionario se configura ahora como el contraste entre nominalismo y realismo, individualismo y universalismo, entre aquellos que respetan el individuo en su concretez y aquellos que no dudan en sacrificarlo en el altar de una entidad abstracta. Después de haber suplantado a aquella que contraponía herejía y ortodoxia, la dicotomía abstracto/concreto termina configurándose como la dicotomía realismo/nominalismo, y en esta configuración, continúa aún en el centro del debate epistemológico-político.

A través de modalidades diversas, con un lenguaje más directamente político o más raramente filosófico, autores así distantes como Müller, Tocqueville, Leo, Kierkegaard, Stirner contraponen a la marea revolucionaria, «realista» y socialista, el *pathos* del individuo, del singular, de lo único. Se trata de un motivo ideológico ya criticado por Hegel: «Cuando digo: una cosa singular, la expreso más bien como un algo del todo universal»; ya que toda cosa es una cosa singular»³⁵. No es posible expresar la individualidad sin apelar a la categoría de universalidad. Al condenar la «desolada abstracción nivelante» que avanza en el mundo moderno, Kierkegaard contrapone el «singular» al «género humano» y a la categoría de hombre en cuanto tal³⁶. Volvamos ahora a leer la *Fenomenología del Espíritu*: «Si de algo nada se dice sino que se trata de una cosa real, de un objeto exterior, entonces algo es definido como la realidad más común de todas (*Allerallgemeinste*) y con esto, lo que se enuncia es su igualdad con respecto a todo, más que su diferencia»³⁷.

La fuga hacia las abstracciones caracteriza a la «certeza sensible». Lo que aparece «inmediatamente como el conocimiento *más rico*, como un

³⁴ In O. Kraus, *Aus Heinrich Leos geschichtlichen Monatsberichten und Briefen*, in «Allgemeine Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland», Leipzig, Juli-Dezember 1894, p. 1017 (carta a Gerlach del 23 marzo 1861).

³⁵ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. III, p. 92.

³⁶ S. Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige* (1845), en *Gesammelte Werke*, tr. alemana del danés a cargo de E. Hirsch e H. Gerdes, Gütersloh 1983, vol. XVII, p. 116; S. Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst* (1847-8), en *Gesammelte Werke*, cit., vol. XXXIII, pp. 117-8.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 92.

conocimiento de infinita riqueza» se revela en realidad como «la *verdad* más abstracta y la más pobre»³⁸. Si quisiesen ser coherentes, los que a la figura del hombre en su universalidad y en su abstracción contraponen el singular que se obtiene por la certeza sensible, serían compelidos al silencio; en cuanto intentan comunicar, lo que quieren es expresar una existencia absolutamente determinada, pero en realidad apelan a una categoría universal y abstracta, incluso la más universal y la más abstracta. Neta es la contradicción entre sus «opiniones» y su lenguaje, pero es el lenguaje el que resulta veraz (que no consigue deshacerse de las categorías generales)³⁹.

O, para pasar del plano lógico al histórico-político: si por individualismo se entiende el reconocimiento de todo individuo, independientemente del patrimonio, del sexo o de la raza, como sujeto titular de derechos inalienables, este resultado no podemos comprenderlo sin el *pathos* universalístico de la revolución francesa y del movimiento socialista, sin aquellas «abstracciones» y aquel realismo denunciado por Tocqueville, Leo, etc. (y, en nuestros días, por Popper).

Demasiado frágil se revela la polémica anti-realista. Ella ya está presente en Maistre. Al cual sin embargo se le puede objetar que, del mismo modo por el cual él disuelve el concepto de hombre, podría ser disuelto el concepto de francés, de italiano, de ruso o persa: si por la calle no se encuentra el hombre en cuanto tal, no se encuentra siquiera el francés en cuanto tal. Incluso éste es un concepto general que puede ser ulteriormente diseccionado, haciendo intervenir las diferencias de sexo, clase, edad, etc. La disolución nominalista de los conceptos generales puede proceder al infinito, hasta desembocar en la imposibilidad de la comunicación puesta en relevancia por Hegel.

Un equívoco de fondo se anida incluso en la toma de posición de Tocqueville. El texto antes citado prosigue introduciendo la «doctrina de los realistas» entre «todas las doctrinas que permiten al cuerpo social pisotear a los hombres y que hacen de la nación todo y de los ciudadanos nada»⁴⁰. Y por tanto, el individuo concreto es al mismo tiempo con-

³⁸ *Ibíd.*, p. 82.

³⁹ *Ibíd.*, p. 84.

⁴⁰ A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, 1, pp. 52-3.

trapuesto, sea a la categoría de «género» (o «especie»), sea a aquella de «nación». Pero estas dos categorías no son de hecho equivalentes, incluso la primera constituye el más eficaz antídoto contra los riesgos de absolutización de la segunda. Y, de hecho, para contestar la visión holística de nación, el mismo Tocqueville termina refiriéndose a la categoría de hombre. Por otro lado, justamente porque hasta la pertenencia nacional o étnica implican abstracción (para decirlo con el § 209 A de la *Filosofía del derecho* hegeliana, «el hombre tiene así valor porque es hombre, no en cuanto hebreo, católico, protestante, alemán, italiano, etc.»), la figura de individuo no puede ser pensada sin la categoría de género humano.

El equívoco señalado continúa incluso hasta nuestros días. Vemos de hecho la difusa profesión de fe individualista expresarse en lenguajes internamente inconsistentes e incompatibles entre ellos. Según Talmon, «si [...] el empirismo es el aliado de la libertad, y el espíritu doctrinario es en cambio el aliado del totalitarismo, el concepto de hombre como *abstracción*, independiente de las clases históricas [los diversos reagrupamientos] a las cuales pertenece, es probable que devenga un potente medio de propagación del totalitarismo»⁴¹. No resta entonces más que condenar en bloque la *Declaración de derechos del hombre* y la revolución francesa, para celebrar en cambio, sobre el lado opuesto, a su gran antagonista, vale decir, Burke. Leamos ahora a Louis Dumont: «quien dice holismo dice, en efecto, predominio de la *sociedad concreta* sobre la especie (*espèce*) humana». Pero entonces expresión de holismo es la celebración que hace Burke, en contraposición a los derechos del hombre en cuanto tal, de los derechos, hereditariamente transmitidos, de una comunidad históricamente determinada como la inglesa. En este punto, resulta insostenible la contraposición estereotipada, que incluso Dumont comparte⁴², entre individualismo anglosajón y holismo germano (y hegeliano).

Como emerge de mis cursivas, estamos en presencia de un hecho paradójico. Unánime es en la cultura contemporánea la condena del

⁴¹ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952); tr. it. de M. L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967, p. 11.

⁴² L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris 1977, p. 156.

holismo, el cual sin embargo es definido incluso de un modo antitético, en cuanto sinónimo de abandono a una «abstracción» universalista o en cuanto subordinación del hombre en su universalidad a una «sociedad concreta».

Esta paradoja o contradicción no datan de hoy. Stirner contrapone lo único a aquella «categoría» abstracta que es el pueblo, el Estado o la humanidad⁴³; a la «infinitud abstracta» de la humanidad Kierkegaard a su vez contrapone, sea el singular, sea «las creaciones concretas y orgánicas»⁴⁴, esto es, las sociedades históricamente determinadas.

3. Nietzsche y la disolución nominalista del concepto (y del individuo)

Los resultados del tratado epistemológico-político hegeliano son paradójicamente confirmados por un autor que no obstante se coloca sobre el lado opuesto. La referencia es a Nietzsche, el cual expresa todo su desprecio por los derechos del hombre proclamados en nombre de la «exangüe entidad abstracta 'hombre'», esta «pálida ficción universal»⁴⁵. Hasta aquí nos movemos sobre el surco de una tradición ya conocida. Ausente está sin embargo en este caso la ingenuidad filosófica de los habituales críticos del ciclo revolucionario francés que desemboca en el socialismo. Este último, bien lejos por ser sinónimo de anti-individualismo, comete en cambio el error de desencadenar una «agitación individualista» que mira a «*rendir posibles muchos individuos*»⁴⁶. Y el socialismo consigue tales resultados justamente por el hecho de haber establecido el concepto abstracto y universal de hombre. Significativamente, al contestar al movimiento revolucionario y socialista, es Nietzsche quien lleva a cabo una polémica anti-individualista: aquella de «individuo» no es en modo alguno una característica que competa a todo ser humano; la civildad presupone «una necesidad de esclavitud» y «donde hay esclavitud, los individuos no son más que unos pocos»⁴⁷. La

⁴³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), Stuttgart 1981, pp. 231-5).

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, cit., p. 115.

⁴⁵ *Aurora*, af. 105.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cargo de G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York 1986, vol. XII, p. 503.

reivindicación, propia del «socialismo», de la «igualdad de la persona»⁴⁸ y del individuo, pierde de vista y mistifica la realidad:

«Los más no son *ninguna* persona. Allí donde predominan las características medias, de las cuales depende que un tipo sobreviva, el ser persona sería un derroche, un lujo; no tendría sentido pretender una «persona». Se trata de portadores, instrumentos de trasmisión»⁴⁹.

Lúcidamente consciente de la estrecha relación que une el individualismo al universalismo (la subsunción bajo la categoría de hombre en cuanto tal incluso de aquellos instrumentos de producción que son los esclavos), Nietzsche rechaza con fuerza la interpretación en clave individualista de su pensamiento:

«Mi filosofía mira a la jerarquía (*Rangordnung*), no a una moral individualista. El sentido de la grey debe dominar en el ámbito de la grey, pero no desbordarse más allá de ella. Los conductores de la grey necesitan hacer una valoración profundamente diversa de sus propias acciones»

A la par de la «moral colectivista», incluso aquella «individualista» comete el error de hacer valer parámetros igualitarios, reivindicando la «misma libertad» para todos⁵⁰.

Respecto a los habituales críticos del movimiento revolucionario y socialista, Nietzsche revela su neta superioridad incluso sobre otros puntos esenciales. El pensamiento abstracto y la carga subversiva que lo caracterizan no han hecho su aparición a partir sólo de 1789. Ya con el hebraísmo, la moral alcanza un proceso de autonomización y de desnaturalización; ella «no es más la expresión de las condiciones de vida y de desarrollo de un pueblo, no es más su profundo instinto vital, sino que se ha vuelto abstracta, se ha vuelto lo opuesto de la vida»⁵¹; y, por tanto, es en última instancia a partir de los sacerdotes hebreos que se inicia la revuelta servil.

En fin, la cuestión resulta decisiva. No sólo el concepto de hombre universal es el que produce el efecto de una arbitraria simplificación y

⁴⁸ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, p. 70.

⁴⁹ *Ibid.*, vol. XII, p. 492.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁵¹ *Anticristo*, af. 25.

homologación de lo real, sino el concepto en cuanto tal. Ya en *El nacimiento de la tragedia*, en referencia a la disputa escolástica sobre los universales y citando y suscribiendo la opinión de Schopenhauer, declara que «los conceptos son *universalia post rem*»; «los conceptos generales [son] una abstracción de la realidad», mientras que lo concreto es dado por lo «particular e individual»⁵². La confrontación epistemológico-política ha conquistado ahora, con la revolución francesa, la consciencia de que se trata de ir más allá de la crítica de la *igualdad* y de los derechos del hombre. Lo que está en cuestión no es un concepto determinado sino el concepto en sí, que porta siempre el error de «descuidar aquello que existe de individual y de real», de «poner un seño de igualdad entre aquello que es desigual»⁵³.

Esta última declaración puede ser puesta en confrontación con la tesis hegeliana de la *Enciclopedia*, según la cual «solo si se hace violencia a Proteo, y por tanto no nos dirigimos a la apariencia sensible, éste está constreñido a decir la verdad»; son los «universales» y los «géneros sustanciales» los que expresan la íntima naturaleza y esencia de las «cosas» y los que confieren «una determinación afirmativa a la negación de la singularidad»⁵⁴. Es justamente esta negación la que Nietzsche reprocha a los conceptos, culpables de expresar, en el plano epistemológico, la misma tendencia a la nivelación expresada por la idea de igualdad en el plano político. No por nada, Descartes, «el padre del racionalismo» es también el «abuelo de la revolución»⁵⁵. Independientemente del juicio de valor, este es también el punto de vista de Hegel, el cual, ya en sus escritos juveniles, pone en conexión al filósofo francés con las «revoluciones religiosas y políticas»⁵⁶.

Para Nietzsche es ya claro. Habérselas con la categoría de hombre en cuanto tal (y con la revolución) significa habérselas en última instancia con el pensamiento conceptual y con la ciencia («la ciencia y la democracia son una sola cosa»)⁵⁷. En este punto, la lucha contra las abstrac-

⁵² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I, pp. 106-7.

⁵³ *Ibid.*, pp. 879-880.

⁵⁴ *Enc.*, § 246 Z.

⁵⁵ *Más allá del bien y del mal*, af. 191.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. II, p. 184.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XII, p. 347.

ciones se configura con claridad y en modo explícito como lucha contra la razón:

«Hemos desencadenado la revuelta contra la *revolución*... Nos hemos emancipado de todo comportamiento reverencial en la confrontación con la razón, en el curso del siglo XVIII. Osamos ser de nuevo líricos, absurdos e infantiles»⁵⁸.

Pero los orígenes de esta razón subversiva y niveladora pueden ser buscados incluso más atrás. La «magia del concepto» domina la filosofía de Platón: ¿El mundo de las ideas no es acaso sino una forma de veneración y divinización del concepto?⁵⁹ Si se quiere ser riguroso, es necesario darse cuenta de que la revuelta servil se manifiesta ya en las «cuchilladas» plebeyas ínsitas en el «silogismo» socrático⁶⁰, o en una dialéctica que destruye las buenas maneras y el pathos de la distancia de la aristocracia y une todo y homologa en el terreno de la presunta comunidad de la razón. Por otro lado, sea Sócrates (el primero de los «cuatro grandes demócratas», junto a Jesús, Lutero y Rousseau⁶¹) sea Platón, remiten en última instancia al hebraísmo, al mundo a partir del cual han cobrado impulso al mismo tiempo la abstracción y la revolución.

Ahora el «realismo» (desde Tocqueville y Leo denunciado en la tradición giacobino-socialista) hunde sus raíces en la «magia del concepto» que Nietzsche reprocha a Platón, mientras que la profesión de fe nominalista («Nunca volver igual lo desigual»⁶²) embiste al concepto en cuanto tal.

La disolución nominalista del concepto acaba embistiendo al mismo sujeto. Pocos son aquellos a los que compete la calificación de individuo; ninguno de ellos puede a su vez ser deconstruido; no tiene sentido querer atribuir a un sustrato último e inmutable en el tiempo la gran multiplicidad de acciones y comportamientos en que se desarrolla una vida.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 514.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 112.

⁶⁰ *Crepúsculo de los ídolos, El problema socrático*, af. 7.

⁶¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XII, p. 348.

⁶² *Crepúsculo de los ídolos, Correrías de un inactual*, af. 48.

Somos paradójicamente reenviados a la tesis de Hegel según la cual, para ser coherentes, la crítica del concepto y de la abstracción desemboca inevitablemente en la restricción del saber y de la comunicación. Es más: este resultado conoce ahora una ulterior radicalización: inicialmente contrapuesto a las abstracciones y a los conceptos abstractos, el *pathos* del individuo parece convertirse en su contrario.

4. Universalismo, «positividad absoluta» y «empirismo absoluto» o «vulgar»

Incluso en su carácter explícitamente reaccionario, la crítica nietzscheana de las «abstracciones» revolucionarias expresa al mismo tiempo la conciencia del hecho de que el universalismo puede asumir una configuración agresiva y convertirse en sinónimo de mortífera homologación: es por esto que el filósofo empeñado en contestar dos mil años de historia culmina desplegando una fascinante carga desmitificadora⁶³. El universalismo es una terrible arma de doble filo: la conciencia de ello está ya presente en Hegel, incluso constituye un aspecto esencial de su pensamiento, que no por caso desarrolla su polémica sobre dos frentes. Por un lado, teniendo en la mira la propaganda contrarrevolucionaria, el filósofo no se cansa de subrayar que «el concepto es lo concreto en cuanto tal»⁶⁴, incluso es «lo *concreto* aquello que es lo *más rico*»⁶⁵. Condenar por abstractas las categorías y conceptos generales significa abandonar el terreno de la razón y de la filosofía: «que la universalidad es en sí concreta es una de las proposiciones fundamentales de la filosofía»⁶⁶. Pero hete aquí una precisión esencial: «El concepto es el universal que se particulariza y que en este particular, en este hacerse finito (*Verendlichkeit*), permanece sin embargo infinito en sí mismo»⁶⁷; o «lo concreto es el universal que es determinado y que por tanto contiene en sí lo otro de sí»⁶⁸. Incluso sobre este segundo punto Hegel insiste con

⁶³ Cfr. D. Losurdo, *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Roma 1997, pp. 43-73.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. VIII, p. 312.

⁶⁵ *Ibíd.*, vol. VI, p. 295.

⁶⁶ *Ibíd.*, vol. XI, p. 452.

⁶⁷ *Ibíd.*, vol. XIX, p. 412.

⁶⁸ *Ibíd.*, vol. XVIII, p. 98.

fuerza: «concreto es solamente lo real que contiene las diferencias»⁶⁹; «la identidad concreta tiene en sí la diferencia de los momentos»⁷⁰.

¿Cuáles son los blancos de esta nueva polémica o de esta nueva acometida? Transparente es la referencia al proceso de radicalización desarrollado en el curso de la revolución francesa. Contrariamente a una difusa representación, no es el jacobinismo el primero a ser el blanco de la mira. No se comprendería, si no, el juicio altamente positivo expresado en una ocasión sobre Robespierre, protagonista de «*hechos universalmente admirables*», capaz por tanto, como reconoce en particular la filosofía del espíritu jenense, de afrontar victoriosamente un terrible estado de excepción, salvando así a Francia y la revolución⁷¹. El verdadero blanco de la polémica de Hegel está constituido por los «conceptos relativos a la libertad» caracterizados por «el vacío y la indeterminación»⁷², por un *pathos* del universal que rehuye el particular. Podemos decir que el blanco es la carga meramente subversiva, y en este sentido anárquica, de una «voluntad general» que se define tan sólo en contraposición a toda mediación y a toda configuración concreta y articulada de la realidad política y social. De manera análoga, con referencia a la primera revolución inglesa, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* condenan las corrientes mediánicas más exaltadas, no ya Cronwell, el cual, haciéndolas callar, demuestra que «sabía en qué consiste gobernar»⁷³. Permanecer junto a la universalidad en su pureza y rehuir de la determinación como de una contaminación o caída provocan una suerte de contramarcha: la fuga de lo positivo culmina con el trastocamiento en la «absoluta positividad» (*absolute Positivität*) de la guillotina y de una muerte incluso «desprovista de significado» (*bedeutungsloser Tod*)⁷⁴.

La auténtica universalidad debe ser capaz de subsumir la particularidad no sólo de los diversos grupos sociales sino también de las diversas

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 53.

⁷⁰ *Ibíd.*, vol. XI, p. 429.

⁷¹ Cfr. D. Losurdo, *Filosofía della storia contra morale?* en «Rivista di storia della filosofia», n. 2/97, pp. 271-5.

⁷² G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. I, p. 570.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 896-7.

identidades nacionales. Emerge así un ulterior blanco polémico de la segunda acometida. Es el expansionismo de la Francia post-termidoriana. En Berlín, después de haber celebrado «la revolución francesa como evento de la historia universal», como una etapa fundamental de la historia de la libertad entendida como «independencia de las naciones, como individualidad de frente a las otras, las *Lecciones sobre filosofía de la historia* trazan este significativo blanco de la acción histórica de Napoleón:

Con la fuerza inmensa de su carácter él se dirige pues al exterior, somete toda Europa, y difunde por todos lados sus instituciones liberales. Jamás fueron obtenidas tan grandes victorias, jamás fueron llevadas a cabo campañas más geniales; jamás, aunque la impotencia de la victoria aparezca con más clara luz. [...] La individualidad y la conciencia de los pueblos, religiosa y nacional, trastocaron finalmente este coloso⁷⁵.

En el plano filosófico y epistemológico, la derrota de Robespierre (y sobre todo del subversivismo inconcluso que actúa a sus espaldas) y aquella de Napoleón, pueden ser descritas como dos capítulos de una única vicisitud: la visicitud de un universal que no alcanza a subsumir el particular. La ley de la contramarcha, que hemos visto en el primer caso, actúa con modalidades diversas incluso en el segundo. Los ejércitos franceses posttermidorianos justifican su marcha expansionista, que no se preocupa por respetar los confines estatales y la individualidad de las naciones, sino que apelan a voces de orden universalista, comportándose como representantes y defensores exclusivos de los derechos del hombre, como protagonistas de un proyecto planetario de difusión de las luces y la emancipación. En realidad expresan, o terminan por expresar, un «interés particular contra [un] interés particular». Se desarrolla así una dialéctica peligrosa: la universalidad termina por subsumir un particular, un particular demasiado discutible, como es la «rapiña de una propiedad» (y por tanto, por cuanto se refiere a Alemania, la rivera izquierda del Rin)⁷⁶; y justamente este particular demasiado discutible puede ahora adornarse con la legitimación y la transfiguración conferida por el universal.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 927 e 930-931.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. I, p. 458.

La dialéctica arriba descrita acerca de la Francia iluminista, revolucionaria y post-termidoriana es un capítulo fundamental incluso de la historia de la filosofía. Ello remite en particular a Kant y Fichte. En su manía de pureza, la autonconciencia no alcanza a escapar del contenido empírico, al cual termina subsumiendo en su inmediatez y transfigurando acriticamente: hete aquí, entonces, transformarse el idealismo en «empirismo vulgar» (*gemeiner Empirismus*) o en «empirismo absoluto»⁷⁷. Y un empirismo bien peor de aquél contra cual Kant y Fichte toman posición. El empirismo propiamente dicho es una forma legítima de protesta contra un universal que no sabe subsumir el particular o, para decirlo con la *Enciclopedia*, contra las «teorías abstractas del intelecto, el cual no puede por sí mismo proceder desde su generalidad (*Allgemeinheiten*) a la particularización y a la determinación»⁷⁸.

Y, una vez más, la reflexión política se cruza con la epistemológica. Al refutar la trascendencia teológica y la clase de trascendencia secularizada que es un 'deber ser' destinado a permanecer para siempre en un más allá, el empirismo contiene «el importante principio de la libertad». Toda forma de evasión es refutada: «aquello que el hombre quiere admitir en su saber, debe verlo, si eso mismo debe ser un saber presente»⁷⁹. Y sin embargo, en la medida en que niega al hombre la posibilidad de proceder más allá de la percepción, de elaborar categorías y conceptos universales, de doctrina de la libertad el empirismo se transforma en «doctrina de la ilibertad». Se vuelve un dato intrascendible en el plano teórico y práctico la inmediatez sensible y el objeto, y no sólo el objeto natural, sino en primer lugar la objetividad histórica y política: ahora frente a lo real en su inmediatez el hombre sólo puede inclinarse, sin poder preguntarse «sí y en qué medida eso es en sí racional»⁸⁰. Ya en aquellos años, en polémica contra la revolución francesa, se va elaborando aquello que más tarde Schelling define y celebra como el «verdadero empirismo» o como el «auténtico empirismo». A partir de la experiencia, ello afirma «la existencia de Dios así como de toda otra personalidad»⁸¹, y la afirma no

⁷⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 403; *Ibid.*, vol. III, p. 184.

⁷⁸ *Enc.*, § 37.

⁷⁹ *Enc.*, § 38 A.

⁸⁰ *Enc.*, § 38 Z.

como abstracta esencia universal sino como existencia susceptible de ser reconocida en su inmediatez. De modo análogo, el monarca es reconocido como «pura personalidad», no ya como «figura abstracta del 'jefe de estado', la única que en los últimos tiempos [a propósito del movimiento constitucional] se quiere asignar a los reyes»⁸².

Pero si no puede ser fundada en el empirismo, una auténtica doctrina de la libertad no puede ser fundada tampoco en el universalismo abstracto e incapaz de determinación. Es en ese modo que procede Fichte. Al paragonar su filosofía («el primer sistema de la libertad») con la revolución francesa, ve a uno y otro mancomunados en la negación del objeto: «Como aquella nación da al hombre la libertad de las cadenas externas, así mi sistema lo libera de los vínculos de las cosas en sí, de las influencias externas, y lo pone, desde el primer axioma, como ente autónomo»⁸³. Según Hegel, es justamente esta negación enfática del objeto en cuanto tal lo que constituye el peligro del «empirismo vulgar» o «absoluto». Netamente separado de la realidad empírica, el concepto, para evitar su «aniquilación», debe de algún modo derivar su «contenido» de esta misma realidad empírica así desdeñosamente refutada. El idealismo que, en su desdén frente al mundo externo, absolutiza la subjetividad y el deber ser, termina no sólo por asumir subrepticamente un determinado contenido empírico, sino también por transfigurarlo: «el empírico, que es en mundo como común (*gemein*) realidad» es así «justificado» y enaltecido a una dignidad superior⁸⁴.

La evolución sobre todo de Fichte que, hasta los *Discursos*, había sostenido entusiastamente sea el subversivismo radical y anarquizante de la revolución francesa, sea el expansionismo postermidoriano y napoleónico, estaba allí para evidenciar los graves límites y los peligros de un universalismo capaz de definirse sólo en contraposición a la determinación y al particular.

Emerge así un nuevo y fundamental capítulo del grandioso tratado epistemológico-político contenido en la obra de Hegel. No estamos en

⁸² In König Maximilian II von Bayern und Schelling, *Briefwechsel*, a cargo de L. Trost e F. Leist, Stuttgart 1890, pp. 199-200.

⁸³ J. G. Fichte, *Briefwechsel*, a cura di H. Schulz (Leipzig 1930), reimpressione anastática, Hildesheim 1967, vol. I, p. 449.

presencia de un repliegue oportunista y conservador, como lo entiende en cambio Lukács. Significaría partir y volver irreconocible este tratado queriendo eliminar el capítulo por último examinado. El desacuerdo de Lukács remite a la tradición cultural y política a sus espaldas. *La sagrada familia* reúne en un juicio benévolo el «terrorismo revolucionario» y el expansionismo napoleónico⁸⁵ que, al proceder en una suerte de exportación de la revolución, liquida *manu militari* las instituciones feudales que encuentra en su camino y toda resistencia nacional. Para Hegel, se trata en ambos casos de un universalismo abstracto y agresivo.

En efecto, trazas de universalismo agresivo pueden ser bien reconocidos ya en Marx que, como demuestra en particular el juicio positivo acerca de Napoleón y el insistente llamado a una suerte de democrática cruzada internacional contra la Rusia zarista y autocrática, parece advertir fuertemente el atractivo de la exportación de la revolución. Desde este punto de vista, más cerca de la lección hegeliana está Lenin, bastante más sensible, incluso por objetivas circunstancias históricas, a la cuestión nacional, y que condena en modo inequívoco el expansionismo napoleónico, hasta el punto de considerar como justa una guerra de defensa y de liberación nacional la resistencia ofrecida por la Prusia de los Hohenzollern⁸⁶. No por nada el revolucionario ruso ha leído y anotado las páginas ya citadas de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* que trazan el balance de la campaña napoleónica⁸⁷; y no por caso él cita y subraya la «fórmula magnífica» de la *Lógica* según la cual el universal debe ser tal de abrazar en sí «la riqueza del particular»⁸⁸. Más tarde, el «socialismo real» advertirá la necesidad de distinguir del internacionalismo el cosmopolitismo (ignorante del sentido de la responsabilidad nacional) y así, inconscientemente, efectuará una suerte de retorno a Hegel. Después de haber celebrado como una gran conquista la elaboración del concepto universal de hombre, la *Filosofía del Derecho* (§ 209 A) añade sin embargo que eso no debe desembocar en el «cosmopolitismo» y en la indiferencia o contraposición respecto a la «concreta vita estatal».

⁸⁵ K. Marx- F. Engels, *Werke*, Berlin 1955 sgg, vol. II, p. 130.

⁸⁶ D. Losurdo, *Fichte, la resistencia antinapoleónica e la filosofía clásica tedesca*, en «Studi storici», n. 1/2, 1983, pp. 208-216.

⁸⁷ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, a cargo de L. Colletti, Milano (II ed.) 1969, p. 319.

5. «Empirismo vulgar», «positivismo acrítico» y crítica de la ideología

Sobre la traza de Hegel, incluso Marx rechaza el empirismo ingenuo (y de seño conservador) que condena las abstracciones en nombre de un concreto entendido como inmediatez. En realidad, bien lejos de ser sinónimo de inmediatez intuitivo-sensible, «el concreto es concreto porque es síntesis de muchas determinaciones y unidad, por tanto de lo múltiple»⁸⁹. Marx subraya con fuerza el valor que en la ciencia tienen las «abstracciones»⁹⁰ y la «fuerza de abstracción» en cuanto tal⁹¹; se trata de distinguir las «falsas abstracciones»⁹² de aquellas correctas. Por otro lado, las abstracciones no son un producto meramente mental, «son expresiones de la realidad»⁹³. Bien puede ser una «abstracción real» que toma cuerpo en el «proceso de producción social»⁹⁴. Hay un ejemplo clamoroso (tomado de la *Sagrada Familia*): «la abstracción de toda humanidad e incluso de la apariencia de la humanidad está prácticamente cumplida en el proletariado desarrollado»⁹⁵. Por otra parte, cuando leemos que en la sociedad capitalista el proletariado está constreñido a la «existencia abstracta» de «un mero *hombre-de-trabajo*» (*Arbeitsmensch*)⁹⁶ no podemos no pensar en el siervo (de quien habla ¿*Quién piensa abstractamente?*), privado de su concreta dignidad humana y fijado en la «abstracta determinación» de un rango social colocado a infinita distancia de aquél de su patrón.

Incluso la obra maestra de madurez presenta un fundamental punto de contacto con la *Fenomenología*. Esta toma las vicisitudes de la certeza sensible de las cuales, en contraposición a la opinión corriente, son puestas de relieve la extrema pobreza y abstracción: para atender a la concreteness es necesario pasar a través del «trabajo del concepto» ... Memorable

⁸⁹ K. Marx- F. Engels, *Werke*, cit., vol. XIII, p. 632.

⁹⁰ *Ibid.*, vol. XX, p. 20.

⁹¹ *Ibid.*, vol. XXIII, p. 12.

⁹² *Ibid.*, vol. XX, p. 502.

⁹³ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin 1953, p. 25.

⁹⁴ K. Marx- F. Engels, *Werke*, cit., vol. XIII, p. 18.

⁹⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 38.

⁹⁶ *Ibid.*, Erg. Bd. I, p. 524.

es el embate del *Capital*: «La riqueza de las sociedades en las cuales predomina el modo de producción capitalista se presenta como una ‘inmensa recolección de mercancías’ y la mercancía singular se presenta como su forma *elemental*». Pero no es permaneciendo ligados a esta certeza sensible y a esta abstracción, resultado del «trabajo abstracto», que se puede comprender la esencia de la sociedad capitalista...

Hegel actúa en profundidad incluso en las críticas que le dirigen. Cuando el joven Marx lo condena por el hecho de que su idealismo finalizaría con convertirse en un «positivismo falso» o en un «positivismo acrítico» que subsume subrepticamente y sin examen crítico aquellos contenidos empíricos respecto a los cuales pretende proclamar la propia pureza incontaminada,⁹⁷ cuando argumenta en tal modo es claro que el discípulo vuelve contra el maestro la lección por él aprendida: piénsese en la condena ya vista de la filosofía kant-fichteana como una forma de *gemeiner* o *absoluter Empirismus*.

Bien mirado, comienza precisamente aquí un tema central del pensamiento de Marx, esto es la crítica de la ideología: el idealismo enfático se cubre en un «absoluto empirismo ético y científico»⁹⁸. A subrayarlo es ya Hegel, el cual denuncia la «tergiversación y fraude» ínsitos en la «legislación práctica de la razón pura kantiana». La vacía identidad y tautología de la moralidad que se quiere sólo a sí misma no sólo no alcanza a negar el objeto sino que termina por conferir, subrepticamente, «la absolutez que está en el principio» a un contenido empírico determinado, el cual es así elevado a la dignidad de absoluto. La contraparte de la proclamada pureza de la conciencia moral es la asunción de un contenido empírico por vías transversales y tortuosas, sin el control de la razón, con la grave consecuencia de que entonces «toda determinación puede ser elevada a deber». En este sentido, «la tautología y la unidad analítica de la razón práctica es, no sólo algo superfluo, sino que, con el cariz que adopta, incluso algo falso, y debe ser reconocido como el principio de la inmoralidad (*Unsittlichkeit*)»⁹⁹.

Empirismo absoluto e ideología se alzan en el ámbito de la dialéctica de abstracto y concreto, de universal y particular: un particular vicioso asu-

⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 573 e 568.

⁹⁸ G.W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. II, p. 297.

me la forma del universal abstracto y así conoce un proceso de transfiguración. La «tergiversación», el «fraude» y la «inmoralidad» descubiertas por Hegel se transforman después en la «mistificación» marcada por Marx. Resta el hecho de que la denuncia de la ideología hereda el *pathos* moral que ya caracteriza la crítica del empirismo vulgar o absoluto.

6. Marx, Hegel y la abstracción

Pero, junto a la influencia apenas advertida, otra se hace sentir, contradictoria con la primera. Con referencia a la filosofía idealista, el joven Marx contrapone el «alemán» en cuanto «pensamiento abstracto» al «francés» en cuanto «lengua de la política y de la intuición pensante»¹⁰⁰: ¿Cómo no leer aquí la presencia de Feuerbach y, más en general, de la reacción empírica que se desarrollan en aquellos años en Alemania? La abstracción de una esfera política independiente de las relaciones económico-sociales (reprochada a Hegel) es la abstracción del Estado político moderno, el cual descansa en el presupuesto de que las relaciones sociales «tienen solamente un significado privado, ningún significado político»¹⁰¹: en su forma más desarrollada, el Estado burgués se limita «a cerrar los ojos y declarar que ciertas oposiciones *reales* no tienen un *carácter político*, que ellas no le cuasan molestia»¹⁰². Hasta aquí, no obstante la polémica contra Hegel, Marx parece deducir a partir de él, en modo genial, la impostación epistemológica de fondo. La abstracción no es sólo un proceso lógico, sino que tiene una realidad consistente: «abstracto» debe ser considerado el Estado político por el hecho de descansar sobre la «separación» (*Trennung*) o «abstracción» de la «sociedad civil»¹⁰³ o sobre la «abstracción del hombre político»¹⁰⁴, los cuales cometen el error de permanecer junto a Rousseau y Hegel.

En este punto emerge un problema de fondo: el sucesivo desarrollo histórico, ¿está llamado a redefinir la esfera política, superando las abstracciones indeterminadas y falsas sobre las cuales descansa la teoría y

¹⁰⁰ K. Marx- F. Engels, *Werke*, cit., vol. II, p. 40.

¹⁰¹ *Ibíd.*, vol. I., p. 284.

¹⁰² *Ibíd.*, vol. II, p. 101.

¹⁰³ *Ibíd.* vol. I, pp. 321-2.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 370.

la realidad del Estado burgués moderno, o, en cambio, está llamado a reabsorber en la «concretez» de la sociedad civil la abstracción en cuanto tal del Estado político y del hombre político?

No sólo la abstracción del Estado político distingue a la modernidad. Con el auxilio de Blackstone, el gran jurista inglés del siglo XVIII, podemos reconstruir el proceso de progresiva abstracción que está en el fundamento del orden jurídico moderno. La *ley del talión* de las sociedades primitivas parece caracterizada de una absoluta concretez: al ojo arrancado a la víctima debe corresponder el ojo arrancado al criminal: *membrum pro membro!* Pero, ¿qué hay de concretez y de concreta igualdad en este intercambio más allá de la víctima, que por cualquier razón priva de un ojo, que deviene totalmente ciega luego de una agresión? Justicia de esta suerte querría sufrir incluso el criminal. Por tanto, a tener en consideración es ahora la vista más que el ojo en singular¹⁰⁵; y por tanto, en el intento de permanecer cerca de la igualdad del intercambio en su concretez, se ha en realidad pasado del miembro «concreto» a la función «abstracta». Incluso más radical es obviamente el proceso de abstracción que conduce a la elaboración de categorías generales como aquellas de norma, delito y pena...

Algo análogo podemos notar a propósito de la economía. Ciertamente es menos concreto que el treuque el recurso a la moneda, susceptible de convertirse en mercancías (y valores de uso) y todavía más abstracta es la actual tarjeta de crédito, susceptible de traducirse en esta o en aquella moneda. Por otra parte, más abstracto que el trabajo artesanal, directamente orientado a la producción de valores de uso, es el trabajo que caracteriza a la moderna sociedad industrial. Como para el derecho, también para la economía la producción de la abstracción es una característica objetiva del desarrollo social y de la reglamentación de una sociedad compleja. De esto es obviamente consciente Marx, que ha incluso dejado análisis extraordinariamente finos de este o aquél aspecto de tal dialéctica. En particular, los *Grundrisse* denuncian la tendencia a la idealización de una mítica «plenitud originaria» a partir de la fuga a las «abstracciones» que dominarían la modernidad¹⁰⁶.

¹⁰⁵ W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (facsímil de la primera edición del 1765-1769), con una intr. de Th. A. Green, Chicago & London 1979, vol. IV, p. 13.

Por otra parte, en su lucha por la reglamentación legislativa del horario del trabajo, el movimiento operario ha tenido que lidiar contra aquellos que, a la abstracta norma jurídica, contraponían la concretez del contrato y de las relaciones interindividuales. Al menos en sus inicios, la misma introducción del Estado social ha debido afrontar las protestas y la resistencia de aquellos que miraban con recelo el ingreso, en el socorro de los pobres, del Estado a la beneficencia individual, inspirado por sentimientos más concretos y más cálidos que la abstracta y fría norma jurídica general.

Por tanto, no sólo la lección de Hegel sino también la experiencia de la lucha política y social contribuyen a tener distante a Marx del ingenuo *pathos* de un concreto identificado con lo inmediato e individual. No obstante, hemos visto por otro lado la influencia feuerbachiana y la reacción empirista. Seguramente a partir de aquí es necesario comenzar por comprender el hecho de que, incluso a través de oscilaciones y contradicciones, emerja la expectativa por la final reabsorción de las «abstracciones» del Estado, del mercado, etc., en lo «concreto» de las relaciones interindividuales.

7. Abstracción del citoyen y abstracción del bourgeois

Hemos visto a Marx criticar las abstracciones del Estado político moderno. No está ausente en Hegel la crítica de la indebida abstracción de la esfera jurídico-política de las condiciones materiales de vida: respecto al problema de procurarse los «medios de subsistencia», «el derecho en cuanto tal» es solo una «abstracción»¹⁰⁷; la vida que el hambriento debe salvar de cualquier manera, «tiene un derecho contra el derecho abstracto»¹⁰⁸. En determinadas circunstancias, el Estado mismo puede constituir una «abstracción» (*Abstraktion*), como sucede en la Roma antigua¹⁰⁹ dado el áspero «contraste» (*Gegensatz*) entre patricios y plebeyos. La abstracción aquí criticada es justamente la falta de consideración de las relaciones económico-sociales, es decir, la separación del

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 698.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III, p. 400.

¹⁰⁹ Sobre el estado como «abstracción» y sobre los derechos «negativo», «positivo» y «material», de los cuales se habla en este párrafo, cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., pp. 233-4 e 399-402.

«hombre» sujeto de derecho y del ciudadano, del miembro de la sociedad civil del *bourgeois*. Para decirlo con la *Filosofía del derecho* (§ 190), es al nivel de las «necesidades» propias del miembro de la sociedad civil, del burgués, que la representación de «hombre» adquiere un carácter «concreto». Aunque formalmente libre sobre el plano jurídico y ciudadano a la par de los otros, aquel que arriesga la vida por inanición sufre en realidad una «total falta de derechos» y se encuentra en una situación similar a aquella del esclavo. A negarle al famélico, expuesto al peligro de la inanición, el «derecho absoluto» de procurarse un pedazo de pan capaz de procurarle la supervivencia, puede ser sólo el «intelecto abstracto»¹¹⁰. No es lícito desembarazarse del problema de la miseria de la masa y de la falta de satisfacción de las necesidades concretas de una gran franja de población, limitándose a remitirse a la libertad e igualdad propia de la esfera jurídico-política o a la objetividad de las leyes de la economía y del mercado, es decir a la esfera «abstracta de traficantes y comerciantes»¹¹¹. Por tanto, antes incluso que en Marx, ya en el Hegel aquí analizado, abstracta es la libertad del hombre y del ciudadano que prescindan de la satisfacción de las necesidades del *bourgeois*, es decir, del miembro de la sociedad civil.

Al leer y criticar el ya citado § 190 de la *Filosofía del Derecho*, Marx incurre en un malentendido. Dado que sólo en cuanto *bourgeois* el «hombre» deviene concreto, es evidente –comenta *El capital*– que «en la sociedad burguesa, el general o el banquero juegan un gran rol, mientras que el hombre en cuanto tal juega un rol más bien mediocre»¹¹². En realidad, el *bourgeois* del cual se habla es el miembro, no de la clase burguesa, sino de la sociedad: es una figura que ciertamente puede subsumir «al general o al banquero», pero que subsume también e incluso en primer lugar al proletariado. Subrayando el hecho de que, para superar la abstracción y devenir concreto, el discurso sobre el hombre y los derechos del hombre presupone la satisfacción de las necesidades, Hegel pretende llamar la atención sobre aquellos que define explícitamente como los «derechos materiales», sobre la dimensión «positiva» más que «negativa» del derecho.

¹¹⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, pp. 341-2.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 626.

Pero hete aquí que en otras páginas se asiste a un sensible cambio de perspectiva. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* trazan este balance del advenimiento del Imperio romano:

«El despotismo [...] introduce la igualdad. Esta asume incluso la propiedad de la libertad, pero sólo aquella abstracta, aquella del derecho privado [...] Por todo esto, excepto el autócrata, son todos súbditos, personas abstractas, que sólo mantienen entre sí relaciones jurídicas»¹¹³.

La categoría de abstracción cumple aquí un rol central: «el espíritu del mundo romano es el dominio de la abstracción»¹¹⁴; muchas veces Hegel llama la atención sobre la «fría abstracción como principio romano»¹¹⁵, sobre la «abstracta universalidad del mundo romano»¹¹⁶. Incluso en este caso, «abstracto» no tiene un significado unívocamente negativo: la abstracta «igualdad de las personas privadas» comporta incluso la emancipación de «un gran número de esclavos»¹¹⁷. Abstracta es aquí la libertad del *bourgeois* que, sin ser incluso asociada a la libertad del *citoyen* y a su participación en la vida pública, constituye sin embargo una conquista fundamental (es un paso importante en dirección a la realización de la igualdad jurídica). En conclusión, si abstracta es la libertad de hombre y del ciudadano privado de los medios de subsistencia, abstracta es también la libertad del *bourgeois*, imposibilitado de participar en la vida política.

Es sólo en el primero de los dos significados que la crítica a la libertad «abstracta» ha hecho escuela en la tradición o en la *vulgata* marxista. Esto comporta un grave inconveniente: la abstracción es leída solo en referencia a una dimensión de la libertad, de modo que abstracto tiende a asumir una connotación unívocamente negativa, mientras que lo concreto termina por identificarse con lo intuitivo-sensible o con lo material. Hegel nos coloca frente a un modelo más complejo y más rico. Toda dimensión de la libertad puede ser abstraída de las otras; y, una vez

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 716-8.

¹¹⁴ G. W. F. Hegel, *Werke in...*, cit., vol. XIV, p. 123.

¹¹⁵ *Ibíd.*, vol. XII, p. 374.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 339.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 692.

más, esta abstracción no es sólo un proceso lógico sino también un dato real. Ella puede ser incluso el resultado más o menos obligado de una situación objetiva; en determinadas circunstancias, la coexistencia entre las diversas dimensiones de la libertad puede resultar problemática e incluso imposible, pero eso no significa que se deba considerar abstracta (en sentido unívocamente negativo) la dimensión por la cual, por ejemplo por el surgimiento de un estado de excepción, se fuerza a hacer abstracción.

8. Abstratto/concreto, formal/sustancial

Al par conceptual abstracto/concreto está claramente conectado aquel formal/sustancial. Incluso este último par está bien presente en Hegel:

«La libertad tiene en sí una doble determinación. Una se refiere al contenido de la libertad, a su objetividad, a la cosa misma. La otra se refiere a la forma de la libertad, en la cual el sujeto se sabe activo: porque la exigencia de la libertad es que el sujeto tenga conocimiento de sí mismo, y que lleve a término sus propias obligaciones, siendo su interés que la cosa se realice»¹¹⁸.

Por lo que se refiere a la primera determinación, en la libertad «objetiva o *real*» se incluyen «la libertad de la propiedad y la libertad de la persona: cesa con esto toda ausencia de libertad propia del vínculo feudal, decaen todas las normas devenidas de aquel derecho, las décimas, los cánones»; siempre en este ámbito, son por otra parte consideradas «la libertad de los oficios, es decir el hecho de que sea concedido al hombre el usar sus fuerzas como quiere, y el libre acceso a todos los oficios, es decir el hecho de que sea concedido al hombre poder usar sus fuerzas como quiera, y el libre acceso a todas las cargas estatales». Por tanto, la libertad «objetiva o *real*» implica la superación, a nivel político y social, de las relaciones feudales o semif feudales; pero eso puede incluso subsumir «derechos materiales» que van o tienden a ir más allá del orden emanado de la revolución francesa: esencial es, como hemos visto, la «libertad de los oficios», pero «no se trata sólo del hecho de que el ciudadano pueda ejercitar un oficio; debe también obtener una ganancia»¹¹⁹.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 926.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 927.

Analizamos ahora la segunda determinación: «la *libertad formal* es la elaboración y la realización de las leyes»¹²⁰; o sea que ella constituye el momento del consenso subjetivo. La libertad formal debería ser el vehículo de la libertad real. Cuando eso se verifica, tenemos el libre querer de la libertad, es decir la adhesión y el consenso subjetivo y consciente a las instituciones político-sociales que realizan la libertad objetiva. Pero en el caso concreto de una determinada situación histórico-política, la libertad formal puede entrar en colisión con aquella real. No hay armonía preestablecida entre estas dos dimensiones, ambas esenciales. La accidentalidad de sentimientos, costumbres y tradiciones puede hacer que a la libertad real le falte el consenso; la libertad formal puede negar aquella real y aferrarse a instituciones que son la negación de la libertad y de la razón, que están más acá de la revolución francesa y del desarrollo histórico moderno.

Para lo «formal» aquí en discusión se pueden hacer valer, y con mayor razón, las consideraciones ya desarrolladas a propósito de lo abstracto. Aquella «formal» es una dimensión esencial de la libertad. Ciertamente, puede tener lugar un proceso de indebida y unilateral abstracción y separación de una dimensión de la otra. Y, en este caso, «formal» asume una connotación reductiva. Un ejemplo particularmente clamoroso, desde el punto de vista de Hegel, es Polonia: las continuas discusiones de la dieta son ciertamente un momento de la libertad formal, que sin embargo es utilizada con el propósito de perpetuar el superpoder de los barones y la servilidad de la gleba. Una analoga colisión, aunque en forma más blanda, se verifica en Inglaterra. Aquí «la libertad formal en la discusión de todos los asuntos del Estado, tiene lugar en sumo grado»: lo demuestran los debates parlamentarios, «la costumbre de las reuniones públicas en todas las clases, la libertad de prensa». Es algo fascinante. Parecen darse todas las condiciones favorables para realizar «los principios franceses de la libertad y la igualdad». Y sin embargo, por una serie de razones, esto no se ha verificado. El antiguo régimen ha sido corroido sólo en una medida muy parcial: «en su conjunto, la constitución inglesa ha permanecido la misma desde los tiempos del dominio feudal, y se funda casi exclusivamente sobre los viejos privilegios»¹²¹. La aristocracia que ha arrancado a la Corona la «libertad formal» se sirve de ello

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 927.

para impedir incisivas reformas antifeudales, para obstaculizar y bloquear el proceso de realización de la «libertad objetiva», y por tanto del «derecho racional»¹²².

Pero así como la libertad formal puede separarse y sufrir un proceso de abstracción de la libertad real, también esta puede ser separada y abstraída de la libertad formal. Despóticas reformas venidas desde arriba pueden mellar el antiguo régimen e introducir la libertad de la persona y la libertad de la propiedad (que es liberada de los vínculos feudales); pero a tal desarrollo de la libertad no corresponde, o corresponde solo parcialmente y con retardo, con el desarrollo de la libertad formal. Es esta la situación de Alemania, y en particular de Prusia así como se ha venido configurando a partir de las reformas de la era Stein-Hardenberg. Gracias a ella comienza a penetrar la libertad objetiva (de ahí data, según Engels, el inicio de la revolución burguesa en Prusia y en Alemania)¹²³, pero no la libertad formal: Federico Guillermo III no mantiene sus promesas de renovación constitucional, si bien Hegel sigue esperando que la libertad formal termine, antes o después, de ponerse a la par de aquella sustancial.

En conclusión, la visión nihilista de la libertad «abstracta» o «formal», que ha prevalecido en la tradición o en la vulgata marxista, representa un indudable empobrecimiento respecto a la más articulada visión hegeliana. Sin embargo, esta última ha ella misma contribuido, con sus debilidades, a estimular tal resultado. Volvamos por ejemplo a Polonia. Las relaciones político-sociales aquí vigentes son descriptos como una situación de desfasaje o de conflicto entre «libertad real» (ausente) y «libertad formal» (ampliamente desarrollada). Tal modelo podría ser aplicado para describir a la USA precedente a la abolición de la esclavitud o la Sud Africa del *apartheid* y el Sur de los USA emanado de la guerra de Secesión, todo ello caracterizado por mucho por la segregación y discriminación racial.

Pero, ¿es del todo satisfactorio este modelo? ¿Quiénes son los sujetos titulares de la libertad formal? En los países aquí tomados en consideración vemos en acto no la libertad formal en cuanto tal, sino una libertad

¹²² *Enc.*, § 544 A.

¹²³ K. Marx- F. Engels, *Werke*, cit., vol. VII, p. 539.

formal confutada por terribles cláusulas de exclusión, que implicaban a siervos de la gleba, esclavos, negros. Para todos estos sujetos resultaba negada la misma libertad formal. A resultados análogos se llega si, en lugar de aquella de los siervos de la gleba, de los esclavos o de los negros constreñidos a sufrir un régimen de *white supremacy*, analizamos la condición de los proletarios en la sociedad capitalista. Según Marx, en la fábrica, en la esfera de la producción, ellos resultan sometidos a un verdadero y propio «despotismo»¹²⁴ (y es incluso en este sentido que son esclavos asalariados). Y de nuevo emerge el problema: ¿debemos hablar de desfasaje entre las dos dimensiones de la libertad o debemos poner en evidencia las pesistentes cláusulas de exclusión de la misma «libertad formal», que incluso, para los excluidos, deviene sinónimo de engaño y mistificación? A propósito de Polonia, Hegel hace esta terrible descripción:

La libertad polaca no era otra que la libertad de los barones contra el monarca, libertad por la cual la nación era sometida a la más absoluta esclavitud [...] Cuando se habla de libertad, se debe siempre atentamente observar si no son en realidad intereses privados aquellos de los cuales se trata¹²⁵.

Y el conflicto que ya conocemos: en determinadas circunstancias la libertad sustancial puede ser más importante que la formal, sin que ésta sin embargo se reduzca a pura nulidad. No obstante, las situaciones arriba inventariadas pueden ser descriptas incluso de otro modo, siempre sugeridas por Hegel. Las persistentes cláusulas de exclusión están para demostrar que estamos todavía más acá del concepto de «hombre abstracto, universal», como resulta en modo particularmente evidente por el trato infligido a los negros, pero también por la reducción a cosa a la cual son sometidos los esclavos, los siervos de la gleba, los mismos esclavos asalariados.

En el curso de su historia el movimiento socialista se ha encontrado que debe luchar contra la existente sociedad burguesa desde diversos puntos de vista. Examinemos el primero tomando el impulso de Lassalle el cual, con la mirada dirigida a la discriminación relativa a los derechos

¹²⁴ *Ibíd.*, vol. IV, p. 469.

¹²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 902.

políticos, critica en estos términos a los liberales de su tiempo: «Los derechos que el liberalismo quiere [...], no los quiere por el individuo (en cuanto tal), sino siempre por el individuo que se encuentra en una situación particular, que pague ciertas tasas, que esté dotado de un capital, etc.»¹²⁶. A los ojos del discípulo de Hegel, el límite de fondo del liberalismo es la incapacidad de comprender y formular el concepto universal de hombre y de individuo, es la incapacidad de elevarse a la figura del «hombre abstracto, universal», haciendo abstracción no sólo de las determinaciones de patrimonio, sino incluso de aquellas relativas a la raza y al sexo. Pero mientras está más acá de la construcción de la figura del «hombre abstracto, universal», la sociedad burguesa se revela incapaz de conferirle un carácter concreto a causa de su radical separación, de la arbitraria abstracción con la cual procede desde la esfera jurídico-política pasando por la esfera de la satisfacción material de las necesidades. A todo eso se debe añadir el conflicto que en determinadas circunstancias puede surgir entre libertad formal y sustancial. La complejidad objetiva de esta situación no ha alcanzado el dominio del plano teórico: y es aquí donde tiene su lugar de origen el atajo ruinoso de la liquidación de la libertad «formal» y «abstracta» en cuanto tal. Después de haber citado el fragmento en el cual Hegel denuncia en el dominio de los barones y en la «absoluta servidumbre» del pueblo el real contenido de la formal «libertad polaca», Lenin subraya la atención del filósofo vuelta a los «relaciones de clase»¹²⁷. La observación es pertinente y oportuna, pero tiende a absolutizar un aspecto que resulta esencial o decisivo y por tanto a hacer coincidir lo concreto y sustancial con lo material de las «relaciones de clase». El conflicto posible entre libertad formal y sustancial se desvanece porque se desvanece el primero de los dos términos.

La liquidación de la libertad «formal» y «abstracta» ha pesado en modo catastrófico en la historia del «socialismo real», incluso si se revela ingenuamente ideológica la habitual aproximación que absolutiza tal elemento, perdiendo de vista el estado de excepción permanente que ha marcado la historia de aquel régimen político-social. Resta el problema de un

¹²⁶ In G. v. Uexküll, *Ferdinand Lassalle in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1974, p. 28.

¹²⁷ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 318.

balance teórico. En la tradición y vulgata marxista los límites inherentes al par conceptual hegeliano formal/sustancial (la libertad formal es definida independientemente del sujeto que es titular) son sumados a la ambigüedad inherente a la polémica marxiana contra la abstracción que se reprocha a Hegel (acusado de haber tenido artificiosamente separado el sujeto de la sociedad civil del miembro de la sociedad civil). Se ha así verificado un pesado deslizamiento de la crítica de las cláusulas de exclusión de la libertad formal a la liquidación de la libertad formal en cuanto tal. Los dos comportamientos son entre sí contradictorios: las críticas de las cláusulas de exclusión (con perjuicio por ejemplo de los pueblos coloniales o en acto en la esfera de la producción de la misma metrópoli capitalista) implican evidentemente el reconocimiento del valor de la libertad formal. Por otra parte, una cosa es rechazar la absolutización de esta dimensión poniendo en evidencia el posible conflicto que puede sobrevenir con otras dimensiones por otra parte esenciales (según el modelo hegeliano), y otra cosa, bien diversa, es cancelar uno de los términos del conflicto y por tanto el conflicto mismo (con un actitud refleja respecto a la tradición liberal que identifica la libertad «negativa» con la libertad en cuanto tal).

Traducción del italiano por María José Rossi

Rubén Dri

La superación de las fracturas del ser humano -Eticidad y neoliberalismo-

El ser humano y, en consecuencia, la sociedad en la que vive está atravesado por una profunda fractura que se fue multiplicando a lo largo de la historia. Las religiones y los grandes mitos de la caída son testimonios fehacientes de que este acontecimiento ontológico ha preocupado a la humanidad desde sus orígenes. Precisamente el término religión, en cualquiera de las acepciones en que se lo considere, *relégere* (Cicerón), *reeligere* (San Agustín) o *religare* (Lactancio) señala una ruptura, un hiato, un error, una falta que es necesario corregir.

En un pasado remoto, tan remoto que se sitúa «en el origen», antes de la historia, los hombres vivían felices, en perfecta armonía con la naturaleza vegetal, que le aportaba sus frutos sin ningún trabajo y con la naturaleza animal que no presentaba signo alguno de enemistad. «Yavé plantó un jardín en un lugar del oriente llamado Edén; allí colocó al hombre que había formado. Yavé hizo brotar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y buenos para comer» (Gn 2, 8-9).

La armonía entre los hombres era perfecta. Signo claro es en el relato mitológico del Génesis la manera como el hombre recibe a la mujer, pues cuando Dios se la presenta exclama: «Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne [...] Los dos estaban desnudos, hombre y mujer, pero no por eso se avergonzaban» (Gn 2, 23 ... 25).

Armonía perfecta, sin contradicciones, sin conflictos. Dios no sólo no aparece como el amo o el juez que castiga, sino como el amigo que «se

paseaba por el jardín a la hora de la brisa de la tarde» (Gn 3, 8) para mantener con la pareja y, evidentemente, también con los hijos de la misma, animadas conversaciones. Tanto el Dios, según el mito hebreo, como los dioses según los mitos de otras culturas bajaban a dialogar amigablemente con los hombres. O tal vez sucedía al revés, que los hombres se encontraban en compañía de los dioses en el «alto cielo» según narra Platón.¹

Pero todo eso en algún momento, también en «el origen», se rompió. Adán, el héroe del mito hebreo, desobedeció la orden de Dios y comió el fruto del árbol prohibido, por lo cual Dios «lo echó del jardín del Edén» (Gn 3, 23). Las almas (los hombres) que seguían al cortejo de los dioses «sufren una prueba y sostienen una lucha terrible» (Platón, 1975, p. 637), «pero sus esfuerzos son impotentes» [...] «desfallecen, y en su caída no les queda más alimento que las conjeturas de la opinión» (Id. P. 638).

Se ha producido, pues una caída². En el mito platónico la consecuencia es el encierro del alma en el cuerpo, el oscurecimiento de la visión, el sometimiento a las enfermedades, los conflictos, la muerte. En el mito bíblico, el sufrimiento, especialmente en el parto de las mujeres (Gn 3, 16)³ y la enemistad con la naturaleza.

El jardín del Edén ha desaparecido para el hombre. La maldición de la relación que hombre tendrá de ahora en adelante con la tierra no puede

¹ El cuadro que presenta Platón de los hombres, o sea, sus almas junto a los dioses, es maravilloso: «¡Qué encantador espectáculo nos ofrece la inmensidad del cielo cuando los inmortales bienaventurados realizan sus revoluciones, llenando cada uno las funciones que les están encomendadas. Detrás de ellos marchan los que quieren y pueden seguirles (los hombres), porque en la corte celestial está desterrada la envidia. Cuando van al festín y banquete que les espera, avanzan por un camino escarpado hasta la cima más elevada de la bóveda del Uranos» (Platón, 1975, p. 637).

² Este acontecimiento ontológico, no histórico, es narrado precisamente por los «mitos de la caída», como el mito del alma desterrada, el mito órfico y el mito adámico. (Ver sobre el tema, de Paul Ricoeur; «Finitud y culpabilidad».

³ La reflexión sobre la caída relatada en el mito bíblico tiene como trasfondo el paso de la confederación de tribus a la monarquía davídico-salomónica. En la confederación existían las «organizaciones de ayuda mutua» que se encargaban, entre otras cosas, de la atención en el parto. En la monarquía las comunidades campesinas han sido destruidas y los partos tienen lugar en condiciones miserables. El dolor del parto al que se refiere el mito es el que se produce en esas circunstancias.

ser peor: «Maldita sea la tierra por tu culpa. Con fatiga sacarás de ella tu alimento por todos los días de tu vida. Espinas y cardos te dará y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás» (Gn 4, 17-18).

Triple fractura, en consecuencia. Fractura con respecto a la naturaleza, a la tierra. Una cosa era la relación que el campesino de las 12 tribus tenía con la tierra y la que tiene ahora, después de la caída. Antes, el trabajo era comunitario, orientado por el valor del «don», del reparto, del compartir. Los bienes que la comunidad producía, a ella volvían. Ahora, los bienes van a la corte, al ejército, al harem, al templo. Las deudas no se conocían. Ahora agobian. La tierra se vuelve hostil enemiga. Sangre, sudor y lágrimas para que largue algunos míseros frutos para el campesino cuya comunidad ha sido destruida.

Fractura con respecto a los otros hombres que, de hermanos, amigos, han pasado a ser enemigos: «Caín dijo después a su hermano: 'Vamos al campo'. Y cuando estuvieron en el campo, Caín se lanzó contra Abel y lo mató» (Gn 4, 8). Fractura con relación a Dios que arrojó al hombre del Edén: «lo echó del jardín del Edén» (Gn 3, 23).

Mito, religión y filosofía son cosmovisiones creadas por el ser humano para recomponer lo descompuesto, para superar las rupturas iniciales y las subsiguientes. Las rupturas fragmentan la realidad, le hacen perder sentido. Sólo por medio de las cosmovisiones como guías de la práctica la realidad puede recomponerse, recuperarse el sentido y, de esa manera, hacer que la vida sea nuevamente posible.

1. Las rupturas en la filosofía de Hegel

Hegel estaba obsesionado por las rupturas que caracterizan al ser humano como tal y las subsiguientes que se originaron tanto en la humanidad occidental –su ámbito de reflexión– como las que se encontraban en el origen de la tragedia alemana de no poder dar curso a la revolución que se encontraba en el «espíritu de la época».

Comentando el texto bíblico de la caída denomina al Edén «el jardín de los animales» (Hegel, 1973, p. 447) en la medida en que, al probar «la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y el *mal*», el hombre es arroja-

do de la «conciencia inocente», puramente animal. Nace el hombre rompiendo con el animal que él mismo es.

A esta ruptura ontológica otras se agregaron en el transcurso de la historia. Platón, en el siglo IV aC se desespera por la destrucción de la polis, esa magnífica creación humana, en la que se había dado la reconstrucción que Hegel denominará *eticidad* –*Sittlichkeit*– porque la particularidad de los individuos había hecho irrupción, haciéndola volar hecha pedazos. En lugar de la eticidad, el estoicismo y una religión que hablaba de un cielo lejano pretenden ser los portadores de la reconstrucción fallida.

El fenómeno se agudiza hasta límites extremos en la modernidad. Hegel sigue buscando la razón en la irrupción de la particularidad. Será Marx quien aclare al respecto la situación, al develar el proceso de separación del hombre trabajador, creador, con relación a los propios medios de creación, proceso denominado «acumulación originaria».

Pero a Hegel le obsesiona otra ruptura, realmente lacerante, la que atraviesa a la nación alemana que todavía era el «Sacro Imperio Romano Germánico». Resuena en sus escritos juveniles la frase de Hölderlin en el Hiperión: «No puedo figurarme que exista pueblo más hecho a trozos que éste» (Hölderlin, 1976, p. 224)⁴ Su texto sin publicar, de la época de su estancia en Jena, e inicios de la elaboración de la *eticidad*, la «Constitución de Alemania» da cuenta de tanto desgarró, para culminar con la amarga constatación: «Alemania ya no es un Estado (Hegel, 1972, p. 8), Insiste: «Alemania ya no puede ser llamada un Estado» (Hegel, 1972, p. 21).

2. El ethos animal y el ethos humano

El espíritu, o el hombre, es un ser natural-antinatural⁵. Como ser natural comparte un amplio espacio con los animales y vegetales. Este espacio es el que normalmente denominamos «naturaleza». Hobbes, para fundamentar la racionalidad del Estado moderno, supuso la existencia del

⁴ Agrega Hölderlin «¿No es, me digo, como un campo de batalla en el que yacen, entremezclados, manos, brazos y toda clase de miembros mutilados, mientras los mejor de la sangre derramada se pierde en la arena?» (Hölderlin, 1976, p. 224).

estado de naturaleza como una situación de guerra de todos contra todos. Tuvo mucho éxito, porque cuando se quiere señalar una situación conflictiva normalmente se recurre a una pretendida «ley de la selva».

En contraposición Rousseau sostuvo que en el estado natural el hombre todavía no había sido corrompido. Dotado del impulso natural del «amor a sí mismo» sin desviaciones, amaba a todo ser viviente. La «sociedad civil», producto de la propiedad privada transforma el amor de sí mismo en «amor propio», fuente de toda competencia, rivalidad, lucha y dominación.

La suposición de un puro estado de naturaleza para los seres humanos no pasa de ser un recurso para lograr la fundamentación de la racionalidad del Estado moderno. Pero este recurso tiene en su base una determinada concepción de la naturaleza. En la concepción hobbesiana la naturaleza es el reino de la lucha de todos contra todos. Allí, los animales se devoran mutuamente. Spinoza lo comparte. En la suposición rousseauiana pasa todo lo contrario. La naturaleza es el edén paradisiáco.

Ni una cosa, ni otra. La naturaleza es el *ethos* de los animales. *Ethos*, nos dice el diccionario, significa «domicilio, habitación ordinaria, establo, madriguera, sede, región por donde sale el sol, costumbre, uso, carácter, índole, inclinación, naturaleza». Podemos agrupar estas significaciones de la siguiente manera: 1) madriguera-establo; 2) naturaleza-región por donde sale el sol-sede; 3) costumbre; 4) carácter-índole-inclinación.

Las significaciones señaladas en el primer bloque serían las originales, de las cuales se derivarían los otros bloques. El significado primario, referido evidentemente a los animales, es el de «madriguera» que es la habitación primera del animal. El «establo» es ya un derivado, porque supone la mano del hombre. El ethos propio del animal es su «hábitat», el espacio en el que su vida es posible. Es su casa, la cual, de madriguera pasa a establo.

El paso de madriguera a naturaleza y región es evidente. Se señala de esa manera no el hábitat específico de una determinada especie, sino de todo el género «animal». La naturaleza es la casa en la que se puede desarrollar la vida animal. Ello implica que allí no reina la lucha de todos contra todos, porque ello haría la vida imposible. Por el contrario, la

naturaleza como hábitat del animal implica que reina un determinado orden.

En la naturaleza, ethos animal, hay leyes, claves, amistades y enemistades. Cuando se hace alusión a una pretendida «ley de la selva», en la cual se daría una lucha de todos contra todos, se comete un grave error. Amores y odios, amistades y enemistades, ataques y defensas suceden en el mundo animal. Cada especie sabe cómo defenderse, cuáles son sus enemigos y cuáles sus amigos. Lo que nunca hacen los animales es destruir completamente su hábitat.

Con el tercer bloque «costumbres» se produce una ruptura, un paso a otro nivel. Del ethos animal hemos pasado al ethos humano o a la ética. El significado no ha cambiado sino que «se ha superado», ha pasado a otro nivel. La «costumbre» o «hábito» ocupa el lugar de la madriguera en primer lugar, y de la naturaleza, luego.

En realidad la ruptura es entre la naturaleza como ethos animal y la cultura como ethos humano. Aquí tomamos a la cultura en su sentido fuerte. No significa simplemente la filosofía, la ciencia, el arte, sino toda la creación humana, tanto la del escultor, el pintor y el literato, como la del campesino, la del artesano y la del que cultiva una huerta. Cultura viene de *cóllere*», cultivar, hacer crecer, crear; en alemán *Bildung*.

El paso de la naturaleza a la cultura es el paso de la pura animalidad a la animalidad racional, de lo puramente natural a lo espiritual. Este paso es una ruptura, pero una ruptura que se supera. Superación –*Aufhebung*– significa que lo anterior desaparece como tal, pero no desaparece completamente. Es asumido y transportado a un nuevo nivel. Ello significa que el espíritu, o nuevo nivel, eleva a la animalidad. Ésta no existe más como tal, es decir como pura animalidad. Es la animalidad transformada.

El ethos puramente animal o naturaleza pasa a ser ahora el ethos humano o cultura. De manera que el ethos humano viene a ser la casa espiritual en la que puede desarrollarse la vida humana. Lo que la pura naturaleza es para el animal, lo es la cultura o sociedad para el hombre. Ello significa que así como en la naturaleza reina un determinado orden, lo mismo pasa en la sociedad.

La vuelta a la naturaleza es una alienación, alienación como *Entäusserung*, de la cual se sale por vía de superación. La pura vuelta

a la naturaleza, muchas veces añorada, constituye un impulso regresivo a la esfera puramente animal. Regreso imposible que provoca desfiguraciones del ser humano que ya no es ni animal ni ser humano, sino un híbrido repugnante.

La vuelta a la pura naturaleza es como la vuelta a las cavernas modernas. La caverna de los hombres de las cavernas, eran espacios no contaminados, con aire y agua limpios. En ellas el hombre primitivo desarrollaba una vida limitada y estrecha, pero sana. El regreso a las cavernas modernas producidas por el capitalismo, sobre todo en su etapa neoliberal conservadora, es el regreso a unas cavernas contaminadas, en las que la vida se torna irrespirable.

Sin embargo es indispensable que el hombre retorne a la naturaleza, porque él es un ser natural. Su escisión con respecto a la naturaleza produce una herida incurable. Pero esta vuelta no es una mera vuelta, sino una vuelta en un nuevo nivel, o sea, una vuelta superadora. Se trata de una naturaleza transformada, la eticidad.

3. La eticidad hegeliana y el neoliberalismo

La eticidad es la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y –por medio de su actuar–*durch dessen Handeln*– su realidad –*seine Wirklichkeit*– así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, *el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia* (Hegel, 1993, &142).

La eticidad, en primer lugar aclara Hegel, es «la idea de la libertad». No se trata de las «meras ideas», sino de la idea en su verdadero sentido, en su sentido fuerte, es decir, la realidad –*Wirklichkeit*– plenamente realizada. En otras palabras, se trata del sujeto colectivo, entramado intersubjetivo en el que los sujetos se reconocen plenamente y por ello gozan de plena libertad.

Pero no se trata de la libertad propia del liberalismo que «marca» el espacio en el que se desarrolla el individuo, esto es, la propiedad, o el espacio que se ha apropiado, en el cual puede hacer lo que quiere, mientras no dañe al otro, cosa por otra parte, imposible, porque los espacios son espacios humanos, espacios de relaciones sociales y éstas interactúan constantemente.

Se trata, por el contrario de la libertad cuyas raíces se encuentran en Rousseau, aunque se las puede encontrar ya en San Agustín. Este concepto de libertad no ubica un espacio incontaminado por el otro, sino todo lo contrario. El espacio de la libertad está también, y necesariamente, habitado por el otro. Este otro, no es un obstáculo a mi libertad, sino que la potencia. Cuando las relaciones intersubjetivas son más numerosas, ricas y profundas, más se potencian los sujetos y, en esa medida, se liberan.

«La idea de la libertad» en que consiste la eticidad es el «bien viviente» que conforma la totalidad de práctica y conciencia, práctica y teoría, práctica y crítica, pues, dice Hegel que «tiene en su autoconciencia su saber y su querer», es decir, su conciencia, y «por medio de su actuar, su realidad». La eticidad no es algo que está allí, que se encuentra en algún lugar o en algún momento. Se construye en la medida en que se construyen los sujetos, en la medida en que se construye la realidad intersubjetiva.

La eticidad se construye, pues, como se construyen los sujetos. No estamos estrictamente determinados por el entramado de relaciones intersubjetivas en las que nos coloca la historia, pero sí estamos severamente condicionados por ellas. Sólo desde ellas nos podemos construir como sujetos. Así lo señala Hegel en el texto del que estamos haciendo la exégesis: «este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí». El ser ético construido, ese hábitat en el que ya estamos es la base. De él hay que partir. Se le pueden hacer modificaciones, pero nunca partiendo de cero.

La eticidad Hegel la condensa, finalmente, de la siguiente manera: «*el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia*». O sea, la libertad realizada, hecha «mundo existente», realidad intersubjetiva de un pueblo. Base firme, aunque de ninguna manera estática, en la que los sujetos pueden desenvolverse con absoluta libertad.

La eticidad significa, pues, la respuesta hegeliana a las profundas rupturas que atraviesan al ser humano y a las sociedades por él habitadas. El Estado será la eticidad en su máxima expresión: «El Estado es la realidad –*Wirklichkeit*– de la idea ética –*der sittlichen Idee*–, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente* –*offenbare*–, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la me-

didada en que lo sabe. En la *costumbre-An der Sitte* tiene su existencia –*Existenz*– inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia –por el carácter–, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*». (Hegel, 1993, & 257).

El Estado no es un aparato. Es, en cambio, la plena realización de la eticidad. En ese sentido es la «realidad» y, en consecuencia, es «racional». Pero sólo lo es en la medida en que efectivamente sea «la realidad», pues el Estado puede dejar de ser «real» –*wirklich*– y, en ese sentido, «racional» –*vernünftig*⁶–. Es «voluntad *patente*, ostensible a sí misma». Es la plena intersubjetividad que en su realizarse se transpara. Es el intersubjeto que actúa y en el actuar se conoce.

La intersubjetividad en que consiste la eticidad se realiza mediante los dos momentos rítmicos del movimiento y el reposo, del *vivace* y del *rallentando*, del caminar y el llegar, del acelerar y el retardar, de la «guerra de movimiento» y la «guerra de reposo», para utilizar las categorías gramscianas. En la «costumbre» es reposo, base, descanso, «existencia inmediata». En la «autoconciencia» y la «actividad» es movimiento y aceleración.

Todo culmina en la «*libertad sustancial*», ámbito de la «libertad subjetiva». La libertad sustancial es la plena realización de la intersubjetividad. Libertad significa «realización». En la medida en que el sujeto realiza sus potencialidades acrecienta el ámbito de su libertad. El sujeto particular, el ciudadano, es más libre cuando sus relaciones intersubjetivas son más ricas, más plenas.

Con respecto al liberalismo expresa Hegel que «cuando el Estado se confunde con la sociedad civil, y se pone su determinación en la seguridad y en la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces el *interés de los individuos como tales* constituye la finalidad última en que se unifican, y de ahí se sigue precisamente el que ser miembro del Estado sea algo discrecional» (Hegel, 1993, & 258).

⁶ «Sí, empero, un objeto, por ejemplo, el Estado no fuera *absolutamente* adecuado a su idea, es decir, más bien, no fuera en absoluto la idea del Estado, vale decir si su realidad constituida por los individuos conscientes, no correspondiera en absoluto al concepto, entonces su alma y su cuerpo se separarían; el alma huiría a las lejanas regiones del pensamiento, el cuerpo se hallaría fragmentado en las individualidades particulares» (Hegel, 1976, p. 667).

En la concepción liberal se pierde el concepto del Estado como ámbito de la universalidad, espacio en el que se realiza la plena intersubjetividad, movimiento popular, pueblo libre formado por sujetos que reconocen y son reconocidos. El ámbito ético, es decir, universal del Estado se fetichiza, se transforma en un aparato cuya única finalidad es proteger la «propiedad», naturalmente, de los propietarios y su libertad individual.

De esta manera se destruye el ámbito ético, el espacio donde se encuentran los valores, los proyectos, las utopías, las leyes, las instituciones mediante las cuales los sujetos se reconocen, se construyen, se realizan plenamente como sujetos. Si esto pasa con el liberalismo clásico, el que critica Hegel, con el neoliberalismo se realiza de una manera reduplicada.

Cuando hablamos de neoliberalismo, nuestra memoria nos lleva inmediatamente a la década del 90 cuando el neoliberalismo puesto en marcha por el entonces ministro de economía, José Alfredo Martínez de Hoz, durante y gracias a la dictadura militar genocida (1976-1983) se impone sin límites. El Estado fue entonces presentado como el autor de todos los males. Debe, en consecuencia, retirarse para que la «sociedad civil», en la terminología hegeliana, o sea, el mercado con su pretendida «mano invisible» restaure las heridas producidas por el Estado.

Las consecuencias fueron terribles. Cierre de fábricas, acumulación de riquezas en pocas manos; «ganadores y perdedores», con la pornográfica ostentación de riqueza de los primeros; desocupación, cierre de Ferrocarriles con la consecuencia del aislamiento de numerosos pueblos del interior que pasaron a ser «pueblos fantasmas», venta a precio vil de las empresas del Estado. Los males se multiplicaron de tal manera que terminaron provocando una pueblada (29-20 de diciembre de 2001) que expresó el hartazgo de la sociedad frente a tanta destrucción.

Pero hay un aspecto fundamental en esta destrucción que nos interesa particularmente en estas reflexiones. Nos referimos a la destrucción de la eticidad, ámbito sin el cual es imposible la vida humana. Sin ética no hay moral, sin libertad sustancial no hay libertad subjetiva. Para decirlo una vez más con Hegel: «En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino*, es decir, su esencia universal y singular [...] De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan

formulado la máxima *de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*» (Hegel, 1973, pp. 211-212). «En un pueblo libre». ¿Utopía o proyecto?

4. Utopía y proyecto

Toda insurrección popular instaura el espacio y el instante de la gran utopía, es decir, de las grandes, inconmensurables ansias, anhelos, deseos, que animan al sujeto popular. Así fue en la insurrección campesina liderada por Thomas Münzer, así fue en la revolución francesa, así fue en la revolución de mayo, así fue en el «Mayo francés», en la insurrección del 17 de octubre de 1945, en el cordobaza (1969) y en tantos otros.

Se trata de ese momento histórico privilegiado, en que amplias capas del movimiento popular dicen ¡basta, ahora nosotros! En ese momento el pueblo movilizado, agitado, sensibilizado, siente que le «crecen las alas» como diría Platón. Deja lastre, se deshace de ropas, de pesos, de basura, de todo lo que le impide caminar, correr, volar. De repente se siente libre. El espacio se ha abierto y ya nada le parece poder impedirle el paso o vuelo triunfal.

Se produce el paso que dibuja Hegel en la Fenomenología, de la independencia a la libertad. El siervo en un principio ha retrocedido espantado ante la muerte que le amenaza en su lucha por la libertad y se somete al señor. Pero ese espanto angustioso lo ha liberado de la objetualidad en la que se encontraba atrapado. Ha llegado a experimentar en profundidad la negatividad de su ser sujeto.

Una nueva amenaza se cierne ahora, la de la desaparición en esa fluidificación de todo lo firme, objetual, en que se afirmaba. De ella saldrá mediante el trabajo creativo, la creación de un mundo, el mundo ético, que es al mismo tiempo autocreación. Su realidad como totalidad sujeto-objeto destrozada por la experiencia de la angustia se restaura ahora con clara preeminencia del sujeto. Éste se ve a sí mismo en el mundo que crea.

De sujeto sometido, miserable siervo obligado a trabajar al servicio del amo, de repente logra su independencia afirmándose como sujeto. De la independencia a la libertad no hay más que un paso. El otrora siervo ve dibujarse ante sus ojos desmesuradamente abiertos el horizonte de la libertad. De un salto pretende instalarse en ella.

Es la utopía que ha hecho irrupción como un viento que todo lo arrasa. Nada en esos momentos puede detenerlo. Se larga a expresar lo que quiere, que es todo, y a ponerlo en práctica. Lo quiere todo y ese todo se puede realizar ya. Los espacios se superponen. No hay diferencia entre utopía y proyecto, entre fantasía y realidad La «flor azul» al alcance de la mano.

Se rompen las compuertas. Es como un río que sale de madres, como un torrente que, producto del deshielo, baja por la ladera de la montaña, llevándose por delante cuanto obstáculo se le presenta en el camino. Es como un orgasmo colectivo en el que los sujetos se sienten transportados a regiones superiores. Quien ha vivido esa experiencia no la olvidará en su vida.

Las utopías sociales suelen expresarse sobre un trasfondo de miseria y opresión. El ejemplo clásico es *Utopía* de Tomás Moro cuya formulación es la respuesta a «las ovejas» que son «de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres y devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas» (Moro, 1975, p. 53). Se trata de la «acumulación originaria» que requirió la expulsión de los campesinos para «transformar la tierra de labor en pasturas de ovejas» (Marx, 1977, p. 898) cuya lana era necesaria para la naciente manufactura.

La formulación de la utopía es la protesta contra esa miseria, diría Marx, y es la proclamación de su superación. Aunque no siempre este aspecto negativo contra el cual se levanta la utopía se encuentre formulado, sin embargo nunca deja de estar presente, porque la utopía es su negación y superación.

En las jornadas del 19-20 el aspecto negativo contra el cual se formuló la utopía aparece con nitidez. Es lo que, a primera vista, se muestra con mayor claridad. Se expresa en el «¡Que se vayan todos!». Como contrapartida, el aspecto positivo se expresó en la proclamación de que se reasumía plenamente y en forma directa el poder, sin representantes. Cada cual se representa a sí mismo.

Menester es, pues, dilucidar qué se quiso significar con el «¡Que se vayan todos!». Es sabido que hubo una interpretación que se podría denominar «literal», según la cual el reclamo significaba que los individuos concretos que formaban parte de la denominada «clase política»

que nos habían llevado a este desastre debían ser echados de la función pública, para dar paso a caras nuevas, no contaminadas.

Animados del ímpetu arrasador de la primera hora, los protagonistas formaron asambleas de vecinos, transformadas pronto en «asambleas populares», que se transformaron en motores de movilizaciones que exigían la desaparición de los miembros de la Suprema Corte de Justicia, de los miembros de las Cámaras de senadores y diputados, de los ministros, en una palabra de cuanto funcionario estuviese en actividad.

El mero decurso del tiempo fue apagando el fuego. En lugar de irse, volvieron todos, o mejor, directamente se quedaron. ¿Qué pasó? ¿Fue pura ilusión, puro autoengaño? ¿Puede el sujeto popular cuando se manifiesta de esa forma, equivocarse de manera tan grosera?

Al sujeto popular que proclamó «¡que se vayan todos!» le pasó lo mismo que al sujeto hegeliano que dio un salto de la independencia a la libertad. Se proclamó libre de toda traba, ciudadano del mundo, inmune a cuanta contradicción pudiera presentarse. Es el orgulloso estoico libre sea en el trono o en las cadenas, ya sea Marco Aurelio, emperador o Epicteto, liberto.

Cuando quiso poner en práctica esa libertad proclamada, ese *impavidum ferient ruinae*, las ruinas lo abatieron. Experimentó en lo más profundo que no bastaba proclamar la libertad, que no era suficiente soñarla, imaginarla, pensarla. La libertad proclamada quedó enredada en las contradicciones del mundo real y el sujeto, en lugar de superar esas contradicciones se volvió escéptico. No supo superar la contradicción entre imaginación y realidad, utopía y proyecto.

Precisamente para encontrar una respuesta que nos oriente debemos prestar atención a la diferencia entre utopía y proyecto, dos momentos del sujeto que en la consigna «¡que se vayan todos!» aparecen mezclados, superpuestos, no mediados, con amplia hegemonía de la utopía.

La utopía es el momento de la máxima apertura del sujeto. Éste por ser tal, sujeto, está abierto a la totalidad, sin límites, sin obstáculos. El sujeto está animado por un impulso irrefrenable a sobrepasar todo límite. Es *conatus*, como dice Spinoza, que siempre va más allá. No se trata de un mero agregado o de una pura ilusión. Es un momento esencial de la *racionalidad del sujeto*. Ser sujeto es siempre ser más que sujeto, es ir siempre más allá.

El momento utópico es el que ha movido a los sujetos individuales y colectivos desde los orígenes mismos de la humanidad. Es el motor de todas las realizaciones en el nivel cultural, científico, literario, filosófico, económico, político, social. El sujeto siempre es más que él mismo; siempre está más allá. «Marchando, no encontrarías los límites del alma, aun recorriendo todo camino; tan profundo logos posee» (Herákleitos, 1957, N° 45).

Hay momentos privilegiados en los que esta apertura en la que consiste la utopía se muestra apremiando a su realización. Es cuando el sujeto individual sueña «despierto», cuando se encuentra animado por una que-mante pasión; es cuando el sujeto colectivo estalla en una movilización incontenible en la que grita a pleno pulmón lo que quiere ser, lo que va a ser, lo que va a realizar en su realizarse.

Todo eso sucede en un instante, o mejor, en un *kairós*, en un tiempo cualitativo, cargado de sentido, preñado de futuro. Exige realización inmediata, sin demoras, sin matices. La utopía debe realizarse plenamente y debe realizarse ya. No admite dilaciones ni excepciones, lo cual no deja de ser el origen de las confusiones que pueden llevar a la desilusión.

En pensadores geniales a veces ambos momentos se les aparecieron en forma confusa. Tal es el caso del Platón de la célebre «República». Es corriente interpretar esa obra como una utopía. Pero Platón no pretendió elaborar una utopía sino un proyecto para superar la crisis de la polis en el siglo IV. El problema es que su proyecto resultó siendo una utopía, cosa que él mismo terminó percibiendo después de intentar repetidamente realizarla.

Convencido de que efectivamente se trataba de una utopía, aunque él no lo diga expresamente, propone cambios primeramente en el «Político», pero fundamentalmente en las «Leyes». Esta obra puede considerarse como el proyecto que Platón elabora en el espacio abierto por la utopía de la «República».

Pero Aristóteles tampoco escapó a esa confusión.. Efectivamente su primer proyecto de polis, el que se encuentra en los libros VII-VIII de la «Política» fue, en realidad, una utopía, como él mismo se dio cuenta más tarde. Formula entonces un nuevo proyecto de polis que figura en el libro IV. Con buen criterio no destruye el proyecto anterior que ahora

figura como lo que es, es decir, como utopía. Abre el espacio en el cual se formula el proyecto del libro IV.

Otro autor en el que vemos mezclarse ambos momentos, el de la utopía y el proyecto es Rousseau. Para superar las distorsiones que provoca lo que él denomina «sociedad civil», que no es otra cosa que la sociedad capitalista, propone el célebre «contrato social», mediante el cual todos se alienan completamente, dejan todo, prácticamente mueren para resucitar luego como «voluntad general», como «yo colectivo».

Cuando se le pregunta desde Polonia y desde Córcega sobre la manera de aplicar el «contrato social» a esos países, Rousseau se da a la tarea de formular los respectivos proyectos en el ámbito abierto por el «contrato social» que no sólo siguió siendo válido, sino que, como utopía, fija los grandes ejes, los grandes valores e ideales que deben hacer efectivos los proyectos.

La utopía no puede realizarse ni inmediata, ni completamente, porque ello significaría el fin del sujeto, pues el espacio utópico lo constituye esencialmente. La utopía es apertura plena, exigencia de realización, impulso a la realización. Para que ésta se dé se requiere de ese otro momento que es el *proyecto*.

La plena eticidad, es decir, la plena intersubjetividad que implica el restablecimiento de las relaciones amistosas con la tierra y el sentido de trascendencia, debe brillar constantemente, en contra de las corrientes filosóficas de la posmodernidad que nos presentan su muerte. Es el horizonte que nunca se alcanza pero que nos abre el camino. La utopía expresada como eticidad o intersubjetividad debe animar el lanzamiento y realización de los proyectos. Ello significa que sólo es posible en la medida en que se realice en el camino.

El mito apocalíptico expresa bellamente la utopía, en relación con la tierra, a la que nos deben aproximar los proyectos: «Después el ángel me mostró el río de la Vida, puro como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la avenida, a ambos lados del río están los árboles de la Vida, que dan frutos doce veces, una vez por mes. Sus hojas son medicinales para las naciones y ninguna maldición es allí posible» (Ap 22, 1-2).

De esta manera se cierra el capítulo que se abriera en el Génesis. El hombre recupera plenamente su amistad con la tierra, con los otros hom-

bres y con Dios. Arrojado del Edén por una fractura acontecida «en el origen», transita el camino de la historia con proyectos animados siempre por la utopía del Edén que como faro le ilumina el camino. La plena reconciliación con la naturaleza, ese anhelo sobre el que Adorno y Horkheimer han escrito textos memorables, pero sin la esperanza de lograrlo, es la que presenta la utopía apocalíptica.

Los árboles del Edén que ofrecían sus frutos vuelven a hacerse presentes, y lo hacen a la orilla del río de la Vida. Sus frutos son frutos de vida en plenitud, pues tal es el significado del número «doce». Frutos de vida y hojas medicinales, de manera que el triunfo definitivo de la vida, que se presentó también con la metáfora de la «resurrección» quede asegurado sin duda alguna.

Bibliografía citada

- Hegel, G. W. F. (1972) *La constitución de Alemania*. Madrid, Aguilar.
- Hegel, G. W. F. (1973) *Fenomenología del Espíritu*. México, DF, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1993) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias / Prodhufi.
- Hegel, G. W. F. (1976) *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette.
- Herakleitos* (1957) Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- Hölderlin, Friedrich (1976) *Hyperión*, Buenos Aires, Marymar Ediciones.
- Marx (1977) *El Capital I*. México DF, Editorial Siglo XXI.
- Moro-Campanella-Bacon (1975) *Utopías del Renacimiento*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1975) *Diálogos*. México, DF, Editorial Porrúa.
- Ricoeur, Paul (1969) *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus Ediciones.

Esteban Ierardo

Dersu Uzala y el sol en el bosque. A propósito de la percepción y la naturaleza en un célebre film de Akira Kurosawa

La lluvia ha besado los árboles. Muchas veces. Las plantas han crecido por la alianza con el sol y el agua. En una cavidad de la tierra, en un día recorrido por el viento, el cazador fue enterrado. Y, lentamente, el hombre de los muchos días de caza se unió con el suelo.

Y, varios años después, Arseniev llega a buscar la tumba del amigo, del cazador, de Dersu Uzala. Ninguna lápida, ninguna cruz se alza sobre un montículo olvidado. Donde antes se encontraba la tumba ahora unas sierras rugen, los árboles son arrasados, y nuevas casas aparecen. Sobre el descampado crecen rápido los tentáculos de ventanas y puertas de una ciudad.

Una vez, dentro del bosque, se encontraron Arseniev, hombre de la civilización moderna, y Dersu Uzala, el cazador hijo del bosque y hermano del agua y el sol. La historia del singular cazador de la taiga siberiana sobrevive en los relatos de Vladimir Arseniev y sus exploraciones, editado en 1923.¹ Arseniev, un cartógrafo, geógrafo, científico, que, como capitán del ejército ruso realizó labores de exploración y relevamiento topográfico en una región de Siberia.² Durante su labor, se encuentra

¹ Ver Vladimir Arseniev (1981), *Dersu Uzala*, Buenos Aires: Emecé.

² Vladimir Klavdievich Arseniev (1872-1930). En Vladivostok, ciudad donde vivió Arseniev existe actualmente un museo dedicado a su obra como explorador. Arseniev fue explorador, naturalista, cartógrafo. Bajo el servicio del zar, investigó la región del río Ussuri, el «Lejano Este Ruso», en la zona más lejana de la Rusia asiática. Entre

con un cazador, Dersu Uzala, quien, al advertir el acecho de los soldados, grita: «¡No disparen! ¡Soy gente!». Luego, lentamente, nacerá una amistad entrañable entre el capitán ruso y el arcaico nómada del bosque. La particular amistad, que es también el encuentro de dos mundos opuestos, inspirará luego a Akira Kurosawa, el creador japonés de memorables obras, en quien las fuentes de la historia y la literatura japonesas (como en *Rashomon* (1950), inspirado en un relato de Ryunosuke Akutagawa; *Los siete samurais* (1954); o *Kagemusha, la sombra del guerrero* (1980) conviven con la incitación de la literatura rusa o shakespereana (como en *El idiota* (1951), adaptación de la obra homónima de Dostoievski, y *Trono de sangre* (1957) y *Ran* (1985), versiones de *Macbeth* y el *Rey Lear* respectivamente). *Los sueños de Akira Kurosawa* (1990) y *Rapsodia de agosto* (1991) consolidan un reconocimiento internacional del cineasta del otrora Imperio del Sol Naciente. Pero no siempre su cine fue aplaudido. En 1970, *Dodes'Ka-Den*, la obra anterior a *Dersu Uzala* (1975), fue un gran fracaso, que lo acercó a la idea del suicidio.

En 1939, Kurosawa hizo un primer intento de filmar los recuerdos de Arseniev en una locación diferente a los hechos recordados por el explorador ruso en sus relatos. Comprendió que esto era una falencia muy empobrecedora, por lo que abandonó el proyecto. Sólo tres décadas después, en 1974, realiza el film gracias al apoyo financiero de Mosfil, el instituto oficial del cine en la ex Unión Soviética. Al año siguiente, luego de su estreno, *Dersu Uzala* obtuvo el Oscar a la mejor película de habla no inglesa. La historia del encuentro entre el cazador y el explorador ruso transcurre al norte de Corea y el este de Manchuria, en una región recorrida por el río Ussuri. Dersu Uzala (Mansik Munzuk) se convierte en guía de la patrulla rusa, comandada por el capitán Arseniev (Yuri Solomin). Mediante su milimétrico conocimiento de la geografía, el cazador le permite a los rusos sumergirse, sin extravíos, en la intrincada taiga.

1902 y 1908 emprendió tres expediciones. Su principal medio de locomoción fueron sus propios pies. Sus guías fueron cosacos y siberianos. En uno de estas exploraciones conoció a Dersu Uzala, un solitario cazador. Desde entonces, una profunda amistad unirá al científico y explorador ruso con el hombre de costumbres ancestrales. Este vínculo ejercerá en el resto de su vida una influencia determinante. Arseniev narra sus viajes en *Dersu Uzala, La Taiga del Ussuri*. Obra que le brindó

Munsuk protagoniza de forma magistral a Dersu. Actor de teatro tuva³, y él mismo cazador, recrea sin esfuerzo ni énfasis pocos convincentes, la naturaleza rústica, simple y compleja a la vez, del cazador, que pertenece a la tribu de los Hezhen.⁴

La fotografía es especialmente destacable en el film. La película es rodada casi en su totalidad en exteriores. La centralidad de la naturaleza surge por medio de los *travellings* y sus largos planos panorámicos. El mundo natural es así exaltado en su presencia sobrecogedora, en su lenguaje extraño, sugestivo y misterioso.

En la historia del arte anterior a la aparición de la imagen fílmica, el paisaje y su poder expresivo es territorio de la pintura, desde los holandeses en el siglo XVI, hasta el paisajismo japonés representado por Sesshu o Hokusai. En el arte cinematográfico, Sokurov en *Madre e hijo* (*Mat i syn*, 1997) revela exquisitas imágenes, de filiación pictórica, e inspiradas en la pintura de la naturaleza del romántico alemán Kaspar David Friedrich. En los films de Terrence Malick, en *La delgada línea roja* (*The Thin Red Line*, 1998) o *El nuevo mundo* (*The New World*, 2005), la presencia de la naturaleza adquiere también un

³ Los tuvas son una nación en el sur de Siberia. Los tuvas han desarrollado una peculiar forma de canto, llamado *kh öö meior khoodii*, expresión que es la palabra mongol para designar a la garganta. En este canto se emiten dos notas al mismo tiempo; su sonoridad es aguda y gutural. El canto de los tuvas es afín al animismo que impregna la sensibilidad de Dersu. En un artículo del *Scientific American* respeto al canto tuva y su componente animista se manifiesta: «En Tuva, leyendas sobre los orígenes del canto de garganta, afirman que el género humano aprendió a cantar de tal modo hace mucho tiempo. Lo que intentaban aquellos primeros cantantes era duplicar sonidos naturales cuyos timbres, o colores tonales, eran ricos en armónicos, como el agua caudalosa o vientos que susurran. Aunque la génesis verdadera de canto de garganta tal y como se practica hoy en día, sea oscura, la música de los pastores de Tuva, va conectada a una antigua tradición animista en la que los objetos naturales y fenómenos tienen alma o son habitados por espíritus. Según el animismo Tuvan, la espiritualidad de montañas y ríos se manifiesta no sólo por su forma física y posición sino también por los sonidos ellos producen o pueden ser hechos para producir por seres humanos. El eco de una roca, por ejemplo, puede ser impregnado de impronta espiritual. La gente puede asimilar el poder de algunos animales imitando sus sonidos», en Theodore C. Levin y Michael E. Edgerton (septiembre 1999), «Los cantantes de garganta de Tuva», en *Scientific American*.

especial y poético influjo. Asimismo, Robert Flaherty, el fundador del documentalismo, supo trasladar a la memoria del celuloide la gravedad indecible del paisaje y su relación con el hombre en su seguimiento de los días y las faenas de un cazador esquimal y su familia en *Nanuk, el esquimal* (*Nanook of the North*, 1922), o en la filmación del combate y respeto entre los pescadores y el mar en *Hombres de Arán* (*Men of Aran*, 1934). Y en *Madadayo* (1993), la última obra de Kurosawa, su imagen final muestra el sueño del profesor, que es el centro del film, donde un niño contempla extasiado las nubes rojizas de un atardecer. Una visión que parecería el último testamento visual de la convicción del artista japonés en cuanto a la necesidad de que el hombre salga de su propio encierro y *vea*, en un sentido poético y alerta, la naturaleza como un espacio cuya contemplación estimula una forma más profunda de existencia.⁵

Frente al mundo natural, la reacción del hombre es compleja, y puede expresarse mediante un movimiento triple: por un lado, la cultura se proyecta sobre la presencia salvaje de la naturaleza para ordenarla e integrarla a la civilización. En segundo término el hombre puede idealizar la vida natural y entronizarla como esencia más auténtica y, paralelamente, de forma velada, humanizar la otredad de lo salvaje, como «el hombre de los osos» que muestra un notable documental de Werner Herzog.⁶ Y también, la respuesta puede ser una intensa y asombrada

⁵ En esa última imagen de *Madadayo* un niño se oculta dentro de un refugio de juncos. Es la situación del hombre encerrado primero en sí mismo, en su hogar protector, lugar simbólico a su vez del claustro materno. Y luego el niño sale afuera, y *ve* el atardecer, aquello que está más allá de la propia pequeñez o del autoencierro.

⁶ El inefable Werner Herzog realizó uno de sus más especiales documentales bajo el nombre de *Grizzly man* (2005). El film es una edición libre de numerosas cintas obtenidas por Timothy Treadwell, quien se entregó a la protección de los osos pardos (*grizzly*) del Parque Nacional Katmai, en Alaska. Durante 13 veranos consecutivos Treadwell viajó a Katmai para «convivir» con los osos y filmarlos. Su aparente relación idílica con los animales salvajes concluyó en el verano de 2003, cuando un oso se lo comió. Treadwell cometió el error de suponer un lengua común entre el hombre y el animal; pretendió humanizar lo que es esencialmente no humano. Detrás de esta actitud, que posee muchos elementos posibles de análisis, se vislumbra la posible manipulación de una imagen idílica de la naturaleza para encontrar un refugio encantado, un lugar donde el hombre se acercaría a algo más auténtico. Pero en esta idealización de la proximidad con lo natural se agazapa seguramente la necesidad humana de encontrar un sitio de mayor valor y consistencia

observación de lo natural, que experimenta así la condición primaria y superior de la naturaleza. La primera y tercera posibilidad recién mencionadas, se reflejan en el vínculo del explorador ruso y Dersu Uzala. Arseniev explora la taiga salvaje para cartografiarla, para ubicar la tierra en los mapas. Es el movimiento de proyección ordenadora de la civilización sobre lo terrestre. Dersu encarna el movimiento contrario. Es la salida de la primacía de un orden humano sobre lo natural para compenetrarse con una realidad pre-cartográfica y originaria. Y es en el contexto de estas dos actitudes contrastadas donde se produce el encuentro entre dos culturas, entre lo moderno y lo arcaico.

El encuentro entre dos culturas puede significar la transformación de ambos términos de la relación, o de uno solo de ellos. Tal vez es más factible la alteración de la cultura que recibe o recupera algo ausente que es presencia en la otra. En la cultura moderna y racionalista que representa Arseniev y su formación científica, la apertura emocional y la mirada espiritual de la naturaleza de Dersu es ausencia. Estas cualidades del cazador invaden positivamente la sensibilidad del capitán científico ruso. La nobleza de Dersu, su carácter generoso y desinteresado, es también una riqueza ética que, gradualmente, infunde respeto y estima entre Arseniev y sus hombres. Ante los rusos, Dersu expone también su experiencia de la naturaleza animista y premoderna. El animismo percibe una fuerza viviente en cada presencia natural. Un rasgo perceptivo que se manifiesta, por ejemplo, cuando el cazador y la patrulla rusa se refugian de la lluvia. Las gotas del cielo parecen que caerán largamente. Pero Dersu escucha los pájaros, señal de que la cascada que se derrama desde lo alto pronto decrecerá. El sol está próximo a reaparecer. Y los rayos solares efectivamente penetran entre abiertos penachos de nubes. Dersu señala al sol. Pero: ¿qué puede saber el cazador sobre el sol?, sugieren los sarcásticos soldados. ¿Cómo puede saber algo sustantivo sobre el fuego solar un nómada primitivo de los bosques? Ese conocimiento sólo puede estar reservado al conocimiento científico, capaz de traducir su realidad en proposiciones de física, química, o matemáticas. Pero Dersu se sorprende: «¿Es que no han visto nunca el sol?». El hombre moderno poco atiende a los fuegos celestes, o

que la vida urbana dominada por la dispersión, el anonimato y la incomunicación. Desde esta perspectiva, la relación de Treadwell con la naturaleza está en las antípodas de la experiencia del cazador Dersu Uzala, que no idealiza el espacio

a las maravillas terrestres. Su relación con los elementos, con el conjunto de la naturaleza, suele estar mediada por sus conceptos, por sus representaciones intelectuales, por una cosmovisión racional. El sujeto así no percibe directamente el sol. La fuerza solar sólo le entrega una definición, una idea. Pero Dersu percibe la antorcha del cielo. *Sabe* que el sol está vivo, y que de él depende la vida terrestre. Percibe su energía vehemente y la venera. Su valoración de la naturaleza es efecto de un continuo ver, de una alerta percepción de las fuerzas naturales como entidades vivientes.

Y, paralelamente, frente a la riqueza natural, la mirada del cazador cultiva un saber empírico, particular. Dersu ve y descifra huellas, señales. Recoge información sobre el deambular de animales o personas. Es rastreador. Dersu no se distancia de las coronas vegetales del bosque mediante cálculos matemáticos o teorizaciones filosóficas. El cazador convierte a la tierra y sus rastros en textos a descifrar, en tejidos sutiles de evidencias físicas a interpretar. La lectura empírica de señales que surge con las prácticas de caza deriva en las particulares habilidades de rastreadores y baquianos de diversas culturas donde el hombre no ha roto todavía la empatía con su entorno geográfico.⁷ El cazador sabe de forma inductiva. Va de lo particular a lo general. Observa las señales escritas en lo físico, en lo material. Dersu es heredero del ancestral saber de los cazadores paleolíticos, «saber indiciario» en la denominación de Carlo Ginzburg.⁸

La viva apertura a la diversidad empírica de la naturaleza se expresa asimismo en las sofisticadas taxonomías de las propiedades de vegeta-

⁷ Las habilidades del rastreador o el baquiano surgen en diversas culturas o personajes fuertemente integrados a su entorno natural. Por ejemplo, es célebre la descripción de las artes perceptivas del baquiano en el *Facundo*, del gran escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento. El baquiano recuerda y sitúa en su justo sitio las rocas, árboles, ríos o arroyos que laten en las montañas, llanos, o selvas. El recordar del baquiano es microscópico. Es capaz de reconocer una roca particular entre miles de rocas, un exiguo arroyo entre cientos de angostas corrientes de agua. Su pensar es afín a la adivinación, a la raudomancia. Es una inteligencia sensitiva. Siente cada forma del terreno y la ubica con exactitud en el todo de un mapa general. El baquiano puede sin dudas elegir el camino correcto entre muchas otras opciones equivocadas.

⁸ Ver Carlo Ginzburg (1994), *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona: Gedisa. Tener en cuenta principalmente capítulo «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales».

les, minerales, o animales, que elaboran muchas culturas arcaicas. El exhaustivo conocimiento de lo particular es el centro de una «ciencia de lo concreto», es el eje de un «pensamiento salvaje», tal como lo sugiere una célebre investigación de Levi-Strauss.⁹

Dersu Uzala vive dentro de la sacralidad de la naturaleza. Su experiencia manifiesta un aspecto importante del cine de Kurosawa y, más profundamente, de la cosmovisión del *shintó*, de la antigua religión del Japón. Para la religiosidad popular y ancestral japonesa, anterior a la llegada del budismo desde la India y China, toda la naturaleza está habitada por los *kamis*, espíritus que habitan en el bosque, las montañas y las aguas.¹⁰ Ninguna textura de la materia late fuera de una energía divina. En este universo de presencias sagradas, el hombre es actor invitado, no protagonista principal. Una experiencia que se trasluce en «La aldea de los molinos de agua», el último sueño en *Los sueños de Akira Kurosawa*, donde un viejo anciano le expresa a un joven visitante de su arcádico hogar la cosmovisión ancestral que busca vivir dentro del equilibrio natural, y que evita así toda violencia sistemática sobre el entorno. Una situación opuesta a la cultura moderna que, desde las grandes ciudades o el sujeto racional, pretende ser el centro que domina y racionaliza la naturaleza.

El saber empírico del cazador ancestral, y de Dersu Uzala como su encarnación particular en los relatos de Arseniev, es también herman-

⁹ Ver Levi-Strauss (1962), *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de cultura económica.

¹⁰ Según Riviere el *shintó* es «palabra que significa «el camino de los dioses», y que los japoneses oponen al *butsudo*; «el camino del Buda». Fue un animismo generalizado, no sangriento, en contraposición a las formas similares de África o de la América precolombina; el *shintó* cree en la activa existencia de múltiples fuerzas invisibles, dioses locales, genios protectores, espíritus de las cosechas, del hogar, de los antepasados y de los parientes fallecidos, fuerzas de la fertilidad, de la generación de la vida, poderes que mueven tanto al cosmos como a los humildes objetos. Estas fuerzas no están individualizadas ni personalizadas; son los *kami*, representaciones de todo lo sagrado. El universo fue creado por los tres *kami*, nacidos sin progenitores, y por una jerarquía descendiente que recuerda los *eons* gnósticos; los *kami* se multiplicaron y se hallan presentes en todas las actividades de la vida diaria del japonés. Su culto forma el *shintó*, la religión nacional, muy viva todavía en el país. Hasta 1945, el emperador era venerado como descendiente de la diosa del sol, Amaterasu-o-mi-kami, «el *kami*, gran iluminador del cielo», en Jean Riviere (1975), *El arte oriental*, Barcelona: Biblioteca Salvat.

dad entre el hombre y la naturaleza. Las culturas antiguas humanizan o personalizan el entorno natural. Para Dersu, el fuego, el agua, el aire, son «gente». Al fuego no se lo debe enojar porque podría incendiar luego el bosque. Y con los animales se puede hablar.¹¹ El cazador persuade a un tigre para que se aleje cuando persigue a la expedición. Lo «convence» advirtiéndole que los soldados podrían matarlo con sus letales armas. Pero en la segunda aparición del bello y amenazante felino, el cazador dispara, seguramente preocupado por la seguridad de su amigo Arseniev. El tigre escapa veloz. Pero Dersu cree que lo ha herido mortalmente, y si el animal no ha caído abruptamente es porque el tigre corre hasta morir. El cazador ha violentado así al Espíritu del bosque, a Canga. El tigre agredido vendrá en su debido momento para cumplir un necesario castigo que restablezca el orden dañado. Desde entonces, el cazador se siente sentenciado. Su seguridad y regocijo se desmoronan; pierde gradualmente su aguda puntería de cazador (la que demostró antes cuando, ante la patrulla de soldados, acertó con un perfecto disparo a una cuerda de la que pendía una botella). La armonía con la vida natural colapsa en el propio representante de esa experiencia.

La conciencia del cazador de los ritmos y señales de la naturaleza aflora también en la lucha contra la violencia de las fuerzas naturales. La escenificación de ese combate acontece en la dura experiencia que Dersu comparte con Arseniev sobre un lago helado. Desorientados por el golpe de susurrantes ráfagas, el cazador y el geógrafo se pierden en una planicie helada. El día se acorta. El sol desciende hacia una gruta nocturna. La noche llegará implacable, con su puño de frío, y sus lanzas de viento. La única oportunidad de sobrevivir es crear un refugio de paredes sólidas. Con velocidad desesperada, los dos atrapados cortan juncos y construyen un pequeño recinto protector. La contienda entre el hombre y los elementos en el film recuerda la lucha con el mar en *Moby*

¹¹ San Francisco de Asís, en el contexto del cristianismo medieval, también personalizaba los elementos e instituía con ellos una relación de hermandad. Uno de sus sermones más famosos es «el sermón a los pájaros», que fue recreado por el Giotto en sus frescos en la Iglesia de Siena dedicados al predicador que se acercó a una mirada paganizante o panteísta de la naturaleza. Lo mismo que Dersu, San Francisco percibía al fuego solar como entidad viviente y hermana, tal como surge también en *Cántico al hermano Sol*: «Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, / especialmente el hermano Sol, el cual hace el día y nos da la luz», en San Francisco de Asís (1999), *Leyendas de Amor y virtud*, Buenos Aires: Errepar.

Dick, en *Tifon* de Conrad, o el recuerdo de su combate con la tormenta patagónica de Saint-Exupéry en *El piloto y las potencias naturales*.¹² Pero, en los ejemplos recién mencionados, el hombre moderno sobrevive gracias a alguna mediación tecnológica, gracias a la manipulación de una embarcación o un avión. En el cazador arcaico la supervivencia es consecuencia de un aprovechamiento de los propios elementos de la naturaleza enfurecida.

Con su saber ambiental Dersu salva al capitán de una muerte segura. Una victoria que se repetirá luego, al ser sorprendidos por un río torrentoso en una balsa a la deriva. La supervivencia exitosa en el río o la planicie helada no aminora la pequeñez del hombre dentro de una naturaleza muchas veces hostil. La superioridad del mundo natural se expresa también mediante la sugestiva e hipnótica magia del sol. En una de las imágenes más emblemáticas del film, en el ocaso, el sol fulge dentro de su rojo círculo en las alturas mientras, abajo, avanzan, como pequeños testigos de ese poder, los exploradores de un mundo aún no cartografiado. La fragilidad humana, que el sofisticado mundo moderno olvida y oculta, es subrayada por la abundancia de planos donde Dersu y Arseniev aparecen diminutos y perdidos en el momento en que los vientos arrecian sobre el lago congelado, y cuando el día está a punto de extinguirse.

El hombre puede sobrevivir más como concesión del destino que por la imposición de sus fuerzas. Una situación que se refleja también en los hombres perdidos en un paisaje ártico en uno de los sueños del gran director japonés.¹³

Dersu sobrevive por un conocimiento que brota de un vivir *dentro* de la naturaleza. Pero este conocimiento siempre se impregna de creencias y terrores ancestrales. Por eso, no duda de las consecuencias fatales de

¹² Ver Saint-Exupéry (1971), «El piloto y las potencias naturales», en *Un sentido de la vida*, Buenos Aires: Troquel.

¹³ Junto al ya aludido sueño de «La aldea de los molinos de agua», en *Los sueños de Akira Kurosawa*, Kurosawa da expresión fílmica a varios de sus sueños personales. El segundo de ellos está dedicado a una tormenta de nieve. Un grupo de exploradores se pierde luego de dejar su campamento. Los viajeros son rodeados por una furiosa ventisca. Todos, uno por uno, van cayendo. La mágica irrupción de un hada de la nieve da ánimos al más enérgico de ellos. Y el cielo se despeja y los hombres regresan a su campamento, un regreso que acaso ocurre en una tierra situada en un más allá, luego de la muerte.

su involuntaria agresión al tigre. Sin justificación posible, ha matado la vida, ha quebrado un orden, ha incurrido en el mal. A partir de ahora, su vida no podrá ser sino una cuesta declinante. La historia del cazador y el científico muestra en este punto una doble pérdida del mundo arcádico de la armonía con el entorno. La primera pérdida es la del propio Dersu que, a consecuencia de su violencia sobre el felino, ha sido expulsado del bien y el orden divinos del bosque. Y la segunda pérdida de ese orden es la que, sin conciencia de ninguna culpa, viven los exploradores modernos entregados a cartografiar, a medir un resquicio de Siberia.

El debilitamiento de la visión es el anuncio de un lento proceso de castigo al que el Espíritu del Bosque somete al cazador. Sus disparos no aciertan como antes en sus presas. Un venado no recibe ya su dardo letal. Un guante sobre un rama tampoco es traspasado. La desesperación se torna intolerable para el cazador. Acepta, finalmente, la propuesta de Arseniev de vivir en su casa, en Khabarovsk. Ningún tigre merodea entre las paredes. Pero Dersu no puede olvidar el aroma de los árboles. «¿Cómo pueden vivir dentro de estas cajas?», pregunta perplejo a su anfitrión. Y no puede comprender que el agua, generosa en su abundancia, sea vendida dentro de la ciudad. El cazador clama por regresar a su destino. Arseniev se compadece. Le obsequia un rifle moderno, más preciso que su arma anterior; por lo que, aun con «sus ojos malos», no podrá fallar.

Y el cazador vuelve al bosque.

Alguien lo sorprende y lo mata para robarle su rifle. Para su mentalidad arcaica, su muerte es el castigo mágico del Espíritu del Bosque. Pero su deceso sólo es producto de la exclusiva maldad del hombre.

Y el topógrafo, el especialista en medir lugares, luego de varios años, regresa al lugar de la tumba del cazador. El amigo de un gran amigo no puede encontrar el montículo donde, luego del entierro del cazador, clavó su báculo. Ningún mojón indica la tumba. Porque quizá Dersu no perdura ya en un sitio del bosque, sino en todos los senderos de los árboles.

Bibliografía citada

Ginzburg, Carlo (1994) *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona: Gedisa.

Levi- Strauss (1962) *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de cultura económica.

Riviere, Jean (1975) *El arte oriental*, Barcelona: Biblioteca Salvat.

Saint-Exupéry (1971), «El piloto y las potencias naturales», en *Un sentido de la vida*, Buenos Aires: Troquel.

San Francisco de Asís (1999), *Leyendas de Amor y virtud*, Buenos Aires: Errepar.

Sarniento, Domingo Faustino (1985) *Facundo*, Buenos Aires: Clásicos Huemul.

Theodore C. Levin y Michael E. Edgerton (1999) «Los cantantes de garganta de Tuva», en *Scientific American*.

Vladimir Arseniev (1981) *Dersu Uzala*, Buenos Aires: Emecé.

Ezequiel Alejandro Oria

«*Tupâmbaé, la tierra es
propiedad de Dios*»

El sol aparece en la aldea mbyá-guaraní Tekohá Porá, uno a uno se van acercando a desayunar. Circulan los «*bejú*» especie de tortillas de harina de mandioca y los mates pasan de mano en mano, siempre recordando que «*caá*», la yerba mate, es un regalo que recibieron los guaraníes de parte de «*Ñhanderú Tupâ Kwaray*», el Dios padre creador. Al rato todos juntos se dirigen hacia las huertas, en las que trabajan alegremente cantando dulces canciones que hablan de pájaros, de plantas y de toda la creación de Ñhanderú. En ellas le agradecen todo lo hecho por él, y le piden que vuelvan los buenos tiempos. El trabajo duro se prolonga hasta el mediodía, ahí cortan para ir a almorzar. La mayoría lo hace en el comedor de la comunidad. Por la tarde las actividades varían, cada uno es libre de disponer de su tiempo, muchos van al río a bañarse, otros van a hacer artesanías para ofrecer al algún raro visitante. Recién cuando Kwaray, el sol, empieza a esconderse, es que toda la aldea se vuelve a juntar, ahora en el Opý, la casa sagrada, y allí comienza una ceremonia en la que la música de las «*rabecas*» y «*xocalhos*», violines y maracas, no paran de sonar. La voz líder va rotando, por lo general la tienen los más viejos, sin importar su sexo, y entre canción y canción hablan, arregan, transmiten enseñanzas a los más jóvenes. Se habla de Dios, de los tiempos pasados, de la constante búsqueda de la Tierra sin mal, y fundamentalmente se pide fuerza para continuar enfrentando la larga noche. Sólo después de unas tres horas llenas de emoción, cada uno se va

retirando a descansar, con las energías recargadas para enfrentar el próximo día.

1. Introducción: El fenómeno religioso

Hace aproximadamente diez mil años se produjo un cambio profundamente significativo en la vida del hombre sobre la tierra. Luego del último período glacial, el clima sobre el planeta comenzó a acercarse al actual, este fenómeno marcó el final de la llamada Era Paleolítica. El cambio decisivo que se produjo con este acontecimiento, y que modificó el desarrollo de la vida humana para siempre, es que algunos grupos de hombres comenzaron a practicar la ganadería y la agricultura, fenómenos que conllevaron a la sedentarización, al menos parcial, de su organización social. Este paso de la economía de la depredación, característico del Paleolítico, a la economía de producción es un hecho de suma importancia para la humanidad. Las consecuencias fueron inimaginables. Entre otras cosas, permitió un desarrollo en todas las actividades humanas, la división del trabajo, la aparición del hilado y el tejido, el trabajo de los metales, la alfarería, la navegación, luego el comercio, y, a su lado «las artes y las ciencias; de las tribus salieron las naciones y los Estados. Se desarrollaron el Derecho y la Política, y con ellos el reflejo fantástico de las cosas humanas en el cerebro del hombre: la religión.»(Engels, 1975, p.117)

Desde aquellos tiempos, el fenómeno religioso ha ido siempre acompañando al hombre. Cualquiera sea la cultura que se investigue, podemos encontrar algún rasgo de religiosidad, ya sea desde la creencia en una fuerza superior, rituales u ofrendas a los muertos, adoración a los astros y a los fenómenos naturales, de plantas o de imágenes y estatuillas, hasta la creencia en una o en varias divinidades.

Este fenómeno es siempre expresado como un sistema de creencias que se deriva en un discurso y en una práctica concreta. Puede ser considerado de maneras diferentes con respecto a la relación que mantiene con la organización social donde se le encuentre, ya sea como organizador, «piedra fundamental» de dicha sociedad, esto es, previo a ella. También como un mero reflejo de ella, o bien como un legitimador condicionante de la sociedad o de cierto orden social dado, es decir, manteniendo una relación dialéctica con otros factores dentro de este orden social.

La religión recrea y crea el orden social vigente, desempeña el rol de discurso legitimador del mismo, es decir, que existe una dialéctica entre la práctica y la conciencia, sintetizado en una «praxis». En otras palabras, la existencia de una interacción constante entre el fenómeno religioso y la sociedad en la cual éste está inserto.

La realidad está socialmente construida, pero no es anterior a los sujetos sino que se crea y recrea en la interacción misma. Esto se explica al tomar al mundo sociocultural, la sociedad y la cultura como fenómenos dialécticos en tanto que son productos humanos, mientras que, al mismo tiempo los hombres son productos de la sociedad en la que habitan.

Concretamente, analizo en este artículo el modo de vida de la cultura Mbyá Guaraní, fundamentalmente en lo que hace a su organización social y a su religión, y al papel que cumple la búsqueda de concreción de la utopía de la «tierra sin mal» en esta cultura.

Por otro lado la organización social de la cultura «occidental», y particularmente, la religión Católica, ya que fue ésta la abanderada de la cultura europea en América, la encargada de difundir el Evangelio Cristiano entre todos los habitantes de estas tierras y de reclutar fieles para su causa. Pero a partir de esta tarea de difusión se originó un problema. Este fue que algunos de sus representantes tomaron esta misión como una «nueva cruzada» que debía llevarse a cabo con o sin el consentimiento de los habitantes de América. Era la «cruz» o la «espada espiritual», que venía de la mano de la «espada terrenal». Pero de la mano de esta «cruzada» también se encontraba el proyecto de realizar la «utopía de América» de la mano de los Jesuitas.

Estas dos culturas han sido seleccionadas por el hecho de ser exponentes de organizaciones sociales muy diferentes, incluso, hasta cierto punto, antagónicas, y sin embargo estar fuertemente respaldadas por creencias religiosas. Además fue justamente la conjunción entre el proyecto jesuita y el guaraní el que dio sus mejores frutos dentro de la relación entre nativos e invasores.

Los indios Guaraníes, antes de la llegada de los españoles, eran cazadores, pescadores, recolectores de frutas y miel silvestre, y además desarrollaban una agricultura incipiente. Su organización social estaba basada en un sistema de propiedad y de trabajo colectivos, no existía una organización jerárquica, y la división del trabajo era fundamentalmente

por sexo y por edad. Al igual que otros habitantes originarios del continente, como los Mapuches, los Xingús, los Pataxós, los Wichís, entre muchos otros, sin importar su modo de vida, es decir, el modo de producción y reproducción de su vida, ya fueran éstos agricultores, cazadores o recolectores, consideraban a la Tierra como madre que da vida, que posibilita la alimentación, la subsistencia y que, por este hecho, hace hermanos a todos los que en ella habitan.

En tanto que, la cultura invasora traía en sus barcos, además de tres milenios de «civilización», un desmedido apetito de riquezas, codicia, intolerancia, desprecio por el otro, odios y resentimientos religiosos, aunque también algunos traían consigo la idea de realizar una utopía, «*la utopía de América*», debido a la posibilidad que abría la inauguración de un nuevo tiempo y un nuevo espacio, y además la «*terranova*» proveía de «*buenos salvajes*» americanos, ideales para tal experimento.

De esta manera, dentro de la cultura invasora había dos posturas que se enfrentaban, los que únicamente buscaban riquezas y los que buscaban realizar un «*paraíso terrenal*» propio, en el nuevo continente. Llevar a cabo un sueño utópico. La utopía moviliza a los hombres a concretar un determinado proyecto, que en este caso es el de la realización de un nuevo paraíso, el «*nuevo Edén*». Luego veremos de qué manera esto se relacionó con la utopía guaraní de «*ywy mara ey*», la «*Tierra Sin Mal*», y posibilitó el éxito de las Reducciones Jesuítico-Guaraníes que se prolongaron por el lapso de alrededor de un siglo y medio, y ocuparon una vasta porción de tierras.

El padre Bartolomé de Las Casas compara estas dos culturas que chocan, la nativa y la invasora de la siguiente manera: «Estas nuevas gentes viven naturalmente y se sustentan sin atesorar. Tienen sus tierras de las que con poco trabajo alcanzan lo necesario. Su tiempo libre lo ocupan en sus pesquerías y cacerías, sus fiestas y sus bailes». Distingue la forma de ser europea al señalar el «infatigable cuidado que nosotros tenemos de atesorar riquezas y amontonar bienes temporales, por nuestra innata ambición y codicia insaciable». Y distingue el estado aborígen de «trabajar poco y vivir en abundancia», del afán de los españoles de ser ricos» (Siwak, 1989, p. 11).

Quedan aquí brevemente planteados algunos aspectos de las dos culturas que se encuentran, como así también veremos de qué manera, se constituyen y sustentan sus respectivas religiones.

Siguiendo a Marx en su VI Tesis sobre Feuerbach, los hombres no son algo abstracto, sino que «en su realidad son el conjunto de las relaciones sociales» (Engels, 1975, p. 93). Por lo tanto, las «*historias de vida*», esto es, el análisis en profundidad de la vida de algunos representantes, son una forma de acercamiento al mundo, a la realidad social de los entrevistados y no sólo de ellos, sino también de su propio pueblo. Cumplen la función de ser una ventana que se abre para permitir la observación del mundo del entrevistado. Para realizar las entrevistas elegí algunas figuras que pueden ser consideradas como «*informantes claves*», por sus roles dentro de sus respectivas comunidades. Entre ellos hubo tres caciques, un chamán y dos maestros.

La mayor parte de las entrevistas fueron realizadas durante mi estadía en la aldea guaraní Tekohá Porá del Estado de Espírito Santo, en el norte del Brasil, estadía que se prolongó por alrededor de cuatro meses. Otras entrevistas transcurrieron en la aldea Tres Palmeiras, en la aldea Piraqué Açú Mirím, en la aldea de los indios Tupiniquím Caieiras Velhas, y por último en la aldea mbyá-guaraní de Sapucaí del Estado de Río de Janeiro. Estuve constantemente en un rol doblemente extranjero, argentino en el Brasil y, fundamentalmente, «*blanco*» o «*jurua*» en tierra indígena, con todo lo que eso puede significar.

La sociedad es un fenómeno dialéctico, ya que es un producto humano pero que retorna y recrea constantemente a sus causantes. «El mundo sociocultural es un producto del hombre, pero también debemos decir que el hombre es un producto de la sociedad [...] Cada historia humana individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad que, a su vez, la precede y la sobrevive» (Soneira, 1995, p. 21). Estas dos frases aparentemente contradictorias muestran el carácter dialéctico de la sociedad.

2. Sociología de la Religión

Existen diferentes posiciones con respecto al fenómeno social denominado «*religión*». La primera postura anteriormente planteada, a la cual podríamos denominar como «*idealista*», ve a la religión como «*pedra*

angular», afirma que ésta funciona como una base de sustento, y de determinación de la vida y de la organización social de un determinado grupo, como un estructurante social. Esto sería, que los hombres organizan su modo de vida a partir de un mandato superior, un mandato divino que moldea la comunidad o la sociedad. A modo de ejemplo, cuando J. J. Bachofen estudia la historia de la familia, observa que el paso de la promiscuidad sexual a la monogamia, y del derecho materno al paterno se produce a partir del desarrollo de las concepciones religiosas, por la aparición de nuevas divinidades, que representan nuevas ideas, y que van sustituyendo a las divinidades tradicionales y a sus viejas ideas. Así, los cambios en el pensamiento religioso modificarían las condiciones sociales de existencia de los hombres. De esta manera, sería la conciencia humana la que determina las prácticas sociales.

Por otro lado, se encuentra la postura *«materialista»*, que podríamos considerar como *«marxista vulgar»*, una deformación de la teoría de Marx, que le imprimió rasgos positivistas, la cual ve a la religión como un producto que, no sólo no determina sino que es determinado por la estructura social, por el modo de producción de esa sociedad dada, esto significa, por la relación que mantienen los individuos con el mundo que los rodea, la forma en que logran la reproducción material de sus vidas. En este caso la religión es posterior a la organización social, como mero reflejo, y la religión cumple el papel de legitimador, a posteriori, como respaldo, tratando de otorgarle un carácter divino a una organización creada por los hombres.

Mientras que la postura que sostengo en este artículo es la denominada *«filosofía de la praxis»*, gracias a los aportes realizados por Antonio Gramsci a la teoría de Marx. Esta postura engloba a la teoría y a la práctica como *«praxis»*, «el hombre no debe ser comprendido como una entidad estática que ante el mundo se comporta de una manera contemplativa, a la espera de que se revele, para reflejarlo con toda exactitud, sino como un ser activo, transformador, creador. En ningún momento está el hombre por una parte y la naturaleza por otra, como dos términos a conectarse después, sino que, de entrada, hombre y naturaleza aparecen como dos elementos íntimamente conectados.» (Dri, 2001, p. 22) Es decir, dentro de esta totalidad, encontramos dos polos, la práctica y la conciencia, los cuales se implican mutuamente, influyen constantemente el uno sobre el otro. De modo que si hablamos de una

determinación de un polo sobre el otro, no es posible un comportamiento polar, dialéctico. Si una determina al otro, entonces se le atribuye a un factor ser la causa inicial, y por más que se utilice la salvedad de la *«última instancia»*, se está yendo hacia una uncausalidad, dejando así de ser un proceso simultáneo, dialéctico.

No cumple un rol estático, como un simple reflejo, sino uno dinámico, ya que como elemento ideológico también sirve de guía para la acción de ciertos individuos y grupos. Entonces, pese a ser condicionada la religión por la organización social dada, también es condicionante sobre diversos aspectos de la vida material, es decir, del orden social.

En la teoría marxista existe una tópica conocida como la *«metáfora del edificio»*, ésta se utiliza para explicar los niveles o instancias, en las sociedades, que son articuladas por una determinación específica. Sostiene que todo sistema sociocultural se compone de, por un lado una base económica, es decir el conjunto de las relaciones de producción y sus correspondientes fuerzas productivas, por otro lado dispositivos políticos y legales a los que llama estructura, y, finalmente, la conciencia social o ideología, que conforma la superestructura. Según la concepción marxista, el elemento condicionante *«en última instancia»* es la producción y reproducción de la vida material, es decir, la base económica, siendo este principio también válido para las sociedades precapitalistas en donde las relaciones de parentesco y político-religiosas disimulan las relaciones de producción. En palabras de Marx: «...la vida del hombre, de una manera o de otra, descansó desde siempre sobre la producción social, cuyas relaciones llamamos precisamente relaciones económicas» (Marx, 1998, p. 85).

Frente a esto es importante recordar que la obra que Marx desarrolla a lo largo de su vida no siempre es, a mi entender, coherente respecto a este punto, ya que podemos observar momentos y obras en los cuales se hace hincapié en el condicionamiento en última instancia de los factores económicos, mientras que encontramos otros textos de otros períodos en los cuales se observa un mayor acento en la dialéctica, es decir, que no hay condicionamiento preponderante de ninguno de los factores en particular, sino que se da un constante ir y venir entre una diversidad de factores que van dando forma a los acontecimientos y a la realidad social. En la Introducción a la *«Contribución a la Crítica de la Economía*

Política» dice que es la realidad social, y no simplemente la economía, la que determina la conciencia.

La crítica weberiana al determinismo no llega a combatir las premisas más fuertes del materialismo histórico sino que se enfrenta a un adversario débil: el «*mecanicismo economicista*» del llamado «*marxismo vulgar*». Éste enfatiza sí la determinación puramente económica, y así tiende a empobrecer la complejidad histórica y sociopolítica.

En referencia a la postura «*idealista*», Friedrich Engels considera que la creencia en que la religión es un factor determinante de las condiciones de existencia humana «lleva al más puro misticismo», y así lo afirma en su obra «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado», la cual se basa en unos manuscritos de Marx en los que éste realiza un análisis sobre los descubrimientos del antropólogo norteamericano Lewis H. Morgan.¹

Entretanto, desde el positivismo, Emile Durkheim sostiene que, «... desde las religiones más simples que conocemos, han tenido como tarea esencial el mantener de una manera positiva, el curso normal de la vida» (Durkheim, 1991, p. 34). Así, al atribuirle el sustento divino al orden social, lo hace legítimo, pero de la manera más inapelable, intangible, por tratarse nada menos que de una creación del «*poder superior*», algo sólido, totalmente ajeno al hombre. Intenta ocultar detrás de la máscara de la divinidad el carácter puramente social del orden.

Según Pierre Bourdieu lo religioso no hace referencia solamente a lo sa-grado y lo profano, sino que también tiene una fuerte función política,

¹ Este último toma cuatro aspectos básicos para estudiar los cambios de la humanidad, entre los cuales se dan correlaciones, estos son: la tecnología, el parentesco, el derecho de propiedad y el sistema político. Le interesaba principalmente precisar las causas por las cuales se atraviesa de una etapa de evolución a otra. Podemos ver en este acento sobre el cambio, el por qué del interés de Marx y de Engels por la obra de este antropólogo. Pero a pesar de ser un evolucionista clásico, unilineal, Morgan no pone en la cúspide, como modelo, a la civilización occidental, sino que la critica, ya que considera que, por ejemplo, con respecto a la inexistencia de la propiedad privada y el Estado, las sociedades primitivas eran superiores, idea que comparte, al menos parcialmente, con Jean Jacques Rousseau, quien ligaba la superioridad de las sociedades primitivas a la inexistencia de la propiedad privada de los recursos fundamentales, y ponderaba, en cambio, la propiedad colectiva.

«... es aquí que Max Weber, que acuerda con Marx para establecer que la religión cumple una función de conservación del orden social, contribuyendo, para hablar con su propio lenguaje, a la legitimación del poder de los domi-nantes y a la domesticación de los dominados...» (Bourdieu, 1971, p. 6). También afirma que la religión contribuye a la reproducción y a la perpetuación del orden social, ya que «está predispuesta a asumir una función ideológica, función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario» (Bourdieu, 1971, p. 14), esto lo hace reforzando material o simbólicamente a un grupo o una clase social.

No podemos dejar de mencionar el aporte hecho por Louis Althusser al estudio de la ideología, de los «*aparatos ideológicos del Estado*». Desde su perspectiva, la religión y la institución religiosa forman parte de la superestructura, y cumplen la función de educar y transmitir un discurso ordenador de la sociedad. De esta manera va construyendo un imaginario social que es internalizado por los individuos, los «*interpela-constituye*» en «*sujetos*», y así asigna a cada uno un papel para que puedan reproducirse las relaciones productivas, relaciones de dominación. En su análisis, el principal aparato ideológico de la sociedad contemporánea es la escuela, mientras que durante la Edad Media este rol principal era desempeñado por la Iglesia, la cual se ocupaba tanto de cuestiones religiosas como educativas y culturales.

Para concluir esta parte, con respecto a estas posiciones enfrentadas, la «*idealista*», la «*materialista vulgar*» y la «*filosofía de la praxis*», adhiero a esta última, a su manera de tomar a la religión como un elemento de la conciencia que es parte fundamental dentro de la totalidad que es la «*praxis*». Por consiguiente, la religión es un momento de la conciencia humana, el cual es utilizado para sostener, o bien combatir ideológicamente una determinada organización social. De esta forma, no creo que exista una relación lineal, de causa-efecto entre la vida material y la religión ni viceversa, sino que existe una relación dialéctica, un constante ir y venir entre la práctica social y la conciencia.

La religión no determina un modo de producción y de organización social, sino que cumple la función de discurso del orden o de legitimación de éste, en palabras de Pierre Bourdieu, es «un médium simbólico a la vez estructurado y estructurante» (Bourdieu, 1971, p. 1). Es la religión

la que se ajusta y reajusta una sociedad dada, a la cual condiciona, refuerza y legitima con la «Fuerza de Dios».

3. La propiedad: un fenómeno social

El mantenimiento del orden simbólico contribuye al mantenimiento del orden social. Sin embargo, este orden que se encuentra «*divinamente legitimado*» está basado fundamentalmente en una determinada relación entre los hombres y los medios de producción, es decir, una determinada organización de la producción y reproducción de la vida social, un determinado modo de producción. Este cuerpo de ideas y prácticas que conforman una religión, se adaptan, reflejan y condicionan una determinada organización real, concreta, de la vida social.

Particularmente, me refiero a la forma en que se organiza la producción, es decir, a la relación que mantienen los hombres, como trabajadores, con los medios para la producción. Fundamentalmente con respecto a la existencia o no, de la propiedad privada, y, específicamente en este caso, de la propiedad privada de la tierra, por haber sido ésta uno de los principales medios de producción a lo largo de la historia de la humanidad.

La etimología de la palabra propiedad se remonta al adjetivo latino «*proprius*» que significa «objeto que pertenece a alguno de manera exclusiva», esto implica que hay un derecho de poseer sin límites alguna cosa, y que excluye de ese derecho al resto de los individuos.

Observo que, al igual que el fenómeno religioso, la propiedad privada tampoco es un fenómeno natural, sino que es un fenómeno de carácter social, así como también es social la organización comunal de las tierras, es decir colectiva, ya sea considerada como usufructo o como posesión. Estas son diferentes formas de relación entre el hombre y la naturaleza, formas que se fueron dando con distintas características a lo largo de la historia de la humanidad.

En la modernidad, John Locke fue uno de los primeros en sostener, a finales del siglo XVII, la idea de que la propiedad derivada del trabajo propio es un «*derecho natural*». Mientras que unos años después, y desde una postura diferente, Jean Jacques Rousseau, sostenía que «... desde el instante en que un hombre tuvo la necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo, tener provi-

siones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y las vastas selvas se trocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses...»(Rousseau, 1984, p. 258). Es decir que en esta obra considera a la propiedad privada como un extremo de degeneración que alejó a los hombres del estado natural y estableció las bases para un contrato social, que favorecía netamente a los poseedores frente a los desposeídos, del cual surgieron las sociedades modernas.

Según el filósofo francés Pierre Proudhon, «...la tierra es un bien común que la bondad del cielo ha concedido a todos los hombres para las necesidades de la vida; pero la distribución de este bien y de sus productos es obra de ellos mismos...» (Proudhon, 1983, p. 63). Incluso en este filósofo anarquista se pueden observar huellas religiosas cuando hace referencia a la participación de «*la bondad del cielo*» en la creación de la tierra, pero pone el acento en que la distribución de ésta es de carácter puramente social, es decir hecha por los hombres.

4. Choque de culturas

Con la llegada de los europeos a América se produjo un «*encuentro*» de dos mundos que se hallaban en circunstancias muy diferentes. Los modos de vida en Europa occidental cambiaban rápidamente a medida que se producía la revolución mercantil. La decadencia del feudalismo y el regreso de la economía monetaria impulsaron a la comercialización de las tierras y de todos los bienes en general. Comenzaba el fenómeno de la llamada acumulación originaria del capital.

Mientras tanto en América se vivían al mismo tiempo diferentes procesos según cada región. Por un lado existían en ese momento tres grandes culturas, grandes por su población y desarrollo, en Yucatán el mundo maya se encontraba en decadencia, en México el Imperio Azteca estaba en su apogeo, mientras que en Perú el Imperio del Inka florecía y dominaba todo lo que encontraba a su paso. Pero por otro lado había infinidad de pequeñas tribus y culturas a lo largo del resto del continente. En general se caracterizaban por tener organizaciones horizontales, es decir con rasgos democráticos y comunitarios, en el sentido que el pro-

ducto de su trabajo no se basaba en el valor de cambio sino en las necesidades de consumo de toda la comunidad.

Cuando se encontraron las culturas, la europea sometió rápidamente a la americana, y la población indígena además de ser disminuida en forma drástica, se vio degradada, condenada a vivir como fuerza de trabajo productora de artículos que interesaban a la economía colonial y sobre todo como extractora de metales preciosos. Perdiendo así, los altos niveles de calificación tecnológica y de conocimiento erudito que había alcanzado.

En tanto, la institución religiosa apoderada del discurso «oficial» del credo cristiano era en ese entonces, y sigue siendo, la Iglesia Católica Apostólica Romana. Esta institución, que se basa en el Evangelio Cristiano, y en las interpretaciones filosóficas de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, ha tenido históricamente una postura ambigua con respecto a la propiedad privada.

En el Antiguo Testamento encontramos referencias a la relación del hombre con la tierra. Primeramente observamos la consideración de la tierra como un bien: «A Jehová pertenecen la tierra y lo que la llena, la tierra productiva y los que moran en ella» (Sl 24, 1). «Su propia alma se alojará en el bien mismo, y su propia prole tomará posesión de la tierra» (Sl 25, 13). «Felices son los de genio apacible, puesto que ellos heredarán la tierra» (Mt 5, 5). Aquí vemos que Dios creó este bien y lo puede dar como herencia a quien elija. «Yo mismo he hecho la tierra, a la humanidad y a las bestias que están sobre la superficie de la tierra por mi gran poder y por mi brazo extendido; y la he dado a quien ha resultado recto a mis ojos darla» (Jer 27,5). «Y ahora si ustedes obedecen mi voz y verdaderamente guardan mi pacto, entonces ciertamente llegarán a ser mi propiedad especial de entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece a mí» (Éx 19, 5). Vemos cómo de esta manera no sólo acepta la propiedad de la tierra, sino que hace legítimo su propio poder de apropiación y de distribución, ya que, si su Dios, Jehová, hizo la tierra, y se la otorga a sus seguidores, y representantes, la Iglesia Católica, al apropiarse y monopolizar el discurso del credo cristiano, a su vez, se adjudica a sí misma la facultad de disponer de la tierra y de repartirla a su antojo y conveniencia.

Sin embargo con respecto a este punto, se puede decir que, la religión guaraní coincide con la católica en este hecho. Los diferentes entrevistados me dijeron que «su» Dios creó la tierra y se las dio a ellos, o al menos les dio una parte, es decir, la repartió entre sus «hijos», pero mientras Dios «Ñhanderú» repartió la tierra entre todos los pueblos, ya fueran guaraníes, otras tribus indígenas o «blancos», Dios Jehová entregó el derecho a la posesión de la tierra solamente a sus seguidores. «Porque los malhechores mismos serán cortados, pero los que esperan en Jehová son los que poseerán la tierra» (Sl 37, 9).

Luego encontramos formulaciones doctrinales de San Ambrosio donde sostiene que «la naturaleza ha dispuesto todo en común, para el uso de todos; la usurpación ha creado el derecho privado» (Bobbio, 1997, p. 270). También en las prácticas de las primeras comunidades cristianas vemos que estos ideales eran los que prevalecían. Sin embargo, con la mundanización de la iglesia, y, a medida que se iba identificando ésta con los ordenes sociales y políticos dominantes, estos valores pasan a ser patrimonio de movimientos que serían considerados heréticos por la propia Iglesia, incluso perseguidos y combatidos.

El Papa Juan Pablo II, máximo representante en la jerarquía de esta institución religiosa antes de Benedicto XVI, hacía referencia en su Carta Encíclica Centesimus Annus a esta postura oficial, «... en la Rerum Novarum León XIII afirmaba enérgicamente y con varios argumentos el carácter natural del derecho a la propiedad privada, en contra del socialismo de su tiempo. Este derecho, fundamental en toda persona para su autonomía y su desarrollo ha sido defendido siempre por la Iglesia hasta nuestros días» (Juan Pablo II, 1998, p. 57).

Frente a esta posición importada a América por medio de la Cruz y de la Espada, encontramos a los pueblos nativos, que poseían un pensamiento radicalmente opuesto con respecto a la Tierra, y a su propia vida en ella.

Para la cosmovisión indígena en general, y, particularmente para la guaraní, la tierra era, fuente y madre de vida para los pueblos indígenas. Era su espacio vital, la garantía de su existencia y reproducción o reconstitución en tanto pueblos, o sea, como colectividades específicas diferenciadas.

«¿Qué tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar? Si ella no nos pertenece, pues. Nosotros somos de

ella. Sus hijos somos. Así siempre, siempre. Tierra viva. Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?» (Arguedas, 1970, p. 18)

La tierra no era, como en la mentalidad expansionista, neo-colonial occidental, posteriormente capitalista -legitimada por la Iglesia Católica, entre otras religiones occidentales- solamente un factor económico productivo o un bien comercial, de propiedad individual, que podía ser adquirido, transferido o alienado, según las leyes del mercado. Sino que, la tierra, en la cosmovisión indígena, era y sigue siendo, mucho más que un pedazo de suelo. No era ni es apenas una base de sustento, sino más bien el lugar territorial dónde yacen los ancestros, dónde se reproduce la cultura, la identidad y la organización social propia. No es la tierra la que pertenece al hombre, sino que es el hombre el que pertenece a la tierra. Lo que le sucede a la tierra, les sucede a los hijos de la tierra. La tierra es para ellos como el aire o el sol, que nadie se los puede arrebatar o quitar.

El despojo de la tierra ha sido la causa principal de la pobreza y miseria en que viven hoy los aborígenes. Es imposible respetar la cultura indígena si la tierra les es negada. Según José Carlos Mariátegui, «...en una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que «la vida viene de la tierra» y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente» (Mariátegui, 1955, p. 24).

Por todo esto no es posible imaginar un pueblo indígena sin la tierra que, por todas estas razones, no puede ser agredida por cualquier medida de ocupación capitalista y neocolonial, ya sea usurpación de los recursos naturales, depredación del medio ambiente, o biopiratería. En este sentido, hoy se pueden observar ciertas coincidencias entre las luchas por los derechos territoriales indígenas y los movimientos de defensa de los recursos naturales, ecologistas.

La historia de los pueblos indígenas en América fue marcada por el exterminio físico y cultural, la explotación económica, el sometimiento político, y la apropiación de sus recursos por las administraciones coloniales y por los gobiernos americanos, a través de distintas formas según las épocas y las regiones. El indio sufrió, como dice Darcy Ribeiro, una «*europización compulsiva*», empobreciendo de esta manera a toda la humanidad, reemplazando todas las particularidades por blancos, europeos y cristianos. Como respuesta a esto actualmente vemos principalmente en Ecuador, en Bolivia y en México, cómo los indígenas, luego de quinientos años de sometimiento y oprobio, luchan por disputar un espacio para una construcción de un proyecto de Nación que sea pluralista, teniendo en cuenta la heterogeneidad de la población.

A su vez, es necesario tener en cuenta el papel que la religión jugaba entre los pueblos primitivos de América. En este sentido, viajeros, misioneros y etnólogos siempre han subrayado la profunda religiosidad de los aborígenes americanos, la cercanía de estos pueblos con sus costumbres y tradiciones. Y, mientras la Iglesia Católica se debatía sobre la naturaleza humana o no, de los indígenas, de la posesión o no de almas posibles de ser «*salvadas*», es remarcable en estos pueblos «... la influencia de la preocupación religiosa a punto tal que parece disolverse la distinción entre lo laico y lo religioso, y borrarse el límite entre la esfera de lo profano y el dominio de lo sagrado: la naturaleza, tanto como la sociedad está atravesada de un extremo al otro por lo sobrenatural» (Clastres, 1996, p. 71). Y si lo sagrado atraviesa lo social, de igual manera lo social penetra totalmente lo religioso.

Estas sociedades primitivas se encontraban –y, las que aún hoy subsisten siguen estándolo- totalmente comprometidas con su vida religiosa y ritual, y de esta manera se reafirmaba su «*Ser Comunitario*» y su «*Identidad Tribal*». Es prácticamente imposible aislar los aspectos religiosos de estas culturas del resto de su vida, ya que estos están incorporados en todas las prácticas cotidianas.

5. Cosmovisión Mbyá-Guaraní

Este es el caso de los indios Guaraníes. Pueblo que llegó a ocupar un vastísimo territorio. Al sur se extendía desde el delta del Río Paraná, el noroeste de Uruguay, y el sur de Brasil; al oeste, desde la frontera entre

Bolivia y Paraguay; al este llegaba hasta las costas del océano Atlántico y por el norte se podían encontrar aldeas guaraníes hasta la desembocadura del Río Amazonas. Sin embargo toda esta área nunca conformó un gran Estado o Imperio Guaraní, sino que cientos de pequeñas aldeas lo ocupaban. Estas aldeas eran autónomas, y aunque algunas veces realizaban algún tipo de intercambio entre ellas, su organización social era totalmente independiente.

Esta enorme extensión de pueblos de origen guaraní se debía fundamentalmente al carácter nómada de su organización social. La baja productividad de sus rudimentarios métodos de producción los obligaba a expulsar individuos cuando el crecimiento demográfico era grande. Entonces las familias que se iban formaban una nueva aldea a poca distancia de la anterior. También, cuando la tierra perdía fertilidad toda la aldea salía en busca de una tierra mejor.

Pero estas necesidades materiales de tierras más extensas por habitante y más fértiles y productivas, a su vez se encontraban sustentadas por sus creencias religiosas. Un elemento fundamental de carácter religioso que venía a reforzar el nomadismo guaraní era la búsqueda de la «*Tierra Sin Mal*». Esta creencia en la existencia en una tierra paradisíaca llevaba a los Guaraníes a abandonar «*ywy mba' emegua*», la mala tierra, para alcanzar «*ywy mara ey*», la Tierra Sin Mal, lugar mítico habitado por los dioses, lugar en el cual no es necesario cazar, ya que «*las flechas se dirigen solas a las presas*», ni ocuparse del maíz, ya que el alimento abunda. Lugar que fue, antes de la destrucción de la primera humanidad por el «*diluvio universal*», el lugar común de seres humanos y divinos.

El mito del paraíso terrenal es común a gran cantidad de culturas y religiones, pero este mito diferencia a los Guaraníes de otros pueblos por el hecho de que, para ellos, los Guaraníes, la muerte no era un requisito para el acceso al paraíso, la Tierra Sin Mal era un lugar concreto, real, al cual era posible alcanzar por medio de migraciones religiosas siguiendo la palabra de un Karaí o Pajé, quien era el individuo que se comunicaba con los dioses por medio de sueños y de visiones. Este profeta era el mediador entre la divinidad y la comunidad.

Esta «*tierra prometida*» se encontraba en dirección al este y al norte, «*en algún lugar del otro lado del gran mar*». En estas largas trave-

sías muchos eran los que dejaban su vida, otros, en cambio, abandonaban el viaje estableciendo nuevas aldeas por el camino.

Precisamente una de las aldeas en las que realicé el trabajo de campo, en el Estado brasileño de Espírito Santo, fue creada a finales de la década del '60, luego de una migración que había comenzado treinta y cinco años antes y que había partido de la zona de Misiones, en la zona de la frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay. Este caso también se trató de una migración en busca de la «*Tierra Sin Mal*», y se hizo siguiendo los dictámenes de la guía espiritual Tatantín-Rua Retée.

Esta mujer, que condujo a su pueblo en una gran caminata para alcanzar su «*Tierra Prometida*», era una chamán, y, como tal, era guiada por sus sueños. Estos tienen una importancia vital en la vida de los indios, ya que son considerados como una revelación divina, una de las formas que tiene «*Ñhanderú Tupá Kwaray*», el Dios Padre Sol, de comunicar un mensaje.

Luego de asentarse en el Estado de Espírito Santo, cerca del Río Santa Cruz, ella ejerció un papel fundamental en la tarea destinada a los guaraníes por las demás naciones indígenas. Para otros indios, los guaraníes tienen un papel religioso a desempeñar en la Tierra. Son vistos como seres divinos, «*están en la Tierra apenas de pasada*». Su destino está «*más allá*», de ahí la necesidad de que encuentren la «*Tierra Sin Mal*» para promover la felicidad de la totalidad de las naciones indígenas.

En la actualidad, puede observarse la profunda permanencia de la religión guaraní que subsistió a quinientos años de persecución, genocidio y etnocidio por parte del invasor europeo y de los sucesivos gobiernos coloniales hasta nuestros días, sin olvidarnos del intento misionero jesuítico de evangelización que se prolongó por aproximadamente dos siglos, hasta que fueron expulsados del continente americano por parte del Vaticano, debido a que estaban perjudicando los intereses de la Corona española, un fuerte aliado del Papa por aquellos días.

Con respecto a la mencionada experiencia jesuita se pueden rescatar aspectos de la organización económica de las misiones, en las cuales todos trabajaban para el común, sin ser movidos por un interés en el provecho individual, organizando el trabajo de manera colectiva al igual

que la propiedad. Estas características eran bastante similares a la forma de organización guaraní previa a la llegada europea.

Dentro de las misiones se pudo concretar una especie de utopía, un experimento de ciudad con una organización comunitaria, en la cual se trabajaba únicamente cinco o seis horas diarias, y de allí se conseguía un producto individual y un producto para la comunidad. Cuando un indio contraía matrimonio se le otorgaba una parcela de tierra, abámbae, la cual le era propia, y además trabajaba en la tupámbae, tierra de Dios. Este tipo de organización era anterior a la llegada de los españoles, con lo cual la implantación dentro de las reducciones no trajo mayores consecuencias para los guaraníes. De todas formas todo era administrado por los padres jesuitas.

Sin embargo existen opiniones críticas de ésta experiencia, Leopoldo Lugones sostiene en su obra *«El Imperio Jesuítico»* que: «Se ha dicho que el comunismo aquel constituía la felicidad misma, al no admitir ni pobres ni ricos; y ello resulta discutible, de haber sido los indios sus propios administradores. Pero bajo la tutela de los Padres, quienes disponían sin limitación de las ganancias, aquello no fue otra cosa que un imperio teocrático, en el cual todos eran pobres realmente, excepto los amos» (Lugones, 1985, p. 146). Además no podemos dejar de mencionar que los indios debían adorar a Cristo, y no a sus antiguas deidades.

Si bien existieron algunos grupos que pudieron escapar de la evangelización jesuita, igualmente debemos aclarar que la mayoría de los grupos guaraníes perdieron su cultura, su tradición y sus costumbres, adoptando la cultura occidental, hasta el punto de negar su propio origen. Actualmente los grupos que aún conservan sus costumbres deben seguir soportando los intentos de las iglesias evangélicas, pentecostales y bautistas, que pugnan por la conversión de los indios, incluso utilizando métodos que recuerdan a las cuentas de vidrio de colores.

6. «La tierra no es nuestra, es de Dios»

Vemos en uno de los testimonios pertenecientes a la cultura aborigen el rechazo de la idea de propiedad de la tierra por parte de los hombres:

...yo creo que la tierra, aquí la tierra, nadie es dueño, sólo dueño es quien hizo la tierra, Dios, Ñhanderú Kwero, Dios Todopoderoso, que hizo la tierra, Dios es el dueño del Brasil...

Sobre este mismo punto, otro entrevistado dijo:

no, la tierra no es nuestra, es de Dios Ñhanderú, nosotros la defendemos porque él nos la dio, y vivimos gracias a ella...

Y, luego podemos ver la idea de posesión y uso de ella, pero no la propiedad:

...Ñhanderú Dios hizo la tierra, y el dueño verdadero es él, Dios, el blanco no puede decir: «Ahh, esto de aquí es mi tierra, voy a venderla...», no, no es de ellos, no es nuestra, no, cómo vamos a decir que es nuestra, la tierra, no, Dios nos dio esta tierra para nosotros los indios, y también para los blancos, para vivir...

Son estas ideas religiosas el fundamento que utilizan para justificar su particular modo de vida, su organización comunitaria, su nomadismo que está íntimamente relacionado con la búsqueda de la *«tierra sin mal»*.

Otro sujeto entrevistado, demostró mucha pasión y enojo con la invasión sufrida por los indios a partir de la llegada de los europeos a sus tierras.

...hoy estamos viviendo una época muy crítica, por causa que los juruá, los blancos, se están aproximando a las tierras indígenas, o sea no están respetando los límites [...] porque claro, claro que nadie quiere tener una casa invadida, nadie quiere tener una casa invadida...

A su vez se refiere a la tierra como su casa, por el hecho de su dependencia en los frutos que ella ofrece para el modo de vida guaraní, pero siempre hace referencia al Dios creador.

...La aldea, un área, una reserva indígena, ese mato, ese pájaro, esas aguas, los animales, es como si fuese una casa... Los árboles son una casa, la tierra es el piso de la casa, entonces cuando los blancos vienen llegando, destruyendo, los indios nos sentimos invadidos en nuestra propia casa, porque la tierra Dios la dio para todo el mundo, pero hay un límite, Dios no dijo: «invadan la tierra de los otros»...

Luego justifica su propio modo de vivir y de pensar respaldándolo con la *«palabra de Dios»* y con su reparto original de las tierras...

...Dios colocó a cada pueblo en un lugar. A los indios los colocó en Brasil y en otros lugares también. Pero el blanco quería ser más, quería ser el más científico, quería tener todos los saberes, quería ser más que el propio Dios, entonces fue para el mar, desafió a Dios, atravesó el mar, Dios no le dijo: «Anda y descubre las tierras» [...] sino que estas tierras fueron las que Dios dio para los indios y las tierras que están allá en

Europa se las dio para ellos, como así Dios dio otras tierras para los japoneses, entonces cada pueblo tiene su clasificación, tiene su tierra limitada. Entonces cuando los blancos vienen para acá, los indios nos sentimos invadidos en nuestra propia casa, porque ellos no vienen respetando...

Vemos en estas palabras de qué manera la ideología sustentada en la religión puede legitimar este particular modo de organización de la vida en las comunidades guaraníes.

Posteriormente, cuando le pregunté a uno de los aborígenes sobre el rol de la tierra, con relación a la idea de propiedad que tiene la cultura occidental, me dijo:

...la tierra es la que trae todo, trae la vida, la esperanza y también se lleva la vida. Entonces la tierra es el principio del comienzo de la evolución del mundo, entonces sin la tierra no se produce nada, por eso es muy importante que nosotros tengamos tierra...

Se puede observar una gran diferencia entre, por un lado, esta tierra que parece tener una entidad autónoma, que trae y lleva, que da y quita, que conforma una entidad propia, y por el otro, la idea de tierra como un bien, como un recurso, como un simple medio para la producción.

También tuve la oportunidad de entrevistar a algunos integrantes de la Tribu Tupinikim, pueblo que habita tierras muy cercanas a la aldea guaraní donde permanecí, y que pese a encontrarse en un estadio más avanzado en el proceso de aculturación, comparte con los guaraníes la visión de la tierra.

...Nosotros invitamos a los Guaraníes a que permanecieran en estas tierras, porque, pese a que nosotros las ocupamos desde hace más de seis siglos, no podemos decir que son nuestras, Dios nos puso acá y nada más, acá vivimos y morimos, y si hay lugar, pueden venir otros que piensen como nosotros...

Al finalizar, cuando le pregunté a uno de los entrevistados guaraníes «¿cómo sabía él que esa tierra era realmente para los indios?», él respondió:

...Los indios somos de la tierra misma, nuestra gente sabe, nosotros sabemos que el indio vive con la naturaleza, entonces el indio es una persona que conoce la Verdad...

Observamos aquí un rasgo común de las religiones en general, se apela a Dios como fuente última de legitimación y de la «Verdad».

7. La Cruz, o la «espada espiritual»

Del otro lado del océano, según teorías imperantes en Europa en el siglo XV, basadas fundamentalmente en las opiniones de Santo Tomás de Aquino, era atribución del Santo Padre Romano repartir las tierras que eran ocupadas por infieles, para propagar la fe católica. Siguiendo estos principios, tan sólo unos días después del regreso de Colón a España, los Reyes Católicos solicitaron al Papa Alejandro VI la adjudicación de los territorios descubiertos o por descubrir. Por lo cual el Papa, que era el español Rodrigo de Borja, en una Bula del día 3 de Mayo de 1493, confirmó a los Reyes Católicos y a sus sucesores en Castilla y León, el soberano imperio de las tierras descubiertas o a descubrir, que no estuviesen en posesión de otro príncipe cristiano. De esta manera, la única consideración posible para la legítima apropiación de los territorios del «Nuevo Continente» era la existencia de otro soberano cristiano, es decir que la religión católica se transformó en un requisito indispensable.

Estos acontecimientos modificaron para siempre el rumbo de la historia americana, y de sus pobladores. Así, a través de la religión, legitimaba también la extracción de las riquezas americanas, indispensables para la acumulación originaria para el naciente capitalismo.

Unos años más tarde el Rey Carlos I de España, conocido también como Carlos V hizo la siguiente declaración: «Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos somos Señor de las Indias Occidentales Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas o por descubrir y están incorporadas a nuestra real Corona de Castilla». (Carlos V, 1519, L. III). La Iglesia de Roma legitimaba la ocupación de las «nuevas tierras» a cambio de la evangelización de todos los seres allí encontrados.

Dios llegaba de la mano del Rey, y los conquistadores de la mano de los misioneros evangelizadores, los conquistadores de almas. Es que en tiempos en los que la Reforma Protestante tomaba fuerza en Europa, la Corona de España fue la principal aliada política del Vaticano en su lucha por la restauración, y fue también punta de lanza durante la «Santa Inquisición».

Sin embargo, existía en esos tiempos, y subsiste hasta nuestros días, un gran enfrentamiento dentro del catolicismo, diferentes corrientes de interpretación del mensaje de Jesús, las cuales llegan a América junto con los invasores. «Por una parte, los sectores eclesiásticos ligados con el planteo de *«la cruz y la espada»*, con una guerra de culturas que conserva el espíritu de las cruzadas y de las luchas contra turcos, moros y judíos» (Argumedo, 2000, p. 35), asociada a la Inquisición, considerando como una herejía cualquier tipo de creencia o adoración por fuera del culto católico. Dentro de esta corriente se pueden encontrar dos posturas, con respecto a la relación entre lo material, el poder, y lo espiritual. La primera es la que proviene de San Agustín, quien subordina el imperio, el Estado, al sacerdocio, a la Iglesia. La otra, denominada *«Cesaropapismo»*, subordina la Iglesia al Estado Religioso, es decir, somete el Poder Religioso al Poder Político.

Pero por el otro lado encontramos órdenes religiosas que sustentaban la idea de que monjes y eclesiásticos debían imitar la pobreza de Jesús, que él había luchado por su liberación, y a ellos era preciso retornar; en éstas se asociaba al pobre con Cristo y al indio con el pobre. A esta última postura podemos llamarla *«Profética»*, ya fuera reformista o revolucionaria. Postura que sostiene que Jesús basó su proyecto socio político en la experiencia de la Confederación de Tribus del antiguo Israel, basada en la igualdad, la horizontalidad, el poder como diaconía, y el don como valor fundamental.

Este enfrentamiento se mantuvo a lo largo de los quinientos años posteriores a la llegada de la Iglesia a América, en un principio fueron las disputas entre Juan Ginés de Sepúlveda, Joseph Acosta, Toribio de Motolinía, Antonio de Montesinos y Bartolomé de Las Casas. Este último optó por ponerse claramente en defensa de la causa indígena, llegando a decir que más les valía a los indios irse al infierno con su infidelidad que ser salvados por los cristianos.

En el siglo XIX surgió lo que se conoce como «doctrina social de la iglesia», y se caracterizó por una actitud claramente reformista, centrada en la cuestión obrera, en respuesta a los cambios sociales producidos por la revolución industrial, intentando contrarrestar el creciente poder de convocatoria del socialismo emergente.

En nuestros tiempos fue entre la Iglesia *«oficial»* que apoyaba a las dictaduras militares para *«aplantar y exterminar al monstruo del comunismo»*, idea que se sigue sosteniendo por amplios sectores del clero incluso hasta el día de hoy, y del lado opuesto, la llamada *«teología de la liberación»*, que tuvo como representantes en nuestro país al Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo, el cual se puso del lado de los pueblos dominados en pos de su liberación de las fuerzas opresoras imperialistas.

El problema es que quien intente desentrañar la *«verdadera esencia del cristianismo»* se encontrará con que no existe tal cosa como un sistema teológico ordenado y dogmático. Se pueden ver en las mismas *«sagradas escrituras»* claras contradicciones incluso dentro de un mismo libro, proyectos enfrentados. Es posible hacer distintas interpretaciones según la lectura que se haga. Pero de esta manera nunca se llegaría a esclarecer cuál es la *«esencia verdadera»*.

Para buscar una resolución a este conflicto Rubén Dri formula la siguiente pregunta: «¿Cuáles son los proyectos que podemos encontrar en los diversos libros o textos bíblicos? Nos estamos refiriendo a proyectos políticos en el sentido fuerte y profundo del término política. Ello significa: un proyecto que incluya todo el ámbito de lo humano, un proyecto de sociedad, de relaciones entre los hombres. Incluye el ámbito económico, social, político, cultural y religioso» (Dri, 1996, p.11). Es decir, que para encontrar algo así como una *«esencia verdadera»* del cristianismo es necesario indagar en los hechos históricos, la vida y obra de Jesús, y no en las dogmatizaciones posteriores realizadas por el discurso de la Iglesia aliada al poder, que lograron espiritualizar su mensaje, vaciarlo de contenidos sociopolíticos, y ocultar los puntos donde se podría encontrar una contradicción entre éste y la Iglesia Católica Apostólica Romana.

8. Conclusión

A través de la *«gran ventana»* abierta por las entrevistas en profundidad realizadas, las prolongadas observaciones de la vida cotidiana de diferentes comunidades aborígenes de la Tribu Mbyá-Guaraní, y las representaciones y el imaginario social transmitidos durante la interacción por sus propios sujetos, me atrevo a decir que he podido desentrañar

parte importante de las bases religiosas de esta cultura, al menos en los aspectos referidos al tema de la presente investigación, es decir en los aspectos que se refieren a la relación existente entre el «dios-creador», los indios y las tierras por ellos ocupadas.

Existe actualmente una gran cantidad de material escrito sobre la religión Católica, y fundamentalmente sobre las implicancias de este credo sobre la vida cotidiana, es decir, sobre las condiciones materiales de existencia de los hombres, me refiero a la lectura a la cual generalmente se denomina «materialista». Con respecto a éstas he podido observar las posiciones enfrentadas dentro de la iglesia con respecto a la organización social en general y a la propiedad privada en particular. Este punto puede quedar sin resolución, debido a su gran extensión y a que no era el objeto de este artículo, es decir que en lugar de profundizar en la búsqueda de la «esencia verdadera» del cristianismo, me he limitado a analizar parte de la práctica y el discurso oficial de la Iglesia.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que la coincidencia entre la utopía jesuita y la utopía guaraní fue fundamental para el éxito de la experiencia de las reducciones. Estas constituyeron para los guaraníes una forma de alcanzar esa tierra prometida, ya que pudieron tener una vida de felicidad y abundancia bajo la protección de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, sin alejarse demasiado de su modo de vida anterior. Mientras que para la Compañía este proyecto sólo pudo ser realizado positivamente con este pueblo y no con todos los otros con los que lo intentaron.

Ha quedado demostrada la íntima relación entre el modo de vida, las costumbres de las dos sociedades estudiadas y sus respectivas religiones. A esta altura es apropiado reafirmar que no veo esta relación como un mero reflejo, como un simple efecto producto de una causa, sino que en la construcción diaria de una cultura, las creencias y las prácticas religiosas van siendo producto y a su vez productoras de dichas culturas, ya sea que se trate de la europea occidental cristiana como así también de la aborígen Mbyá-Guaraní.

Hemos visto también que en ambas culturas, la relación con la tierra va aparejada de un sustento por parte de las creencias religiosas, el cual coincide directamente con la coyuntura y con las necesidades reales de esas sociedades en cada momento histórico. Asimismo es fundamental

decir que esta coincidencia no es en absoluto un producto del azar, sino que cada cultura tiene en su religión al socio más adecuado, y de la misma manera, las distintas religiones, al menos las «oficiales» tienen, en las respectivas culturas en las que están insertas, a sus mejores aliados.

Bibliografía consultada

Althusser, Louis (1988) «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Arguedas, José María (1970) «Mitos y leyendas peruanos», Casa de la Cultura, Lima.

Argumedo, Alcira (2000) «Los silencios y las voces en América Latina», Ed. del Pensamiento Nacional, Buenos Aires.

Bartolomé, Miguel Angel, y otros (1972) «La situación del Indígena en América», ed. Tierra Nueva, Montevideo.

Bobbio, Norberto, y otros (1997) «Diccionario de política», ed. Siglo XXI, México.

Bourdieu, Pierre (1971) «Génesis y estructura del campo religioso», en Revue Française de sociologie, VOL. XII.

Clastres, Hélène (1993) «La tierra sin mal», ed. Del Sol, Buenos Aires.

Clastres, Pierre (1996) «Investigaciones en antropología política», ed. Gedisa, Barcelona.

Clevenot, Maurice (1978) «Lectura materialista de la Biblia», ed. Sígueme. Salamanca.

Dri, Rubén (1996) «Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia», ed. Biblos. Buenos Aires.

Dri, Rubén (2004) «Insurrección y resurrección», ed. De Pura Gracia, Buenos Aires.

Dri, Rubén (1997) «La utopía de Jesús», Ed. Biblos. Buenos Aires.

- Dri, Rubén (2005) «La utopía que todo lo mueve», Ed. Biblos. Buenos Aires.
- Dri, Rubén (2001) «Los modos del saber y su periodización», ed. Biblos. Buenos Aires.
- Dri, Rubén (2002) «Racionalidad, sujeto y poder», ed. Biblos. Buenos Aires.
- Durkheim, Emile (1991) «Las formas elementales de la vida religiosa», ed. Colofón, México D.F.
- Eliade, Mircea (1994) «Lo sagrado y lo profano», Ed. Labor, Colombia.
- Engels, Friedrich (1987) «El Anti-Duhring». Ed. Avant, Barcelona.
- Engels, Friedrich (1975) «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre», ed. Polémica. Buenos Aires.
- Fernández Herrero, Beatriz (1992) «La Utopía de América», Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona.
- Frigerio, Alejandro y otros (1994) «El estudio científico de la religión a fines del siglo XX», CEAL. Buenos Aires.
- Godelier, Maurice (1974) «Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas», ed. Siglo XXI. España.
- Gramsci, Antonio (1997) «El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce», ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Juan Pablo II (1998) «Centesimus Annus: carta encíclica en el centenario de la Rerum Novarum», Ed. Paulinas. Bs. As..
- Lugones, Leopoldo (1985) «El imperio Jesuítico», ed. Hyspamérica, Buenos Aires.
- Mariátegui, José C. (1955) «Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana», ed. Universitaria, Santiago de Chile.
- Marx, Karl (1998) «Formaciones económicas precapitalistas», ed. Siglo XXI. México D.F..
- Marx, Karl (1970) Introducción de 1857 a la «Contribución a la crítica de la economía política», ed. A. Corazón, Madrid.

- Marx, Karl (1975) «Tesis sobre Feuerbach», citado por, Engels, Friedrich () «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.», ed. La Rosa Blindada, Buenos Aires.
- Primera Ley de Indias, de 14 de septiembre de 1519, Tít. I. Libro III.
- Proudhon, Pierre Joseph (1983) «¿Qué es la propiedad?», ed. Orbis, Madrid.
- Ribeiro, Darcy (1971) «El proceso civilizatorio», ed. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Ribeiro, Darcy (1992) «Indianidades y venutopías», ed. Del Sol, Buenos Aires.
- Rousseau, Jean Jacques (1984) «Discurso sobre el origen de la desigualdad», ed. Alianza, Barcelona.
- Siwak, Pedro (1989) «Los aventureros de Dios», ed. del Encuentro, Buenos Aires.
- Soneira, A., Ameigeiras, A., Auza, y otros (1995) «Sociología de la Religión», ed. Docencia, Buenos Aires.
- Weber, Max (1969) «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», Barcelona.

Rubén Dri, Carla Wainszok, Florencia Cendali, Magalí Coppo, María José Rossi, Alejandra Pagotto, Sergio Friedemann, Diego Berenstein, Pilar Goldmann, Carla Zunini

Estado, pedagogía y sujetos políticos

1. Introducción

Esta ponencia es fruto de un trabajo colectivo que se viene desarrollando desde agosto de 2006, en el marco del Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones no Acreditadas, perteneciente a la Secretaría de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. El título de nuestro proyecto es Estado, pedagogía y sujetos políticos. Enseñar Filosofía en la Carrera de Sociología.

Nuestro trabajo de investigación se propone enmarcar la problemática de la praxis docente universitaria en el contexto de nuestro país. Nos preguntamos por las relaciones entre la Universidad, el Estado y la sociedad en el marco de un clima cultural en el que pervive el neoliberalismo. Es desde allí que nos interrogamos por la educación universitaria estatal.

Por ello, de todo este universo, seleccionamos: la conformación de las identidades docentes universitarias, específicamente la construcción de estas identidades en torno a la Carrera de Sociología de la UBA, la cuestión de la autonomía universitaria, la Lógica del mercado al interior de la Universidad, la relación enseñanza-aprendizaje como trabajo, la enseñanza de la filosofía y el «papel» del docente universitario.

Para dicha tarea, partimos de la *filosofía de la praxis*, entendiéndola como acción y reflexión, en donde los sujetos nos hacemos en la palabra, en el trabajo, en la práctica y en la reflexividad.

Junto a las premisas fundamentales de la filosofía de la praxis, recuperamos la *descripción* fenomenológica, la *exégesis* y la *hermenéutica*.

La *fenomenología* es posible desde el momento en que se deja de pensar el fenómeno como mera «apariencia» y se lo comienza a pensar como «aparición». El concepto de «apariencia» refiere a una esencia oculta que el investigador debe develar, mientras que el concepto de «aparición» remite a las condiciones que lo hacen posible.

A partir de esto, trabajaremos diferentes formas discursivas, tratando de encontrar en las mismas las apariencias y las apariciones y en dos niveles de análisis: al interior de la Carrera y a nivel nacional.

2. Las ideas de la nueva generación del '80 a propósito de la universidad argentina

A partir del impacto que generaron sobre el sistema de Educación Superior las aplicaciones de la política neoliberal, especialmente desde los años ochenta, el modelo nacional de Universidad ha logrado consolidar la sistemática decisión de levantar el muro de una «autonomía» aislada, autista. Se eludió con ello la vinculación de tres dimensiones ligadas entre sí a partir de otra filosofía, que encontramos sino en las antípodas al menos en disrupción con el mencionado paradigma: la investigación científica y técnica, el proceso de enseñanza-aprendizaje y los mecanismos de transferencia y extensión universitaria (Pérez Lindo, 1985, 1998).

Sin embargo, en los últimos años la Argentina ha comenzado a superar la concepción clásica que confinaba su acción a la docencia, resurgiendo la valoración de la Universidad como productora de conocimientos científicos y lugar privilegiado de investigación con sentido institucional. Según esta concepción, la investigación en las Universidades es un constituyente más de la función de formación. Es por ello que las políticas nacionales, así como la acción de diversas Universidades y otras instituciones de ciencia y técnica, se orientaron desde la restauración democrática de 1983 a crear condiciones y mecanismos para sortear algunos de los obstáculos indicados, de modo tal que tanto los institutos de inves-

tigación como la Universidad han comenzado a superar el aislacionismo que les era característico.

Sin hacer descuido de las «tendencias mundiales» referidas a la transformación universitaria en su aspecto económico, la ampliación y el fortalecimiento del brazo mercantil que medió la filiación entre Universidad y sector productivo se ha constituido en uno de los temas centrales de las políticas científicas y tecnológicas en la Argentina.

En este contexto de cambios, la Facultad de Ciencias Sociales no fue ajena a la Lógica del mercado. Como veníamos adelantando, la Universidad de Buenos Aires en general y la Facultad de Ciencias Sociales en particular aceptaron aquella Lógica mercantil que logró entronarse como ente no sólo regulador sino constructor de subjetividades al interior de la impalpable «comunidad universitaria» con igual énfasis que en el todo social.

Una vez más, aquel trivial intento de «autonomía» universitaria, aquel engaño fértil a la colación de políticas privatistas y expulsivas que como un huracán se impusieron en nuestro país en la década del '90, sentenciaron el percibido deterioro académico como consecuencia inmediata.

Mientras que la educación, como cualquier otro bien, pasó a estar regulada por las bases del mercado -la competencia y la libertad de elección-, en el Estado se produce un incremento de la autonomía administrativa de las instituciones, con un alejamiento relativo de la autoridad estatal que ya no realiza un control ex-ante sino un control ex-post, mediante la evaluación por resultados según criterios de eficiencia. Esto deriva en que las exigencias del Estado evaluador incorporan nuevos mecanismos que redefinen pautas y normas de comportamiento, encaminándolas hacia un tipo de acción de carácter empresarial. En consecuencia, este nuevo modelo universitario se caracteriza por ser privatizador, mercantilista, elitista, competitivo y dependiente de las necesidades de los empresarios de los organismos internacionales.

Este abismo, este tiempo de espera, nos obliga a pensar nuestro espacio como susceptible de múltiples construcciones que precisan, sin embargo, una directiva, una filosofía nueva capaz de construir subjetividades abarcativas. Tarea ésta que le fue arrancada al Estado en manos de lo privado desentendido de lo universal.

Si consensuamos en entender a la Facultad como espacio de creación colectiva al servicio de la sociedad, necesario es que trabajemos en función de ello. Una Universidad –unidad en la diversidad– es la comunidad, el sujeto colectivo, la producción colectiva de conocimiento, no en el sentido de supresión de las individualidades sino de afirmación de las mismas en su seno mismo.

La comunidad no significa que todos hacen lo mismo o que todas las funciones son exactamente iguales. Si bien encontramos funciones diferentes (como las de profesor titular, asociado, adjunto, auxiliar), ello no implica suponer la existencia de figuras como profesores «de primera», «de segunda», «de tercera» o simplemente «parias» que trabajan por el «honor». Este fenómeno sólo puede acontecer en una sociedad de castas. Del mismo modo, existen investigadores de primera, segunda, tercera y así sucesivamente, fácilmente identificables a partir del «reconocimiento» que les otorga el plus de una simple letra del abecedario.¹ Los parias, para el caso, seríamos aquellos que hoy formamos parte de un «programa de reconocimiento de investigaciones no acreditadas» o los que, más llanamente, quedaron «fuera del circuito».

Este breve panorama encubre un intenso plan desarticulador de la concepción de una Universidad al servicio del pueblo y en tanto recurso estratégico del Estado. Así como se ha pasado de la convocatoria a concursos para delinear aquellas funciones en el marco de una comunidad al invento de la «categorización», se abrió paso a una cadena de rupturas que encontró en su camino a la filosofía comunitaria. En su lugar se introdujo la Lógica de la jerarquización, la competencia y el individualismo. Con estas propuestas, personificadas en diversos oradores del nuevo cambio al interior de la propia institución, la concepción guerrera del neoliberalismo logró anidarse entre nosotros, llevándose a la práctica al menos dos principios complementarios de la filosofía neoliberal: la *desigualdad* y la *competencia*.

Sospechando el desplazamiento del Estado por el mercado en la producción de subjetividades, las identidades docentes no quedarán fuera de la partida. Así, recorriendo a vuelo de pájaro la historia de las concepciones en torno a este actor social, podemos proponer un abanico de figuras que se disputarán la representación del sector.

¹ Aquí hacemos referencia al sistema de categorización.

3. Identidades docentes y políticas universitarias

Desde la Facultad de Ciencias Sociales se responde al pedido de categorización que mencionábamos. ¿Cómo se categoriza? Mediante la asignación de puntajes a determinadas actividades que se supone realizan los docentes universitarios. Ahora bien, la categorización hace referencia directa a la investigación, teniendo en cuenta también la docencia, pero ésta de manera subordinada. Efectivamente, aquí no hay ninguna aprobación cualitativa sino que todo queda reducido al más crudo cuantitativismo: asistencia a congresos, tantos puntos; artículos en revistas, tantos puntos y así en adelante. Es lo que podríamos reconocer «sutilmente» como una verdadera banalización del conocimiento.

Mientras los docentes universitarios deben preocuparse por obtener puntaje, la absurda acumulación de títulos, maestrías y doctorados, la asistencia a congresos, la presentación de ponencias y la publicación de artículos con «referato» se encuentran en la escena central de esta gran comedia².

Los beneficios de las categorizaciones y los incentivos dieron por tierra la función del informe que debía rendir un técnico universitario a propósito de sus investigaciones. Antaño, era necesario sintetizar el cuerpo de la investigación mostrando sus avances, sus dificultades, el cumplimiento de los objetivos, los cambios que el proceso de investigación ha obligado a realizar, etc. En contrapartida, el informe cambió de rango, convirtiéndose en una mancha más en el cuerpo cuantificable del docente investigador. Pero esto es así de manera intencional. Claro está, lo importante no son ni las 120 palabras de la «*breve descripción del proyecto*» ni las severas «*palabras claves*». Lo crucial, el punto central de semejante excusa, es la cantidad de artículos publicados, presentaciones en congresos, simposios, ponencias, conferencias, etc.

Las diferentes formas discursivas acerca del cuerpo docente giran en torno a definiciones, ideas, imaginarios, creencias y aproximaciones a propósito de estos actores como trabajadores, profesionales, funciona-

² Es interesante remarcar cómo el «invento» del referato trae al imaginario la escena de la competencia futbolística. Insistimos, una cosa es un artículo publicado con referato y otra muy distinta el mismo artículo publicado sin tan importante y trascendente aprobación. Con artículos del primer tipo uno puede llegar a reunir nada menos que 200 puntos. Esos mismos artículos, sin agregar una coma pero privados de aquella «gracia», sólo pueden arañar unos 50 puntos.

rios, expertos, científicos. Sin olvidar la figura del apostolado, de la vocación y de la misión fomentada desde la matriz civilizatoria.

Debemos recordar que en los primeros pasos de la institucionalización de la Carrera de Sociología, 50 años atrás, alrededor de las incumbencias profesionales existió un proyecto definido sobre la figura del sociólogo docente. Este proyecto se enmarcó en lo que fue la redacción del Estatuto Universitario, gestado para esos mismos tiempos.

El Estatuto plantea que la Universidad es una comunidad de profesores, alumnos y graduados. En dicha comunidad se trata de formar investigadores, profesionales y profesores idóneos y dispuestos a servir al país.

Vale advertir que esta idea de *servicio al país* tiene como correlato una Universidad intervenida, donde aquellos intelectuales o pensadores sociales que supieron ejercer la docencia en las aulas universitarias, con el golpe de 1955 -llamado paradójicamente Revolución Libertadora- fueron cesanteados de tales cargos. En los años que sucedieron, el imaginario a propósito del docente se vincularía directamente con la tarea de ser funcionario del Estado.

Hacia los años '70 y en relación con los procesos descolonizadores brota la figura que pondrá en crisis al docente como funcionario, naciendo un nuevo imaginario del docente trabajador. Surge la CTERA, es nombrado Rector Interventor de la UBA Rodolfo Puiggróss, es Decano de la Facultad de Filosofía y Letras Justino O'Farrell y en la Carrera de Sociología nacen las denominadas Cátedras Nacionales. Dichas Cátedras tenían entre sus principios fundacionales la reformulación de la relación docente-estudiante.

A la luz de todos estos acontecimientos y alrededor del imaginario del docente trabajador, revive el modelo del apóstol, ya no como un mandatao civilizador sino como militante liberador. En la noche de la Dictadura vinieron otros docentes que se hacían otras preguntas. Durante este período, la modernización educativa fue sinónimo de conductismo y tecnocratización del sistema educativo. Mientras tanto, en la Facultad de Filosofía y Letras, su interventor -el sacerdote Raúl Sánchez Abelenda- recorría las aulas exorcizando los malos espíritus de Freud, Marx y Piaget.

La sibilina venganza contra la Carrera de Sociología -pues no fue suprimida institucionalmente- consistió en retirarle su territorio y desnutrir

sus fuerzas vitales. Enviada a los sótanos de la Facultad de Derecho, conservó una vida vegetativa, una existencia meramente estadística (González, 2000: 95).

Las propuestas de reforma del sistema de Educación Superior en la Argentina comienzan a elaborarse a fines de los años ochenta (García de Fanelli, 1996). En 1985 es cuando nace el CBC, comienza el Juicio a la Junta y surge la Asociación Gremial Docente. Con ella reaparece la figura del docente trabajador.

Entre 1983 y 1987 en todo el país se duplicó el número de estudiantes universitarios. Este último año es también el momento de las grandes huelgas docentes universitarias y del levantamiento Carapintada. En la misma década debemos recordar la realización del Congreso Pedagógico y la Marcha Blanca. Ante lo cual, según Adriana Puiggróss,

el gobierno radical respetó el derecho de huelga de los docentes, reestableció la autonomía universitaria, el gobierno de los claustros y la libertad de cátedra, y reinstaló el sistema de concursos (Puiggróss, 2003: 180).

Es preciso señalar dos antecedentes de la reforma universitaria, antes de comenzar a caracterizarla. El primero hace referencia a la necesidad de consolidar el proceso de mercantilización de la educación universitaria, luego de la instauración de la Ley de Transferencia (N° 24.049) y la Ley Federal de Educación (N° 24.195); y el segundo, oficiado desde el Ministerio de Cultura de la Nación, fue la influencia de los procesos de Educación Superior ocurridos en el resto del mundo y la recomendación de políticas provenientes de organismos internacionales como el Banco Mundial.

Estas políticas encontraron su justificación en un diagnóstico previo realizado a la mayoría de las Universidades Nacionales, en las que se detectaron, de acuerdo con la particular visión de esos organismos, los siguientes problemas:

- Ineficiencia interna, debido a que una baja proporción de estudiantes logran graduarse y los que lo hacen tardan más de lo esperado. A ello se agrega el manejo excesivamente burocrático de la gestión administrativa y financiera.

- Ineficiencia externa, debido a que las carreras no guardan correspondencia con las necesidades del medio y con el avance científico tecnológico del país.

- Baja calidad, pues sólo una baja proporción de docentes tiene dedicación exclusiva y realiza actividades de investigación, y no dan cuenta de sus resultados.

- Masificación, con lo que se resiente el uso eficiente de los recursos y la calidad de la enseñanza.

- Falta de equidad, pues los sectores bajos financian con sus impuestos la Educación Superior de los sectores altos sin poder ellos mismos acceder a la Universidad por falta de recursos.

A partir de este diagnóstico, se fueron delineando un conjunto de políticas tendientes a «revertir la situación». El primer paso de importancia fue la sanción de la Ley de Educación Superior –LES- (N° 24.521) en julio de 1995. Dicha ley permitió la adopción de una serie de estrategias caracterizadas, fundamentalmente, por la confianza en el mercado para elevar la eficiencia del sistema:

- La diversificación de las fuentes de financiamiento para reemplazar la caída del gasto público a través de mecanismos tales como venta de servicios, transferencia de tecnología, arancelamiento y becas estudiantiles.

- La diversificación institucional favoreciendo el crecimiento de la oferta de Universidades privadas.

- La introducción de instrumentos de acreditación y evaluación, para lo cual se creó la Comisión de Acreditación de Posgrados (CAP) y la Comisión Nacional para la Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU).

- El fomento de la investigación universitaria y la creación de un programa de incentivos.

- El fortalecimiento de las ciencias básicas y tecnológicas y los programas de posgrado por medio del Fondo de Mejoramiento de la Calidad (FOMECA).

Dentro de las consecuencias de estas políticas dirigidas a la vida universitaria, nos preocupa principalmente «la transformación del régimen laboral» de los docentes universitarios, ya que como caracteriza Catalina Nosiglia:

Por una parte se determina la descentralización salarial docente (...) Por otra parte, el Poder Ejecutivo Nacional establece un programa de incentivos al trabajo de docentes-investigadores, con el fin de diferenciar salarialmente a los docentes en base a sus méritos (Nosiglia, 2000: 215).

Esta diferenciación al interior del colectivo docente se sostiene en el congelamiento de los salarios docentes, la introducción de los sistemas de incentivos y las evaluaciones con criterios tecnocráticos. Situación que trae como consecuencia la profundización de la competencia entre los profesores y el desaliento al trabajo cooperativo.

En el cierre de la década se produce la designación del conservador Juan José Llach como Ministro de Educación y sucedido por Hugo Juri -quien fue desplazado del cargo por su resistencia a implementar el arancelamiento universitario- y el sociólogo de tradición radical Andrés Delich, quien estableció un piso de 180 días de clase.

El período 2003-2007 nos encuentra con la Ley de Financiamiento Educativo, los decretos de aumentos salariales para el sector docente y la nueva Ley de Educación Nacional, que en lo esencial no modifica los lineamientos generales de la Ley Federal de Educación.

4. En el aula universitaria

Antes de acercarnos y observar una clase donde se enseñe Filosofía para los futuros graduados de la Carrera de Sociología es importante conocer el Plan de Estudios de dicha carrera y el Estatuto Universitario. Puesto que de otra manera la observación sería ingenua. Existe todavía una corriente didáctica que cree poder explicar lo que sucede en la clase sin referirse a temas institucionales. Es el llamado triángulo didáctico que solamente menciona al estudiante, al docente y al conocimiento. Pero el aula universitaria está atravesada por lo que propone el Plan de Estudios, el Estatuto Docente, la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación y el mismo Banco Mundial.

En esta parte del trabajo vamos a revisar lo que proponen o suponen el Plan de Estudios de la Carrera de Sociología redactado en 1988 y el Estatuto Universitario decretado en diciembre de 1983.

Cuando decimos que vamos a analizar lo que proponen o suponen es que ambos documentos no son sólo escritos formales sino que permiten detenernos en sus ideologías, en sus filosofías, en lo que consideran apreciable y meritorio y en lo que carece de valor.

El graduado de Sociología, según el Plan de Estudios, debe poseer: buena formación, conocimiento de teorías y metodologías, pensamiento crítico, capacidad para producir conocimientos, preparación teórica y práctica para saber investigar y experiencia para intervenir y actuar sobre la realidad.

Asimismo, se prevé la inserción e intervención para la transformación productiva de sectores concretos de nuestra realidad social mediante pasantías u otras formas de participación (investigación-acción).

Mucho podemos decir del Plan de Estudios pero dos problemáticas nos resuenan: el tema de las pasantías como una forma de intervención, lo cual nos permite interrogarnos por el concepto de transformación social, y el mandato de ser investigador de carrera.

En cambio, en el Estatuto, como se ha mencionado con anterioridad, se puede leer: «La Universidad es una comunidad de profesores, estudiantes y graduados. Procura la formación integral y armónica de sus componentes e infunde en ellos el espíritu de rectitud moral y de responsabilidad cívica. Forma investigadores originales, profesionales idóneos y profesores de carrera, socialmente eficaces y dispuestos a servir al país. Encauza a los graduados en la enseñanza y en las tareas de investigación, y a través de ellos estrecha su relación con la sociedad».

En relación con el personal docente, el Estatuto distingue entre profesores y auxiliares docentes. Son profesores los llamados titulares, asociados, adjuntos, consultos, contratados, invitados, eméritos y honorarios. Por su parte componen el campo de los auxiliares docentes los denominados jefes de trabajos prácticos y ayudantes primeros y ayudantes segundos. Esta distinción no sólo puede observarse al interior del aula, sino también en la conformación de los claustros. Los auxiliares docentes no son considerados profesores y por lo tanto habitan el claustro de los graduados.

Sin embargo, y retomando el aludido «sentido común didáctico», los estudiantes y muchos docentes no suelen hacer estas diferencias y hablan de profesores sin más. Lo cual genera mucha confusión respecto a quiénes establecen los programas de las materias con respecto a los contenidos, los objetivos, la bibliografía y la evaluación.

No dudamos que existen profesores democráticos, dialógicos, tanto al interior de la cátedra como en las aulas, pero estos estilos son personales, frutos de decisiones individuales y, es cierto, nos hablan de la presencia de otras matrices de enseñanza, las cuales, al no tener un correlato institucional, se encuentran fuertemente limitadas.

Estos docentes -que se suelen definir como trabajadores de la educación- son la contracara de aquellos otros que, parafraseando a Gregorio Kaminsky, *piensan como intelectuales y existen como universitarios* (Kaminsky, 2005: 433). Los que piensan como intelectuales creen que la docencia es fácil, simple, en tanto la investigación es compleja.

Existen varias ideas para reflexionar sobre la relación docente e investigador. Freire sostiene que todo docente que prepara sus clases investiga. Investiga. no sólo el contenido sino la mejor manera de enseñarlo. Weber, por su parte, nos recuerda que no necesariamente un buen docente es un buen investigador:

Todo joven que se inicie en la carrera universitaria debe hacerse consciente de que su trabajo tiene un doble aspecto. No basta capacitarse como estudioso, sino que además ha de calificarse como profesor, y estas dos cualidades no se corresponden mutuamente ni mucho menos. Un mismo individuo puede ser un gran científico y un desastroso profesor. Las clases de Helmholtz y de Ranke son pruebas suficientes pero no las únicas (Weber, 1989: 103).

Querido lector: haga el mismo ejercicio que Weber, pero por favor no lo comente en voz alta. No se ve bien por estos días hacer uso de la honestidad intelectual.

Finalmente, la L.E.S. impone ser docente e investigador. ¿Qué diría nuestro amigo Max Weber de la L.E.S.?:

Es casi imposible aceptar la responsabilidad de alentar a un joven estudioso que viene a pedir consejo en cuanto a su habilitación para la docencia (Weber, 1989: 105).

Pero queremos ser claros, retomando a Prieto Castillo:

no confundimos enseñar con dar clases corriendo de un lugar a otro de la ciudad, ni investigar con la asignación de unas pocas horas a la semana para llenar una triquiñuela burocrática. Digo derecho a enseñar en el goce de hacerlo, en la pasión por la construcción en común, por el interaprendizaje, por la interacción y por el encuentro. Digo derecho a investigar con los tiempos e instrumentos necesarios, para permitir el vértigo de la búsqueda conjunta, de la construcción del campo y de la mirada (Castillo, 2000: 68).

Ahora bien, no hay goce ni deseo de reconocimiento

más allá de que puedan aparecer y hayan aparecido trabajos valiosos, el sistema somete al docente a una carrera absurda de escrituras de papeles, compulsiva, carrera siempre perdida. Nadie puede investigar seriamente con ese incentivo, sobre cuya base se consume una grave patología en la vida académica, ni se enseña, ni se aprende, ni se estudia, ni se investiga (...) investigar no es empapelar, no es publicar delirantemente, acorde con el último y efímero grito de la moda intelectual, sino ahondar reflexivamente en las cuestiones. Estas políticas erráticas sólo consolidan el poder de las camarillas universitarias y no tratan seriamente del saber ni para la investigación ni para la docencia (Ziblat, 2005: 436).

Si no hay deseo de reconocimiento, entonces lo que abunda es el deseo animal.

Pero lo más asombroso es que nadie parece preguntarse, entretanto por qué todos sacan la sortija: aeropuertos, hoteles, agasajos, congresos, conferencias, nuevos príncipes y mecenas anónimos o evanescentes tras velos institucionales, presentan al mundo como dote. La falta de temple adquiere la forma de carencia de autocrítica, y el apetito ciego impide ver a quién corresponden los bocados (Martínez, 2005: 47).

El deseo animal representado en el Discurso del Amo huye de los debates, de las confrontaciones, de lo agonial en la disputa por el valor de la palabra, y se esconde en los formularios, en las ponencias, en las categorizaciones y termina refugiándose en los comités de técnicos evaluadores y expertos.

¿Recuerdan tales expertos el concepto de deliberación aristotélico?, ¿y el tribunal de la crítica de la razón?, ¿de qué categorías se nutren sus evaluaciones? Tal vez como Hume perciban los límites del conocimiento, ya que una filosofía de corte metafísico apenas podría despejar nuestra ignorancia.

¿Pero qué sucedería si nuestros sentidos nos engañan y de repente descubrimos que estos evaluadores no son pares, que se encuentran mejor representados por la Lógica de un expediente judicial, donde cobran importancia los formalismos y las citas como dispositivos de sumisión? Entonces, no estaríamos hablando de evaluadores sino de examinadores que necesitan ser adulados y que nos recuerdan los ejercicios de San Ignacio de Loyola.

Pero a la astucia de la razón examinadora se le opone como resistencia la astucia de la razón profesoral, o de la razón del docente auxiliar:

Como el instinto de supervivencia individual y profesional, es astuto en pergeñar tretas, artimañas y zangamangas, los profesores hemos desarrollado un buen número de habilidades y capacidades especiales para sortear los obstáculos que representan las nomenclaturas, las taxonomías, las palabras contadas y los espacios clausurados (De Pauli, 2005: 431).

Sin caer en romanticismos,

en la enseñanza uno es, patentemente sustancia que resiste hacer sustancia, sustancia que quiere ser sujeto, y sujeto es activo, pensante y obrante, con un rostro enfrente y una utopía adelante, como construcción de sentido. No quiero parecer edificante ni altisonante. Lo dicho se particulariza en lo cotidiano y en pequeñas actitudes, en gestos hasta triviales, frente a situaciones de lo más diversas e imprevisibles, frente al espanto de la rutina y para espantar la rutina. Lo filosófico está en situarse, no como cosa dentro de una institución, sino en ponerse como sujeto activo en un proceso. Lo intento con toda mis fuerzas. No es un mérito. Lo otro es la muerte (Ziblat, 2005: 438).

5. Conclusión

Para espantar la rutina, cada uno de los que formamos parte de este colectivo seguiremos nuestras búsquedas por los siguientes caminos: Alejandra sostiene que enseñar a aprender a filosofar es acompañar y permitirse ser acompañado en el camino de la formación social del hombre. Sergio, mientras tanto, afirma que los docentes enseñamos de determinada manera y muchas veces nos posicionamos según el lugar que hemos ocupado como aprendices: o bien para repetir acríticamente la forma de enseñar que hemos recibido, o bien para cuestionarla y transformarla en la medida de nuestras posibilidades. Diego, Carla y Pilar se plantean al docente como un «actor» que puede interpretar diferentes

roles y decide, al preparar «su» clase, optar por un libreto particular que no está escrito sino que se escribe con los «otros». María José hipotetiza que en las actuales condiciones de mercado la Universidad pierde de modo efectivo y progresivo la autonomía académica en detrimento de un saber orientado en modo mercantil hacia la innovación comercial y tecnológica. Rubén afirma que Hegel no podría enseñar en nuestra Universidad y Magalí, Florencia y Carla se preguntan por las identidades docentes universitarias. Este último es apenas un gesto nimio para poder revisar y reflexionar cómo dicho imaginario permea nuestras clases. Como ya saben, está el apóstol, el trabajador, el profesional y el trabajador de la educación, donde cada uno ingresa al aula con «su mochila».

Tan pequeño es nuestro gesto como pretender escribir una ponencia colectiva en una institución mercantilizada donde se premia no la individualidad en tanto subjetividad, sino el individualismo y el *sálvese quien pueda*:

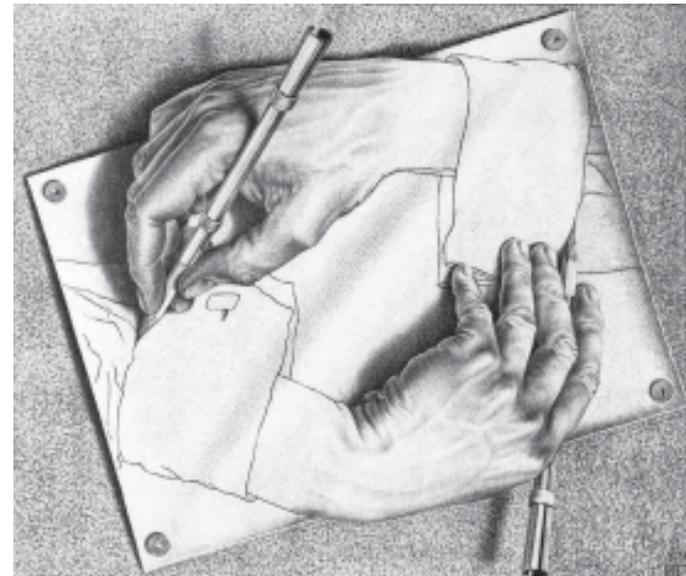
Es una verdad probada por la experiencia histórica que en este mundo sólo se consigue lo posible si una y otra vez se lucha por lo imposible (Weber, 1989: 95).

Bibliografía citada

- Prieto Castillo, D. (2000) *Comunicación, Universidad y desarrollo*. Buenos Aires Investigaciones de la Plangesco.
- De Pauli, M. (2005) «Filosofía de la oralidad a la escritura». *La Biblioteca ¿Existe la filosofía argentina?* Buenos Aires Biblioteca Nacional.
- García de Fanelli, A. M. (1996) «La reforma de la Educación Superior en Argentina entre el mercado, la regulación estatal y la lógica de las instituciones». Asunción *Revista paraguaya de sociología*, 97.
- González, H. (2000) «El ciclo argentino de la Sociología». *Historia Crítica de la Sociología Argentina*. Buenos Aires Colihue.
- Kaminsky, G. (2005) «Universidad y Filosofía». *La Biblioteca ¿Existe la filosofía argentina?* Buenos Aires Biblioteca Nacional.

- Martínez, M. (2005) «La Gula. El pan del intelecto». *Cuaderno de Pedagogía*. Buenos Aires Libros del Zorzal.
- Nosiglia, M. C. (2000) «La ley de Educación Superior características e implementación en el marco del ajuste estructural». *Análisis político y propuestas pedagógicas*. Buenos Aires Aique.
- Pérez Lindo, A. (1985) *Universidad Política y Sociedad*. Buenos Aires Eudeba.
- Pérez Lindo, A. (1998) *Políticas del conocimiento, Educación Superior y desarrollo*. Buenos Aires Biblos.
- Puiggróss, A. (2003) *Qué pasó en la educación argentina*. Buenos Aires Galerna.
- Weber, M. (1989) *Política y Ciencia*. Buenos Aires Leviatán.
- Ziblat, S. (2005) «Universidad y Filosofía». *La Biblioteca ¿Existe la filosofía argentina?* Buenos Aires Biblioteca Nacional.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS



Construcción de lo estético*

Adorno realizó el estudio crítico sobre la filosofía de Kierkegaard para obtener la *venia legendi*, es decir, el derecho a impartir clases en el nivel universitario. Es el primero de sus escritos sobre el tema existencialista que a fines de la década del 20 y principios de la del 30 del siglo XX estaba vigente en la República de Weimar, siendo Martín Heidegger con *Ser y Tiempo* su principal representante. De él se ocupará luego Adorno con marcada insistencia.

Los temas que Kierkegaard despliega a mediados del siglo XIX: El pensamiento subjetivo, la interioridad, la existencia, las paradojas, la angustia, la desesperación, el absurdo, la dialéctica de las esferas, la ironía y el humor, constituyen una cantera que volverá a ser desplegada en el siglo siguiente, originando las corrientes filosóficas conocidas en general como existencialistas, si bien lo más apropiado es denominarlas filosofías «de la existencia». Heidegger y Jaspers en Alemania y Marcel y Sartre en Francia constituyen sus representantes más conocidos.

Adorno se preocupa, orientado por la dialéctica de la filosofía de la praxis marxiana que él aprendió de Lukács, de situar el pensamiento de Kierkegaard, filosófico y teológico, en el contexto político social en el que se produce la revolución de 1848. Mientras Marx y Engels celebran el acontecimiento y se largan a la lucha, Kierkegaard se repliega en la interioridad, proclamando que «sólo la historia interior es la verdadera historia».

La interioridad es el refugio del sujeto. Kierkegaard la compara a un «castillo», pero Adorno dice que en realidad «es el *intérieur* burgués del siglo XIX, ante cuya organización las palabras sujeto, objeto, indiferenciación o situación palidecen como metáforas abstractas». La

* Adorno, Th. W. (2006) *Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.

interior es el refugio del sujeto que siente horror de toda objetividad, lo cual no puede menos que culminar en una filosofía negativa de la historia.

En el interior Kierkegaard busca su absoluta independencia de la realidad político-social que lo rodea, pero «al negar la cuestión social, queda a merced de su propia posición social. Y ésta es la del rentista de la primera mitad del siglo XIX, que dentro de sus holgados límites es económicamente independiente». Con ello gozaba de la seguridad y de los medios necesarios para escribir. Kierkegaard odia la cosificación, pero nunca penetra en las entrañas capitalistas, su origen.

En el interior se desarrolla la *existencia* humana individual, el verdadero ámbito de la experiencia filosófica. De por sí la existencia no tiene sentido. Nada parecido a una «analítica existencial» como la desarrollará Heidegger tras las huellas kierkegaardianas. La existencia en sí está vacía de sentido. Es el escenario no sólo de un sentido trascendente sino también de una ontología, sin ser ella misma ontológica.

Kierkegaard quiere lo concreto en contra de Hegel su enemigo-amigo, pero se mueve en abstracciones. Tanto es así que «el 'ego' de Kierkegaard, el centro lógico, el objeto de todas las predicaciones posibles, lo propiamente 'concreto', se convierte también en algo indeterminado, indeteminable, abstracto», referido no sólo «al sí-mismo-egoísta, 'ipseico', sino también al sí-mismo 'existencial'».

Por otra parte, todo el existir es desesperación y «no estar desesperado, no ser consciente de que se lo está, es una forma de desesperación», de tal manera que «la última palabra de la dialéctica existencial es la muerte, y con razón ha interpretado Heidegger el existir de Kierkegaard como ser para la muerte, por más que Kierkegaard hubiera rechazado tal ser como desesperación», porque para Heidegger con la muerte todo termina, mientras para Kierkegaard lo que brilla allí es la repetición existencial de Sísifo y Tántalo, la repetición al infinito. Estar mortalmente enfermo es no poder morir. Como dice Adorno «una verdadera ontología del infierno».

En el capítulo V Adorno desarrolla la «lógica de las esferas», tema central en el pensamiento kierkegaardiano. Allí, a pesar de toda su enemistad con respecto al sistema, «sucumbe al sistematismo idealista», desarrollando «el sistema paradójico de la existencia en la teoría de las esfe-

ras». Kierkegaard no lo denomina «sistema» sino «esquema», que hace recordar a Kant. Pero Adorno observa que se trata efectivamente de un sistema.

Kierkegaard a veces las denomina «esferas» y a veces «estadios». En la primera denominación hay una evidente influencia astral, presente en todo el pensamiento kierkegaardiano. En la segunda, se nota la influencia hegeliana. «Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa. Lo metafísico es la abstracción: no hay ningún hombre que viva metafísicamente. Lo metafísico (lo ontológico) es, pero no existe. Cuando existe, existe en lo estético, en lo ético y en lo religioso».

La esfera estética es la de la inmediatez; la ética, la de la obligación y la religiosa, la del cumplimiento. De una esfera otra se pasa mediante el «salto cualitativo», categoría proveniente, como es claro y lo hace notar Adorno, de Hegel, y más precisamente del *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*. El salto del estadio estético al ético es preparado por la *ironía* y del ético al religioso, por el *humor*.

Este sistema de las esferas es «una totalidad formada por estratos de ruinas, y en la profundidad del abismo entre ellas, la dialéctica, no pasa como una corriente segura de uno a otro, se rompe. Al desgajarse, como por una catástrofe natural, las esferas unas de otras en la dialéctica de Kierkegaard, que antes las había creado como estadios, se independizan como 'ideas' y dominan la existencia, de la cual nacieron como momentos articuladores de su unidad».

La jerarquía de las esferas o estadios no va unidireccionalmente desde la estética a la religiosa. Las verdaderas esferas humanas son la primera y la última, es decir, la estética y la religiosa, denominadas esferas de «excepción», siendo la esfera ética, un «estadio de transición». El significado depende de la teología cuya «verdad desciende a apariencia estética, y ésta asciende como signo de esperanza. Por eso es la figura estética del 'poeta' *terminus a quo* de la existencia religiosa cristiana».

El hombre en su sentido verdadero es, para Kierkegaard, una excepción, por lo cual necesariamente pertenece a lo particular que se da en los estadios de excepción y no a lo general que se da en el estadio ético. O la existencia estética «genial», o la «religiosa». El estadio ético es el estadio del hombre casado que vive una vida mediocre, estable. La mujer

vive más en la inmediatez estética, por lo cual está más cerca del salto a lo religioso.

Kierkegaard es profundamente religioso, con la religiosidad propia del luteranismo. Su pensamiento se mueve en los ámbitos de la filosofía y de la teología. El sacrificio de Cristo es ejemplar. Los cristianos son sacrificados, como lo ha sido Cristo, por lo cual la vida ética es de transición. El sacrificio comprende también, o principalmente, a la razón. Toda la realidad se mueve en la contradicción, en el absurdo. «La contradicción entre ser Dios y ser un hombre concreto es la mayor posible, una contradicción cualitativa infinita».

La única manera de acercarnos a la realidad conceptualmente es mediante las paradojas, pues como afirma Kierkegaard en la *Apostilla no científica*: «El lector recordará que la revelación se reconoce en el misterio, la felicidad en el sufrimiento, la certeza de la fe en la incertidumbre, la facilidad en la dificultad, la verdad en la absurdidad». Las paradojas dominan todo el campo conceptual kierkegaardiano. Se las encuentra en todas las esferas, tiempo y eternidad en la esfera estética; amor y mandamiento en la esfera ética y en la esfera religiosa, Dios en forma de siervo.

Sacrificio de la razón. La verdad está oculta y sólo se presenta a través de la pasión, la melancolía, la angustia y la desesperación, verdaderas cifras. La máxima pasión es la pasión de la autodestrucción que es a su vez la pasión de la fe.

Kierkegaard es un dialéctico anti-dialéctico: «Del mismo modo que el hombre naturalmente desea lo que puede conservar y avivar el gozo de vivir, para vivir lo eterno necesita siempre de una dosis de universal pesimismo, para no entusiasmarse con este mundo y aprender a estar a disgusto y a sentir repugnancia y aversión hacia la insensatez y la falsedad de este mísero mundo».

En 1966 Adorno agregó dos anexos a su trabajo sobre Kierkegaard, *La doctrina kierkegaardiana del amor* y *De nuevo Kierkegaard*. En el primero señala Adorno que Kierkegaard considera como específicamente cristianas las categorías «de lo absolutamente otro, la del salto cualitativo y la de la paradoja» las cuales en realidad surgen de la filosofía y de allí pasan a la teología. Ello se ve claramente en su concepción sobre el amor.

Efectivamente, por una parte, el amor no puede ser impuesto y eso es lo que hace el mandamiento del amor. El «debes amar» es imposible y eso es lo que valora Kierkegaard, que sea imposible. El *credo quia absurdum* produce el *amo quia absurdum*. Por otra parte, el amor es transformado en pura interioridad, lo cual hace que no produzca ningún efecto en la realidad que es dejada tal cual está. El mundo es abandonado a la violencia.

En el segundo anexo comenta Adorno las repercusiones que tuvieron la filosofía y la teología de Kierkegaard en la Alemania de principios del siglo XX. En la teología protestante la influencia fue profunda, sobre todo en la importante teología dialéctica de Kart Barth.

Por otra parte, su filosofía fue el germen de la filosofía existencial alemana, especialmente en sus dos principales representantes, Jaspers y Heidegger. Adorno aprovecha la ocasión para subrayar esta influencia y al mismo tiempo, criticar a esas dos orientaciones de la filosofía de la existencia, cosa que hará con mayor profundidad y extensión en escritos posteriores.

Con relación a Jaspers, señala Adorno que ese filósofo hace suyo el concepto kierkegaardiano de existencia, pero le quita los colmillos, en una palabra, lo aburguesa. Heidegger, por otro lado, transforma la existencia en una «ontología antropológica» aunque no fuera ése su deseo. Un ataque indirecto a Heidegger constituye la alusión a Kierkegaard como «aquel 'individuo'» del que «han derivado las habladurías mendaces que alardean de que los otros son inauténticos y dados a las habladurías. Lo cual quedó sellado en Alemania cuando, antes de 1933, el nacionalsocialista Emmanuel Hirsch se apropió de él: la victoria como derrota».

Todo el comentario que hace Adorno sobre la filosofía y la teología de Kierkegaard es una crítica severa que muestra al mismo tiempo respeto y hasta admiración por el criticado. Por otra parte son llamativas ciertas coincidencias entre el pensamiento de Adorno y el de Kierkegaard, coincidencias que, sin duda expresan una deuda del primero con el segundo.

Subraya Adorno la melancolía como fuente del pensamiento de Kierkegaard. Precisamente una «ciencia melancólica» es la que desarrolla Adorno en *Minima Moralia*. La interioridad y la espiritualización

de su filosofía hacen que Kierkegaard no se inmiscuya en compromisos políticos. Lo mismo le pasó a Adorno quien en los sucesos de 1968 fue por ello duramente criticado por los estudiantes. La débil luz de esperanza que tiene Kierkegaard no es diferente de la que expresará Adorno.

Pero lo más importante reside en la influencia que sin duda ha tenido la filosofía kierkegaardiana en la *dialéctica negativa*. Lo insinúa Adorno en el segundo anexo al afirmar con respecto a la contradicción que la teoría de Kierkegaard «es verdadera contra Hegel por cuanto que ella concede mayor derecho al momento de lo no-idéntico, de lo que no se reduce a su concepto, mientras que en Hegel tal momento lleva a la dialéctica, pero finalmente desaparece en la pura identidad del espíritu absoluto». Incluso ve en Kierkegaard «un componente materialista», fruto de su nominalismo luterano.

Rubén Dri

*Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada**

Minima Moralia es el texto de Adorno en el que se expresa de la manera más clara y contundente lo paratático de su pensamiento, es decir, la manera yuxtapuesta, por partes sin conexión sistemática entre sí. El texto se compone de una serie de aforismos, que recuerdan a Nietzsche. La «vida dañada» sobre la que reflexiona Adorno es su propia vida exiliada en Estados Unidos, de 1944 a 1947.

Entiende Adorno retomar una práctica de la reflexión filosófica olvidada, la que se refiere a la «doctrina de la vida recta». La alienación a la que el mundo inundado por «la industria de la cultura» ha impulsado al ser humano, ha obturado el camino de la reflexión sobre sí mismo. Es lo que Adorno quiere retomar, y al hacerlo no puede menos de desarrollar una «ciencia melancólica», en oposición a la «gaya ciencia» que proponía Nietzsche.

El texto está conformado por más de un centenar y medio de aforismos, lo que iría en contra de propia filosofía de Adorno que es, dependiente en esto de Hegel, dialéctica, pues como él mismo confiesa, «a la teoría dialéctica, contraria a todo lo que viene aislado, no le es por eso lícito servirse de aforismos». Entonces, ¿por qué lo hace? Porque en Nietzsche eso se entiende, en cuanto su filosofía no es dialéctica.

Podemos avanzar más y preguntarnos cómo una filosofía paratática, que yuxtapone los textos, puede conjugarse con un pensamiento dialéctico como pretende ser y, de hecho lo es, el pensamiento adorniano. La explicación es necesario buscarla por el lado de la crítica que Adorno hace a la dialéctica hegeliana. Ésta es afirmativa, es decir, la negación de la negación culmina en una afirmación. De esa manera el segundo momento de la dialéctica, el de la particularidad, queda subsumido en la totalidad, verificándose de esa manera que «lo verdadero es el todo».

* Adorno, Th. W. (2006) *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

Pero, afirma Adorno en uno de los aforismos agrupados en *Frutillas de Minima Moralia* que «el todo es lo no verdadero», porque ha hecho desaparecer al particular. La sociedad actual dominada por «la industria de la cultura», mercantilizada, fetichizada, ha debilitado completamente al individuo que ya «no es más que una pieza de exposición, como las criaturas deformes que antaño suscitaban el asombro o la risa de los niños».

El texto comprende tres partes cuya división no obedece a temáticas específicas sino al calendario. La primera parte corresponde al año 1944, cuando está terminando la Segunda Guerra Mundial Interimperialista; la segunda, al 1945, terminación de la guerra, y la tercera, a los años de posguerra, 1946-1947.

Pero si bien la división no responde a principios temáticos, sin embargo, es posible visualizar la diferencia entre los temas de los diversos períodos. En el primer período los temas giran alrededor del exilio con su consecuencia de «vida mutilada», la tecnificación, la importancia del particular en el movimiento dialéctico y el psicoanálisis.

En la segunda parte aparecen los temas de la sexualidad, el lenguaje, la Alemania nazi, la decadencia del movimiento obrero y el autoengaño militante, la ambivalencia de progreso y regresión, la relación entre eros y logos, la liquidación del individuo y su fetichización con la filosofía de la «autenticidad».

En la tercera, la variedad de temas comprende el culto a la velocidad, las mujeres y la belleza, el amor y su relación con la dialéctica del señorío y la servidumbre, la represión y la moral, la violencia en la infancia y el fascismo, el mensaje y el escape en las películas, la disolución del individuo, la desaparición de lo nuevo, nueve tesis sobre el ocultismo, la filosofía negativa y la idea de la redención.

De ninguna manera ello constituye una enumeración exhaustiva de los temas tratados. Simplemente hemos querido enumerar algunos de los que consideramos más importantes para dar una idea de la variedad, riqueza y complejidad que contiene el texto que estamos comentando.

Los aforismos son brotes, pimpollos que anuncian la apertura de la flor, gérmenes que pugnan por desarrollarse, a veces pinchazos destinados a

provocar reacciones frente al horror tanto del totalitarismo de diverso tipo como frente a la no menos horrorosa «sociedad administrada», clamor frente al dominio de la naturaleza que ha llevado al dominio de los hombres.

La primera de las notables tesis sobre el ocultismo (Aforismo 151) termina así: «Después de milenios de ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza, traducido en dominio sobre el hombre, aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza». Es una de las tesis centrales de Adorno y de Horkheimer, desarrollada en la *Dialéctica e la Ilustración*. El nazismo y, en general, el totalitarismo, es ese horror.

No se trata de aceptar sin más esta tesis, pero sin duda que hace pensar. Más, sin duda que plantea un problema que ya compromete a toda la humanidad. El dominio sobre la naturaleza nos llevado a una situación en la que ya el planeta tierra está en peligro y con él, evidentemente, es la humanidad la que está en peligro.

Aquí nos queremos detener un momento en el bello aforismo 144 que lleva como título: *Flauta mágica*. Plantea la relación entre la estética y la Ilustración. «Lo que se contempla desinteresadamente causa satisfacción porque una vez atendió al interés extremo, que precisamente lo alejaba de toda contemplación». Se refiere aquí Adorno al oro y las piedras preciosas que eran veneradas «como algo mágico» que les daba poder. La adoración fetichista a la que fueron sometidas transmitió a los primitivos un determinado poder sobre la misma naturaleza.

La Ilustración rompió este encantamiento y la adoración fetichista se transformó en contemplación. «Al perder los objetos resplandecientes su virtud mágica, al renunciar en cierto modo al poder que el sujeto les atribuía y con cuya ayuda intentaba ejercerlo él mismo, se transforman en figuras carentes de poder, en promesa de una felicidad que gozó del dominio sobre la naturaleza».

De esa manera el fetiche se transforma en lo bello; el poder se desvanece en la impotencia y, de esa manera, «la apariencia de omnipotencia se refleja negativamente como esperanza. Ha huido de toda prueba de poder. La total ausencia de finalidad desautoriza la totalidad de los fines en el mundo del dominio, y sólo en virtud de tal negación, que lo existente introduce en su propio principio racional como una consecuencia suya,

la sociedad existente ha ido cobrando hasta nuestros días conciencia de otra sociedad posible».

Para terminar afirmando que «la beatitud de la contemplación se basa en el encantamiento desencantado. Lo que resplandece es la reconciliación del mito». La alusión a otra sociedad posible es la nota que, en cierta manera, lleva a Adorno superar la melancolía, el desencanto, la decepción que acompaña a sus reflexiones. En el último aforismo esta esperanza se expresa con el tópico bejaminiano de la «redención»: «El Único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención».

Rubén Dri

*Campos de fuerza**

Martín Jay, el conocido especialista en la escuela de Frankfurt reunió, con el modelo de «campos de fuerza», tomado de Walter Benjamín y Theodor Adorno, una serie de trabajos que, en forma de conferencias, dictó en diversas universidades y centros de estudio. Para clarificar su significado, Jay cita literalmente a Benjamín: «Toda circunstancia presentada dialécticamente se polariza y se transforma en un campo de fuerza –*Kraftfeld*– en el cual se representa el conflicto entre la prehistoria y la posthistoria».

De esta manera, pasado y futuro, se anudan conflictivamente en el presente, en contraposición a la armónica «fusión de horizontes» de la hermenéutica de Gadamer. Adorno compara el campo de fuerzas a la figura de la constelación benjaminiana.

Las principales fuerzas que entran en conflicto en el campo de fuerzas que trabaja Jay en este libro son, en primer lugar, las que provienen del «marxismo occidental, especialmente de la Escuela de Frankfurt. En segundo lugar, las que conocen su origen en el postestructuralismo francés y, finalmente, las que responden al «ocularcentrismo» y, en general, a las denominadas «visiones escópicas».

El trabajo «Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York» explora las relaciones existentes de las investigaciones de dicha Escuela con las ciudades y las universidades en las que se desarrollaron. El autor aprovecha este trabajo para aplicar a la teoría crítica «el modelo de análisis de campo de fuerzas» que ya había empleado para su estudio sobre Adorno.

El modelo le sirve luego para internarse en el pensamiento de Habermas, objeto del segundo estudio: «El debate sobre la contradicción preformativa:

* Jay, Martín (2003) *Campos de fuerza. (Entre la historia intelectual y la crítica cultural)*. Buenos Aires: Paidós.

Habermas *versus* los postestructuralistas». Aquí Jay encuentra la oportunidad de asentar «la viabilidad de un concepto de contradicción, redescrito en términos de la teoría de los actos de habla, para la crítica social».

Luego de dar un rápido pantallazo sobre la historia de la dialéctica en el campo marxista, sostiene Jay que para Habermas las contradicciones se dan fundamentalmente «en el nivel de la *comunicación intersubjetiva*». Las contradicciones de clase se desplazan «del plano económico al de la interacción social».

Vienen luego dos trabajos pertenecientes al ámbito postestructuralista francés. En el primero se plantea si existe una ética postestructuralista. La duda de si existe dicha ética conoce tres raíces: el carácter indecible de las interpretaciones, la crítica de todos los relatos y el rechazo a «las comunidades generadas intersubjetivamente». En el segundo trabajo aborda Jay la «reafirmación de la soberanía en época de crisis» en dos autores que, a primera vista, nada tiene que ver el uno con el otro.

En el concepto de soberanía, por caminos distintos Schmitt y Bataille llegan a una conclusión semejante. En efecto, «mientras el soberano de Schmitt era una ejemplificación política de un concepto teológico de Dios, cuya poderosa voluntad era la fuente de sus decisiones, el soberano de Bataille surgía de lo que podría llamarse la experiencia religiosa ateológica de la heterogeneidad extática».

El estudio sobre las relaciones entre Agnes Héller y Hannah Arendt subraya el acuerdo de ambas pensadoras en «la amenaza de los totalitarismos en el mundo moderno» y su posible antídoto en «la facultad del juicio en la política». Un problema sin duda intrincado es el de las relaciones entre la estética y la política. A él le dedica Jay un estudio vibrante. En el mismo se destaca la relación entre la estética y el fascismo que deslumbra en el film «El triunfo de la voluntad» de Leni Riefensthal.

En el estudio sobre «La imaginación apocalíptica» saca a luz el componente melancólico de las fantasías apocalípticas postmodernas, señalando, sin embargo, que «aún más evidente es el componente maníaco en gran parte de su teorización, expresada en la fascinación de Lyotard por las intensidades libidinales, en la valorización de Derrida en el juego

lingüístico infinito e ilimitado y en la celebración de Baudrillard del mundo hiperreal sobrecargado de simulacros».

Vienen luego cuatro ensayos sobre temas relacionados con los estudios que realizó el autor sobre las investigaciones francesas de la visión, para culminar con dos trabajos que abordan temas generales referentes a la historia intelectual y a las humanidades.

Rubén Dri

*Verdades y saberes sobre el marxismo**

El libro hace un ordenamiento de diferentes maneras de abordar el marxismo en la experiencia de crisis que se simboliza en la caída del muro de Berlín. En primer lugar se trata de plantear diferentes posiciones frente a la crisis que no es sólo la del marxismo, sino en general del pensamiento. Se va de una simple crisis que puede solucionarse a concepciones catastróficas como «cataclismo cósmico», «experiencias abismales» (Nietzsche), «quiebre de todo horizonte de inteligibilidad».

El autor tipifica distintas respuestas dadas al pensamiento marxista, dentro del mismo campo marxista, con la excepción de la respuesta dada por Derrida, quien evidentemente no se encuentra dentro del campo marxista. La primera respuesta es la de Perry Anderson y Frederic Jameson que el autor denomina «*Saber sin Verdad*». Sostiene esta posición que el marxismo ha sido derrotado en la práctica, pero no en la teoría, por cuanto es el único que puede explicar las causas de esa derrota.

La segunda respuesta es la de Nahuel Moreno. Lleva como título: «El trotskismo como *Verdad* implícita del marxismo». Sostiene una postura trágica que requiere hacer una apuesta. Así como para Pascal la apuesta era «por Dios o el mundo», para Nahuel o el trotskismo es «por el socialismo o la barbarie».

La tercera respuesta es la de Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, cuyo título es «La *Verdad* como postulado. Aquí nos encontramos con lo que se puede denominar el «marxismo postestructuralista» Sostiene Laclau que el universal denota un vacío que sólo puede ser cubierto por un particular que adquiera connotaciones universales con lo cual estaría de acuerdo Žižek, siempre que se admita que ese particular es un «punto nodal» que no depende de un simple postulado.

* Palti, Elías José (2005) *Verdades y saberes sobre el marxismo*. México, DF: FCE.

La cuarta respuesta viene de un autor que no se encuentra dentro del campo marxista, Jacques Derrida. El título de esta respuesta es «la *Verdad* como promesa». Derrida juega con la noción de espectro o fantasma. Si antes fue el comunismo, ahora es la justicia como promesa inalcanzable que reaviva la escisión originaria.

Finalmente está la respuesta de Alain Badiou, «la *Verdad* como apuesta». Retorna la concepción trágica pascaliana que hemos visto con relación a la respuesta trotskista y laclauiana, pero ahora con un sesgo diferente que la torna más trágica todavía si ello es posible. Efectivamente, ahora la apuesta es simplemente de la apuesta de la apuesta. Se apuesta a que existe una apuesta. La apuesta pascaliana es a que existe Dios. Nace de la ignorancia. Ésta, en cambio, nace del saber. Efectivamente, se sabe que «lo que se encuentra en el fondo de nuestra existencia no es un Absoluto, sino una Nada, un Vacío».

Rubén Dri

*El mal o El drama de la libertad**

«No hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad. El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el 'animal no fijado', usando una expresión de Nietzsche». De esa manera sintetiza Safranski la línea de investigación que emprende. Desde los primeros mitos a los grandes pensadores de la modernidad Safranski traza el inquietante y, por momentos, pavoroso camino de aquello que conocemos con el nombre de «el mal», cuyo origen se encuentra en la misma libertad.

La investigación se inicia con los grandes mitos a través de los cuales en Egipto, en Grecia y en la Palestina, los pueblos que se encuentran en los orígenes de nuestra cultura trataron de dar sentido a las fiestas de violencia que dieron origen a la historia. Al principio está el caos. Los dioses egipcios se retiran tras la cúpula terrestre, huyendo de las violencias humanas. Por Hesíodo sabemos que «el principio antes del principio es un infierno de violencia, asesinato e incesto». La Biblia, por su parte, reafirma la existencia del caos primitivo, al que le sigue, luego de la creación, una ola de violencia que sólo será detenida por el diluvio universal, es decir por una destrucción masiva, a partir de la cual será posible un nuevo comienzo.

Sócrates, Platón, Aristóteles se mezclan en la búsqueda de la naturaleza humana que se les escurre entre las manos en la medida en que no es algo fijo. No se le encuentra ningún fundamento fijo. «El hombre tiene que orientarse por sí mismo, pero ese 'sí mismo' no le ha sido dado previamente, sino que se le ha impuesto como tarea». El vacío no deja de amenazar constantemente.

San Agustín, Schelling y Shopenhauer viven profundamente el drama de la libertad y buscan por todos los medios a su alcance de encontrarle

* Safranski, Rüdiger (2002) *El mal o El drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.

sentido. Agustín desborda pasiones. Ama profundamente la vida que siempre es más que vida. Buscó la felicidad en el sexo, en el amor, en los amigos, en la filosofía. Nada le satisfizo. Era una flecha que apuntaba directamente a la trascendencia, pero ¿qué trascendencia? No la de las ideas platónicas, no la de una substancia. Es lo «envolvente», inaferrable. Siempre estamos en él y, a la vez, nunca estamos.

El hombre no es substancia, es anhelo. «Mata al hombre el que mata su anhelo. Por tanto, para hacer al hombre más vivo hay que incrementar su anhelo. El alma quiere elevarse por encima de sí misma, siente necesidad de Dios», pero «Dios no es ni sujeto ni objeto. No es sujeto porque no le corresponde el tipo de subjetividad humana y no es imaginado por el sujeto. Pero tampoco puede considerarse como objeto, pues lejos de ser una esencia separada, subsistente para sí, es más bien lo envolvente, el uno y todo».

Dios no es substancia. El hombre no encuentra donde afirmarse porque Dios es tanto interior como exterior, tanto familiar como completamente extraño. De allí la necesidad de una institución que lo fije, que lo saque de la angustia de encontrarse en un envolvente en el que no puede hacer pie.

Para Schelling la falta de fundamento no es una característica exclusiva del ser humano. Es todo el cosmos, más aún Dios mismo el que carece de fundamento. «Dios tiene que tener su fundamento en sí mismo. Ahora bien, Dios tiene su fundamento en 'lo que en Dios mismo no es él mismo'. Dios ha de desarrollarse todavía desde el fundamento oscuro, que él es, para llegar a ser el Dios de la glorificación, de la santidad. También él recorre en cierto modo una evolución desde lo inconsciente a la conciencia».

Ello significa que lo oscuro precede a toda claridad. En lugar de algún fundamento sólido la realidad se asienta sobre el gran abismo. El espíritu, aterrorizado por el peligro del abismo, o sea, de la libertad, se aferra a sus obras, se ata a ellas como Prometeo a la roca y se pregunta angustiado ¿por qué existe algo en absoluto? ¿Por qué no hay simplemente nada?.

Para Shelling, el querer o la voluntad es el ser originario. Pero este ser comienza en plena oscuridad. Desde allí puede avanzar hacia la claridad. Shopenhauer coincide en que el principio fundamental de la vida es

la voluntad, pero ésta «no realiza ninguna historia de glorificación, ninguna evolución hacia lo superior. Lo universal de la voluntad no es su proceso hacia la claridad, sino la oscuridad y el sinsentido de su universalidad».

Para Shopenhauer no hay donde hacer pie, porque «la esencia del mundo es la voluntad, y la voluntad es el corazón de las tinieblas», de modo que de allí no hay salida. Efectivamente, «la oscuridad es absoluta y originaria: se explica por el hecho de que la esencia interior y primigenia del mundo no es conocimiento, sino solamente voluntad, una voluntad carente de conocimiento. El conocimiento en general es de origen secundario, es accidental y exterior. Por ello la mencionada oscuridad no es una mancha casualmente ensombrecida en medio de la región de la luz. Muy al contrario, el conocimiento es una luz en medio de una originaria tiniebla sin límites, de una intensidad tenebrosa en medio de la cual se pierde».

El mundo es voluntad, el hombre es voluntad, voluntad ciega, poder oscuro. En lugar ser el mundo el mejor posible, como había sostenido Leibniz, es el peor posible. ¿Cómo escapar de él? Como todos somos voluntad pura, estamos en lucha sin cuartel los unos contra los otros, *homo homini lupus*. Menos mal que existe el Estado, la máquina-Estado encargada de poner un «bozal» a los animales de rapiña».

El Estado, en consecuencia, ayuda a que no nos destruyamos por completo, pero no puede hacernos felices. Acicateados por la voluntad, queremos más, lo que nos vuelve insaciables. ¿Qué hacer? Adormecer la voluntad ¿cómo? Relajando la voluntad de vivir mediante la filosofía como contemplación, el arte y la ascética, hasta romperla.

Kant se encuentra conmovido íntimamente por el desfundamiento que significa la imposibilidad de afirmarse en Dios mediante el conocimiento y el sinsentido de la naturaleza. La religión ya no puede fundar ninguna moral. Sucede precisamente al revés, es la moral la que finalmente se encarga de fundar la religión. Esa fundación es una autofundación. Pero eso a Kant no le basta. La fuerza moral ha de actuar «como si` un Dios velara por encima de nosotros; y la naturaleza puede considerarse también `como si` en ella actuara una teleología secreta».

Desplazada la antigua metafísica hacia el interior del sujeto, «Kant establece su reino de la libertad moral. Ésta es la fuente de donde brota, al

mismo tiempo que el bien, el mal, que es «el riesgo y el precio de la libertad». Esta concepción, sostiene Safranski, «es sorprendentemente ingenua», pues implica que el hombre no puede querer el mal absoluto, el mal por el mal mismo.

Según Kant el hombre puede y debe querer el bien por el bien mismo. En ello consiste precisamente el imperativo categórico, pero no puede hacer lo mismo con el mal. Kant retrocede horrorizado ante esa posibilidad, ante la que se enfrenta de manera positiva el Marqués de Sade. «Para Kant, el deber moral ha de triunfar sobre las inclinaciones naturales. Para Sade, en cambio, la libertad del espíritu se precipita en la negación absoluta: el ser entero ha de estar abocado a no ser. Esta exigencia se convierte en un fuego devorador. De igual forma que Kant busca lo absolutamente bueno, Sade busca lo absolutamente malo, que en definitiva se le sustrae».

La naturaleza es cruel, la aniquilación es una de sus primeras leyes. Sade en un principio se atiene sólo a la naturaleza. Pero el disfrute consiste en la transgresión. Se vuelve entonces en contra de la naturaleza. «Hemos de atrevernos finalmente a ofender a esta naturaleza incomprendible, a fin de aprender mejor el arte de gozarla». Ello lleva a Sade a la «inclinación abominable», es decir al «deseo de destrucción total».

Sade busca el mal, quiere realizar el mal absoluto y realizarlo constantemente. ¿Cómo lograrlo? Juliette le da la respuesta: «Haz un intento con el delito espiritual, con tu pluma». Es por ello que Sade escribe sobre el mal, de tal manera que su misma escritura se convierta en el mal, sea el mal. Sus textos tratan de reunir la seducción y la destrucción hasta límites insuperables.

El mal en la escritura se propaga en los lectores sin límites de tiempo, sin barreras de cultura. Hace escuela. Lo siguen los «revolucionarios estéticos como Baudelaire, Poe y Rimbaud», ninguno de los cuales logra superarlo, pero todos «conducen al corazón de las tinieblas, o al final del mundo. El mal se convierte en tentación estética para quienes están hartos de las delicias cotidianas y, por eso, buscan lo supraterrrestre en lo infraterrestre».

Mientras Gautier pierde completamente la conciencia del bien y del mal y Flaubert se recrea en la contemplación de los muertos, transformando el mundo en un infierno bajo su mirada y Baudelaire en *Las flores del*

mal intenta superar «el horror del vacío», Joseph Conrad nos introduce definitivamente en «el corazón de las tinieblas».

El corazón de las tinieblas es el relato de Conrad. Marlow se interna en el misterioso Congo hasta encontrarse con el enloquecido Kurtz el cual ha saqueado literalmente la región, asesinando, robando, violando y sometiendo a todos a su diabólica voluntad. «La choza está rodeada de cabezas humanas, empaladas y ya secas». La desolación y el horror estaban a su alrededor y en su interior.

Kurtz había hecho sobre el territorio tropelías inimaginables. Había saqueado una región entera cometiendo las acciones más abominables. Al realizar estas acciones volcado hacia fuera, se encontró solo en el desierto y entonces «volvió la mirada hacia el interior y por ello enloqueció verdaderamente». El desierto se había vengado con una crueldad inimaginable. El sinsentido del desierto penetró en su interior, mostrándole la contingencia absoluta.

En efecto, «el aspecto perturbador de lo salvaje no es su salvajismo, sino un mutismo que rechaza todo sentido. El territorio salvaje ´susurra` al hombre en forma sobrecogedora que no tiene nada que decirle. De esto se horroriza Kurtz, del vacío de significado». Éste es el verdadero «corazón de las tinieblas». Después que se ha llegado a él, «ya nada será como antes» y Kurtz al morir no podrá sino exclamar: «¡El horror, el horror!».

El corazón de las tinieblas es la contingencia absoluta, es decir, que lo que existe ha podido también no existir, lo que quiere decir que no tiene sentido y esto es precisamente el mal. Pero no se trata de un mal moral, nos advierte Safranski, sino de «una ausencia de buenas razones en el mundo» lo cual viene a ser la experiencia del absurdo como nos advierten Camus y Sartre.

Es de sobra conocido el pasaje clásico en el que Roquentin, el héroe de la novela *La náusea*, tiene la iluminación del sinsentido contemplando la raíz del castaño. Safranski cita parte del pasaje: «Yo estaba, pues, en el parque. Bajo mi banco precisamente, la raíz del castaño se abría paso en la tierra, perforándola. No recordaba ya aquello que era una raíz. Las palabras habían desaparecido y con ellas el significado de las cosas, sus formas de uso, las débiles marcas que los hombres han diseñado en su superficie. Yo estaba sentado allí, encorvado, con la cabeza inclinada,

solo frente a esta negra y nudosa asa, ruda por completo, que me daba miedo. Y entonces tuve la siguiente iluminación».

La iluminación a la que se refiere Roquentin es la percepción de las cosas sin la conexión que les coloca la conciencia. Las cosas, entonces, aparecen allí desnudas, sin sentido, «están de más», son completamente contingentes, de la misma manera que el contemplador, Roquentin, lo es. «Todo carece de fundamento: este parque, esta ciudad, y yo mismo. Cuando nos damos cuenta se nos revuelve el estómago», dice Roquentin.

¿Dónde encontrar, entonces, sentido? Se recurrirá al arte. Éste será el encargado de fundar el sentido. Pero el arte mismo está amenazado por la nada. En efecto, es fruto de la imaginación, la que saca las cosas de la nada, es decir, crea. En el acto de la creación el artista experimenta la nada. Es por ello que Safranski afirma que «el mal para el arte viene de su misterio creador. Como creación a partir de la nada, tiene como dote la nada».

Sigmund Freud impresionado por la experiencia de la primera guerra mundial y sus feroces carnicerías, desarrolla su teoría del instinto de muerte no ya sólo «como un dato psicológico, sino además como una realidad cósmica». De manera que los seres humanos y todo el cosmos se encuentran tensionados entre dos instintos contrapuestos, el instinto de vida o erótico y el instinto de muerte o tanático.

Según esta teoría la vida o lo orgánico habría surgido de la muerte o de lo inorgánico. La vida no tendría que haber tenido lugar. Rompió la quietud de la piedra. Para colmo, la vida, que ya es una excrecencia, desarrolló la conciencia. La muerte, su origen en la piedra, lo inerte, lo atrae tanto como la vida. Al fin triunfa la muerte. De la piedra a la vida, de ésta a la conciencia, y de vuelta a la piedra. Triunfa la contingencia absoluta, o sea, el mal absoluto. La imaginación creará el arte y la religión para consolarse.

Por doquier se despliegan la ciencia prometiendo dicha y salvación. Es el Renacimiento, es el despliegue de la razón enseñoreándose del universo entero. Pero desde el principio «la ciencia alegre va acompañada de sombrías dudas». Pascal, científico de alto fuste, se asusta del silencio de los espacios siderales. Montaigne lo acompaña en la duda sobre el valor de la ciencia para la vida.

Ya la tragedia antigua, en contra de la filosofía, había esparcido la duda sobre el saber como tabla de salvación. Más aún, lanza un sombrío mensaje. El saber en lugar de lograr la reconciliación y apaciguar las fuerzas que desgarran la existencia, las agudizan de manera insoportable. Edipo es un ejemplo clásico». El saber «trae luz y claridad, pero lo que con ello se hace visible es un abismo».

Precisamente el saber, nos dirá Freud, nos trae a luz las tres ofensas mayúsculas que sufre el ser humano, la «ofensa cosmológica», al alejar el mundo del centro, la «ofensa biológica», al descubrir sus raíces animales que perduran, y la «ofensa psicológica» al iluminar que la conciencia es una tenue luz dominada por las tinieblas del inconsciente. Estas ofensas se podrían prolongar, dice Safranski, en la «ofensa ecológica» y en la «ofensa por el modelo cibernético del espíritu, que cosifica el espíritu humano a manera de una calculadora digital».

El conocimiento ha llevado al descubrimiento de que Dios ha muerto, con lo cual el nihilismo llega a su culminación. ¿Qué se logra con ello? ¿Se libera el hombre, cobra nuevas fuerzas? No parece. ¿Qué nos dice Nietzsche? «¿No andamos errantes a través de una nada infinita? ¿No nos aspira el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No se nos avecina la noche y siempre más noche? ¿No hay que encender linternas en medio de la mañana?»

La muerte de Dios consume el nihilismo, pero se trata del nihilismo negativo. Desaparecen todos los valores que le daban sentido a la vida. En realidad estaban al servicio de la voluntad de poder. El hombre no se daba cuenta de ello. Ahora lo sabe, pero ello no lo libera. Todo lo contrario, no sabe dónde está parado. Nietzsche lo ilumina.

Las fuerzas de la trascendencia deben volcarse a la immanencia. Muere el más allá para que viva el más acá. «Permanecer fiel a la tierra es el lema», pasar del nihilismo pasivo al activo, liquidar definitivamente el más allá para gozar del más acá, liquidar al último hombre para que surja el superhombre.

«Nietzsche, dice Safranski, arrollado al final por fantasías violentas en el infierno de su interioridad, se ejercitaba en la simple aniquilación imaginaria de un mundo que no concordaba con el suyo. Es tarea del superhombre futuro, anuncia, conquistar la energía tremenda de la grandeza para configurar el hombre futuro mediante el castigo y la aniquilación de

millones de fracasados'. También Hitler, continúa Safranski, termina en una especie de infierno en el búnker, bajo la chancillería imperial. Pero sus fantasías violentas se hicieron reales, explotaron hacia fuera. Aniquiló de hecho todo un mundo que no se compaginaba con el suyo».

Con Hitler volvemos, pues al «corazón de las tinieblas» de una forma más sombría, más terrible todavía que con Kurtz. Una verdadera hecatombe de millones de seres humanos. Su imaginación engendra los monstruos más terribles que, de la nada, de donde los saca pasan a constituir la realidad más monstruosa que ni Sade pudo imaginar. Kant, analizando el territorio racional se encontró con la imaginación, base no racional de la razón, «porque la imaginación no es ningún fundamento, sino un abismo».

La conciencia de la muerte de Dios ha puesto al descubierto la falta de fundamento del ser humano. La realidad se ha desfondado. Para remediar tal situación el Gran inquisidor de Dostoievski defiende la institución eclesiástica en contra del delirante idealismo de Cristo, porque «los hombres nada temen tanto como su libertad. Prefieren la seguridad».

Dios ha muerto. Nada hay allá arriba. Pero «¿qué giro tomará esta historia si el espacio sombrío allá arriba no está vacío, o si por lo menos una fe se resiste a este horror del vacío, una fe que es suficientemente fuerte para dejarse conducir al absurdo?». Job nos responde desde las miserias a las que ha sido arrojado por un Dios cruel, terrible e injusto.

Frente a todos los argumentos que le presentan los teólogos del orden, quienes pretenden que sus miserias se deben a alguna falta que ha cometido el mismo Job, éste responde acusando a Dios de que «haya permitido un mundo moralmente desordenado. Frente a ese Dios, al que maldice, Job proclama su devoción a otro Dios «Pero yo sé que mi redentor vive; y como el último él se alzaré sobre el polvo».

Job no acepta las tranquilizantes teodiceas que pretenden justificar a Dios. Tampoco acepta las filosofías de Demócrito y Epicuro que dejan el universo a merced del torbellino de átomos. Busca el sentido. El naturalismo y el mecanicismo no le solucionan el problema. Filosofías materialistas al estilo de Demócrito y ciencias naturales no le dan respuesta a su desesperación.

Ante la razón el mundo se manifiesta como insondable. La religión conserva una veneración ante lo inexplicable e insondable del mundo. A la

luz de la fe el mundo se hace mayor, pues conserva su misterio y el hombre se entiende como parte de todo eso.

La libertad humana sigue siendo enigmática, dice Sfranski. El pensamiento humano no ha logrado nunca deshacerse de este problema. Los sistemas filosóficos, la religión, la moral existen porque la libertad humana es inventiva, y a la vez necesita un soporte al que vincularse.

Rubén Dri

*Símbolos y Fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II**

El texto escrito por el equipo coordinado por Rubén Dri, estuvo compuesto por noveles investigadores y otros estudiosos ya experimentados. De aquí, la importancia de la publicación de *Símbolos y Fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II*.

Pero ésta no es la única razón por la cual el texto adquiere relevancia.

Realizando un recorrido a través del libro, notamos la particular elección de los símbolos escogidos; continuando el trabajo sobre las vírgenes, iniciado en el primer tomo, se investiga a las vírgenes de Luján, San Nicolás e Itatí.

Paralelamente, se trabajan otros símbolos femeninos como Yemanjá y la Difunta Correa. Sin embargo, no es un estudio centrado solamente en la figura femenina, sino que se incluyeron trabajos sobre Ceferino Namuncurá y el Señor de los Milagros de Mailín.

El objetivo de los ensayos es indagar críticamente la relación dialéctica que se establece entre el sujeto popular y el símbolo; poniendo énfasis en la relación entre el sujeto y el fetiche. Sin ser un escrito puramente teórico, el acento está puesto en la significación que los sectores populares le dan a los símbolos, cómo éstos los reinterpretan y los resignifican generando relaciones *sui generis* con cada uno de ellos. La clave del análisis será la transformación que sufre el sujeto cuando repiensa y reelabora los símbolos que, necesariamente, lo transforman y lo interpelean. Por lo dicho anteriormente, podríamos considerar al hombre como un ser simbólico.

Otro de los temas centrales, es la búsqueda de identidad realizada por el sujeto. El texto parte de la siguiente premisa: las identidades no están cerradas, no son algo estático, sino que son parte de un proceso inac-

* Dri, Rubén (coord.) (2007) *Símbolos y Fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II*. Buenos Aires: Biblos.

bado de construcción, en el cual, el símbolo se encuentra en medio de una constante disputa hermenéutica por el sentido.

Con la excusa del estudio de los símbolos, encontramos, una novedosa forma de estudiar a la religión; una definición diferente a las existentes en la academia (pero no por eso menos rigurosa); una mirada que no escinde lo religioso de lo social, lo político y lo cultural. Así, desde la perspectiva de investigación propuesta, la religión es vista como un lugar donde el sujeto se construye; un espacio que otorga sentido y que es parte fundamental de la cultura humana. Por lo antes expuesto, la religión puede ser considerada como la salida del caos que provoca el sinsentido. La religión une, libera, moviliza y puede funcionar perfectamente como un motor para el cambio. Esta perspectiva es contraria a la planteada por el marxismo ortodoxo en donde la religión es considerada, de manera arbitraria, como el opio de los pueblos.

Otro tema que se desprende del análisis realizado por los autores, es la temática referida al símbolo. Al igual que la religión, el símbolo une y posibilita la agrupación social entorno a valores y creencias. Por esa razón, cuando los símbolos de la sociedad pierden su sentido, el sujeto ve anuladas sus fuerzas, se *despotencia*, desvaneciéndose la noción del lugar que ocupa en el mundo. Para redescubrir su potencialidad, el sujeto debe reconstruirse iniciando una disputa hermenéutica que logre la *religazón* del sentido perdido.

De la lectura de los trabajos que componen el texto, se desprende una dimensión central: el contexto.

Así, en el trabajo realizado sobre la Virgen de Luján -considerada la patrona de la Argentina y objeto de fuertes disputas políticas a lo largo de la historia- las autoras dan cuenta de que éste símbolo es inclusivo: allí se congregan sectores medios y populares, jóvenes, viejos y niños. En las peregrinaciones, si bien hay pedidos «personales», la mayoría de las peticiones apuntan a que la situación del país mejore.

Otros casos paradigmáticos son los de la Virgen de San Nicolás y la Virgen de Itatí, por nombrar algunos ejemplos.

Es imposible pensar a la virgen de Itatí sin entender las condiciones sociohistóricas de Corrientes: la fuerte influencia de la cosmovisión guaraní en el símbolo y la expulsión de la población causada por la falta de trabajo. Estos factores crean en los correntinos la necesidad de vol-

ver al centro, de buscar el sentido perdido, al menos una vez al año. Una de las posibles maneras de encontrar el sentido es por medio de la fiesta; tal como sucede con el Señor de los Milagros de Mailín, el Gauchito Gil y otros símbolos populares.

Pero volvamos a la importancia del contexto en la construcción de un símbolo popular. En el caso de la Virgen de San Nicolás, el proceso de privatizaciones hizo que la principal industria de la ciudad, SOMISA, tenga que cerrar sus puertas, dejando como saldo miles de desocupados. Allí comienza la desestructuración de miles de sujetos que pierden el sentido y ven turbio su futuro. La situación descrita obliga a las personas a buscar un sentido que los ayude a continuar. Ese es el momento de aparición de la virgen de San Nicolás. Este símbolo no apela sólo a lo local, sino que las autoridades quieren centrarlo en lo religioso. La jerarquía eclesiástica intenta alejarlo de lo político y lo económico, pero sin éxito porque los fieles una y otra vez piden por la situación del país.

En algunos ensayos (Por ejemplo, Yemanyá, el Señor de los Milagros de Mailín o Ceferino Namuncurá) se resalta la importancia de la peregrinación. Allí, los sujetos se ven reflejados en otros, se acompañan y sellan amistades. Aquí los símbolos están cumpliendo su función central: unir, cohesionar y reagrupar a los sujetos atomizados.

Tal como sostiene Sebastián Carassai, en los símbolos encontramos una disputa entre sectores diferenciados, de un lado las autoridades de la iglesia, que consideran una «*desvirtuación de la celebración*» a todo lo que sucede alrededor de las ceremonias oficiales, y del otro lado encontramos a los devotos, que no encuentran motivo para dejar de lado sus necesidades mundanas, es decir que no separan lo sagrado de lo profano, y consideran que todo lo que sucede allí, en Mailín, es, en cierto modo, sagrado. Una lucha similar ocurre con la fiesta de Ceferino, en Río Negro, en Lujan, en Itatí, etc. Por todo esto, notamos que alrededor de los símbolos existe una lucha por el sentido entre los representantes de la Iglesia y los fieles.

Realizando un recorrido por el resto de los textos que componen el escrito, aparecen conceptos que son fundamentales para cualquier análisis de fenómenos religiosos: lucha hermenéutica, fetiche e identidades.

Todos los elementos mencionados y analizados por los investigadores, son aportes novedosos para la resignificación de la religión.