

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Editorial | 7 |
| Dossier: Diaporías en torno al poder | |
| <i>Construcción y organización del poder popular -Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto-</i> , por Rubén Dri | 15 |
| <i>Saber para poder, poder saber. Sobre las sutiles relaciones de la universidad y los poderes políticos y económicos</i> , por María José Rossi..... | 27 |
| <i>De saberes y poderes</i> , por Carla Wainszok | 39 |
| Otras diaporías | |
| <i>La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003)</i> , por Néstor Kohan..... | 47 |
| <i>Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea</i> , por Esteban Ierardo | 59 |
| <i>Vibraciones de un diálogo: Moreno – Kant</i> , por Esteban De Gori..... | 73 |
| Materiales de cátedra | |
| <i>Problemas kantianos: La revolución copernicana</i> , por Silvia Ziblat..... | 87 |
| <i>La sentencia de la razón sobre la razón. Comentarios al prefacio de la 1ª edición de la Crítica de la Razón Pura de Kant (1781)</i> , por María José Rossi..... | 99 |
| <i>Kant antirrevolucionario</i> , por Gabriel Kaplan | 105 |
| <i>Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis</i> , por Rubén Dri | 115 |
| Comentarios bibliográficos | 133 |
| Galería de revistas | 147 |



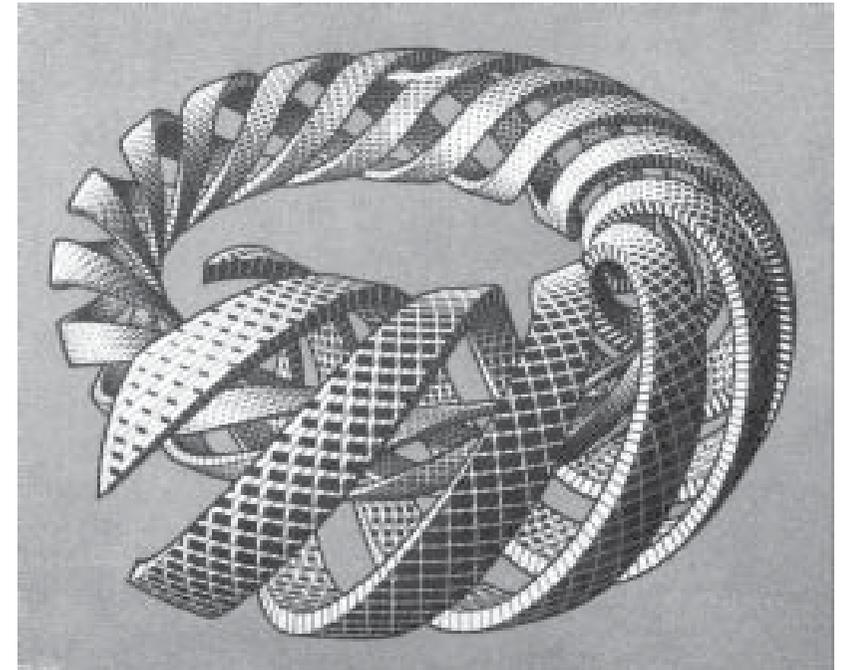
NÚMERO 2

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

DIAPORÍAS

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

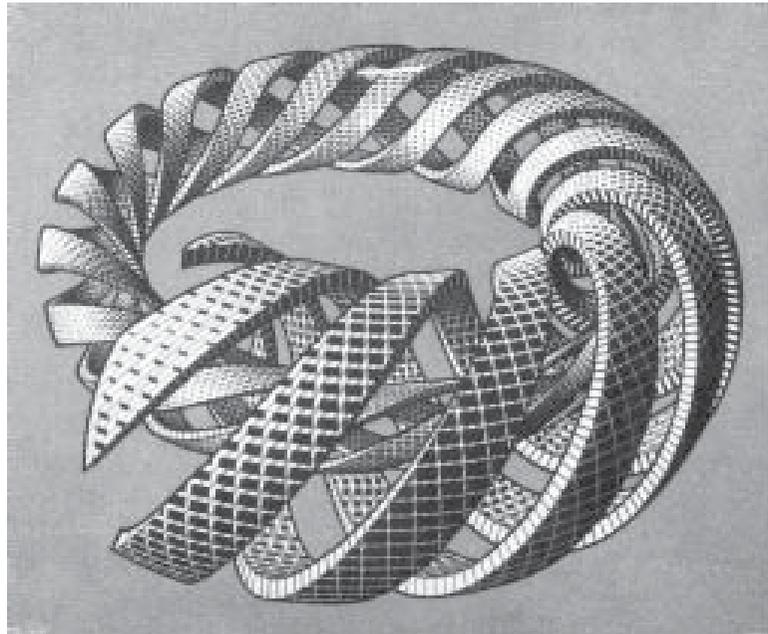


NÚMERO 2
EPTIEMBRE 2003

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

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



DIAPORIAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 2 - SEPTIEMBRE 2003

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Diego Baccarelli

Sebastián Carassai

Pablo Francisco Di Leo

María José Rossi

Carla Wainsztok

COLABORADORES

Alejandro Arambarri

Esteban De Gori

Esteban Ierardo

Daniel Jones

Gabriel Kaplan

Néstor Kohan

Silvia Ziblat

DISEÑO

Pablo Francisco Di Leo

pfdileo@yahoo.com

IMPRESIÓN

Cybergraf

4932-8121

DIAPORIAS

Publicación de la Cátedra de Filosofía, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Av. Juan B. Justo 2726 1º F - Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Telefax (00541) 4855-9814

E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

Imágenes de tapa e interior: M.C. Escher

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Editorial | 7 |
| Dossier: Diaporías en torno al poder | |
| <i>Construcción y organización del poder popular -Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto-</i> , por Rubén Dri | 15 |
| <i>Saber para poder, poder saber. Sobre las sutiles relaciones de la universidad y los poderes políticos y económicos</i> , por María José Rossi..... | 27 |
| <i>De saberes y poderes</i> , por Carla Wainsztok | 39 |
| Otras diaporías | |
| <i>La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003)</i> , por Néstor Kohan | 47 |
| <i>Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea</i> , por Esteban Ierardo | 59 |
| <i>Vibraciones de un diálogo: Moreno – Kant</i> , por Esteban De Gori..... | 73 |
| Materiales de cátedra | |
| <i>Problemas kantianos: La revolución copernicana</i> , por Silvia Ziblat | 87 |
| <i>La sentencia de la razón sobre la razón. Comentarios al prefacio de la 1º edición de la Crítica de la Razón Pura de Kant (1781)</i> , por María José Rossi..... | 99 |
| <i>Kant antirrevolucionario</i> , por Gabriel Kaplan | 105 |
| <i>Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis</i> , por Rubén Dri | 115 |
| Comentarios bibliográficos | 133 |
| Galería de revistas | 147 |

Editorial

Hace un año presentábamos el primer número de *Diaporías*. Decíamos entonces: “pretendemos que nuestra filosofía esté dialécticamente conectada con los sectores populares. Se trata de una conexión comprometida y crítica. Comprometida con las aspiraciones populares, con sus luchas y reclamos, pero al mismo tiempo aportando elementos críticos”.

Nos encontrábamos todavía bajo el influjo del momento carismático que explotó en las históricas jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001. Es cierto que se notaban ya los efectos de la rutinización, con el consiguiente desgaste que amenazaba con llevarnos de vuelta al escepticismo que años de mentiras, engaños, injusticias y entrega habían producido.

La historia, como siempre, siguió su curso. Lo que muchos esperaban, confundiendo o mezclando utopía con proyecto, una revolución en el sentido radical del concepto, no se produjo y, por el contrario, pareció que todo se volvía a repetir con el llamado a elecciones, para las cuales se volvían a presentar aquellos que deberían haberse ido de acuerdo al célebre “¡que se vayan todos!”.

Si la primera lectura confundía los planos de la utopía con el de los proyectos, ahora desaparecían tanto la utopía como los proyectos. No podía ser de otra manera, en la medida en que, al desaparecer la utopía, los proyectos no encuentran espacio alguno para desarrollarse. Estamos hablando de un proceso general.

Pero la historia sigue. Los pueblos son creativos. Tienen sus momentos de altas y bajas, de luchas y de sometimientos. Sufren derrotas pero siempre se recuperan de las mismas y recomienzan una nueva etapa histórica. La historia de nuestro país no es la misma que la anterior al 19-20 diciembre de 2001.

De hecho, las autoridades que resultaron elegidas en los comicios pasados comenzaron a tomar medidas en las que es notoria la influencia que han ejercido las movilizaciones y luchas signadas por las jornadas antedichas. No es la revolución ni mucho menos, pero se trata de medidas que responden a profundos intereses del

movimiento popular.

Algo importante se ha producido en la conciencia de amplios sectores del pueblo: el quiebre de toda confianza en el neoliberalismo y sus propuestas que se había explicitado por la negativa en el categórico ¡que se vayan todos! y ahora lo hace positivamente en la exigencia de medidas correctoras y en la aprobación de las que el gobierno adopta en ese sentido.

Después de décadas de malas noticias para los sectores populares, finalmente comienzan a recibirse buenos augurios. El plan neoliberal que en su más crudo fundamentalismo arrasó al país en la década del 90, fue posible por la destrucción masiva de las organizaciones populares realizada por la dictadura militar genocida que asaltó el gobierno en el 76.

Los militares que practicaron un plan sistemático de aniquilación de los militantes populares, sembrando el territorio nacional de centros de detención clandestina, es decir, de “campos de concentración” célebres desde su implementación por el régimen nazi, gozaban de la impunidad que les daban las inicuas leyes de “Punto Final” y “Obediencia Debida”.

Diversas Organizaciones de Derechos Humanos, desde la época de la dictadura genocida realizaron una paciente e ineludible lucha para que los criminales fueran llevados ante la justicia y condenados. Esa lucha fue dando frutos. La conciencia popular se fue clarificando, diversos sectores se fueron plegando a la misma. Nos encontramos ahora en el umbral de una nueva etapa en esta lucha.

De esa manera, mejoran las condiciones para la realización de los sujetos que conformamos el pueblo argentino. No nos podemos reconocer mutuamente como sujetos si entre nosotros caminan tranquilamente los genocidas. El ser llevados ante la justicia es una exigencia ética ineludible, porque su presencia constituye un cáncer que lleva la enfermedad a todo el conjunto social.

“El criminal, dice Hegel, pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido ha sido solamente lo que la vida tenía de amistoso: ahora lo ha transformado en enemigo. Así, pues, solamente ha creado una ley, cuya dominación comienza ahora” (Hegel, 1978, p. 322).

El otro que destruye el criminal no me es ajeno. Con él estoy íntimamente unido en la lucha por el reconocimiento. El entrelazamiento intersubjetivo del mutuo reconocimiento que nos constituye como sujetos, es despedazado por el crimen. Éste no quita simplemente de la escena al otro, sino que rompe ese entrelazamiento que nos constituye esencialmente.

Se ha producido una profunda escisión, una ruptura en la que el otro margen se nos aparece como un fantasma amenazante; es la figura de Banquo, que su asesino, Macbeth, no puede sacarse de encima. En lugar del otro sujeto que lo reconoce aparece el fantasma que amenaza. El hueco producido por el crimen debe ser rellenado. El cumplimiento de la ley no basta, pero es ineludible cuando el criminal no da los pasos necesarios para su implementación.

Estos pasos son el arrepentimiento, el pedido de perdón y la espontánea aceptación del condigno castigo. El castigo que impone la ley, aceptado por obligación, no cura al miembro dañado, pero al menos retira la ‘parte enferma y putrefacta del organismo, impidiendo de esa manera que la infección se continúe propagando. Estamos en vísperas de limpiar el organismo de sus focos cancerígenos más peligrosos.

Para el fundamentalismo neoliberal el Estado es el gran culpable de las crisis que atraviesan a la economía. Sus “intromisiones” en el mercado producen las distorsiones en el mismo que llevan a sucesivas crisis. En consecuencia, el Estado debe ser debilitado al máximo, hasta su virtual desaparición. De esa manera quedan libres las fuerzas del mercado que se encargarán del reparto de la riqueza.

Desde los inicios de la dictadura militar el desguace del estado se fue llevando a cabo, para culminar en la década del 90 con su práctica desaparición. Se procedió a un proceso de privatizaciones que constituyó una verdadera entrega del patrimonio nacional a grandes monopolios. Rubros esenciales a los que debe atender el Estado como la salud, la educación y la jubilación fueron abandonados, entregados a la voracidad de las corporaciones.

Por otra parte, ni las diversas Organizaciones Sociales, ni los Movimientos de Desocupados, ni los Movimientos de Derechos Humanos, ni las Asambleas Populares se han disuelto o han bajado las banderas. Con avances y retrocesos, con alzas y bajas han continuado las luchas. Pero hay deficiencias notorias, entre las cuales figura el fraccionamiento, es decir, la división entre diversos grupos del campo popular a los que les cuesta demasiado encontrar los ejes comunes de su lucha.

Podemos decir que la deficiencia fundamental es la incapacidad, hasta el momento, de construir un verdadero “poder popular” que defina las metas a realizar, que controle a sus representantes, en una palabra, que fije las pautas políticas a seguir. No es una tarea fácil el lograrlo. Por el contrario, es una tarea ardua que exige mucho esfuerzo, paciencia y tiempo.

Tres de los artículos que se presentan en este número tratan precisamente de diversas facetas concernientes a la construcción del poder popular. El artículo “construcción y organización del poder popular” de Rubén Dri, desarrolla la contradicción entre horizontalidad y verticalidad, democracia directa y organización que

continuamente deben resolver los constructores del poder popular.

En las jornadas del 19-20 de diciembre de 2001 se expresa la utopía de la plena horizontalidad en la construcción del poder que se expresó en la multiplicación de las asambleas. De esa manera se entrelazan de manera confusa el momento utópico con el del proyecto. El autor analiza ambos momentos en su relación dialéctica, planteando la necesidad de superar la contradicción entre horizontalidad y organización.

El artículo “saber para poder, poder saber” de María José Rossi encara la función de la Universidad en la construcción del poder, analizando las “sutiles relaciones de la universidad y los poderes políticos y económicos”. Las universidades desde su fundación en el Medioevo debieron defender su autonomía frente a diversos poderes, el de la iglesia, el de los príncipes, el del Estado. Actualmente, “no es solamente la relación de la universidad con el Estado la que merece concentrar nuestra atención, sino el binomio universidad-capital”.

La autora plantea el cambio que se produce en la década del 80 que significó la absorción de la universidad y de los profesores por el mercado, de tal manera que “los docentes e investigadores universitarios resultan ser así académicos que actúan como capitalistas en el interior mismo del sector público, emprendedores subsidiados y avalados por el Estado”.

En ese arco analiza la autora lo que la ley de “Educación Superior” establece para las universidades y la transformación del estado benefactor en estado evaluador. El estado evalúa los resultados de las “asignaciones competitivas ligadas al desempeño y al resultado”. Finaliza con algunas propuestas para defender la autonomía universitaria que dependen de que se considere que la educación no es solamente un servicio, sino “un bien público”.

En su artículo “saberes y poderes”, Carla Wainszok analiza las relaciones entre el “investigador, el teórico y el docente” señalando la deficiencia en cuanto a “la capacidad de las comunidades educativas para reflexionar sobre sus propias prácticas”. No es lo mismo ser investigador que ser docente; no es lo mismo dominar un saber que enseñarlo. Se concentra en el “proceso de enseñanza-aprendizaje” que consiste en “un diálogo con los saberes previos de los estudiantes, los textos de las diferentes disciplinas, la historia de la ciencia y los docentes” para finalizar con reflexionando sobre la “didáctica de la sociología”.

“Vibraciones de un diálogo” lleva como título la tarea que emprende Esteban De gori de poner a dialogar a dos grandes, el filósofo Immanuel Kant y el político Mariano Moreno “porque sus preguntas y y sus itinerarios, de alguna forma son los nuestros”. Es el Kant de *¿Qué es la Ilustración?* que la interpreta como “la salida del hombre de su autoculpable minoridad de edad”, y el Moreno del *Plan Revolu-*

cionario de Operaciones que aconseja el máximo rigor contra aquellos que atentan en contra de la revolución en marcha.

“Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea” es el título de las reflexiones de Esteban Ierardo. Se trata de la profunda influencia que ejerce el suelo, la geografía en la manera de ser de lo argentino. Son dos visiones contrapuestas, fatalista, determinista en Estrada y creativa, poética en Mallea. Mientras en Estrada la naturaleza sólo deja oír “el zumbido del puño vengador”, en Mallea, “la tierra habla, nutre y acompaña”.

Como material de cátedra figuran una interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, el texto epistemológico básico de la “Filosofía de la praxis”; un comentario al *Prefacio de la 1ª edición de la crítica de la Razón Pura* de Kant, unas reflexiones sobre *Kant antirrevolucionario y Problemas kantianos: La revolución copernicana*.

Karel Kosík, fallecido el 21 de febrero de 2003, es uno de los más importantes filósofos de la “Filosofía de la Praxis”. Néstor Kohan presenta una breve biografía de este filósofo-militante y una síntesis de algunos de sus conceptos principales, señalando que “todo su pensamiento gira en torno a tres ejes: la praxis, la totalidad concreta y la crítica de la pseudoconcreción cosificada y fetichista”.

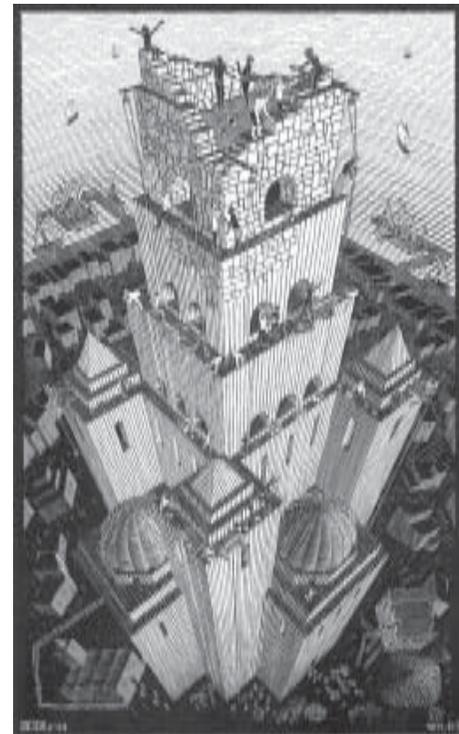
El número de la revista se completa con comentarios bibliográficos a diversos libros pertenecientes a la filosofía y a las ciencias sociales.

Bibliografía citada

Hegel, G.W.F. (1978) *Escritos de juventud*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Dossier

DIAPORÍAS EN TORNO AL PODER



Rubén Dri

Construcción y organización del poder popular

Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto

El 19 y 20 de mayo de 2001 se produjo la tercera irrupción popular de nuestra historia reciente, que señala la finalización de una etapa histórica y el inicio de una nueva. El pueblo se hizo presente en las calles, copando el espacio público en el que se manifiesta el poder, sin tutorías, liderazgos ni consignas previamente establecidas. Clase media venida a menos, clase media desocupada, obreros desocupados, maestros con sueldos miserables, comerciantes devenidos cuentapropistas, intelectuales en la miseria, jóvenes que ven frustrados todos sus proyectos. Todos los segmentos populares con sus contradicciones sociales estaban presentes.

Mejor, no estaban presentes, ser hacían presentes, corrían, saltaban, gritaban, cantaban, insultaban. Momento trascendente de la historia del país en el que se produce el raro milagro de la conjunción superadora de lo afectivo y lo racional. Es el impulso popular que realiza en sí, en su accionar, la conjunción de *eros* y *logos* que conforman el máximo saber filosófico en el decir de Platón.

En esos momentos sublimes, extáticos, apasionantes, quemantes, todo parece posible. Se rompen todos los diques, desaparecen todas las barreras. De golpe se ha abierto el universo y los cielos están a la mano. Se produce el “asalto al cielo”, utopía de todo revolucionario. Es la aurora del nuevo espíritu que comienza a dibujar su nueva figura.

1.- Utopía y proyecto.

Toda insurrección popular instaaura 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 cordobazo y en tantos otros.

Se trata de ese momento histórico privilegiado, en que amplias capas del movi-

miento 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 impedir 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 que es al mismo tiempo autocreación. Su realidad como totalidad sujeto-objeto destrizada 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.

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.

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 convirtieron 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 manera, 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 ya 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”. (Heráclitos, 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 quemante 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*.

2.- Entre Escila y Caribdis

Según narra Homero, cuando Odiseo y sus compañeros dejan la isla de Circe se internan en una ruta que pasa entre dos obstáculos monstruosos, Escila y Caribdis. El primer monstruo se encuentra arriba.

Ningún hombre
aquel monte pudiera escalar ni asentarse en la cumbre
aun teniendo diez pares de pies y diez pares de manos,
porque es lisa la escarpa, lo mismo que piedra pulida.
Tenebrosa caverna se abre a mitad de su altura
Orientada a las sombras de ocaso y al Érebo, desde donde Escila
vive haciendo sentir sus horribles aullidos.
Se parece su grito, en verdad, al de un tierno cachorro,
mas su cuerpo es de un monstruo maligno, al que nadie gozara
de mirar aunque fuese un dios quien lo hallara a su paso;
tiene en él doce patas, mas todas pequeñas, deformes,
y son seis sus larguísimos cuellos y horribles cabezas,
cuyas bocas abiertas enseñan tres filas de dientes
apretados, espesos, henchidos de muerte sombría. (Homero, 1997, pp.
201-202).

Enfrente se levanta otro peñasco no menos peligroso. Es un peñasco más bajo, y se opone

al primero a distancia de un tiro de flecha; en él brota frondosísima higuera silvestre y debajo del risco la divina Caribdis ingiere las aguas oscuras.

Las vomita tres veces al día, tres veces las sorbe con tremenda resaca y, si ésta te coge en el paso, ni el que bate la tierra librate podrá de la muerte. (Homero, 1997, p. 202).

Odiseo es el sujeto que va atravesando las diversas fases de su realización. Sale de Ítaca, del seno materno, de la naturaleza o del universal abstracto, como diría Hegel, y se larga a realizar la travesía de su realización. Es el sujeto individual y el sujeto colectivo, es Odiseo y la polis. De contradicción en contradicción, de obstáculo en obstáculo, de peripecia en peripecia, el sujeto se va realizando, se va creando, va transitando el camino de la liberación, la vuelta a Ítaca de donde nunca salió, pero de donde siempre salió y no dejará de salir.

Siempre sale de Ítaca y siempre vuelve, pero esta vuelta no es una simple vuelta. Vuelve el mismo que ya no es el mismo. O mejor, es él mismo pero en su ser-otro. En ese otro que ha conseguido ser en su travesía, superando obstáculos, límites, barreras, monstruos, tempestades. Momentos de euforia y de tristeza, de conciencia infeliz y conciencia desgraciada, de muerte y resurrección.

Una de las contradicciones que debe superar es precisamente la que hemos citado, Escila y Caribdis, el monstruo situado en la altura y el que amenaza desde abajo. Escila, el monstruo situado en la altura, atrae con sus ladridos de “tierno cachorro”. Basta acercarse para que se transformen en “horribles aullidos” y aparezca el “monstruo maligno” dispuesto a devorar a su presa.

Nada más apropiado para describir el peligro de la burocratización que amenaza a toda organización. El grupo de individuos, cualquiera él sea, que pretende transformarse en sujeto, crearse como sujeto, ser eficaz en su accionar, necesita organizarse. Es éste un paso absolutamente necesario si no se quiere permanecer en la impotencia. Ello sucede en la familia, en un club, en un gremio, en la escuela, en la iglesia, en un grupo de amigos. Si sólo quedan como “multitud”, están condenados a la citada impotencia.

Hasta allí, todo bien. El problema es que apenas surge la organización, se genera un movimiento contrario al de la creación del sujeto. En lugar del movimiento hacia delante se origina un contramovimiento. La organización tiende a rigidizarse, a frenar el movimiento creativo. En otras palabras, surge la burocratización que amenaza devorar al sujeto, a transformarlo en objeto.

Menester es, pues, huir de la burocratización, pero muchas veces la huida de

Escila lleva a caer en los brazos de Caribdis. Ésta se encuentra abajo, sorbiendo y vomitando “las aguas oscuras”, aguas venenosas, letales para quienes caen en sus fauces. Es la horizontalidad, la pura multiplicidad, la dispersión de los individuos como átomos.

Tanto una como otra, tanto la verticalidad burocratizada como la horizontalidad desarticulada, llevan al sujeto a su desaparición. Se congela en las estructuras rígidas de la burocracia o desaparece en el hormigueo de los átomos. ¿Cuál es, pues, la salida? Más aún, ¿hay salida?. Circe se la propone a Odiseo:

Es mejor que te pegues al pie de la roca de Escila y aceleres la nave al pasar. Más te vale con mucho perder sólo seis hombres que hundirte tú mismo con todos (Homero, 1997, p. 202).

Pegarse a Caribdis significa desaparecer en las aguas oscuras, venenosas que el monstruo sorbe. Permanecer siempre abajo, sin organización, en el pulular de la multitud, en el tránsito de un lugar a otro, en el asambleísmo permanente, significa desaparecer como sujeto, ser absorbido por las aguas oscuras de la impotencia. Se produce entonces, cuando quiere actuar, lo que Hegel decía de la Alemania de su época, desarticulada, en diferentes asociaciones:

“Tales asociaciones son iguales a un montón de piedras redondas que se amontonan formando una pirámide; pero como tienen que permanecer sin encajarse porque son absolutamente redondas, cuando la pirámide empieza a moverse hacia el objetivo para el cual se había constituido se desparrama y no puede resistir a su liquidación”. (Hegel, 1972, p. 62)

Más vale acercarse al otro peñasco, a Escila, pero haciéndolo con rapidez, acelerando el paso. Ello significa que es preferible organizarse y correr el peligro de la burocratización, peligro que necesariamente se corre, a morir necesariamente en las aguas oscuras de la desorganización. Pasar rápidamente significa introducir el fino estilete de la crítica en todo fenómeno que tienda a burocratizarse.

Si el grupo no se organiza, perecen todos. Imposible construir el sujeto, que significa construir poder si se permanece en la desorganización. Caribdis se traga todo. Organizándose, siempre algo se pierde, pero si se pasa rápido, si se toman los recaudos necesarios en contra de la burocratización, se puede salvar el peligro, se puede superar la contradicción y avanzar hacia realizaciones superiores. De esta manera se puede llegar a Ítaca, de la otra, no.

3.- Horizontalidad, organización, voluntad colectiva y liderazgo.

Ser sujeto es hacerse sujeto, es subjetualizarse. Subjetualizarse es potencializarse, es ponerse. Esto vale para todo sujeto, tanto para el individuo como para el grupo, la clase social, el pueblo o la nación. Es lo que decía Marx con relación precisamente a la clase social, que debía pasar de “clase frente al capital” o clase en-sí, a clase para-sí. Este para-sí marxiano equivale al en-sí-para-sí hegeliano. De hecho también Hegel muchas veces obvia ese tercer paso, para resaltar que lo esencial es ese ponerse, afirmarse, hacerse, crearse que se expresa en el para-sí.

El ponerse del sujeto individual requiere una organización y un liderazgo. Está en primer lugar la organización del cuerpo. Todo la energía de vida, el impulso vital que mueve al sujeto nada puede hacer sin esa organización. Pero además, necesita organizar qué va a hacer para hacerse, qué poner requiere el ponerse. En otras palabras necesita organizar su proyecto de vida y los diversos proyectos que ese proyecto en general requiere.

El ponerse del sujeto requiere una organización de las propias tendencias que deben superar constantemente la contradicción entre horizontalidad y verticalidad, democracia y liderazgo. El liderazgo lo debe ejercer la voluntad. Sin ese liderazgo no hay sujeto posible ni en lo individual ni en lo colectivo. Tiene siglos la analogía que se establece entre el organismo humano y la sociedad. Ha servido para justificar todo tipo de dominación. Cada miembro del cuerpo cumple su función, comandados por el cerebro. Funcionalismo pleno.

Pero hay otra manera de considerar esa analogía. El sujeto es un hacerse que va asumiendo distintas formas o configuraciones, en cada una de las cuales está el todo, es decir, está todo el sujeto que es sensación, percepción, autoconciencia, sentimiento, deseo, proyecto, utopía. El ponerse del sujeto es el momento de la voluntad. El liderazgo de la voluntad no es el de un sujeto que se impone sobre los demás, sino que es la condensación del consenso a que se ha llegado.

El organismo funciona bien, a pleno, cuando todos los momentos del mismo se encuentran perfectamente integrados. Ello significa que todos participan. Si la voluntad decide sin consultar a los sentidos, establece una dictadura que empobrece al organismo. Es el asceta que decidió a pura voluntad sacrificar a los sentidos, a los sentimientos, a la imaginación. De esa manera el organismo comienza a disecarse.

El resultado es la conciencia desgraciada o esquizofrenia. El sujeto no hace más que saltar de un extremo al otro, de los sentidos al intelecto, de éste a los sentidos; del eros al logos y de éste nuevamente a aquél. Dialéctica trabada, sujeto empantanado en sus propias contradicciones que no logra superar.

El funcionamiento a pleno del organismo requiere la colaboración de todos. En la voluntad que decide se encuentran “superados” los sentidos, los sentimientos, la

fantasía. Es la totalidad del organismo que se mueve. Todos han sido consultados horizontalmente y actúan organizadamente, con el liderazgo de la voluntad. Si ésta no cumple con el mandato o los mandatos que recibió, se descarga el juicio condenatorio mediante los malestares que sufre el organismo.

Ni la multitud de los sentidos, actuando cada cual por su cuenta, que lleva a la dispersión, ni el dominio despótico de la voluntad que lleva a la muerte de lo vital, sino la voluntad en la que se supera la totalidad de sentidos, sentimientos, afectos, fantasías de los cuales se alimenta y a los que debe responder.

El pueblo no es, se hace, se construye, se crea. Construirse como pueblo, es decir, como sujeto, es construir la voluntad colectiva. Ésta no es mera voluntad, no es simple voluntad, sino la “superación” de todas las potencialidades del colectivo. Es voluntad lúcida. Para ser tal y ser efectiva debe necesariamente ser expresada por alguien, el líder, los líderes. Éstos son tales en la medida en que realmente expresan la voluntad colectiva.

Aquí vuelve a aparecer la misma contradicción que veíamos plantearse entre la horizontalidad y la organización. El liderazgo conlleva un natural impulso a la dominación, al poder omnímodo y a su perpetuación. Ello es inevitable. Esa contradicción se puede superar si se tiene claro que el poder reside en la base, en el pueblo, y se tiene la voluntad de hacerlo valer.

4.- El alma bella y la plena horizontalidad.

El problema que de esa manera se plantea es el del poder. Tema arduo y espinoso si los hay. Lo decía Max Weber con su acostumbrada osadía y profundidad: “Quien hace política, pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder” (Max Weber, 1982, p. 361) para definir luego la acción política como “una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura”. Agregando que “en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez” (Id., pp. 363-364).

Lo que Max Weber denomina pacto con “poderes diabólicos” es, en realidad la dialéctica de la lucha a muerte por el reconocimiento en el nivel político. Esa dialéctica es diabólica cuando se la contempla desde el “alma bella”. De hecho es el punto de vista de Max Weber, que no es ninguna alma bella, pues aclara que “los grandes virtuosos del amor y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder” (Id., p. 361).

El alma bella es “la genialidad moral”, la máxima realización de la conciencia moral, “sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina”, posee “la divina

fuerza creadora” (Hegel, 1973; 382) que se expresa en la comunidad. El alma bella no es solitaria, es comunitaria. De modo que lo mejor del sujeto anida en lo más recóndito del alma bella. ¿Qué le falta?

“Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser” (Id. 483). Le falta el valor para salir de sí misma, enfrentarse al mundo, a las contradicciones, al poder. Es aquí donde autores como John Holloway se enlazan con el alma bella. Cuando se quiere hacer una revolución, cuando se quiere tomar o construir el poder, lo mismo da, ya uno se ha internado en el círculo diabólico del poder. La lucha “está perdida cuando el poder mismo se filtra en el interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder”. (Holloway, 2002, pp. 35-36).

La propuesta, en consecuencia, es la huida del poder, el anti-poder, dotado de las virtudes más excelsas, pues “desarrolla formas de autodeterminación”, se encuentra “en la dignidad de la existencia cotidiana”, se desarrolla en las “relaciones de amor, amistad, camaradería, comunidad, cooperación”, para culminar en la bella afirmación de que “la dignidad (el anti-poder) existe donde sea que los seres humanos vivan”. (Holloway, 2002, p. 230).

El anti-poder como todo anti es generación de poder, o es respuesta de un poder a otro poder. Fichte lo entendió perfectamente. A la tesis, es decir a la afirmación, posición o poder se le contrapone una contra-afirmación, contra-posición o contra-poder. No salimos del poder. El alma bella pretende huir del poder. Sufrirá entonces el más cruel de los destinos, ser aplastada por el poder.

Pero el poder no es un círculo diabólico como parece sugerirnos Foucault y como sostiene Holloway. Es un círculo pero que no necesariamente retorna sobre sí mismo para repetirse, sino que se desenvuelve en espiral por vía de superación. Parte de la desigualdad y se mantiene en ella en círculos diabólicos si triunfa el poder de dominación. Pero si el siervo se abre camino mediante la lucha a muerte por el reconocimiento, la desigualdad va produciendo niveles de igualación, nunca perfectos, nunca terminados, pero siempre en vías de una mayor realización del sujeto.

El alma bella es como la utopía. Directamente es utopía, es el momento utópico de todo sujeto. Es lo que el sujeto quiere ser, lo que anhela, lo que desea, aquello a lo que aspira. Si se inmoviliza allí, se frustra. Para realizarse debe adquirir la fuerza de la alienación, debe salir, ponerse, enfrentar los obstáculos, luchar,

La plena horizontalidad también es un momento utópico, es el “contrato social” de Rousseau, es la República de Platón, es la polis ideal de Aristóteles. Ese momento no debe desaparecer. Debe estar siempre presente, exigiendo la elaboración de

proyectos que hagan efectivos los ideales planteados por la utopía.

Utopía y proyecto, horizontalidad y verticalidad, democracia directa y representación, son momentos dialécticos de esa totalidad que es el sujeto, ya sea éste individual o colectivo. Utopía sin proyecto es el alma bella que se consume, un vapor que se desvanece. Proyecto sin utopía es el enclaustramiento, la muerte del sujeto. La utopía exige realización por medio del proyecto y éste exige los contenidos que están en la utopía.

La utopía es lo imposible. El proyecto, lo posible. Sólo queriendo lo imposible, queriéndolo fuertemente es como se realiza lo posible. Sólo con grandes utopías se pueden realizar magníficos proyectos. Sólo queriendo una sociedad igualitaria, de hermanos, podemos realizar una sociedad en la que desaparezcan las inhumanas desigualdades y opresiones que caracterizan a nuestra sociedad.

Bibliografía citada

Hegel. G.W.F. (1972) *La constitución de Alemania*, Madrid: Aguilar.

Herákleitos (1957) Rosario: Universidad Nacional del Litoral.

Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. (El significado de la revolución hoy)*. Buenos Aires: Andrés Alfredo Méndez.

Homero (1995) *Odisea*. Buenos Aires: Planeta-DeAgostini.

Marx; Karl (1977) *El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 4ª edición.

Moro-Campanella -Bacon (1975) *Utopías del Renacimiento*. México DF: FCE.

Weber, Max (1982) *Escritos políticos II*. México, DF: Folios.

María José Rossi

Saber para poder, poder saber
Sobre las sutiles relaciones de la universidad y
los poderes políticos y económicos

Introducción

a cuestión de la autonomía de los estudios superiores en relación con el poder —en especial con el poder político— no es nueva. Nada más que constatar la amarga observación de Kant en *El conflicto de las Facultades*, cuando acusa al gobierno de sancionar doctrinas y de excluir a las opuestas “sin enseñar el mismo”¹. Ya sea que nos remontemos a las primeras universidades medievales —la de Bologna, la de París— o nos detengamos en nuestras populosas universidades latinoamericanas, la realidad ha sido, siempre, la de la tensión entre unos poderes —el poder de la iglesia, el poder de los príncipes y emperadores, los pequeños poderes locales, el poder público estatal— y una institución con vocación de autonomía y de saber. Saber al margen de los poderes establecidos, saber para poder, o simplemente, ‘poder saber’: la búsqueda de un saber independiente de los poderes, a salvo de las presiones y la subordinación, define los avatares de una institución nacida al mismo tiempo ‘al amparo de’ y ‘en contra de’ los poderes establecidos.

La universidad contemporánea no escapa a este destino, pero hoy los actores son otros, y los poderes también.

Desde su creación, las universidades modernas se han definido principalmente en su relación con el poder público, es decir, con el estado. Y es esa dialéctica —la dialéctica estado-universidad— la que acapara y desvela a los miembros de la comunidad universitaria a la hora de pensar la universidad y buscar las claves para su

¹ El interés de un texto semejante para el lector contemporáneo es doble: a título informativo, trae un claro panorama de la organización de la Universidad alemana del siglo XVIII; como documento arqueológico, el texto conserva los trazos del criterio humanista de organización de los estudios superiores. Trazos que el positivismo no va a tardar en deshacer como fantasmas metafísicos en descomposición.

transformación. Sin embargo, en la fase actual del desarrollo del capital —aquella que se ha dado en llamar capital *tecnológico*²— no es solamente la relación de la universidad con el estado la que merece concentrar nuestra atención, sino el binomio universidad-capital. Es la realidad contundente del capital y sus mil caras, su rostro de Sibila y las zigzagueantes formas, el multiforme espectro que la universidad no sólo enfrenta sino que encarna. Hoy la universidad está asumiendo, sin saberlo del todo, las formas de ese poder, consumiendo sus modos de organización, camuflándose con su administración y sus criterios de empresa.

Por eso, si queremos comprender hoy qué sucede con la universidad y elaborar las estrategias adecuadas para la preservación de su autonomía, tenemos que ampliar el binomio dialéctico e incluir al capital. No para canibalizar sus prácticas ni metabolizar su lógica, sino para identificar cuál es el principal agente de transformación de nuestras instituciones. Saber para poder: no podemos apropiarnos de nuestra universidad si no la sabemos. Saber *para poder* es hoy desentrañar la lógica del poder, que lleva el sello del capital.

La subsunción de las instituciones a la lógica del capital se inscribe dentro de una transformación sin precedentes: la emergencia de un nuevo campo de poder, signado por la interrelación de un soberano privado supraestatal difuso —el capital transnacional y los grandes conglomerados financieros— y un estado permeable o unas asociaciones estatales permeables, abiertas o porosas (Capella, 1997). Dicha permeabilidad hace plausible la idea de una nueva soberanía de naturaleza privada o semiprivada, sobrepuesta al poder de los estados. No es sólo que el mercado se constituye en el principal mecanismo de regulación de la sociedad, sino que las decisiones, aún aquellas emanadas del propio estado, comienzan a tomarse según criterios de rentabilidad empresarial. Esos mismos criterios son los que se están imponiendo hoy a la universidad.³

El punto de partida de esta transformación debe hallarse a partir de los años '80.

² Levín (1997) diferencia el capital no diferenciado del capital tecnológico y caracteriza a aquél “por el predominio de la forma mercantil de la fuerza de trabajo” (p. 318) pivote del capital industrial, con una capacidad de innovación fortuita y temporaria. En cambio, en la fase del capital tecnológico, la innovación tecnológica forma parte de un horizonte de planeamiento iterativo que elimina el carácter accidental y temporal de la innovación, propio de la etapa anterior.

³ Como señala un informe reciente elaborado por un grupo de profesores de diversas facultades pertenecientes a la UBA, si bien “el rector se ha pronunciado reiteradamente contra la sumisión de la universidad a las necesidades del mercado y a los pensamientos de raíz tecnocrática”, advierte que “ha crecido el poder, dentro del gobierno de la UBA, de los administradores gubernamentales. La política deviene, con esas decisiones, una cuestión de reglamento y de presupuesto” (J. Lorca, Página 12, viernes 13 de junio de 2003).

Es en esta década que se materializa el pasaje del paradigma weberiano⁴ a un enfoque gerencial de la administración pública. De acuerdo con este nuevo paradigma, no se trata sólo de imprimir mayor racionalidad técnica al modelo anterior, sino de rediseñar completamente toda la concepción de la gestión pública tradicional, volviendo *eficientes* a los gobiernos. La eficiencia⁵ se convierte así en una cuestión prioritaria del sistema social en general, y en particular, del subsistema de educación superior (Arnové et al., 1999; Altbach, 1992).

Las características de esta nueva forma de gestión, junto con las reglas propias del mercado, han impactado fuertemente en la universidad, desestabilizando los modelos del trabajo universitario que se venían desarrollando a lo largo de 200 años. La realidad contundente del capital tecnológico ha creado nuevas estructuras y nuevos incentivos, promoviendo el desarrollo de algunos aspectos de las carreras académicas y desactivando, simultáneamente, muchos otros.

Las preguntas que esta realidad nos inspira son las siguientes: ¿Es posible, para las instituciones comprometidas en la educación superior, garantizar la autonomía del saber? ¿Es posible, asimismo, garantizar la autonomía del saber en el contexto de estados condicionados, subordinados al interés del capital? Si desde la Ilustración se ha concebido al estado como foco de irradiación del saber, ¿puede albergar dentro de sí un ámbito (la universidad) sustraído del ámbito de su propio interés, el bien común? ¿Cuál es, en definitiva, la relación de saber y poder?

La falta de una reflexión sostenida sobre la realidad universitaria argentina, la ha llevado alternativamente del aislamiento a la adopción de estrategias emanadas de los centros de poder con escaso conocimiento de nuestra realidad específica y de las prioridades y particularidades de nuestro país. El propósito de este trabajo es remontar el momento en que estas transformaciones han tenido lugar, y evaluar su resultado en el tiempo presente, con el fin de iniciar una reflexión sobre los procesos que amenazan la autonomía de nuestra universidad.

Las políticas económicas de la educación superior desde los '80

4 El esquema de la administración pública tradicional que se intenta superar corresponde a lo que Weber (1989) llamó “dominación legal con administración burocrática” (p. 173). Este modelo descansa en un presupuesto básico: la estructura *jerárquica* en la actuación administrativa garantiza la obtención de la racionalidad por la intervención de dos factores: a) la especialización y acumulación de experiencia por parte del funcionario a lo largo de toda su carrera administrativa, lo que le proporciona seguridad e incentivo, y b) la existencia de normas y regulaciones precisas que determinan los derechos, deberes y competencias del funcionario, sometiéndolo así al cumplimiento de sus tareas de acuerdo a procedimientos preestablecidos y a vigilancia administrativa.

⁵Por *eficiencia interna* se entiende la maximización del rendimiento de la educación superior de acuerdo

Durante la revolución industrial, los docentes e investigadores universitarios fueron capaces de tomar posición entre capital y trabajo, protegiéndose de las duras condiciones del mercado. Los educadores negociaron un acuerdo tácito con la comunidad, de la cual recibían el monopolio de la práctica profesional a cambio de un servicio desinteresado hacia el bien común. La cimentada tradición de autonomía de que gozaban las instituciones y universidades, tanto respecto del mercado como de los estados, coadyuvaba a fortalecer la imagen de servicio y altruismo asociada a la práctica docente universitaria. Como muy bien han sintetizado Slaughter et al. (1997, p. 5), los profesores no necesitaban promocionarse a sí mismos, “pues atendían estudiantes, no clientes”.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los profesores, como otros tantos profesionales, comenzaron a ser paulatinamente absorbidos por el mercado. Los años ‘80 marcan un punto de inflexión irreversible por el cual las universidades comienzan a agujijear a los profesionales a establecer acuerdos con el mercado, a generar conexiones con la industria y a generar mayores ingresos por investigación (Rhoades, 1998). El acuerdo tácito que existía entre la sociedad y los profesores comenzó a quebrantarse. La razón de ser de un especial tratamiento para las universidades, así como los privilegios profesionales, fueron minados, incrementando la sensación de que las universidades, en un futuro, serán tratadas como otras tantas organizaciones, y los académicos, como cualquier otro trabajador.

Huelga aclarar en este punto que el académico universitario no es equiparable a cualquier otro trabajador: sus tareas específicas —como la difusión del saber, la búsqueda de la verdad, el fomento de la cultura— quedan puestas en entredicho cuando se las mide con el frío rasero de la cuantificación y la búsqueda de resultados tangibles; su tiempo no es tampoco el del corto plazo y el de la perentoriedad en las soluciones, sino el de la maduración a futuro y el de la espera paciente. Estas cuestiones permiten entrever la emergencia de un profesional sometido a contradicciones inigualables, tanto por su condición de trabajador como por la índole específica de su quehacer.

La idea de que la inversión en recursos humanos es esencial, comenzó a ganar espacio en la estrategia de los tecnócratas, como se demuestra en las teorías del capital humano⁶. Basados en la simple ecuación de que educación y capacitación incorporan capital al trabajo, los capitalistas salieron a buscar el control directo o indirecto sobre la educación superior. Asimismo, como una respuesta al retroceso

⁶ La teoría del capital humano surgió en Chicago, a principios de los años 60, cuando Theodore Schultz pronunció el discurso “Inversión en capital humano” y con la publicación del libro de Becker, *Human Capital*, en 1964. De acuerdo con esta teoría, el conocimiento y las habilidades que poseen los trabajadores contribuyen al crecimiento económico, añadiendo cualidad al trabajo, que es uno de

efectivo de la afluencia de fondos públicos⁷, las universidades comenzaron a interesarse en la asociación con el sector empresario y el gobierno a fin de desarrollar la innovación en materia comercial.

En tiempos recientes, S. Slaughter y L. Leslie (1997) han adoptado la elocuente expresión *capitalismo académico* para designar los esfuerzos de mercado que realizan las instituciones educativas con el fin de asegurar financiamiento externo y obtener mayores recursos. La noción describe ajustadamente la realidad de un ambiente cargado de contradicciones, en el cual los profesionales y académicos invierten cada vez más su capital humano en situaciones de alta competitividad. En estas situaciones se da la paradoja de que los universitarios son empleados por el poder público, siendo cada vez más independientes de él. Los docentes e investigadores universitarios resultan ser así académicos que actúan como capitalistas en el interior mismo del sector público, emprendedores subsidiados y avalados por el estado⁸. El panorama se completa al advertir que los subsidios a los “académicos capitalistas” se otorgan con los recursos y apelando a las razones con que cuentan los capitalistas industriales, confundiendo aún más las fronteras que, hasta no hace mucho, separaban unos y a otros. Si ello es así, habrá que concluir que mercado, estado y academia se encuentran involucrados en una misma y compleja urdimbre, con perfiles y alcances ciertamente contradictorios.

A ello responde también el proceso de mercantilización de la cultura al que se refieren diversos autores (Henkel, 1999; Marginson, 1997; Schuguerenski, 1999; Wilemans et al., 1994). La expresión resume el proceso por el cual los bienes culturales comienzan a ser producidos en forma de mercancías, y en el que las instituciones se convierten en empresas económicas por derecho propio. Como consecuencia, la

los tres factores de la producción, junto con el capital y la tierra. Para un examen más detallado de esta teoría, véase Carnoy (1995).

⁷ El gasto público en educación superior en los países desarrollados decreció considerablemente entre 1970 y 1980. El porcentaje de gastos públicos en educación como participación del presupuesto gubernamental fue, en 1970, del 15,5 % mientras que en 1980 fue del 13,5 % (Winkler, 1997, p. 5). En América Latina la baja experimentada en el mismo período fue del 18,9 % al 15,3 %. En la Argentina, los salarios reales de los profesores disminuyeron en casi dos tercios entre 1980 y 1985. La situación es tanto más grave si se tiene en cuenta que la participación del gasto público universitario en relación con el PBI es de 0,52 % (1995) en comparación con el 6,8 % en los EE.UU.

⁸ Los ejemplos se multiplican en el caso de las investigaciones biomédicas. En las principales naciones desarrolladas, las inversiones gubernamentales en investigación biomédica sufrieron un fuerte declive, y los profesionales comenzaron cada vez más a interesarse por las oportunidades que les podían brindar las corporaciones a fin de afrontar la baja de los fondos estatales. El Instituto de Medicina de la Univer-

universidad “se convierte en una ‘fábrica cultural’ en la que los derechos individuales se ven reemplazados por inversiones privadas, y los ‘valores de uso’ se transforman en ‘valores de cambio’” (Schuguerenski, 1999, p. 118).

Autonomía vs. heteronomía

La incorporación de las tendencias mencionadas a las instituciones supone un recorte efectivo de la autonomía universitaria. La dependencia financiera de recursos no estatales, como los provenientes de la venta de servicios a empresas y de aranceles estudiantiles, puede orientar las actividades de investigación a programas que tengan resultados mediatos y seguros, y reforzar los planes de enseñanza a las áreas profesionales con mayor demanda actual (Soley, 1995). Naturalmente, las universidades deben hacerse cargo de los requerimientos del sector productivo. Pero en condiciones de restricción financiera, ello puede llevar a atender prioritariamente el interés de actores externos que dispongan de capacidad de compra de los servicios universitarios, en desmedro del resto.

Esta eventualidad signa, para Schuguerenski (1999), el paso de la universidad autónoma a la universidad heterónoma, no sólo porque se incrementa el poder y la influencia de sectores externos a la universidad en sus políticas institucionales, sino también porque difícilmente aquéllos inviertan en programas y planes de investigación y formación que apunten a resultados de mediano o largo plazo. Los márgenes de las instituciones universitarias para orientar con sus propios criterios sus actividades se reducen, pasando a depender de condicionantes externos y cambiantes, y de tendencias de corte instrumental y cortoplacista.

Entre los actores externos las agencias internacionales de asistencia bilateral, el FMI, el BID y el BM, son los que han tenido mayor impacto en la formulación de la política universitaria latinoamericana. También algunos organismos, como la OEA, han consolidado su influencia contribuyendo a la heteronomía del sistema. El director de ese centro, por ejemplo, recomienda a las autoridades universitarias,

sidad de Harvard, por ej., estableció un centro de investigación donde los investigadores biomédicos universitarios trabajan codo a codo con investigadores corporativos en proyectos que enriquecen a la universidad y a la empresa, mediante la concesión de licencias de los nuevos descubrimientos a las compañías que cooperen. Este tipo de vínculos produce múltiples ganancias: Harvard obtiene las patentes de los descubrimientos que efectúan sus investigadores, y las corporaciones ligadas a Harvard tienen la posibilidad de llevar dichos productos al mercado. Como recompensa, se permite a los científicos adquirir acciones de la corporación. Pero Harvard no es una excepción. Muchas otras escuelas médicas y universidades de los Estados Unidos, como la Baylor University en Waco (Texas), la Johns Hopkins University en Baltimore, la Universidad de California en Maryland y la Columbia, tienen también planes ambiciosos por obtener vínculos con las corporaciones empresarias. Fuera de los Estados Unidos, las

entre otras cosas, que “interpreten a sus instituciones como empresas y no como clubes, que cobren aranceles, que comercialicen partes de sus actividades y que asignen eficientemente los insumos para generar productos al menor costo posible” (Schuguerenski, 1999, p. 434). La incidencia de estos organismos es un índice más del paso de instituciones autónomas, autodirigidas e independientes, a instituciones heterónomas sujetas a controles externos y subordinadas a leyes impuestas por otros actores sociales.

Educación superior: el fin del estado benefactor

Como una forma de ponerse “a tono” con los nuevos procesos, en 1995, fue sancionada en Argentina la ley de Educación Superior (N° 24.521), que autoriza a las universidades a establecer su propio régimen salarial, garantizándoles el control descentralizado de los fondos por ellas generados (art. 59). La ley admite la creación de sociedades, fundaciones u otras formas de asociación civil, a fin de brindar soporte financiero y estrechar las relaciones de las universidades con la comunidad, y la generación de recursos adicionales mediante la venta de bienes, productos, derechos, servicios, subsidios, contribuciones, herencias, venta de servicios, etc., entre las que se incluyen tasas por los servicios que se presten. Un artículo, el 44, establece que las universidades deben realizar autoevaluaciones y evaluaciones externas periódicas a las funciones de la docencia, investigación y extensión, para lo cual fue creada la Comisión Nacional para la Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) bajo jurisdicción del Ministerio de Cultura y Educación.

Con esta última modificación, se confirma una tendencia: el reemplazo del estado benefactor por el estado evaluador, que a la vez que persigue la garantía pública en el uso de los fondos del estado, promueve la introducción de mecanismos de distribución del presupuesto en función de asignaciones competitivas ligadas al desempeño y al resultado⁹ (García de Fanelli, 1996). De este modo, las universidades deben enderezar las prioridades de sus estudios a objetivos que sean mensurables, a fin de ser favorecidas por los mecanismos de asignación de fondos.

Se produce así una evolución en el control que el estado ejerce en las instituciones de la educación superior: ya no más un control directo, sino un control “indirecto”, a través de mecanismos de evaluación, acreditación y financiación. Estos procesos implican revisiones observacionales por parte de expertos, auditorías a través de agencias semiautónomas, establecimiento de indicadores de desempeño, publicidad

⁹ Una prueba de ello es que el Banco Mundial aportó 165 millones de dólares a los nuevos proyectos, lo que trajo como contrapartida la supervisión directa de los mecanismos de asignación nacional de los recursos y su introducción forzada dentro del modelo neoliberal (Mollis et al., 2000).

de los resultados y aplicación de criterios objetivos (a través de indicadores) que miden el rendimiento académico, la eficiencia en el uso de los recursos públicos, la equidad y la calidad universitaria (Mollis & Marginson, 2000; Parrino, 2000). Estas formas indirectas de control tienen consecuencias en la autarquía universitaria, pues supone el reemplazo del financiamiento benevolente —sustentado casi exclusivamente en el número de estudiantes de cada casa de estudios— por un financiamiento condicional y competitivo con énfasis en la rendición de cuentas, y en un sistema de premios y castigos con vistas a asegurar el buen comportamiento del sistema¹⁰.

Los nuevos estándares de evaluación, de reciente aplicación en la Argentina, ya han comenzado a pesar en las investigaciones que se desarrollan en la universidad, los que se ven subordinados a criterios de resultado, más allá de su competencia académica. Un grupo de académicos de la UBA, que recientemente ha elaborado un informe muy crítico sobre la universidad, se ha pronunciado duramente sobre los alcances de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (Coneau), a ocho años de su creación: “Una institución nacida para evaluar la pertinencia de que los flujos financieros lleguen a las universidades, se ha convertido en un cerrojo para el conocimiento”.

¿Es posible la autonomía universitaria en la Argentina? Algunas propuestas

Resulta difícil pensar en el resguardo de la autonomía de los estudios superiores toda vez que la propia autonomía de los estados se encuentra en entredicho. La lógica irrevocable del capital vertebró los ámbitos más anodinos, aún aquellos que por definición, deben sustraerse de toda influencia. En este contexto es particularmente la investigación la que soporta las mayores presiones, en especial la investigación básica, es decir, aquella no determinada por objetivos cortoplacistas. Si bien se expresa que los profesionales de todos los ámbitos pueden encontrar su lugar en el llamado capitalismo académico, las disciplinas que más convienen a sus criterios

¹⁰ A contrapelo de la mayor parte de los análisis sobre los efectos del control indirecto del estado en las instituciones educativas, Parrino (2000, p.164) es optimista a la hora de evaluar los beneficios del estado evaluador, los que se traducen, en su opinión, en un aumento de la autonomía de las instituciones: “La postura del estado evaluador, al definir criterios en la asignación de fondos públicos, genera una práctica similar en la propia institución universitaria. Se logra con ello un mejor empleo de los fondos destinados a la educación superior, dado que este aporte de fondos se realiza sobre la base de indicadores que tienen en cuenta el desempeño académico y permite controlar la forma en que se los administra... Comienzan así a quedar superados esquemas tradicionales de base histórica que siempre resultaron asociados con problemas de baja eficiencia y dudosa equidad distributiva, en los que el presupuesto cada año reproduce el del anterior, sin ajustes que consideren evoluciones en la calidad del sistema o indicadores de desempeño de ningún tipo”.

presentan mejores chances para acceder a fondos gubernamentales o percibir los beneficios de las empresas. El problema, como se señaló, es que el estado mismo se encuentra empeñado en hacer el juego a los intereses del capital, desembarazándose en modo paulatino de una de las funciones que vio alumbrar su nacimiento, como es la necesidad de atender al bien común.

Pero es cierto también que el capital, para su propia subsistencia, necesita de estrategias de largo plazo: así lo demuestran los países con iniciativa en el campo de la investigación fundamental, la que se combina con estrategias de investigación aplicada. Si los estados actúan en beneficio del capital, a la larga deben comprender que no pueden descuidar el ejercicio de la ciencia básica, la que por su riesgo inherente continuará al abrigo de las instituciones estatales. Ellas son las custodias naturales de aquellos conocimientos que escapan a la lógica del mercado, pero que, de modo tan eficaz como los saberes pragmáticos, contribuyen al crecimiento, al progreso y a la superación autoconsciente de las sociedades.

Es claro entonces, coincidiendo con Correa (1994) y con Carnoy (1995), que la ciencia y la tecnología, así como la investigación básica y los conocimientos universitarios, hasta el punto en que no son inmediatamente aprovechables, requieren para su adquisición, conservación, transmisión y aplicación, del rol activo de las instituciones estatales. El proceso mismo por el cual el conocimiento abstracto se convierte en mercancía para entrar en el mercado requiere un creciente rol regulador del estado: sólo una política específica de patentes, unos estándares adecuados, un sistema preciso de permisos y decisiones políticas sobre sectores claves sometidos al control estatal no sólo ponen límites, sino que reorientan la dirección de la investigación universitaria. La utilización de la información resulta más efectiva y se hace más aprovechable dentro de un conjunto de reglas formales externas cuya definición es responsabilidad de los estados.

Finalmente, es preciso resistir que se imponga la noción de que la educación es solamente un servicio; la educación es, fundamentalmente, un bien público: mientras la primera supone una relación de contraprestación recíproca y proporcional, la segunda, en cambio, implica que más allá de los aportes individuales de los ciudadanos, todos tienen derecho al beneficio de la educación, pues ésta en un bien del que se benefician no solamente los particulares, sino la comunidad en su totalidad. *Se vive mejor en una sociedad en la que todos estén educados que en la de unos pocos.* El sutil deslizamiento de una noción a la otra permite que, naturalmente —como sucede con todo aquello que sucumbe a la ley “natural” del capital— un estudiante sea considerado simplemente un cliente o consumidor, un profesional, un prestador de servicios, un instituto de educación, una empresa y el Estado un simple prestador. Con ello se pierde de vista la libertad inherente al concepto mismo de ciudadanía. La

educación superior es un bien público que genera externalidades que van más allá del mero usufructo privado de sus beneficiarios, entre ellas, la posibilidad no sólo de garantizar saberes más independientes, sino de formar ciudadanos más autónomos. La autonomía es un bien que atañe tanto a las instituciones como a los individuos. Renunciar a ella es renunciar a una de las conquistas más preciadas y más difíciles de nuestra tradición.

Bibliografía citada

- Altbach, P. (1992) "Patterns in Higher Education Development: Toward the Year 2000". En Altbach, P., Arnove, R. & Kelly, G.P. (Eds.) *Emergent Issues in Education*. Albany, EE.UU.: Sunny Press.
- Arnove, R., Franz, S., Mollis, M. & Torres, C. A. (1999) "Education in Latin America at the end of the 1990". En Arnove, R. & Torres, C.A. (Eds.) *Comparative Education. The Dialectic of the Global and the Local* (pp. 305-328) Boulder, Colorado, EE.UU.: Rowman & Littlefield.
- Capella, M. (1997) *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teórica al estudio del derecho y del estado*. Madrid, España: Trotta.
- Carnoy, M. (Ed.) (1995) *International Encyclopedia of Economics of Education* (2a. ed.) Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Correa, C. (1994) "Vinculación universidad-empresa: el caso argentino". En López Ospina, G. (Ed.) *Universidad y mundo productivo* (pp.19-45) Caracas, Venezuela: UNESCO.
- 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". *Revista paraguaya de sociología*, 97, pp. 71-104.
- Levín, P. (1997) *El capital tecnológico*. Buenos Aires, Argentina: Catálogos.
- Marginson, S. (1997) *Markets in Education*. Sydney, Australia: Allen and Unwin.
- Mollis, M. & Marginson, S (2000, marzo) *The assessment of universities in Argentina and Australia: between autonomy and heteronomy*. Conference of the Comparative and International Education Society, San Antonio, Texas, EE.UU.
- Parrino, M. (2000) "Utilización de indicadores en el sistema de educación superior", *Revista de la Escuela de Economía y Negocios. UNSAM*, 4, pp. 163-171.
- Rhoades, G. (1998) *Managed Professionals: Uninized Faculty and Restructuring Accademic Labor*. New York, EE.UU.: State University of New York Press.

- Schugurensky, D. (1999) ¿Quo vadis universidad pública? Tendencias globales y el caso argentino. En Casanova Cardiel, H. & Rodríguez Gómez, R. (Eds.) *Universidad contemporánea. política y gobierno*. México, DF, México: Centro de Estudios sobre la universidad.
- Slaughter, S. & Leslie, L. (1997) *Academic Capitalism: Politics Policies, the Entrepreneurial University*. Baltimore, EE.UU.: Johns Hopkins.
- Soley, L. C. (1995) *The Corporate Takeover of Academia*. Boston, EE.UU.: South End Press.
- Weber, M. (trad. 1989) *Economía y sociedad* (2° ed.) México: FCE.
- Wielemans, W. & Vanderhoeven, J.L. (1994) La influencia del mercado y la orientación política: la educación superior belga. En Neave, G. & Van Vught, F., *Prometeo encadenado. Estado y educación superior en Europa* (pp.53-89) Barcelona, España: Gedisa.
- Winkler, D.R. (1997) *La educación superior en América Latina. Cuestiones sobre eficiencia y equidad*. Washington, D.C, EE.UU.: Banco Mundial.

Carla Wainszok

De saberes y poderes

*Desgraciado el discípulo que
no aventaja al maestro.*

Leonardo Da Vinci

I. Introducción

uando estudiamos una carrera universitaria, arrastramos una inquietud: la de saber para qué estudiamos dicha carrera. Y cuando ejercemos la actividad docente, arrastramos otra: la de saber para qué ejercemos dicha actividad. Al respecto, conviene prestar atención a las opiniones de Emile Durkheim y Max Weber. El primero —que no confiaría una clase a “*Montaigne ni a Rousseau*” (Durkheim, 1997, p.10)—, afirma que el arte de la educación no es la “*pedagogía*”, sino el “*saber hacer del educador*”, es decir, la “*experiencia práctica del maestro*” (Durkheim, 1997, p.9). Por su parte, el segundo —que no recomienda “*las clases de Helmholtz y de Ranke*”—, considera que no basta con “*capacitarse como estudioso*” y que, por lo tanto, es necesario “*calificarse como profesor*”, ya que las tareas del investigador, el teórico y el docente “*no se corresponden mutuamente ni mucho menos*” y, además, la enseñanza es un arte que no puede quedar en manos de “*los desastrosos profesores*” (Weber, 1989, p.103). De alguna manera, ambos sociólogos nos interpelan sobre la capacidad de las comunidades educativas para reflexionar sobre sus propias prácticas.

II. Pensar, conocer y enseñar

Hanna Arendt sostiene que el acto de pensar implica un retiro del mundo porque ella, para “*pensar*”, necesita mantenerse “*alejada de la participación y el compromiso*”. Este acto solitario presenta un sesgo aristocrático y recuerda una historia atribuida a Pitágoras que dice que algunos van a Olimpia a competir en los Juegos, otros van a comerciar y el resto —los mejores—, van a “*sentarse en el anfiteatro en calidad de espectadores*” y, en consecuencia, a “*conocer lo esencial*” (Arendt, 1998, p.141). Lamentablemente, tal filosofía no tiene presente que algunos pueden pensar porque otros están trabajando por y para ellos. Así, Simón Rodríguez, el

maestro de Bolívar, expresa con relación a los eruditos de este continente que los “*Doctores Americanos no advierten que deben su ciencia á los indios y á los negros: porque si los Señores Doctores hubieran tenido qué arar, sembrar, recoger, cargar y confeccionar lo que han comido, vestido y jugado durante su vida inútil... no sabrían tanto:... estarían en los campos y serían tan brutos como sus esclavos*” (Rodríguez, 1988, p.359).

Desde otro marco teórico, Theodor Adorno afirma que sólo mediante el pensamiento se puede determinar “*una praxis correcta*” (Adorno, 1998, p.118). Dicha concepción, trasladada a la educación, aparece en Milcíades Peña: “*El marxismo rechaza la concepción tradicional de la enseñanza como un proceso en que una persona activa enseña y muchas personas pasivas aprenden. Esta concepción –que se basa en la división entre teoría y práctica, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual- debe ser reemplazada por la enseñanza como un proceso creador en que todo el grupo, donde se enseña y se aprende, trabaja activamente, confrontando sus conocimientos e ideas, y que a través de esta confrontación logra impartir el nuevo conocimiento al que aprende y logra profundizar el conocimiento del que enseña*” (Peña, 1958, p.1). Sin embargo, tal opinión no significa que debamos convertir al marxismo en “*un diccionario donde todo está clasificado*” (Peña, 1958, p.2), ya que dicho catálogo de conceptos disecados, a semejanza de la didáctica tradicional, termina considerando a la ciencia como una verdad absoluta.

Según este punto de vista, ambas confluyen en una concepción bancaria de la educación que nos remite a Paulo Freire: “*En estas disertaciones, la palabra se vacía de la dimensión concreta que debería poseer y se transforma en una palabra hueca, en verbalismo alienado y alienante... La narración, cuyo sujeto es el educador, conduce a los educandos a la memorización mecánica del contenido narrado. Más aún la narración los transforma en vasijas en recipientes que deben ser llenados por el educador. Cuanto más vaya llenando los recipientes con sus depósitos tanto mejor educador será. Cuanto más se dejen llenar dócilmente, tanto mejor, educandos serán*” (Freire, 1974, p.76). Aquí, José Luis Coraggio formula una pregunta que trasluce un desafío: “*¿Cómo lograr la auto representación del docente como intelectual que no sólo transmite el mejor conocimiento producido por otros (los autores), sino que es autor él mismo, sin perder el necesario pluralismo y caer en el personalismo y el copamiento como dueños de la cátedra y las ideas correcta?*” (Coraggio, 1998, p.5).

En este punto, Antonio Gramsci manifiesta que las “*Academias son el símbolo, a menudo con razón escarnecido, de la separación existente entre la cultura y la vida, entre los intelectuales y el pueblo*” (Gramsci, 1997, p.118). Y, en la misma línea, José Carlos Mariátegui sostiene que la “*juventud –al menos sus núcleos más*

sanos y dinámicos– siente que la Universidad de San Marcos es, en esta época de renovación mundial y de mundial inquietud ideológica, una gélida, arcaica y anémica academia, insensible a las grandes emociones actuales de la humanidad, desconectada de las ideas que agitan presentemente al mundo” (Mariátegui, 2001, p.104). Ante tales afirmaciones, corresponde que nosotros nos preguntemos en la actualidad por la distancia que existe entre la universidad y el mundo, teniendo presente que las “*mediaciones de un pensamiento que no quiere ser meramente apologético, propagandístico o populista, son múltiples*” (Diaporías, 2002, p.11).

III. El proceso de enseñanza-aprendizaje

El proceso de enseñanza–aprendizaje consiste en un diálogo con los saberes previos de los estudiantes, los textos de las diferentes disciplinas, la historia de la ciencia y los docentes.

A. *Diálogo con los conocimientos previos.* El diálogo con los conocimientos previos sólo puede constituir una realidad si, como punto de partida, rechazamos la tendencia a esencializar o combatir los saberes de los estudiantes; percibimos que los mismos son construcciones personales que han sido elaboradas espontáneamente, en medio de la interacción cotidiana con el mundo; y, en definitiva, reflexionamos sobre ellos, sin olvidar lo que la sociología ha aportado mediante el estudio de las prenociones, los preconceptos y la vigilancia epistemológica.

En concordancia con este tema, Durkheim asevera que es “*preciso descartar sistemáticamente todas las nociones previas*” ya que eso constituye la “*base y fundamento de todo método científico*” (Durkheim, 1982, p.62). Pierre Bourdieu, tras retomar estos conceptos, dice que la “*vigilancia epistemológica se impone particularmente en el caso de las ciencias del hombre, en la que la separación entre la opinión común y el discurso científico es más imprecisa que en otro caso*” (Bourdieu, 2002, p.27). Y Gramsci, desde el campo filosófico, menciona que la “*certeza*” se convierte en “*verdad*”, dentro de la “*conciencia del niño*”; advierte que esta conciencia no es “*algo individual*” ni “*algo individualizado*”, porque consiste en el reflejo de la “*fracción de la sociedad civil en la que el niño participa*” y de las “*relaciones sociales*” que el niño desarrolla en la “*familia*”, el “*vecindario*” y el “*poblado*”; y, finalmente, agrega que la “*conciencia individual de la mayor parte de los niños*” refleja “*relaciones civiles y culturales*” que son “*diversas y antagónicas*”, con relación a las que “*están presentadas en los programas escolares*” (Gramsci, 1997, p.122).

Esta conciencia puede ser interpretada como un sentido común o un todo contradictorio, desarticulado y ávido de certezas perentorias, que no constituye algo rígido

y que, por lo tanto, se enriquece con nociones científicas y categorías filosóficas. Así, Freire, trasluciendo sus lecturas gramscianas, dice: “*No está demás repetir que respetar su ingenuidad, sin sonrisas irónicas ni preguntas malévolas, no significa que el educador tenga que acomodarse a su nivel de lectura del mundo*” (Freire, 1999, p.43).

B) *Diálogo con los textos*. La relación que se da entre aprender y enseñar filosofía y ciencias sociales no consiste en una exhumación de cadáveres, ni en un tratamiento de los contenidos y los textos como si fuesen sagrados: actitud que inhibe la expresión del pensamiento propio. Tal relación apunta a la apropiación de los conceptos y a la traducción de las categorías a nuestras realidades, es decir, a una interpretación que tienda a la creación ya que la repetición de ideas y conceptos presume una imitación. En este sentido, José Martí argumenta con acierto que ni el “*libro europeo*”, ni el “*libro yankee*” dan la “*clave del enigma hispanoamericano*” (Martí, 1980, p.15).

C) *Diálogo con la historia de la ciencia*. Lo que se ha escrito y se ha discutido sobre la historia de la sociología en la Argentina no es abundante. Por esta razón, lo que se conoce, en la mayoría de los casos, se reduce a un mero relato de intervenciones y clausuras. Ante este hecho, la ausencia de una cátedra sociológica argentina lleva, necesariamente, a presumir la inexistencia de una sociología nacional.

E) *Diálogo con los docentes*. La tarea docente suele ser una práctica solitaria y fragmentaria que incurre en la repetición de contenidos a lo largo de la carrera y no cuenta con talleres de reflexión, ni con espacios que posibiliten el intercambio de experiencias o el intercambio curricular. Frente a este panorama, el voluntarismo no alcanza. Y esto es así porque prescinde del marco teórico-práctico adquirido por otros docentes y no traduce ese conjunto de conocimientos en su manera de enseñar.

IV. Para una didáctica de la sociología

El triángulo didáctico se refiere a las mediaciones que aparecen entre los estudiantes, los docentes y los saberes. Aquí corresponde destacar que el conocimiento, según la concepción que se tenga del mismo, puede traducirse en una actitud que tienda a la contemplación, la comprensión o la transformación de la realidad. Esto no constituye una cuestión menor porque las estrategias relativas a la enseñanza dependen de la concepción que se tenga de aquél. Conforme a una perspectiva habermasiana, podemos establecer una correspondencia entre los diferentes intereses y las diferentes concepciones del conocimiento: interés técnico (ciencias empírico-analíticas), interés práctico (ciencias histórico-hermenéuticas), e interés liberador (ciencias críticas). Pero debemos tener presente que los conceptos científicos que surgen de las investigaciones y están compilados en los libros, aunque constituyan

las fuentes de los contenidos, no pueden ser tenidos como contenidos en sí mismos. Al respecto, Yves Chevallard expresa que “*para que la enseñanza de un determinado elemento de saber sea meramente posible, ese elemento debe haber sufrido ciertas deformaciones, que lo harán apto para ser enseñado*” (Chevallard, 2000, p.16). Este proceso recibe la denominación de transposición didáctica; participa de la vigilancia epistemológica conformando “*uno de los instrumentos de ruptura, que remite el paso del saber sabio al saber enseñado*” (Chevallard, 2000, p.16), y lleva a una reflexión sobre las posibilidades y los límites de las didácticas especiales.

En el campo de las ciencias sociales, se ha escrito mucho sobre la didáctica de la historia y la geografía, materias vinculadas a la formación de ciudadanos en el contexto correspondiente al surgimiento del Estado Nación. En cambio, no se ha escrito casi nada sobre la didáctica de las otras disciplinas sociales. Como consecuencia de esto, las cátedras de Sociología de la Religión, Filosofía y Didáctica intentan revertir tal situación. En las dos primeras, el diálogo con los estudiantes consiste en la fundamentación de los contenidos y los materiales seleccionados. Y en la restante, no se presenta a la didáctica como un repertorio de técnicas independientes de dos preguntas fundamentales: ¿para qué enseñar? y ¿qué enseñar?. En las ciencias sociales, la selección de los contenidos supone la implementación de los marcos teóricos y los saberes prácticos que provienen de la propia experiencia, y, además, expresa una valoración que trasluce la presencia de creencias, motivos y deseos. A su vez, los recursos didácticos, al estar relacionados con los marcos teóricos, las categorías, las herramientas metodológicas y las definiciones del conocimiento, son elegidos desde las disciplinas.

Una didáctica de la sociología que pretenda ser algo más que un saber técnico, eficientista e instrumentalista no puede perder su horizonte filosófico, ni puede olvidar que éste consiste en:

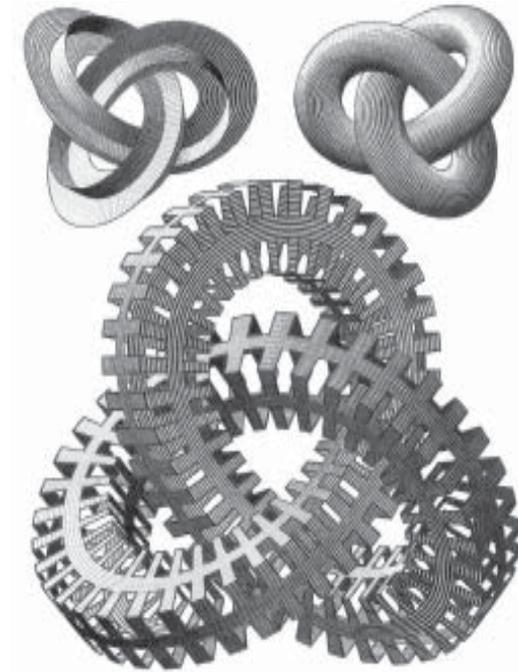
- recuperar las preguntas que apuntan al hecho de ser estudiante o docente (¿para qué estudiamos?, ¿para qué enseñamos?, ¿qué enseñamos?);
- reanudar las sendas que enlazan a la Carrera de Sociología, con la vida y el mundo;
- rescatar las conversaciones perdidas con la Historia de la Sociología, para buscar y encontrar las resonancias de las voces pasadas;
- establecer encuentros con docentes;
- discutir con los diferentes textos que conforman la Carrera de Sociología; y,

- reflexionar desde la práctica, y a partir de la misma, sobre los vínculos políticos y afectivos que se cristalizan en la elección de los marcos teóricos, los conceptos, las herramientas y los recursos didácticos.

Bibliografía citada

- Adorno, Theodor (1998) *Educación para la emancipación*. Morata: Madrid.
- Arendt, Hanna (1998) *De la historia a la acción*. Paidós: Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (2002) *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Coraggio, José L. (1998) *¿Qué aprendí enseñando Economía II?* (www.educ.ar).
- Chevallard, Yves (2000) *La transposición didáctica*. Buenos Aires: Aique.
- Diaporías*, Revista de la cátedra de Filosofía, Año 1, N° 1, Buenos Aires.
- Durkheim, Emile (1997) *La educación moral*. Buenos Aires: Losada.
- Freire, Paulo (1999) *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1997) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mariátegui, José Carlos (2001) *La crisis universitaria*. Lima: Amauta.
- Martí, José (1980) *Nuestra América*. Buenos Aires: Losada.
- Peña, Milcíades (1958), *Introducción al pensamiento de Marx* (notas de un curso).
- Rodríguez, Simón (1988) *Obras completas*. Caracas: Congreso de la República de Venezuela.
- Weber; Max (1989) *La ciencia como profesión*. Buenos Aires: Leviatán.

OTRAS DIAPORÍAS



Néstor Kohan

La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003)

*Sólo os pido una cosa: si sobrevivís a esta época, no olvidéis.
No olvidéis ni a los buenos ni a los malos*
Julius Fucik

[Al empezar a escribir estas líneas en marzo de 2003, George Bush, el nuevo Hitler de nuestra época, continúa asesinando a mansalva. Con la complicidad de toda la sociedad oficial. Frente a tanta impunidad criminal la tentación de abandonar cualquier reflexión teórica es grande. ¿Qué sentido tiene seguir insistiendo con la filosofía cuando lo que predomina es la fuerza brutal del imperialismo? Y sí, creemos que tiene sentido. No podemos doblegarnos ante nuestros enemigos. No podemos aceptar que los únicos que tengan derecho a la palabra sean los voceros del poder. Por eso, a pesar de todo, decidimos escribir este texto. A pesar de la guerra, a pesar del genocidio, a pesar de la barbarie capitalista...]

Entre la resistencia a los nazis y la represión burocrática

Aunque Karel Kosík falleció el 21 de febrero de 2003 (había nacido en Praga el 26 de junio de 1926), sigue estando con nosotros.

Nunca fue un “disidente”, esa figura típica de la literatura política de la guerra fría. A lo largo de toda su vida Karel Kosík fue un militante y un revolucionario. Desde esa óptica, creemos, hay que leer su obra filosófica.

En su juventud Kosík milita como miembro del Partido Comunista en la resistencia contra el nazismo y la ocupación alemana. Los nazis se habían adueñado de todo, menos —como señalara Julius Fucik en su *Reportaje al pie de la horca*— de la dignidad de los combatientes que los enfrentaban. Bastante más joven que Fucik, Kosík es apenas un jovencito cuando realiza su primera experiencia política en la resistencia. Esta última no triunfa. Es el Ejército Rojo el que libera Checoslovaquia de los nazis, lo cual explica la subordinación política de los comunistas checos hacia la URSS.

En ese clima de vínculos estrechos entre la URSS y Checoslovaquia, Kosík viaja

entre 1947 y 1949 a Moscú y Leningrado para realizar estudios filosóficos. En 1956 este joven pensador publica un artículo sobre Hegel que causa revuelo en su medio. Dos años después publica el ensayo *La democracia radical checa*.

Más tarde, ya en clima de aparente “deshielo” (después del XX Congreso del PCUS, donde una fracción stalinista aggiornada reemplaza en la URSS al viejo equipo stalinista clásico), Kosík publica un trabajo en un volumen colectivo, editado en Occidente por Erich Fromm. Ese volumen tuvo por título *Humanismo socialista*. Allí también se incluían textos yugoslavos del grupo *Praxis*. Contra este tipo de interpretaciones Louis Althusser escribirá su famoso ensayo “Marxismo y humanismo” (redactado en 1963 y publicado en 1964), donde defendía la tesis del supuesto “anti-humanismo teórico” de Marx. El pequeño ensayo de Kosík recopilado por Fromm se denominaba: “El hombre y la filosofía”.

En ese breve interregno de aparente aflojamiento de las tensiones políticas Kosík publica *Dialéctica de lo concreto* [en checo *Dialektika konkrétniho*], su obra magna.

Dialéctica de lo concreto aparece editada en Praga en 1961. Sus ideas principales habían sido expuestas en dos conferencias de 1960. La primera fue pronunciada en el Coloquio Filosófico Internacional sobre dialéctica (celebrado en Royaumont –Francia— en septiembre de 1960). Ese primer texto fue publicado en la revista italiana *Aut-Aut* (de tendencia fenomenológica) en mayo de 1961. La segunda parte había sido expuesta en diciembre de 1960 en los debates de la Conferencia Nacional de Checoslovaquia sobre cuestiones de lingüística marxista.

Por ese entonces Kosík mantenía una buena relación con la dirección del Instituto de Filosofía y la Academia Checoslovaca de Ciencias, las dos instituciones oficiales en la materia. En esos años viaja a Occidente (Francia, Italia, México) y participa de diversos congresos académicos centrados en el debate sobre el marxismo. Así se vincula con diversos marxistas occidentales. No resulta casual que los italianos (por entonces embarcados en las acaloradas discusiones entre Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, Luciano Gruppi, Nicola Badaloni y Enzo Paci acerca del método de Marx) hayan sido los primeros en traducir *Dialéctica de lo concreto* –aparece en Milán en 1965— y en publicar su ponencia al Encuentro del Instituto Gramsci de 1964 “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”. Ese año, en la Universidad de Milán, Kosík también pronuncia una conferencia sobre “La razón y la historia”.

En Italia, Lubomir Sochor saluda *Dialéctica de lo concreto* y hace una valoración muy positiva de ella en el primer número de la revista *Crítica Marxista* de 1964. En España, Francisco Fernández Santos hace algo análogo en 1966 en su obra *Historia y filosofía*.

Más tarde, en 1967, Adolfo Sánchez Vázquez traduce *Dialéctica de lo concreto*

del italiano al español y la publica a través de la editorial Grijalbo, en el volumen N°18 de la colección “Teoría y praxis”. Esta colección encarna todo un proyecto pedagógico destinado a difundir el marxismo dialéctico y a cuestionar al DIAMAT (“materialismo dialéctico” en su versión soviética). Sánchez Vázquez lo había conocido personalmente a Kosík en 1963, cuando el joven filósofo checo asiste en México al XIII Congreso Internacional de Filosofía. Prologando su obra, lo describe como un pensador “*de aire juvenil y de aspecto no muy intelectual*”.

Ese mismo año, 1967, *Dialéctica de lo concreto* aparece traducida al alemán.

Dos años después, en 1969, Leandro Konder –quien por entonces, junto con Carlos Nelson Coutinho, se cartea con György Lukács y difunde a Antonio Gramsci en Brasil- prologa la edición brasileña de *Dialéctica de lo concreto* impresa por editorial Paz e Terra.

A mediados de los ’60 la burocracia checoslovaca todavía se permitía “soportar” a Kosík mientras se planteaba una política cultural de “apertura” hacia la intelectualidad occidental. En septiembre de 1964, por ejemplo, aparece en Praga la segunda edición de *Dialéctica de lo concreto*. Por entonces a Kosík se le permite publicar libremente sus ensayos y libros y discutir sus artículos. En esos mismos años, Jean-Paul Sartre visita Praga. Para homenajearlo, la revista *Plamen* de aquella ciudad organiza un coloquio para discutir la noción de “decadencia” y la obra de Kafka (hasta ese momento rechazado por la doctrina oficial del realismo socialista debido a su pesimismo radical). En ese coloquio participan, junto a Sartre, el marxista austríaco Ernest Fischer, el ensayista checo Jiri Hasek, el traductor al checo de las obras de James Joyce Adolf Hoffmeister, los escritores Petr Pukman, Milan Kundera y el profesor de literatura alemana Eduard Goldstücker.

Este último, presidente de la Unión de Escritores checos, cuando visita Brasil en 1966 señala a *Dialéctica de lo concreto* como la principal obra filosófica publicada en aquella década en Checoslovaquia.

En el filo de 1968, cuando todo se trastoca y se fractura en Checoslovaquia, Kosík publica en Francia un pequeño pero brillante texto titulado “El individuo y la historia” (en el N°9 de la revista *L’homme et la société* de 1968).

Pero la “tolerancia” burocrática duró poco. A la infiltración dentro de aquella sociedad de los cuadros de inteligencia de la CIA se le suman, casi inmediatamente, el endurecimiento de la burocracia interna y la invasión de los tanques soviéticos.

Que la inteligencia norteamericana había penetrado el muro en Checoslovaquia no constituye una sospecha ingenua o paranoica. Por ejemplo, varios biógrafos nos informan que hasta el mismo Che Guevara tuvo que recurrir a la clandestinidad absoluta cuando salió del Congo, pasó algunos meses en Praga durante 1966 y de

allí marchó a Cuba (antes de ir a Bolivia) debido al temor de ser detectado por la inteligencia norteamericana. Según *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, el voluminoso y documentado libro de Paco Ignacio Taibo: “Guevara desconfía profundamente de los checos y no quiere tener nada que ver con sus servicios secretos. Solía decir que si ellos se enteraban [que él estaba en Praga], lo sabría la CIA”.

Sobre esa particular situación política que atravesaba el país de Karel Kosík, pueden consultarse los escritos políticos y satíricos que el revolucionario y poeta salvadoreño Roque Dalton escribiera durante su estancia en Praga. Dalton, quien años más tarde sería uno de los fundadores del Ejército Revolucionario del Pueblo-ERP de El Salvador (muere en 1975 asesinado por una fracción de esta organización), en aquella época trabajaba como miembro del Partido Comunista Salvadoreño en la *Revista Internacional* con sede en Checoslovaquia.

Riéndose de los burócratas oficiales que lo golpearon salvajemente en 1966, en su poema “No, no siempre fui tan feo” de *Un libro levemente odioso* (La Habana, 1970-1972), Dalton escribe: “...la otra vez fue en Praga nunca se supo/ me patearon cuatro delincuentes en un callejón oscuro/ a dos cuadras del Ministerio de Defensa/ a cuatro cuadras de las oficinas de la Seguridad/ era víspera de la apertura del Congreso del Partido/ por lo que alguien dijo que era una demostración contra el Congreso/ (en el hospital me encontré con otros dos delegados/ que habían salido de sus respectivos asaltos/ con más huesos que nunca)/ otro opinó que fue un asunto de la CIA para cobrarse mi escapatoria de la cárcel/ otros más que una muestra de racismo anti-latinoamericano/ y algunos que simplemente las universales ganas de robar/ el camarada Sóbolev vino a preguntarme/ si no era que yo le había tocado el culo a alguna señora acompañada/ antes de protestar en el Ministerio del Interior/ en nombre del Partido Soviético/ finalmente no apareció ninguna pista/ y hay que dar gracias a Dios nuevamente/ por haber continuado como ofendido hasta el final/ en una investigación en la tierra de Kafka/ en todo caso (y para lo que me interesa sustentar aquí)/ los resultados fueron/ doble fractura del maxilar inferior/ conmoción cerebral grave/ un mes y medio de hospital y/ dos meses más engullendo licuado hasta los bistecs...”.

En ese singular y enrarecido clima político que conjugaba la represión interna y la penetración del imperialismo norteamericano con el pegajoso aliento soviético en la nuca, Karel Kosík participa de la llamada primavera de Praga. No salió inmune a la invasión de los tanques rusos. De allí en adelante, no aparece más públicamente. Pierde todos sus cargos en la docencia y no sólo ello. Según Sánchez Vázquez: “Kosík ha pagado duramente su contribución a esa experiencia, no sólo con las medidas persecutorias dictadas contra él sino, sobre todo, con el silencio y el aislamiento forzosos impuestos a su pluma y su palabra, es decir, a su labor teórica marxista

como trabajador docente y como investigador”.

Esa imposibilidad de seguir trabajando regularmente y en forma pública no le impidió seguir pensando y escribiendo en la vida privada. A diferencia de quienes siempre se acomodan en forma oportunista con la onda del momento y nadan para donde marcha el agua, el filósofo Kosík seguía pensando contra la corriente.

Quizás por ello, siete años después del '68, el 25 de abril de 1975, la represión estatal le secuestra e incauta más de 1.000 (mil) páginas inéditas de sus manuscritos filosóficos. Ese 25 de abril la policía checa allanó el domicilio del filósofo y durante seis horas estuvo revolviendo sus papeles para finalmente llevárselos. Allí le incautan los borradores de dos obras que iban a prolongar el impulso teórico y el programa de investigación filosófica de *Dialéctica de lo concreto*: la primera iba a llevar por título *De la práctica* y la segunda *De la verdad*.

El Estado todopoderoso le tenía miedo al filo cortante de su reflexión teórica. Al tomar nota de esta represión estatal contra el pensamiento de Kosík queda históricamente claro que la identificación [marxismo dialéctico = estatismo] construida en forma apresurada por Michael Hardt y Toni Negri en *Imperio* resulta completamente caprichosa, falsa y arbitraria. Nada más alejado de esta identificación que la filosofía del propio Karel Kosík...

Después de 1975 la burocracia había completado su labor. A través del silencio sistemático y el ostracismo lo había acallado definitivamente. Para darse una idea cabal del grado de represión que ejercía el aparato burocrático en aquel país puede consultarse con provecho la brillante película de Constantin Costa-Gavras *La confesión* (1970). En ésta, aunque se retratan las purgas checoslovacas impulsadas por Stalin y sus seguidores locales en la década del '50 (a las que, dicho sea de paso, se opuso Kosík), se pinta un fresco de todo ese régimen político que veía como “peligroso” y hasta “sospechoso”, por ejemplo, a todo militante comunista e internacionalista que hubiera participado de las Brigadas Internacionales en la España republicana...El film de Costa-Gavras, contundente y desgarrador, terminaba con una escena conmovedora: unos muchachos pintaban en una pared de ladrillos la sintomática leyenda: “¡Lenin despierta! ¡Se han vuelto locos!”.

Recién después de la caída del muro de Berlín volvieron a aparecer publicados en Europa Occidental escritos de Kosík. A diferencia de reconocidos stalinistas, reconvertidos súbitamente en dulces socialdemócratas o incluso en ácidos neoliberales, Kosík seguía fiel y leal al pensamiento políticamente radical. Por ejemplo, en el artículo “La lumpenburocracia, la democracia y la verdad espiritual” (que apareció en Francia, en Italia y en Argentina hacia fines de los '90), Kosík caracteriza al nuevo sector dominante en los países del Este –después del derrumbe burocrático de 1989- como una “*lumpenburocracia que recluta sus miembros entre los nuevos*

ricos, pero a diferencia de la burguesía normal, éstos no dudan ante la estafa, ni frente a la asociación con el ambiente o las organizaciones mafiosas”. En ese trabajo, uno de los últimos que publicó en vida, Kosík deja sentada la continuidad de su radicalismo político y filosófico.

Mientras vuelve a impugnar, como antaño, la invasión soviética de 1968, se queja amargamente de la falsa identificación que los nuevos liberales hacen entre la dictadura burocrática del llamado “socialismo real” y el comunismo. No sólo se opone a la restauración del capitalismo en Checoslovaquia, sino que además señala: “El viejo régimen [anterior a 1989] ha usurpado el calificativo de «socialista» refugiándose detrás de la clase obrera. En realidad, ha desacreditado y descalificado a los dos: al socialismo tanto como a la clase obrera”. Más adelante agrega: “La ideología oficial [posterior a 1989] condena al «socialismo real», así como a la dictadura burocrática y policíaca que está asociada a ella, poniéndolos en la misma bolsa etiquetada de «comunismo». Esto le permite ocultar la naturaleza de una alternativa, pues en su opinión, Marx está definitivamente muerto”. Sí, en sus últimos escritos el viejo Kosík sigue fiel al pensamiento de Marx y al comunismo.

En completa soledad política, pero acompañado de todos los combatientes anti-capitalistas contra los nazis y la burocracia, Kosík murió poco antes de iniciada la nueva invasión norteamericana a Irak. Su tiempo nunca fue de calma. Toda su vida estuvo atravesada por las grandes conmociones sociales –guerras, revoluciones, revueltas, invasiones– que la sociedad capitalista y la resistencia de los pueblos vienen provocando en el último siglo.

La filosofía militante

La visión filosófica de Karel Kosík pertenece a aquellas corrientes dialécticas del marxismo que lo conciben no como una metafísica “materialista y científica” sino como una filosofía política militante y activista, una filosofía de la praxis. Por ello resulta inexplicable que Louis Althusser no lo incluyera en *Lire Le Capital* ([Para leer «El Capital»], 1965) cuando enumera las corrientes marxistas “izquierdistas” (junto con Franz Mehring, Rosa Luxemburg, Bogdánov, León Trotski, Antonio Gramsci, el joven György Lukács, Karl Korsch y el Che Guevara).

De manera análoga, resulta incomprensible que en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (redactado en 1974 y publicado en 1976) Perry Anderson ni siquiera haga mención de su obra cuando analiza a los representantes del pensamiento crítico y a los filósofos marxistas (que él considera alejados del “marxismo clásico”), impugnadores del marxismo soviético.

En este último libro, Anderson no sólo recorta arbitrariamente su objeto de estudio

dejando fuera de su radio a Karel Kosík. También lo hace con numerosos marxistas latinoamericanos (como José Carlos Mariátegui, Aníbal Norberto Ponce, Ernesto Che Guevara, Adolfo Sánchez Vázquez, Carlos Astrada, Marta Harnecker, Fernando Martínez Heredia, Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder, etc., etc...). Asimismo, repite la misma operación de silencio con diversos marxistas europeos, como los yugoslavos –antes de que Yugoslavia derivara en el nacionalismo, la xenofobia y la guerra civil– de la revista *Praxis* (Gajo Petrovic, Mihailo Markovic, Milan Kangrga entre otros) o el checo Jindrich Zeleny.

Este último es autor de *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*, una obra de tanta importancia filosófica como *Dialéctica de lo concreto*. El texto de Zeleny pertenece a la misma época política que el de Kosík. Fue originalmente publicado en idioma checo en 1962 por la Editorial Académica de Praga. En 1968 fue traducido al alemán. De esa edición alemana se valió el marxista español Manuel Sacristán para traducirlo y publicarlo en 1974.

La brillante y erudita obra de Zeleny escapa a la rigidez y a las antinomias que dividieron a la filosofía francesa de los '60 entre los seguidores de “la estructura” y los partidarios de “la historia”. Zeleny definía el método dialéctico de Marx como un método “procesual-estructural” al mismo tiempo. Su mirada tiene mucho en común, no sólo con el pensamiento dialéctico de su compatriota Karel Kosík sino también con la lectura de los borradores de *El Capital* ensayada por el historiador, economista y filósofo (nacido en Lvov) Roman Rosdolsky, autor de *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx* (publicado póstumamente en Alemania, apenas un año después de su muerte, en 1968).

El otro marxista importante que durante los '60 se animó a poner entre paréntesis en los países del Este el rudimentario DIAMAT fue el soviético Edwald Vaslievich Ilienkov, autor de *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El Capital» de Marx* (1960, traducido y publicado en Italia por editorial Feltrinelli en 1961) y *Lógica dialéctica* (1974, publicado en Cuba en 1984 en la editorial de Ciencias Sociales con el título *Lógica dialéctica, ensayos sobre historia y teoría*), entre otros.

Pero, a diferencia de Zeleny y sobre todo de Karel Kosík, Ilienkov seguía creyendo en la filosofía marxista entendiéndola como una gran ontología. Es cierto que sus escritos escapan a la exasperante aridez y a la indignante vulgaridad de los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS (pues, entre otras cosas, Ilienkov era un conocedor de Hegel de primera mano y no un repetidor de tercer orden). Pero, a pesar de ello, no se animaba a romper con una visión del marxismo que en filosofía privilegiaba la teoría cosmológica y naturalista acerca del “ser” por sobre la teoría histórico-social acerca de la praxis. Ilienkov era, si se quiere, un engelsiano ortodoxo (seguidor al pie de la letra del *Anti-Dühring* y del *Ludwig Feuerbach*).

De primer nivel, pero ortodoxo al fin de cuentas. En cambio Zeleny y Kosík (como también Rosdolsky) habían roto amarras con esa visión privilegiadamente ontológica del marxismo. Por eso eran políticamente mucho más radicales que Ilienkov. En Kosík la ontología sí juega un papel, pero en sus escritos siempre se trata de una ontología praxiológica, es decir, centrada en la praxis histórica de la humanidad, no en la metafísica de la materia cosmológica natural.

Anderson pasa olímpicamente por alto a todos estos marxistas críticos (a excepción de Rosdolsky). Lamentablemente, su eurocentrismo galopante lo impulsa a sobredimensionar hasta el paroxismo la determinación “europeo occidental” del marxismo crítico de la URSS y de la ortodoxia stalinista. En ese sentido, no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué puede entrar en su lista de “marxistas occidentales” el húngaro Lukács y no el checo Kosík? Su criterio —que ni siquiera se limita a un canon estrictamente geográfico, ya de por sí discutible—, no por ser convencional resulta menos arbitrario.

De cualquier modo, más allá de lo limitado de las clasificaciones enciclopédicas y las enumeraciones pedagógicas, la filosofía de Karel Kosík constituye una de las principales herencias de la tradición radical del joven Lukács y de Antonio Gramsci.

Todo su pensamiento gira en torno a tres ejes: la praxis, la totalidad concreta y la crítica de la pseudoconcreción cosificada y fetichista.

En esta última dimensión, la mirada crítica de Kosík pone en discusión la pretensión fenomenológica de “ir a las cosas mismas” a través de la intuición inmediata. No existe mundo pre-ideológico ni pre-discursivo y, si existe, este mundo antepredicativo no es otro que el mundo histórico de la praxis.

Como Antonio Gramsci, Karel Kosík somete a crítica —desde el punto de vista filosófico— al mismo sentido común que tanto elogian las versiones aggiornadas del populismo (como si el sentido común pudiera ser puro y virgen, y nunca se “manchara” por la ideología del poder).

Junto a la crítica de Edmund Husserl y sus derivados, Kosík también arremete sin piedad contra Martín Heidegger (padre inconfesado del actual posmodernismo). Pero no lo hace desde el insulto fácil o señalándole, únicamente, su ya inocultable militancia nazi. La crítica de Kosík a Heidegger (que pasó desapercibida, incluso, para sus admiradores marxistas) es mucho más profunda. El checo le reprocha al alemán que conciba la praxis humana sólo como actividad manipuladora pero no bajo su verdadera dimensión de apertura de un nuevo mundo: el mundo humanizado por el propio ser humano por sobre el mundo de las cosas y la naturaleza. Kosík se mete de lleno en una crítica interna de la metafísica heideggeriana abordando también el tratamiento de la vida cotidiana.

Si el aristocratismo antimodernista de Heidegger despreciaba la vida cotidiana de las grandes urbes por su supuesto “olvido del ser”, Karel Kosík descentra completamente ese abordaje. Para el autor de *Dialéctica de lo concreto* el problema no pasa por el desprecio de las grandes masas trabajadoras (típico del elitismo tradicionalista de Heidegger) sino por la crítica impiadosa del “mundo de la pseudoconcreción” que impide a esas masas vivir una vida plena, auténtica y autónoma.

En otras palabras: el problema de las masas no reside en “el olvido del ser”, metafísico y recluso en el corazón recóndito del hombre, sino en la alienación histórica que genera el capitalismo fetichista. ¡El problema a resolver no es metafísico sino histórico y político! Para Kosík la solución no consiste en refugiarse, mediante un lenguaje crítico repleto de neologismos académicos, en una aproximación mítico-poética y metafísica de la vida. La apertura a un nuevo tipo de vida cotidiana vendrá de la mano de la revolución entendida como praxis desalienante y proceso ininterrumpido y continuado.

Esa crítica demoledora de Heidegger debería prolongarse hoy en día en el cuestionamiento de la herencia posmoderna del pensador alemán. Nada más lejos de Kosík que la apología populista de la inmediatez y el culto fanático del fragmento, “lo micro” y la dispersión de los movimientos sociales y sus particularidades aisladas en nombre de la pseudo “horizontalidad” y la “diferencia”.

En el mencionado trabajo de madurez “*La lumpenburocracia, la democracia y la verdad espiritual*”, Kosík se queja una y otra vez de “la máscara y el analfabetismo posmodernos” ya que a partir de ellos “las imágenes toman el lugar de las personas verdaderas”. En esa descripción, Kosík vincula la ideología posmoderna con las nuevas formas de lo que él denomina “supercapital” en un gesto que *recuerda la caracterización* que Jameson realiza del posmodernismo como “la lógica cultural del capitalismo tardío”.

La tradición revolucionaria del pensamiento que se inspira en Kosík rechaza de plano el relativismo que equipara todos los discursos y pone en suspenso al marxismo como “gran relato” inútil o al menos no apropiado para dar cuenta de la opresión femenina, las culturas indígenas, la destrucción del medio ambiente y otras opresiones contemporáneas.

Si el pensamiento dialéctico de Kosík brinda pistas para una crítica actual del posmodernismo, ¿qué decir de su impugnación contra el ya raleado positivismo? Simplemente que Kosík fue un defensor consecuente del papel de la mediación frente al empirismo de ascendencia positivista. No hay “hechos puros y vírgenes” —al estilo del primer Wittgenstein, del círculo de Viena o de Bertrand Russell— sin mediaciones. Si los hay, ellos constituyen apenas una totalidad caótica, irracional e incomprensible.

En cuanto a la dimensión de la totalidad concreta (eje central, por ejemplo, de *Historia y conciencia de clase*), Karel Kosík formula a partir de ella un programa teórico que resulta sumamente útil para hacer política al interior del actual “movimiento de los movimientos” contra la globalización capitalista.

No hay posibilidad de llevar a buen puerto los reclamos y las reivindicaciones puntuales contra el patriarcalismo, la destrucción del medio ambiente, el autoritarismo escolar, la discriminación racial o cualquier otra dominación cotidiana si no se lucha al mismo tiempo contra la totalidad del modo de producción capitalista. Sin esta lucha por la emancipación radical contra el conjunto de la sociedad capitalista, los movimientos feministas, ecologistas, indígenas, juveniles, etc., serán neutralizados e incorporados por el sistema. Los aparatos de represión del imperialismo norteamericano se dan el lujo de tener como comandantes de sus Fuerzas Armadas a negros y a latinos, a mujeres de origen asiático como asesoras en temas de “seguridad” e incluso militares homosexuales. La emancipación anticapitalista será total o ya no será nada. Podrá, a lo sumo, convertirse en válvula de escape para realizar la revolución pasiva y la modernización (“pluralista”) dentro del orden imperialista, siempre desde arriba y dejando intacto el capitalismo como modo de vida.

Finalmente... el concepto filosófico de praxis...esa categoría tan temida por todas las metafísicas “materialistas” (desde las rumiadas por los dinosaurios stalinistas hasta los aggiornados discípulos de Althusser, pasando por los mediáticos admiradores sipinozianos de Toni Negri...).

Para Kosík la dimensión praxiológica del marxismo constituye el principal gozne teórico para abordar la actividad humana como una apertura radical en el plano ontológico. Su ontología no está centrada en la naturaleza físico-química –con su inevitable teoría del reflejo, sea mecánico o “dialéctico”...- sino en la actividad transformadora de la sociedad. El “mundo de la vida” del último Husserl o de Maurice Merleau Ponty y la “precomprensión del ser” de Heidegger son superados en el mundo de la praxis humana. Ésta emerge como trabajo, pero también como práctica política revolucionaria que crea un mundo nuevo y un ser humano nuevo inserto en relaciones sociales desalienadas y desfetichizadas.

En su reflexión filosófica, la praxis se convierte en el eje teórico con el cual se nombra la militancia vital en pos de la revolución socialista enfocada contra el capitalismo y enfrentada a toda burocracia. En ese horizonte político debe inscribirse el cuestionamiento radical que Kosík hiciera ya en los '60 de la petrificación dogmática de aquellos mismos que hoy –conversos y/o escépticos— abrazan entusiasmados los discursos legitimantes de nuestros enemigos.

En tiempos como los nuestros, de guerra imperialista, masacres planificadas, cinismo, doble discurso y triple moral (a derecha e izquierda...), el ejemplo y la

coherencia de vida de Karel Kosík siguen siendo un fósforo. De esos que sirven, como dijera hace mucho tiempo un señor que tenía problemas de calvicie, para incendiar la pradera.

Esteban Ierardo

Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea

a tierra abre sus grietas para ocultar la sombra de los seres. De las rocas brotan laberintos donde se extravían los hombres. Del mar llegan los jinetes españoles que, con sus petos gualdos y sus espadas, avanzan sobre la inmensidad americana. El oro, vestido de sol, brilla junto a murmullos telúricos; junto a voces exhaladas por las piedras y los árboles. Voces que anuncian un destino de soledad. Para los conquistadores que sólo desean abrazar montañas de metal dorado.

Muchos son los nombres de la tierra americana. Uno de ellos es la pampa de verdes lomas, del horizonte sin altivas montañas, la pampa que se mezcla con la leyenda indígena de Trapalanda.¹ La geografía donde el pensador argentino Ezequiel Martínez Estrada halla el primer manantial de signos de la historia americana.

La penetración hispánica en la Pampa Trapalanda se inicia tras la llegada de la inmensa flota del Adelantado Pedro de Mendoza al Río de la Plata. El jefe español financia la empresa. Obtiene las riquezas necesarias a través del saqueo de Roma en 1527. Junto a las guerras inalterables, la Europa monárquica y las repúblicas libres italianas, en los recipientes del tiempo se revuelve el nuevo vino del Renacimiento. En el continente que recibió su nombre de la ninfa Europa, raptada por un Zeus toro, centellean los primeros tonos del hombre triunfante, la extendida y vigorosa anatomía del cuerpo humano de Leonardo que ya comienza a pensar en el futuro derrocamiento de Dios. Con el Renacimiento, el hombre camina hacia grandes cimas; con el nacimiento de lo europeo en América, el incipiente sujeto moderno rodará hacia el lecho frío de la soledad. Lentamente nace una figura histórica particular de lo solitario. No la soledad del individuo, de una cultura, o la soledad genérica de

¹Trapalanda era una tierra legendaria en la que podía hallarse una ciudad de oro. Una leyenda que fue propalada por los indígenas, o que sólo nació de la afebrada y desesperada imaginación hispánica. De Trapalanda, el Padre Guevara afirmó: "cuyo descubrimiento nunca efectuado, fue polilla que consumió buenos caudales sin ningún fruto." Y Estrada agrega: "ciudad imaginaria de oro macizo que casi hace fracasar las expediciones de Francisco de Aguirre y Diego Abreu; la que hizo que se fundaran La Rioja y Jujuy.." (Estrada, 1991).

un sujeto frente al universo. En la tierra americana nace la cultura como repetición compulsiva de una soledad generada por una naturaleza ingobernable. El conquistador aspira a la rápida sujeción de la tierra. “No venía a poblar, ni a quedarse ni a esperar; vino a exigir, a llevar, a que le obedecieran” (Estrada, 1991, p. 7). Pero, rápido, el sueño del soberano que manda es reemplazado por el “del señor de la nada”. La tierra pampeana, sin una morfología nítida y apropiable de montañas, valles o bosques, es la expresión de lo amorfo, de la geografía que contiene sin que nada pueda contenerla. El gigantismo de la extensión horizontal que se conjuga con la longitud vertical y descendente de las antiguas capas geológicas. El vertiginoso pasado geológico y el presente de la inmensidad telúrica hablan de fuerzas que sólo admiten al hombre como cuerpo extraño, como cuerpo a fagocitar. De ahí que, entre la geografía americana y el europeo, el primer código es el *polemos*, la guerra furiosa, un conflicto en el que el invasor que viene de allende el mar “sucumbió bajo la fuerza más lenta e infinitamente más grande de la naturaleza” (Estrada, 1991, p. 15). Este pensamiento alimenta en Estrada la certeza de que en el suelo pampeano, en la extensión silvestre sudamericana, ocurre “una pugna estupenda como quizá no hubo otra en la historia: la tierra que conquista al conquistador, lo vence y lo obliga a que se convierta en servidor de todo aquello que lo repugna profundamente” (Estrada, 1991, p. 15). El español sueña con el salto felino que conquista un futuro de riqueza y estandartes de colores festivos y dichosos. Pero frente al ensueño del progreso futuro, el golpe de la tierra. El puño terrestre sobre el peto hispano que lo obliga “al avance hacia atrás” (Estrada, 1991, pp. 11-12). El triunfo de la tierra, de la prehistoria, del pleistoceno, de la antigüedad geológica, le exige al español una inversión de la voluntad. El conquistador quiere enriquecerse rápidamente y volver a la única civilización posible: las ciudades y los caminos de claros trazos de Europa. Pero hará lo contrario de lo que desea. Inversión de su deseo que le impone sembrar antes que recoger. En lugar de enriquecerse velozmente y controlarlo todo con la espada, el fuego y el cañón, debe conformarse con dominar mediante títulos jurídicos de posesión. La riqueza no será el oro, ya en sí mismo un valor seguro, sino el ganado a cuidar y alimentar con esfuerzo y el quieto cereal necesitado de la benevolencia climática, y de la fértil caricia del sol y del agua. A su vez, la necesidad de preservar la frágil conquista le lleva a “levantar terraplenes, a cavar zanjas, a construir trincheras, a vivir amurallado” (Estrada, 1991, pp. 55). La defensa de la conquista precaria en las dilatadas comarcas pampeanas, funde la aislada presencia humana con el solitario rostro de la tierra. “La civilización es lo contrario del aislamiento, y el primer poblador trajo soledad a la soledad” (Estrada, 1991, p. 55).

Pero lo terrestre no sólo produce al sujeto de la angustia solitaria. También crea seres de marcada singularidad. Este es el caso del baquiano. Célebre es la descripción

de las artes perceptivas del baquiano en la obra de Sarmiento. Estrada continúa y agudiza aquel análisis. El baquiano “posee finos órganos de percepción y dotes de médium. En él parece haber tomando conciencia la tierra del secreto a que obedecen sus formas, colores, consistencias, distribución” (Estrada, 1991, p. 11). El baquiano es capaz de relacionar constantemente la tierra visible con un exhaustivo mapa de grandes territorios. Un mapa construido por la memoria. Memoria que 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. Su poder para recordar preserva la pequeñez de lo individual. Es capaz de reconocer una roca particular entre miles de rocas, un exiguo arroyo entre cientos de angostas corrientes de agua. La capacidad de reconocimiento del baquiano no obedece a la lógica. Su pensar es afín a la adivinación, a la rabadomancia. 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.

La prodigiosa habilidad de reconocimiento visual de la geografía es un don concedido por lo telúrico. Sólo el cuerpo que es prolongación de la tierra experimenta con lucida claridad la distribución y riqueza de sus partes. El poeta o el chamán visionarios ven cielos o tierras superpuestas a la materia visible. En la Pampa, el baquiano es una figura vernácula de “visionario”; es el que “ve” la compleja riqueza desplegada en la tierra.

En las guerras civiles y de Independencia de Argentina, la palabra del baquiano es sagrada. Es signo revelado de un oráculo infalible. Rivera es un extremo caso de coincidencias. En el *basileus* de la monarquía cretense-micénica confluyen la condición del rey y la autoridad del sacerdote; es la conjunción o coincidencia de lo sagrado y del poder político. En Rivera, por su parte, coinciden los galones de general (con su autoridad política sobre un terreno y un ejército) y el arte rural del baquiano (arte imbuido de un aura singular y sagrada).

Generales tan seguros de sí mismos como Paz o Güemes, debieron entregarse a la “adivinación geográfica” del baquiano. El infausto para algunos, y egregio para otros. Juan Manuel de Rosas, podía distinguir las cuarenta estancias de la provincia de Buenos Aires por el sabor de sus pastos. Otro ejemplo de un caudillo donde se une el poder político con la condición rara y sagrada del arte del baquiano.

² En este sentido les aconsejo la lectura del capítulo II, “Los caracteres argentinos”, en el *Facundo* de Sarmiento.

³ José Fructuoso Rivera, militar y político uruguayo. Batalló por la independencia de su país bajo las órdenes de Artigas. Fue dos veces presidente del Uruguay.

El hombre moderno también es portador de mapas mentales. El sujeto arquetípico de lo moderno, el sujeto cartesiano, se forja una representación universal y mental de la naturaleza. Sólo mediante esta mediación podrá comprender y vincularse con los fenómenos. Así vive más en la imagen conceptual que en las cosas. En cambio, el baquiano está siempre “cercano a la realidad”; es un sujeto próximo a la otredad del mundo físico y animal. Está dotado de “esos órganos sutiles de los insectos, y las aves” (Estrada, 1991, p. 101).

Espíritu gemelo del baquiano es el rastreador. En él, el ojo es el exquisito órgano de percepción de los detalles milimétricos. Nada que encuentre en el paisaje escapa al taladro incisivo de su mirada. Con la ayuda del menor indicio, el rastreador rompe el peligro de la pérdida, de la incomunicación, del aislamiento, e instaura un seguro y continuo camino hacia el destino buscado. En la amplitud de la Pampa, él construye un camino no mediante piedras o tierra apisonada. Sus caminos son deductivos. Determina un sendero al unir lógicamente distintos indicios. Por esta vía, es capaz de encontrar el camino hacia un poblado. O también el paradero de un criminal reclamado por la justicia. Entonces, el rastreador “mira la tierra y distingue montones de polvo dispuestos por el viento, las aguas, o por el paso de alguien... Por la huella del casco infiere una historia detectivesca, y el criminal deja escrita la marcha a sus ojos, como en un plano” (Estrada, 1991, p. 102). Para el rastreador, el espacio es la memoria donde se acumulan continuas capas de indicios inteligentes. Cada detalle en la materia observada es usina para la proyección de caminos posibles y para la recreación de historias pasadas. En el *Facundo* de Sarmiento, Calíbar es el arquetipo del rastreador.

Fuerzas magnéticas y lentas transformaciones geológicas se asocian con las extrañas y mágicas tipologías del baquiano y el rastreador. Para Estrada, la gravitación de lo telúrico se proyecta también en el cuchillo. El hijo de la llanura siempre se desplaza con el puñal en la cintura. Con su arma cortante degüella y faena. El cuchillo como instrumento de trabajo primero y, luego, como desesperado deseo de afirmación. “Ser de distancias”, el gaucho renuncia al hogar, a la familia, al cobijo de una respetable posición social. Él es siempre el sujeto superado y anonadado por la pampa inconmensurable. Él sabe que la tierra es ingobernable. Tampoco lo serán entonces sus hijos. A ningún gobierno que fagocite y oprima respetará el jinete cargado de horizontes amplios. El único gobierno es el que se lleva consigo. El breve resplandor del cuchillo es idóneo entonces para anunciar al que se gobierna a sí mismo. El cuchillo es así “el arma individual, el arma del hombre solitario” (Estrada, 1991, p. 33).

Y el cuchillo es tan íntimo como el falo. Sólo en determinadas situaciones se debe exhibir. Es el puñal emblema del hombre solitario e instrumento para probar el

propio coraje. Su liviandad y maleabilidad lo hace veloz y mucho más rápido que el pensamiento o la decisión racional. El alma puede decidir suspender la arremetida, disolver la violencia desatada del duelo. Pero el cuchillo se lanza, de todos modos, con brío hacia adelante y quizá ya horada la carne del adversario. El cuchillo, apoteosis del culto al coraje, adquiere así la velocidad de lo instintivo que lo sitúa cerca de un objeto animado, dotado de vida propia o de la vida íntima del que lo manipula, tal como acontece en el relato borgeano “El encuentro”.

Si el cuchillo convoca la rapidez instintiva del hombre solitario, es entendible que su aprendizaje no corresponda a lo académico. “La espada tiene su escuela y estilo; el cuchillo es intuición, autodidáctica (Estrada, 1991, p. 34)”. El ataque con cuchillo es tormenta de embestidas espontáneas. No hay allí un plan sereno o planificado de precisas estocadas. Su arremetida puntiaguda obedece a la espontaneidad instintiva e inconciente, al dibujo desordenado de movimientos que en “el animal perseguido se llama gambeta”.

El filoso instrumento es ajeno al ataque razonado y meditado. Entonces, para emerger victorioso en el duelo, el combatiente debe aceptar ser guiado o conducido por las fuerzas primarias, instintivas, terrestres, prelógicas, que lo abruma y que lo dejan, otra vez, en soledad. El hombre que embiste en un duelo con un cuchillo queda “librado a su fuerza, a su arte y a su destino” (Estrada, 1991, p. 34).

Y frente a la agresividad de la tierra insondable, siempre el regreso a la vida amurallada. El repliegue en la soledad individual se multiplica en el gigantismo de las ciudades, de las proliferantes urbes indianas. Buenos Aires es una de las expresiones de este proceso.

La casa que se edifica sobre la nueva tierra siempre esquiva se fragua desde un inconciente plan para aislar a los seres y aceptar su incapacidad para trascender su sufrimiento y desorientación. En la casa colonial privan los materiales que susurran lo transitorio, lo precario: el barro, la paja, la madera, el cinc. La transitoriedad y aislamiento dentro de la morada urbana de la colonia se asocian a dos dimensiones: la continuidad de la frágil vivienda campestre, y la prefiguración del encapsulado edificio moderno. El rancho, la casa prototípica de la llanura pampeana, nace con la vocación del nomadismo, de la breve vida en un sitio para renacer luego en otro. En el rancho predomina el barro. Tierra y agua amasada, endurecida. Que pronto recuperará la dispersión de la tierra esparcida. La casa no puede ser entonces lugar de arraigo, región privilegiada para el florecer lozano del individuo; lugar que libere al sujeto del sufrir y de la desorientación. Es sólo refugio. Guarida. Cavidad en el espacio para escapar de vientos hostiles. El rancho, la morada-guarida, se transmuta

⁴ Cfr. Jorge Luis Borges, «El encuentro», en el “El informe de Brodie” (1974), pp.417-421.

en la casa colonial de paredes largas y techos altos, con zaguán y amplio jardín. Y también se transforma en la casa pobre que pulula dentro de la urbe modernizada (Estrada, 1991, pp. 170-171). La vivienda humilde despojada de adornos es principal signo, en la meditación de Estrada, de la esencia errática, viciada de lo efímero y perentorio de la ciudad, de la “ciudad flotante”. Todo en ella propende al refugio, al protegerse de un mal siempre inminente.

Entre las multitudes, entre la variedad de instituciones y actividades, puede emerger la ilusión de la urbe como caldero de muchos caminos, de las muchas escaleras hacia el sueño de la vida lograda. Pero “la ciudad es de una textura homogénea, aunque parezca abigarrada y cosmopolita” (Estrada, 1991, p. 180). La textura común de la ciudad es tejida por las diversas formas de escapar de aquello que, en silencio, el ser urbano siempre sospecha: la cercanía de la muerte y la soledad que horadan la médula de los días.

Y además, Buenos Aires se convierte en “la cabeza de Goliat”. El corazón que todo lo absorbe y distribuye. Lugar no de realización sino de desmembramiento, de evasión de la tierra que abrumba: Buenos Aires, la gran capital civilizatoria por donde todo el país, con sus redes de ríos y ferrocarriles, se vierte al océano y se va hacia Europa. Pero más que hacia Europa, la gran urbe es superficie que viaja hacia ninguna parte, como la propia llanura de la que escapa. La ciudad es “superllanura”. Las líneas verticales de los edificios no son suficientes para eludir la horizontalidad de la llanura. Estrada cincela un pensamiento que se rinde a la otredad de lo telúrico. En los inicios de su escritura ardió la poesía. El poeta que subyace al pensador y ensayista, está naturalmente destinado a percibir la naturaleza como trascendencia. Pero en *La radiografía de la Pampa*, la intuición de la superioridad de la materia vasta es alimento para una conciencia pesimista, agobiada por la certeza de una fatalidad histórica que la tierra le impone a los hombres. El hombre pampeano, el sujeto sudamericano, no puede encarnar un proyecto civilizatorio porque carece de un suelo dominado, de una tierra pacificada. La historia como progreso reclama un fundamento impertérrito, ajeno a las conmociones de una tierra incontenible que evapora todos los sueños. La ausencia de historia en el sentido ilustrado y moderno sentencia al sudamericano a la eterna repetición de la caída, al continuo repetir el intento de un vuelo feliz para después caer y caer.

La “fatalidad geográfica”, la “fatalidad cósmica”, la “determinación del subsuelo”, repiten su triunfo, repiten el fracaso del ansia de plenitud del sujeto sudamericano. La tierra es así, en Estrada, la fuente de un relato de caída que se repite inexorablemente, en los diversos ritos del Estado, la política, el ejército, las profesiones liberales, el explotado trabajo asalariado.

⁵ Véase Ezequiel Martínez Estrada, 2001.

Las meditaciones radiográficas de Estrada son en parte una continuación de la preocupación de la Argentina insegura respecto a su verdadera identidad. La invasión inmigratoria desatada a partir de fines del siglo XIX, genera fuertes sacudidas en las estructuras tradicionales de la sociedad argentina. La oligarquía agrícola-ganadera, detentadora del poder económico y político, siente la amenaza de las multitudes de extranjeros que traen sus propios idiomas y tradiciones. Exhibir una sólida identidad vernácula capaz de asimilar al inmigrante se convierte en prioridad para la preservación del poder de los sectores en la cúspide social. Pero también se manifiesta como cuestión de un hechizo irresistible para los intelectuales y artistas. Eugenio Cambaceres imagina en su novelística una invectiva contra el peligro de “contaminación genética” que suponía la integración con el extranjero. Actitud defensiva, de claros sesgos racistas, que prosigue Carlos Bunge en *Nuestra América*.

Leopoldo Lugones se muestra quizá como el más conspicuo buscador de la identidad patria. A través de las conferencias que, en 1915, dicta en El Ateneo. Estas alocuciones se convierten en *El payador*, obra donde el poeta de La guerra gaucha encuentra en el Martín Fierro al héroe nacional emblemático, cuya estirpe épica derivaría nada menos que de la epopeya homérica. Pero en Lugones, Bunge, e incluso Ingenieros, el intelecto sonríe mientras cree sacar de las aguas de lo incierto el diamante nítido del ser nacional. El pensamiento aún contempla optimista el futuro. Lo argentino brillará guiado por el faro de un pensar nacional.

Pero en Estrada, el optimismo vomita la imposibilidad. No hay lugar para una Argentina o una América triunfantes. Los espectros irracionales que emana la tierra aturden siempre con un grito negador.

A través de su lectura pesimista y fatalista de la historia argentina, Estrada recupera la primacía de la tierra. El licor saludable de este movimiento es desmoronar la ilusión antropocéntrica, la creencia del sujeto imperial que pretende que las cosas, los seres y los elementos, se sometan a su autoridad. Pero su riesgo es la demonización de lo telúrico. La radiografía de la Pampa de Estrada continúa, en este sentido, la ancestral intuición mítica de la naturaleza gobernada por Kali. La diosa hindú que danza sobre los muertos. Kali, la vieja y poderosa materia terrestre que le quita a los seres la alegría y la plenitud. Pero en el espacio vive otro poder. El de la naturaleza como Deméter o la Pachamana, lo divino femenino que da y revivifica; lo divino femenino que entrega el calor para la nueva creación...

La tierra en Eduardo Mallea y la exaltación severa de la vida

⁶ Leopoldo Lugones, *El payador* (1972). La tesis de Lugones se manifiesta con especial intensidad en los capítulos: «La vida épica» y «Martín Fierro es un poema épico».

El escritor permanece recostado sobre algún lecho ondulado de la llanura por un tiempo. Escucha. Escucha algo. Y escribe. Dice. Camina. Camina Mallea desde su Bahía Blanca, su hogar natal, hacia su patria ancha de luciérnagas, aves, llanuras y montañas de blancas cimas. *La bahía del silencio* es la novela emblemática del narrador argentino. En sus lecturas, gusta del encuentro con Novalis, Rimbaud, William Blake, Holderlin. Espíritus radiantes que lo hacen amar lo visionario. La sagacidad para atisbar esencias sutiles.

Un ensayo fundamental, y poco estimado de su literatura pensante, es *Historia de una pasión Argentina*. Allí, nos atrae en especial el capítulo titulado “El país invisible”; allí, el escritor no resiste el llamado de la visión; allí, se trazan los mojones progresivos en el arte de ver al hombre profundo que resiste a los golpes del tiempo con severidad y nobleza.

Mallea deambula por campos, ríos, colinas y aguas temblorosas para, finalmente, aprender “a descifrar el monólogo articulado de la tierra que tiene una voz extraña, diferente y significativa” (Mallea, 1982, p. 86). La sensibilidad descifradora del artista Mallea lo abre a los ritmos profundos de la naturaleza. En ella el día vibra con las músicas suaves de los cereales resplandeciendo entre pétalos de luz. En la jornada diurna, el suelo, con pasiva alegría, recibe las melenas desatadas del sol, los himnos veloces del viento, el murmullo hechicero de las aguas que cabalgan sobre los lechos. En el día, la naturaleza es celebración sosegada de la luz, el aire, los ríos, arroyos. Los arroyos: las movedizas serpientes de agua. Y en la noche, la pasividad anterior se desgarran en un quejido. La tierra se muta en felino cazador, ágil, expansivo. En criatura ebria de movimiento. La tierra se incorpora entre los velos nocturnos. Y busca. Persigue. Corre al potro salvaje y al hombre que ahora teme la acechanza de murciélagos y sombras. El sapo y la lagartija acosan ahora al hombre desde una penumbra inasequible para la mirada. Cerca, se encuentra la pegajosa humedad del charco, y la luminiscencia tenue de las luciérnagas. Ahora, la tierra es un vapor tenue que atrapa. Y “la luna misma parece estar rasguñada por la mano de la llanura” (Mallea, 1982, p. 87). Naturaleza del rostro jánico, dual: la

⁷ Eduardo Mallea, escritor argentino (1903-82), nació en Bahía Blanca (Provincia de Buenos Aires). Su padre era el médico y escritor sanjuanino don Narciso S. Mallea, pariente de Sarmiento, quien evoca a los Mallea en sus «Recuerdos de Provincia». Estudió Leyes en la Universidad de Buenos Aires, durante cuatro años, sin concluir la carrera. Ya en su época de estudiante alcanza notoriedad con sus “Cuentos para una inglesa desesperada” (1926). De 1937 es *La Historia de una Pasión Argentina*, una gran obra olvidada donde Mallea intentó descifrar el misterio del alma honda del argentino, del argentino visible, y del invisible, y de la tierra que éste habita. Luego, su fervor creador, entregó a las imprentas: *Todo verdor perecerá* (1941); *El Sayal de Púrpura* (1941), colección de ensayos que contiene, entre otros, uno sobre Kafka; *Las Águilas* (1944), que más que la historia de una familia es la historia de una casa de campo por la que han pasado tres generaciones; *Rodeada está de Sueño* (1944) y *El Retorno* (1946), ambas novelas; y *El Vínculo*, *Los Rembrandts* y *La Rosa de Cernobbio* (1946), tres novelas

serena pasividad terrestre del día y la expansiva tierra de la noche que absorbe y amenaza. Pero esta percepción es preparación para el pensar. Un pensar estético de poeta. No ya el intelecto presuntuoso sin encarnación en la piedra, la ribera o el cuerpo. El pensar poético de Mallea blande cuerdas de conceptos que nunca dejan de rozar el cielo y las aguas subterráneas.

Es demasiado espesa la ceguera que olvida la proximidad de la tierra y los elementos. Más grande que nuestras pasiones malogradas, o que nuestros conflictos personales, es la materia que “nos está rodeando y lejos de concluirnos, de cerrarnos, nos comunica, nos extiende a su medida, nos pone tan cerca del alto campo estrellado, como del campo firme y bajo, como del agua profunda, como de los demás hombres, de las mujeres, de las cosas” (Mallea, 1982, pp. 87-88.). La percepción de lo terrestre dejará al escritor artista la certeza “de que la tierra no es tan solo la tierra, sino el modo como nos lleva al absoluto” (Mallea, 1982, pp. 88). El narrador argentino regresa a la intuición romántica de que las formas de la naturaleza son música viviente. Que suenan para el oído humilde entregado a escuchar y descifrar.

También en Estrada se escuchaba la garganta viva de la naturaleza; pero, de aquella escucha sólo dimanaba el zumbido del puño vengador de la naturaleza. El puño que golpea al hombre. Y hace que su piel sangre miedo, angustia. Caída. En Mallea, en cambio, la tierra habla, nutre y acompaña. Estimula y cincela a un hombre profundo, al sujeto que habita y dignifica la Argentina invisible.

El argentino profundo se relaciona con lo rural, aunque no se identifica plenamente con lo campestre, ya que puede vivir también en las ciudades mezclado con el ser más degradado de la urbe, aquél que sólo aspira a ser centro que domina. El argentino profundo no quiere el poder, o la posición cómoda e influyente. Es distinto a los seres sin la hierba del ideal en la mirada; es distinto al ácido dañino de lo mediocre que repite lo ya aceptado. El ser profundo ama la exaltación de una fe elevada, y desea suplantar el hielo del enfrentamiento o la separación de los individuos por el anillo de la verdadera comunidad. Frente al ser trivial de las ciudades, el profundo, el hijo de la tierra dura y austera. El que es capaz de exaltarse y encenderse no para deslumbrar a los otros, sino para afirmarse ante los infortunios. Para acompañar el movimiento creador de la tierra. Éste es el hombre de la “exaltación severa de la vida”, el que es “raíz, no follaje”; el que conserva “algo que vale más, y es su comunión de hombre que siente con las cosas que lo hacen sentir; en el estar

cortas animadas por una sinfonía de elementos sobrenaturales y poéticos. Después de un nuevo libro *Meditación en la Costa* (1939), Mallea publicó, en 1940, acaso su novela fundamental: *La Bahía del Silencio*, escrita en primera persona y dirigida a una misteriosa mujer a la que el protagonista, Martín Tregua, sólo ha entrevistado algunas veces, sin hablarle.

del hombre que conoce el nombre de los árboles y el lado por donde gravita cada estrella” (Mallea, 1991, p. 93).

El hombre profundo es obrero silencioso de la comunión del hombre con la roca y la estrella. Y con el otro como semejante, como aquel con quien se comparte un mismo resplandor humano. Este hombre podría alimentar la descomposición del capitalismo degradante con más autenticidad que muchas de las voces retóricas y de salón que poco saben en realidad del trabajo o la vida alienada. El sujeto de la comunidad con la piedra y el astro y el semejante no comulgará con el poder concentrado que explota y separa al hombre de su posibilidad más alta. Y también, el hombre profundo de la comunidad con lo humano y lo telúrico es el que completa la forma abierta de la geografía americana. El espacio americano es fuerza desencadenada, rebelde. Es magma aún en ebullición. Quien acepta la sustancia ardiente de lo americano puede soplar nuevos y relucientes cristales. Es protagonista así de un heroico enfrentamiento con una naturaleza todavía efervescente y agitada. Pero esta energía que hace frente no aspira a dominar lo natural. Conquistar la naturaleza sería enfriar y matar la fragua donde se forjan los nuevos metales preciosos.

El acto creador es trabajo que desbarata la rutina y el servilismo de lo mismo. El trabajo creador surge encendido por la llama de un ensueño. Trabajo ensoñador es el de la “fantasía transformadora”. Novalis, el poeta romántico alemán, entiende con nitidez el entrelazamiento entre trabajo y transfiguración. Al personaje de su novela inconclusa, *Enrique de Ofterdingen*, la hace imaginar una flor azul, que se transfigura de manera continúa. Así, el arquero artista que trabaja sobre lo informe arroja sus flechas creadoras para que trasformen lo que tocan. Pero el trabajo de la arquería transfiguradora no es arrojar las saetas en una misma línea recta hacia su blanco. La flecha lanzada siempre recorrerá algún nuevo camino antes de llegar a su destino. El espacio recorrido con una trayectoria no convencional, es expresión

8 Este estado de comunión lo manifiesta también Mallea como una experiencia personal. Al vivir en Buenos Aires, experimentó que una atmósfera de falsedad, hipocresía y ausencia de ideales altos lo exponía al riesgo de vivir atrapado en un mundo ficticio y a perder la realidad verdadera de la materia, del espacio abierto. Y así, ante la contemplación del Río de la Plata, el gran río que baña las costas de la capital argentina, sintió: «He ahí el agua libre, la noche libre, el espacio libre, los astros libres; el universo, nada concitado, nada constreñido, todo exacto, todo verdadero, todo aplicado -astro, viento o árbol- al cumplimiento de su función, todo sujeto al austero gozo del orden fundamental, cada uno para el todo y el todo para cada uno», en *Historia de una pasión argentina* (1982), pp. 82-83.

⁹ Novalis (1772-1801), cuyo verdadero nombre era Friedrich von Hardenberg, poeta alemán, uno de los máximos exponentes del movimiento romántico. *Enrique de Ofterdingen*, su novela inconclusa, suele ser publicada junto a su gran obra lírica Himnos a la noche. Ver, p.ej. : Novalis, *Himnos a la noche y Enrique de Ofterdingen* (1994).

de un esfuerzo de la criatura que rehace lo recibido. Y se trasciende. Se excede.

Afirmarse desde el poder creador, encenderse con el calor de lo vivo, es salir de los refugios pequeños. Crear, propagar lo noble y vital, es rehusar la protección de una casa segura, pero pequeña. La fortaleza creadora que viene de la comunidad con el suelo, el aire y los destinos de los semejantes, es la fuente del valor para el siempre salir a ver algún nuevo cristal en el horizonte. Modelo y estímulo para la creación es la tierra ya que ésta se halla de continuo en “estado de regeneración. En estado de crecimiento y multiplicación sin tregua” (Mallea, 1982, p. 136)¹⁰. Se debe ser como el viento que rompe con la cansada quietud. Y comulgar con la tierra que, mediante el salir de la planta desde la semilla, rompe el peligro de lo estéril. El ser profundo, vestido con el frescor terrestre, siempre sale fuera de lo pequeño. Y se recrea. Y es involuntaria contracara de todo aquel que vive “contento sin gloria, contento de conformidad...contento de la satisfacción mísera que no osa ser alegría... correr peligro de ensombrecerse para...mejorar, excederse” (Mallea, 1982, p. 99).

Excederse. Salir fuera de lo estrecho y agonizante. Pero también ser silencio vivaz, que no ostenta y que alza la frente, una y otra vez, desde la sombra de los infortunios. Ese ser es el capaz de atravesar las lluvias de la amargura o de las afrentas, sin detenerse, sin resentirse nunca. Nunca hay en esta forma de vivir renuncia a la exaltación segura, severa, desbordante, de la vida, pues: “en mitad del infortunio, del mal o del bien circundante, del fracaso o el gozo, de la repentina contingencia, cualquiera fuera el desastre o el éxito: la exaltación severa de la vida. Los he visto así silenciosos y sin miedo, todavía conmovidos, severos para consigo y exaltando la vida. Templados. No sé si mejores o peores: pero auténticos. Los he visto. Y éstos son los hombres ‘invisibles’ de la Argentina, éstos que he visto crear sin ficción, vivir sin alarde, sobrevivir sin resentimiento, no tener en la superficie del país el predicamento que enarbolan los aparentemente ‘grandes’, los fariseos, los filisteos” (Mallea, 1982, p. 95).

Los hombres y mujeres de la exaltación severa de la vida sólo son invisibles para la mirada del poder que enseña a olvidar la existencia digna. Porque, en silencio,

¹⁰ *Historia de una pasión argentina*, op.cit., p.136. Mallea critica las famosas *Meditaciones sudamericanas* del conde de Keyserling, un famoso intelectual abierto a los influjos del Oriente y que, producto de un viaje por América, plasmó una serie de reflexiones donde la territorialidad americana es reducida a la condición de lo inorgánico, lo reptil y pantanoso. Mallea defiende aquí la savia poderosa de la tierra americana y de lo terrestre en general, ya que señala: «La tierra es la Creación en su cuerpo móvil, eterno; la tierra es lo creado; piedad y misericordia tienen raíz en ella, por lo cual no podemos desligarnos de ella sin haber nutrido en ella, aun espiritualmente, nuestra raíz. El hombre de más alta perfección espiritual, el santo, no ha hecho en el creciente decurso de su vida temporal sino levantarse desde la tierra, pero sin dejar de tener en ella los pies, como el árbol en la gleba su raíz; no se ha levantado de ella sino en la medida en que eran poderosas sus raíces.»; en *Historia de una pasión argentina*, op.cit., pp.135-136.

la tierra dura, y el aire ligero, saludan a los que viven para dar y compartir. Lo que viene desde la raíz.

Nostalgia de Anteo y la acechanza de las Erinias. Esto es lo que bulle en las meditaciones desde lo telúrico de Estrada y Mallea. Las Erinias griegas son genios alados, femeninos, terrestres, que vuelan con antorchas y látigos en sus manos, y con serpientes enrolladas en sus cabellos. Nacieron de la tierra, en el sitio donde se derramó la sangre del falo mutilado de Urano (Hesíodo, 1995, pp. 78-79). Las Erinias persiguen a los que han agredido a la vida y, en especial, a los asesinos de la madre, al matricida Orestes. Lo telúrico, como una inflexible y vengativa Erinia, vuelve para castigar y acosar. El autor de *La Radiografía de la pampa* hace de lo terrestre una presencia que sofoca una y otra vez a los hijos de la stirpe que pretendió dominarla. El hombre americano, el argentino en la particularidad de su análisis, no puede evadirse del agobio de un suelo ingobernable, siempre demasiado primitivo como para ser dócil fermento de una cultura de progreso. Y Anteo sólo es vencido cuando pierde su contacto con la tierra. El gigante del mito griego es hijo de Posidón y Gea. Cuando toca a su madre es invencible. Nada puede doblegarlo cuando se nutre de la proximidad del calor terrestre. Sólo Heracles logra vencerlo al hacerlo flotar en el agua para, luego, ahogarlo (Grimal, 1993, p. 33). La nostalgia de la fortaleza telúrica de Anteo refulge en el pensar de Mallea. Como Anteo, el hombre de la exaltación severa de la vida es esculpido por el sólido vigor terrestre. Y recorre el tiempo con el deseo de vivir sin resentimiento porque, en silencio, lo nutre el suelo que siempre regresa con los nuevos frutos, frescos y sanos, de la primavera y el día. Para el narrador de *La bahía del silencio*, lo terrestre siembra una voluntad de vivir y crear. La tierra baña con un río de transparencia y fortaleza las manos silenciosas de los habitantes de la Argentina Invisible.

El pensamiento enfila sus faros hacia el horizonte. Encandila el pensar con su incandescencia. Pero ignora la región que crece a espaldas de su luminosidad. La luz del intelecto no podría aceptar que los objetos iluminados, y la propia luz que ilumina, surgen de una sombra previa. El orgullo del logos de procedencia griega no admitirá que, quizá, la sombra es anterior a la luz. La sombra no es lo no iluminado. Es lo previo a lo que ilumina. En esa sombra se extiende la niebla siempre enigmática del cuerpo, cuyo origen no conocemos con ninguna exactitud científica definitiva.

El cuerpo vive dentro de la sombra anterior al intelecto iluminante. Esto es: la corporalidad encarna en su inmediatez una realidad no sabida. Y, a su vez, la presencia más cercana para el cuerpo que, en silencio, dice lo incognoscible, es la tierra. Lo terrestre y la materia tampoco pueden ser iluminadas por un conocimiento sin sombra. Las aceptadas teorías respecto al origen de la vida en nuestro planeta, o de nuestro sistema solar y las galaxias, nos hacen olvidar que la explicación científica

es una interpretación plausible, con un alto grado de comprobación experimental, pero que no es poder de revelación o iluminación total que disuelva el enigma de la materia. Cuerpo y tierra pueden ser los dos anillos más cercanos para expresar lo real como enigmático contenido no conocido plenamente.

James Joyce, en su *Retrato de un artista adolescente* (1997, pp. 16-17), imaginó un momento de la educación de un juvenil Stephen Dédalos, posterior personaje-héroe de su *Ulyses*. Frente a un texto de geografía, Dédalos descubre la diversidad de nombres que se han inventado para identificar los accidentes singulares esparcidos por los territorios. Luego de esta comprobación, ve una inscripción que antes había realizado en la guarda del libro que consulta: primero aparece su nombre y, luego, el nombre de su colegio, de su condado, de su país, Irlanda, y su continente, Europa, y el mundo, y el universo. Desde lo particular y cercano, desde un primer anillo, Dédalos se proyecta hacia el universo que contiene los anillos imbricados de la existencia. Pero, después, el estudiante irlandés, regresa desde la amplitud universal hacia la inmediatez de su propio nombre. La comprensión de la vastedad de la materia del universo siempre se halla mediada por la más cercana ebullición del propio nombre que se encarna en el propio cuerpo y en las huellas y sombras que nacen tras los pies que, al desplazarse, se hundén y rozan la tierra.

Cuerpo y tierra, como en las meditaciones de Estrada y Mallea, y de otros pensadores y artistas, entregan el primer espacio sobre el que hombre avanza construyendo cultura y sociedad. La anatomía humana, y la materialidad terrestre, pueden ser para una conciencia alerta la más próxima señal de la realidad no comprendida, no conocida plenamente. Acontece así la recuperación de lo no sabido por luces lógicas definitivas. Recuperación de una noche aún no vulnerada ni capturada por el pensamiento-sistema. La noche corpórea, material, terrestre, en la que cuelgan los puentes desde donde llega el fósforo extraño que enciende la luz del intelecto y del día.

La intelectualidad suele encandilarse con su propia llama. Y suele olvidar aquello que la ha encendido. Aquello que la ha encendido: una fuerza que da luz desde lo nocturno y la sombra.

Continuidad de la noche no sabida que vive en el cuerpo y la tierra. Y que nos obliga a interpretar, una y otra vez, los entrelazados anillos de la existencia. Que nunca alcanzamos a comprender.

Bibliografía citada

- Borges, Jorge Luis (1974) "El encuentro". En *El informe de Brodie, Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Grimal, Pierre (1993) *Diccionario de Mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Hesíodo (1995) *Teogonía*. Madrid: Planeta- DeAgostini.
- Joyce, James (1997) *Retrato de un artista adolescente*. Madrid: Alianza.
- Lugones, Leopoldo (1972) *El payador*. Buenos Aires: Huemul.
- Mallea, Eduardo (1982) *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1991) *Radiografía de la Pampa*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Novalis (1994) *Himnos a la noche y Enrique de Ofterdingen*. Madrid: Cátedra.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1981) *Facundo*. Buenos Aires: Huemul.

Esteban De Gori

Vibraciones de un diálogo: Moreno - Kant

*Dedicado a los sueños de Piura. A ese lugar
intempestuoso donde siempre vuelvo.*

Encuentros imaginados en las noches del presente

Imaginemos un diálogo, un entrevero de palabras entre un inquieto secretario de un gobierno revolucionario y un prudente profesor de filosofía. Y allí asistiremos a una ceremonia, a una sesión de viejos espíritus cuyas palabras, creemos, pueden repercutir como pequeños aportes en el cuerpo del presente. En ese cuerpo de una Argentina turbulenta y dulce en la que asistimos al resurgir de nuevas prácticas políticas, nuevas vivificaciones del lazo social, nuevos sujetos. Y tal vez estas pequeñas reflexiones tomadas de un delirante diálogo imaginado pueden presentar algunos problemas políticos que, con persistente actualidad, se encuentran presentes en algunas discusiones que con fuerzas inusitadas se profundizaron a partir de diciembre.

Como verán, éste no será cualquier diálogo. Nos aprovecharemos de esa astucia que otorga el tiempo de la historia para convocarlos, para invocarlos a mirarse mutuamente en torno a sus textos particulares: El *Plan Revolucionario de Operaciones* de Mariano Moreno y *¿Qué es la Ilustración?* de Immanuel Kant.

¿Por qué estos textos? Por ser particularmente irreverentes, ya que no respetan, y sobre todo en Kant, el estilo de otras obras. Parecen como arrojados en esos momentos de densas preocupaciones que merecen palabras rápidas, incisivas. Como estilos y palabras disonantes de sus propias obras. Son sus otras voces, labradas en silencio en otros textos y que ahora reclaman hacerse explicitación y palabra.

Textos y vidas dialogantes en territorios distintos, en historias distintas. Estamos ante el ejercicio de enhebrar dos vidas pasadas, que hoy reúnen las preocupaciones del presente.

¿Por qué forzar su diálogo? ¿Por qué despertar compulsivamente a los muertos? Porque sus preguntas y sus itinerarios, de alguna forma, son los nuestros. Casi destinalmente soportamos esos posibles ejercicios de resurrecciones cotidianas convocando a las memorias escritas, a sus incertidumbres, porque siempre estamos ante la promesa de que dichas palabras sean ráfagas de vida. Sí, son esas rugosas

responsabilidades que nos entregan las palabras de la historia.

Nos fascina la inquietud de sus búsquedas, la pasión que transita en los contornos de cada palabra, el ímpetu de sus preocupaciones políticas. Y tan sólo esto parece ser la excusa para convenir un diálogo, un encuentro furtivo.

Son pensadores tentados por el peligro de una reflexión que en su itinerario se transforma en una obra compleja, una obra que va mas allá de lo pensado. Un camino escritural sin rumbos prefijados, lleno de tensiones irresolubles que no son otra cosa que el itinerario existencial y vivencial de los propios autores.

Moreno-Kant: vidas singulares

Podríamos practicar lúdicamente, tal vez con esa fresca impunidad que otorga la escritura, una distinción que a modo de una pincelada nos diagramará cierta estética y estilo de las personalidades.

Los vemos dialogando, recorriendo sus textos. En el secretario intuimos un político de la urgencia, y en nuestro sabio filósofo un político de la prudencia. En uno veremos al filósofo de un pensamiento insurreccional, en el otro un político de una grande y profunda reforma (huella de la experiencia luterana).

Por sus tradiciones religiosas -uno formado en el jesuitismo y otro en el pietismo- son una especie de pensadores del esfuerzo y del sacrificio de esas fuerzas inmemoriales e indoblegables de los hombres que pueden cambiarlo todo. Dialogantes, entre otros, con un Rousseau propio, casi íntimo. Lectores cosmopolitas deseosos de contaminarse con las experiencias históricas.

Ambos inauguran, en la complejidad de sus intuiciones, las preguntas que pretenden hilvanar un discurso emancipatorio: *¿cómo componer otra vida, otra sociedad, en la que se guarde para sí el ejercicio pleno de las dignidades?* Como entendemos, es la pregunta de todas las militancias, el gran arcano que constituye lo político como un vertiginoso teatro de la reflexión y de la acción humana, movilizante, interpelador de energías creativas.

En ese diálogo difícil se articulan las dimensiones de una tensión irresoluble entre un discurso filosófico, teórico y un discurso sensual, militante. Pero en este punto casi trágico de los discursos de ambos autores, así como de sus propios escritos, se va trazando un movimiento, un compás, que va sigilosamente *del cuerpo de la palabra y sus potencias seductoras a la palabra misma del cuerpo actuante.*

Tempo político

Pensar el tiempo. Pensar los tiempos de los cuerpos actuantes en la historia como clave inherente, como alma interna de la política. *¿Cómo negar que siempre estamos discutiendo en torno al tiempo y a sus sentidos?*

Pero continuemos con nuestros dialogantes

Nuestro *político de la urgencia* está empecinado en confiscarle al tiempo toda su vitalidad, toda su savia, para componer un acto único, fulgurante, en el que el vendaval de las creaciones que merece una revolución se consoliden. Sus palabras serán de 1810 al calor de una historia que transcurre como violenta tempestad. Para esto pretende fustigar, amarrar al tiempo a los ritmos imprecisos y veloces de la revolución así como a los cuerpos polvoreados hasta ahora por el temor. La política debe asir al tiempo, conducirlo, cabalgarlo hasta lograr una partitura social.

Nuestro *sabio profesor* susurra a los designios del príncipe. Lo hace en 1784 como si intuyera que algo subterráneo serpentea en las llamas de la historia. Tal vez tendríamos que pensar en una pequeña historia del susurro político, del consejero, ya que éste se mantiene y funda al mismo tiempo un lugar dramático, el lugar de la espera de la acción. Voluntad última que persigue cualquier susurro.

La temporalidad del susurro es lejana, arisca. Éste invita a la acción, a promoverla con paciencia, ya que el susurrante no será el que la llevará a cabo por sí mismo. Por eso es de una tensa espera, es el aliento fresco de una imposibilidad de algo que subterráneamente se siente, se experimenta, pero que todavía no es. Kant lo hace como intuyendo estas vibraciones de un sujeto que se irá componiendo en el tiempo. Por eso ese susurro tiene la fortaleza de una advertencia, casi profética, donde exige las reformas necesarias para no asistir a otros males. Propone una gran negociación política entre un príncipe y el porvenir de las intuidas pero germinales fuerzas de la historia. Ahora el príncipe se debatirá con esas fuerzas, el filósofo se las ha presentado.

A partir de eso podemos pensar la temporalidad de una gran reforma, donde ésta supone expandir los cuerpos, las ideas y (luego) las prácticas al compás y disposición de un tiempo que batalla lentamente sobre las vidas, que las va tallando. Aquí se considera que la trama de la subjetividad es infinitamente densa y abigarrada como para suponer que las vidas se recrearán por decreto. Ese intento persistente merece un tiempo de esfuerzo, que venza la pereza y la cobardía.

¿Cuál es la temporalidad de las metamorfosis, de las mutaciones sociales? Es y será el acertijo de toda práctica liberadora. Acertijo que dulcemente nos inquieta. La lucha política es una lucha por el tiempo y por sus sentidos; por el sujeto mismo. Por eso nos advertirán nuestros pensadores que todo pensamiento político debe intentar develar esa trama secreta, cómplice entre el tiempo y el sujeto. Allí radica el secreto.

Plan y pregunta

Mientras Kant despliega la provocación de una pregunta (¿qué es la Ilustración?), Moreno nos revela clandestinamente su Plan, su secreta estrategia.

La pregunta, como el susurro, supone la espera de una acción que conteste dicha interrogación, es la fundación de una posibilidad. Son los ecos que escuchamos cuando arrojamos las palabras y que nos vuelven como respuestas frágiles.

La lectura del Plan de operaciones nos advierte esa compleja vinculación entre un agudo realismo político y la revolución. Un realismo siempre tentado por la creación, por eso serán las prácticas más admisibles para componer otra vida social. Por eso, “las máximas que realizan este plan y hago presentes son, no digo las únicas practicables, sino las mejores y más admisibles...” (Moreno, 1993, p. 31).

Este Plan parecería amalgamar, como también se amalgama en el cuerpo actuante de Moreno, esa congregación entre la *pregunta y su posibilidad resolutoria*; entre *el interrogante y su concreción afirmativa*. Moreno como individuo pero también como expresión de un sujeto colectivo, es pregunta y posibilidad al mismo tiempo y en esta alquimia radican las fuerzas vitales de la revolución. Era el momento en que podían reunirse, era el momento de la acción. Ya que en los años anteriores a “la instalación del nuevo gobierno (sólo) se pensó, se habló...” (Moreno, 1993, p. 25). Aquí el que aconseja cómo constituir un nuevo gobierno es el sujeto del obrar mismo.

Pero la noción de Plan, como cálculo político y pronóstico racional, se encuentra vinculado al tiempo y al Estado moderno. “El pronóstico racional se limita a posibilidades intramundanas, pero precisamente por eso un excedente de dominio estilizado del mundo. El tiempo se refleja siempre en el pronóstico de una forma inesperada; lo que era siempre igual en la esperanza escatológica queda disuelto por la novedad continua de un tiempo que se escapa en sí mismo y que es atrapado por el pronóstico. Así, considerado desde la estructura temporal, se puede comprender el pronóstico como el factor de integración del Estado, que traspasa el mundo que se le ha entregado a un futuro limitado.” (Koselleck, 1993, p. 33)

Planear la acción desde el corazón del Estado, es reintegrar el tiempo a su voluntad, *voluntarizar* el tiempo, hacerlo cuerpo escurridizo y certero del obrar político. No es otra cosa que negarle su capacidad profética. Y someterlo a una voluntad estatal y humana. Tornarlo maleable, *dirigible* y contingente al mismo tiempo. Es el *tempo moderno* reintegrado a un Estado que se constituye como sujeto secular de conocimiento del hombre, del tiempo y de los núcleos vitales de la política.

Emancipación-Obediencia: batallas del sujeto

Allí están sentados, se observan silenciosamente como viejos jugadores de cartas, cada uno abstraído en la historia singular de sus textos, abstraídos en el extrañamiento del otro. Condición necesaria para iniciar un diálogo.

Pero aquí no estamos ante cualquier palabra. En estos momentos, la palabra se torna existencial, se hace interrogante vital en y por el hombre mismo.

Ambos comulgan con la misma clave: conocer al hombre, hacedor de los destinos. Conocer sus potencias, sus pasiones, para pensar lo político. El sujeto como *fruto prohibido* de la historia: clave iniciática de toda filosofía política.

La memorable revolución en la que nos hallamos fue un suceso en que no tuvo parte la casualidad: la opresión había perdido el carácter sagrado que la hacía soportable, y las fuerzas de un gobierno que se halla a dos mil leguas de distancia envuelto en las agitaciones de Europa, no podían servir de barrera a un pueblo que había hecho algunos ensayos de poder. Bernardo Monteagudo.

I

Todo pensador de la estirpe de Moreno es un pensador de la *oportunidad*; conocer el momento preciso para iniciar un proceso. Y toda oportunidad reclama para sí misma el conocer los últimos pliegues del alma. Porque allí reside el corazón de la acción.

Y se pretende conocer al hombre en sus tormentosas fibras: sus pasiones políticas. Y esto es importante considerarlo, porque Moreno intuye que la historia de una revolución es una obra dramática cincelada por el despliegue y el batallar de pasiones políticas. Y también por la lucha por la conducción de éstas. “Pues si no se dirige bien una revolución, si el espíritu de intriga y ambición sofoca el espíritu público, entonces vuelve otra vez el estado a caer en la más horrible anarquía.” (Moreno, 1993, p. 26)

Es innegable que este trastocamiento urgente de la vida política convoca a esas pasiones políticas. Ahora ¿qué mutación social no las desata? Es difícil no suponerlo y no alentarlas si éstas pueden contribuir a las transformaciones.

El mismo Moreno parece inquieto por la violencia de las mutaciones y por el asombro de esas fuerzas vitales creando y enfrentándose. Ante sus propios ojos y sentimientos el teatro de la revolución.

Patria mía, ¡cuántas mutaciones tienes que sufrir!...pues yo me pasmo al ver lo que llevamos hecho hasta aquí, pero temo, a la verdad que si no dirigimos el orden de los sucesos con la energía que es propia (...)

se nos desplome el edificio; pues el hombre en ciertos casos es hijo del rigor, y nada hemos de conseguir con la benevolencia y la moderación; estas son buenas, pero no para cimentar los principios de nuestra obra. (Moreno, 1993, pp. 26-27)

La preocupación es la misma, tal vez de toda mirada estatal (la primera en Argentina), que intenta pensarse como espacio de reunión de pasiones creativas, actuantes. Desatar y atar las pasiones, desatar las potencias subjetivas del pueblo. Conducirlas en algún sentido. Inquietud por las contingencias de la acción pero también por esa maldición de la que cargan los hombres como estigma impenetrable: “Cuando las pasiones del hombre andan sueltas, ¡cuán horrible, pero cuán interesante, es el observarle! (Moreno, 1993, p. 29). Moreno se detiene en los fondos de la subjetividad compelido por su descubrimiento; una subjetividad maravillosamente tormentosa, contradictoria.

Aquí escuchamos las propias vacilaciones, las tensiones de nuestro secretario constituidas por ese debate siempre presente entre el miedo irreductible y la furiosa necesidad de contribuir a un proyecto emancipador.

El texto se detiene; Moreno, en su afebrada escritura, vacila. El texto parece perderse en los fondos de la reflexión y dispara una frase infinita, de brillante agudeza: “...conozco al hombre, le observo sus pasiones...” (Moreno, 1993, p. 27).

“Conozco al hombre”: Moreno intenta convencernos de su descubrimiento, al que teme pero que también lo alienta. En esas tinieblas del hombre, en sus profundidades subjetivas surcadas por el furioso debate entre la emancipación y la obediencia. Esa guerra de guerrillas persistente entre lo “horrible” y lo “interesante”. Este asombro parece detenerlo, ya que ningún hombre puede autotransformarse de un día para otro. Lo sabe, lo admite, pero ante todo está la urgencia de la revolución, de esa causa sagrada de la que participa en sus interiores la misma Providencia. Por lo tanto, deducirá que al hombre no “conviene sino atemorizarle y obscurecerle aquellas luces que en otro tiempo será lícito iluminarle” (Moreno, 1993, p. 27).

Este pensamiento de la insurrección, de la urgencia misma, avasalla esas mediaciones que persisten como memoria histórica y cultural asestándole al mismo proceso una extrema fragilidad. Por eso deben ser conducidas las pasiones porque siempre pugnan por constituirse en su contrario. Lo “horrible” siempre acecha.

Ama y desconfía del hombre, ha descubierto que en él habitan las fuerzas de la emancipación pero también de la obediencia. Por eso, como nuevo gobierno en guerra, habilita por ésta misma, la posibilidad que ante “el menor pensamiento de un hombre que sea contrario a un nuevo sistema, es un delito por la influencia y por el estrago que puede causar con su ejemplo, y su castigo es irremediable” (Moreno,

1993, p. 28).

Pero al escucharlo, al releerlo, creemos que no es su ejemplo o influencia lo que rechaza sino una acción militante que apele a los símbolos de la obediencia. Símbolos que la fragilidad de una insurrección no ha destruido. Moreno siempre estará asediado por esta fragilidad.

Continúa su pluma y después de todos estos rodeos concluye casi decididamente que no cabalgará más sobre las profundidades del alma y apresuradamente advierte:

...Veremos que tres millones de habitantes que la América del Sud abraja en sus entrañas han sido manejados y subyugados sin más fuerza que la del rigor y capricho de unos pocos hombres. (Moreno, 1993, p. 27).

Moreno, así, se olvidará en estos febriles momentos lo que su profesor Victorián de Villaba le advertía: que ningún poder podía fundarse en la fuerza. Eran otros momentos, el nuevo gobierno estaba asediado por una guerra y el vínculo con el orden colonial sólo se presentaba a partir del rigor y el miedo.

Son las pinceladas de momentos de grandes tensiones, de la dramaticidad por decidirse a ser revolucionario en cuerpo y alma, un alma y un cuerpo que a veces nos traicionan. El sujeto de Moreno es un sujeto entregado al vendaval de la historia, convocado a constituirse desde los actos de libertad por aquellas pasiones políticas arrastradas por un gran acontecimiento. Ese sujeto debería asumir una suerte de militancia sacrificial ya que la patria y la felicidad están en peligro. Cada sujeto es destino de una comunidad posible y también debería asumir que sólo puede ser sujeto si asume su propia subjetividad como reservorio de una batalla interna que tiene que resolver, ya que en el hombre yace en pugna lo horrible y lo creativo.

En ese batallar subjetivo, sólo en esa decisión colectiva, puede circular la sangre en un cuerpo social extenuado por los antiguos déspotas. Los patriotas tienen que estar decididos a ser libres.

¡Qué tranquilos vivían los tiranos y qué contentos los pueblos con su esclavitud antes de esta época memorable! Bernardo Monteagudo

II

En las márgenes de otro texto, Kant se permite conocer al hombre pero asumiendo ese otro tiempo del que ya hablamos. Porque en ese hombre radicará la potencialidad de la emancipación misma.

Advertirá: “la Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad” (Kant, 1993, p. 17). Esta “minoría de edad” o “inmadurez” es la incapacidad de servirse de uno mismo, de servirse de sí mismo, de buscar en sí mismo aquellas

potencias para emanciparse. “Servirse de uno mismo” y “emancipación” son momentos irrenunciables de un mismo acto.

Pero me quisiera detener, por un momento, en la “autoculpabilidad” del sujeto, porque allí reside el problema político, ya que los motivos de dicho estado del sujeto no residen en las carencias del entendimiento sino en la decisión misma, en una profunda decisión que destierre del cuerpo la pereza y la cobardía provocadas por esa gustosa permanencia “en la minoría de edad”; algo que en sus momentos de urgencia Moreno no tendrá en cuenta.

Pereza, cobardía y permanencia gustosa son las trilogías de la fortaleza del orden. En esa insidiosa comodidad que brinda el orden, de que otros practiquen nuestros pensamientos, cómodamente ejercemos nuestras dependencias, cómodamente somos nuestros contrarios guerreros.

El sujeto no sólo es dominado por la violencia sino porque se somete él mismo a veces gustosamente. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! (Kant, 1993, p. 17). Lo dice con esa violencia que desea sacudirse de la naturalización de este gusto y además porque descubre que es demasiado dramático batallar contra uno mismo. Por lo tanto esa comodidad se funda en una derrota previa, en una decisión resquebrajada que debe regenerarse.

Allí Kant parecería ir desplegando cierta teoría de la dominación: las relaciones de poder se constituyeron a partir del establecimiento de un vínculo agonial entre los tutores y el pueblo a partir del socavamiento de las potencias de esa voluntad que Kant pretende invocar. Aunque aconseje que esta voluntad se promueva desde los confines del Estado.

El lugar de la filosofía para Kant tendrá el lugar que tiene para Moreno, será el de criticar la ridiculez de la grandeza y sobre todo esa ficción de que sin tutores es imposible transitar por la vida. Criticar esas grandezas ficcionales que nos han domesticado, entontecido. Porque no podemos asumir que el tutor pueda pensar por nosotros mismos, o sea totalizar en su acto de tutelaje todos los momentos de la conciencia del individuo. Sólo en ese descubrir tal imposibilidad puede residir la voluntad resistente del hombre.

Este sujeto de Kant será un sujeto del esfuerzo, de la ruptura para ser libre, de la lucha que emprenderá consigo mismo componiendo las fuerzas de la resistencia.

Aquí se detiene como si hubiese descubierto las semillas del dragón, esa marca de la bestia que todo lo puede desatar, e intuye que todo intento de autodeterminación funda un peligro y por ello habría que pensar los límites e intersticios de esa libertad.

En su recorrido textual parece intuir una subjetividad en compleja tensión. Aquí

nuestro prudente profesor ha llegado hasta las fronteras de las pasiones, las observa y teme; y aclara rápidamente que esa libertad no podrá lograrse sometiendo a los antiguos tutores a prejuicios vengativos.

Por esto reclama una temporalidad en que se vaya componiendo esa decisión de autodeterminación en forma progresiva. Los cuerpos deben disponerse en un vaivén que permita desligarse de la comodidad y el gusto por la dominación.

Kant no pretende desatar las pasiones sino amoldarlas; *pero, sin lastimar su fuego sagrado*, convocarlas a una lenta y profunda reforma. Conducir prudentemente las pasiones, ése será el lugar de un príncipe que busca promover la ilustración. En este amoldar sin disecar el fuego sagrado apelará a una libertad que nunca se permitiría nuestro secretario revolucionario. “Un grado menor de libertad le procura el ámbito necesario para desarrollarse con arreglo a todas sus facultades” (Kant, 1993, p. 25)

Libertad de razonar y escribir, pero obedeced. Ese es el ámbito necesario para desplegar las potencias humanas -el espacio de la conciencia individual y pública-, el otro ámbito es la puesta en duda de cualquier orden por las pasiones desatadas.

Razonad pero obedeced: Es la fórmula compleja, es la articulación maldita de una tragedia política, de una espera heroica del nacimiento de un sujeto social revolucionario capaz de constituir una nueva sociedad.

¿Cómo mantener esa tensión insoportable entre *razonad y obedeced*, entre esta libertad y la obediencia, entre una libertad que ganada y vivida ya no posee límites o está tentada por derribarlos y, que ni siquiera en las derrotas mismas desaparece porque siempre retorna como vestigios de la memoria? Sabemos que una siempre fisura a la otra, la mantiene en vilo, en constante diálogo e interpelación hasta nutrir los senderos de la misma práctica. Aunque el propio Kant no lo desee quedará fragilizado el poder mismo -del príncipe y del orden político-, sus grietas lo presentarán vulnerable. ¿Cómo se puede convocar a las fuerzas internas para servirse de uno mismo y en ese mismo momento limitarlas por un estado que debe velar por la tranquilidad pública? De ahora en más, las claves de esa tensión libertad- obediencia serán las claves mismas de la división de un orden que pretenderá convertirlas en formulas armónicas y reclamar el olvido de esa tensión originaria. Aquí residen las riquezas de este texto.

Estados y destinos

Ambos autores comparten esas miradas estatales¹ de modernidades incipientes. Mientras Moreno piensa en un estado como sujeto de acción, de convocatoria y conducción de las pasiones donde su fortaleza guerrera y política se funde en la

trilogía de la Astucia-Terror-Intriga.

En y desde el Estado se conducen las pasiones políticas, no se aquietan ni se doblagan; su savia, su potencia, se conduce hacia el bien común².

Kant se arriesga a pensar con más dramatismo un estado que es convocado para disponer las pasiones y promover la Ilustración, pero no para erigirse como tutor del pueblo. ¿Cómo definir este límite sin sujetos políticos capaces de hacerlo? Tal vez el límite será la aceptación ética por parte del príncipe que “los hombres salen del estado de rusticidad por sus propio trabajo, siempre que no se intente mantenerlos, adrede y de modo artificial, en esa condición” (Kant, 1993, p. 25)

No puede decretarse la Ilustración, ya que los hombres están destinados a progresar y a expandir su conciencia. El porvenir del sujeto conjurará cualquier decreto y aquí radica la promesa destinal del planteo de Kant. Si el sujeto de Kant está vinculado a un destino a realizarse en el tiempo, en Moreno sujeto y destino se condensan en una misma decisión por ser libres.

Para Kant la vocación del libre pensar es un profundo itinerario que tentará con el tiempo al obrar libre. Y esto es así porque considera que no puede constituirse otra sociedad sin una progresiva reforma en el pensar, ya que esa lógica tutorial no sólo se funda en la violencia sino en una figura política -mucho más compleja que la del tirano-, que propone una mirada casi paternal del control y un vínculo que se define en la dependencia misma, en el complemento existencial. Por último para Moreno la vocación de libertad es un único e irreductible momento de pensamiento y acción revolcados en el magma de una guerra social.

Ambos parecen conocer las entrañas del monstruo, de nosotros mismos: obediencia y emancipación serán las claves últimas en que se debate la subjetividad política en Kant y Moreno.

1 Si pensamos siguiendo a Abensour (1980) y a Gauchet (1980) que la reflexión moderna sobre la política exige la negación de cualquier trascendencia que no sea la del Estado (así como un destino vinculado a una profecía divina) Mariano Moreno nos ofrece una respuesta sugerente a esta experiencia de secularización. Y es a partir de su reelaboración del concepto de Estado que nos permite indagar las condiciones que posibilitan la reflexión moderna sobre la política argentina.

² La conducción de las pasiones esta ligada a la fundación de la Patria, del bien común. Pero habría que aclarar que aquí la idea de Patria no solo esta ligada al territorio sino también a un ideario del bien común. Por lo tanto, quedaría por desarrollar un planteo que encontramos en Moreno de una concepción compleja de Estado-Patria (ligada al territorio y al bien común) que creemos es mas pertinente para su filosofía política que la concepción de Estado Nación.

Partidarios destinales de una fe irrenunciable en las potencias del hombre, impugnadores de cualquier propuesta que sólo implique el cambio de un amo por otro. Amigos de las trilogías.

Sangre y regeneración

Si consideramos algo que está presente en esta charla imaginaria es aquella idea de que el cuerpo político de los hombres posee infinitas fuerzas para emprender su regeneración, su recreación. Su propia resistencia, individual o colectiva.

El itinerario de la revolución y de la resistencia colonial, según Moreno, pueden vivificar un nuevo cuerpo político.

Esa metáfora de la sangre es parte de ese elixir de una causa sagrada que destinalmente debe cumplirse. Sobre la sangre de los enemigos se construirá un nuevo gobierno. Es la promesa por la sangre derramada, por los esfuerzos, por la lucha.

Concluyamos con nuestros enemigos, reformemos los abusos corrompidos y póngase en circulación la sangre del cuerpo social extenuado por los antiguos déspotas y de este modo se establecerá la santa libertad de la Patria. (Moreno, 1993, p. 32).

Mientras para Kant la reflexión, la escritura y el esfuerzo por servirse de uno mismo pueden regenerar el cuerpo político e invocar la potencias de una razón que reclama el acto del pacto social como su idea reguladora: Allí asistimos al ejercicio de la comunidad como memoria y aliento para las conductas. El problema del contrato parece resuelto *a priori*, mientras en los textos de Moreno, éste sólo puede estar resuelto cuando se instituya como práctica la garantía de la libertad.

Demos un carácter más solemne a nuestro edificio, miremos a la Patria, se trata de la solemnidad que rodea una sociedad nacional, y cuando la Constitución del Estado afiance a todos el goce legítimo de *los derechos* de la verdadera libertad, en práctica y quieta posesión, entonces resolvería el verdadero y gran problema del contrato social (Moreno, 1993, p. 33).

Ideas inconclusas acerca de Moreno

Al igual que el *tempo*, las pasiones deben ser dirigidas, contorneadas por aquellos que deciden ser parte de los destinos patrios. Ya que si éstas no cabalgan aquietadamente, el bien general puede rasgarse, fracturarse.

Las pasiones, integrándose, constituyen el alma contractual del Estado. No se diluyen ni se disuelven en él al constituirlo. Sólo se integran contenidas otorgándole al poder estatal una fragilidad eterna. Éstas, por lo tanto, no se laicizan sino que nutren la *religión de la patria* que todo contrato social, como retórica revolucionaria de un nuevo orden político, debe pretender para ser duradero -aunque dramáticamente nunca lo sea-.

Así, el pueblo guerrero, pasional, unido *en y por* la patria se hace nuevo Estado. *Religión de la patria* y *Estado* se vinculan, se tensionan y se crean. Haciendo que esta razón estatal se *teologice* con las fibras ardientes de la patria.

Bibliografía citada

Abensour, M. – Gauchet, M. (1980) *Las lecciones de la servidumbre y su destino*. Presentación del Texto de Etienne de La Boétie: «El discurso de la servidumbre voluntaria». Barcelona: Tusquets.

Kant, Immanuel (1993) *¿Qué es la ilustración?*. Madrid: Tecnos.

Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Lozano, Fernando (2002) *Mariano Moreno y el Plan de Operaciones como pregunta fundacional*. Buenos Aires: Desde la Vereda.

Monteagudo, Bernardo (1965) *Mártir o libre y otras paginas políticas*. Buenos Aires: Eudeba.

Moreno, Mariano (1993) *Plan de Operaciones Revolucionario*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Puiggrós, Rodolfo (1960) *La Época de Mariano Moreno*. Buenos Aires: Sophos.

MATERIALES DE CÁTEDRA



Silvia Ziblat

Problemas kantianos: La revolución copernicana

Sagredo: ¡es decir que solo hay astros! ¿y donde está Dios?
Galilei: ¿qué quieres decir?
Sagredo: Dios ¿dónde está Dios?
Galilei: Allá arriba, no.
Sagredo: y entonces, ¿dónde está Dios?
Galilei: ¿acaso soy teólogo? Yo soy matemático.
Sagredo: En primer lugar, eres un ser humano. Y yo te pregunto
¿Dónde está Dios en tu sistema universal?
Galilei: En nosotros o en ninguna parte...

Bertolt Brecht : *Vida de Galileo Galilei*

I. Introducción

La revolución copernicana, el poder, la filosofía

El giro epistemológico que desplazó a la tierra del centro del universo dio lugar a un complejo proceso de acción y de conciencia en el abigarrado escenario de la revolución burguesa. Con la transformación de la mirada científica se precipita un replanteo acerca del conocimiento en general, de la capacidad y del poder humanos. Las implicancias son del orden ético, político, religioso, rebasándose el encuadre científico estricto. El poder que acompaña al conocimiento en todas las épocas y sociedades adquiere un relieve especial en la modernidad, momento de concentración intensiva de transformaciones. El hombre moderno descubre un nuevo diseño del universo que acrecienta su poder sobre la naturaleza en magnitud desconocida hasta entonces y toda la ciencia natural acusará recibo de este impacto.

Entretanto, la reflexión política se plantea nuevas maneras de legitimación del poder y diferentes fundamentos de organización social.

Los avatares de este proceso están ligados al poder político, al poder económico, a la dominación a través de instituciones, de sistemas de ideas, de luchas religiosas.

La filosofía, como conciencia conceptual de las prácticas humanas, intentará dar cuenta de esta revolución. Kant se referirá especialmente a la revolución copernicana y la hará extensiva a su propia interpretación del mundo y a su propia apuesta metafísica. Gran parte de su sistema puede ser leído como una gran revolución copernicana, o como el desarrollo y profundización de este significativo cambio epistemológico.

En este acercamiento al problema, la pregunta acerca de Dios, que cruza toda la filosofía, se vuelve a pronunciar. Ella se perfila desde el primer momento, a partir de la reubicación de todos los componentes del universo. Dónde está Dios, qué hace, qué piensa, para ser transformada kantianamente: qué piensa el hombre sobre Dios y por qué necesita pensarlo. Con frecuencia se espera que los sistemas filosóficos brinden alguna pista para librar al hombre de Dios. El caso presente tal vez sea el de cómo la filosofía libera a Dios de la carga teológica y metafísica con que se lo ha alimentado. La revolución copernicana parece tener esta piedad hacia Dios.

La revolución copernicana. Su autor. Sus problemas.

Nicolás Copérnico, astrónomo polaco (1473 - 1543) fue el autor del célebre libro *De revolutionibus orbium caelestium* (*La revolución de las esferas celestes*), publicado el mismo año de su muerte. En él enfrentó al sistema geocéntrico de Aristóteles y Ptolomeo, que gobernó el conocimiento imponiendo su modelo desde el siglo IV A.C. hasta bien entrado el siglo XVII.

El geocentrismo había acumulado ya gran cantidad de problemas sin resolver. Las posiciones planetarias se calculaban con diferentes esquemas para cada planeta, y aún con diferentes esquemas para el mismo planeta en distintos momentos del año. El sistema era engorroso e inexacto.

Además de las posiciones planetarias, otras cuestiones críticas exigían un cambio de mira: la navegación requería de mapas más precisos y de conocimientos astronómicos para la orientación. El calendario venía sufriendo desajustes cuya corrección importaba tanto a la liturgia como al comercio y al reciente sistema bancario.

El experimento de Copérnico consistió en ubicar al sol en el centro del sistema, eliminando las complicaciones del diseño ptolomeico y reemplazándolo por un esquema simple, elegante, económico en recursos descriptivos y explicativos. La solución de la ubicación y movimiento de los planetas sólo resultaba compatible con la descentración de la Tierra y su puesta en movimiento.

La adopción del heliocentrismo y del movimiento terrestre no solucionó en forma inmediata los problemas pendientes. Fue necesario todo el despliegue de los copernicanos que siguieron: Galileo, Kepler, hasta culminar en Isaac Newton con su

Philosophiae naturalis principia mathematica (*Problemas matemáticos de filosofía natural*), publicado en 1687.

Kant encuentra a esta ciencia en estado de madurez y adhiere a su éxito. Así, quiere dar cuenta de este proceso y, a la vez, sumar su esfuerzo para esta revolución completa de la manera de pensar.

La revolución copernicana: algunos aspectos del entorno cultural

El siglo XV produjo un movimiento de cultura que prestó atención al bagaje griego clásico. Muchos eruditos griegos se habían afincado en el norte de Italia, aún antes de la caída de Constantinopla en 1453. La ciudad de Florencia se constituyó como gran centro humanístico en el que se leía y traducía a los griegos sin mediación de la filosofía cristiana. Frente al desgaste de la filosofía medieval y de la teología de raíz aristotélica, se frecuenta a Pitágoras, a Platón, a Plotino, conformándose un tipo de platonismo renacentista. Esta compleja corriente se nutre de concepciones mágicas y numerológicas. En vecindad con estos rasgos, se frecuentará la Cábala judía y el estudio del hebreo.

El ingrediente hermético que aportan estas tradiciones incluía con frecuencia al sol como centro de poder y divinidad, concepción que coexistía con una idea de Dios creador de misterios, expresados matemáticamente.

Ya por entonces Nicolás de Cusa, cardenal de la Iglesia, reflexionaba acerca de la infinitud del espacio y de la falta de sentido de un centro del universo.

Giordano Bruno consideraba un universo infinito y una pluralidad de mundos, deducidos de la plenitud de Dios, adoptando, a su modo, el heliocentrismo copernicano.

En la Academia florentina, Pico della Mirandola postulaba un centro del universo poblado por el hombre, quien ejercería desde allí su tarea de libre creador.

El mismo Copérnico, ante la crisis del geocentrismo, recurre a Aristarco, científico del siglo IV a.C., antiguo heliocentrista, mezclando hipótesis científicas con creencias clásico paganas acerca del sol como fuente de luz y belleza. Le parece conforme a razón que este astro sea el centro del universo.

En la época no sólo florecen los estudios herméticos. También los talleres con intereses artísticos y técnicos se abren en cantidad. En ellos se venera a Arquímedes y a Herón, científicos técnicos, y se tratan problemas tales como la palanca, o los cuerpos flotantes. Para éstos, Dios no es la encarnación de la mística matemática, sino un Supremo Ingeniero (Boido, 1998, pp. 43 y ss).

Estas múltiples tendencias coexisten no solo en la época, sino también, a veces,

en una misma persona. Herméticos y mecanicistas, astrónomos- astrólogos, pitagóricos y cabalistas, cristianos adoradores del sol, recreadores de Dios, buscadores de centros, todos revisan el universo. Ningún centro, centro divino, centro humano, múltiples centros; el mundo es a la vez, misterioso y develable, cualitativo y medible. Las fronteras no son precisas en ningún caso. Solo resulta clara al búsqueda de una nueva imagen del mundo, con un ansia de libertad que rebasa los estrechos límites de la teología y del geocentrismo, única visión oficial y ya desgastada, combatida desde los múltiples frentes que no reparan en acudir a la antigüedad pagana, la magia, el esoterismo, la mística judía, la experimentación alquímica o el razonable experimento mecánico.

Fue Galileo Galilei quien pareció haber madurado una concepción y un método que rompió con la naturaleza cualitativa y definió claramente la lectura matemática. Galileo abandona el esoterismo e inaugura el experimento como pregunta dirigida a la naturaleza, y se define por el Copérnico científico, de entre las muchas lecturas copernicanas de su tiempo (Koyré, 1984, pp. 41 y ss).

II. Desarrollo

Los dos momentos de la revolución copernicana

Se considerarán dos pasos en la revolución copernicana:

- 1- el abandono del centro del centro del universo, o *descentración*;
- 2- la instalación de la periferia, donde se gesta el nuevo conocimiento del universo.

En ambos pasos se puede verificar la lucha contra el sentido común. La conciencia corriente está fijada en sus conquistas, que obran como obstáculo epistemológico (Bachelard, 1972, cap. 1 y 2): El obstáculo es siempre polimorfo: está sólidamente construido y enraizado por el saber aprobado, por la simple vista, por la religión, o más bien por la teología vigente. Según el juego de fuerzas político, el obstáculo epistemológico que impide pensar estará alentado y combatido. Los dos momentos copernicanos constituyen un desafío audaz a la conciencia común.

En la elaboración kantiana de la revolución copernicana es posible reconocer:

- 1- la descentración, el cambio de lugar del observador;
- 2- la instalación en la periferia, desde la cual el sujeto racional finito construirá el conocimiento con sus propias facultades.

En el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, de 1787, Kant se refiere a ambos momentos y lo hace suyos, destacándose la primacía del sujeto en

lo que hemos llamado el segundo momento, así como su combate al sentido común.

Así demostraron las leyes centrales del universo de los cuerpos celestes la decidida certeza de lo que en principio Copérnico tomó como hipótesis e hicieron ver al mismo tiempo la fuera invisible que une el universo (la atracción newtoniana), lo cual nunca hubiera sido descubierto si él primero no se hubiera atrevido, obrando en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera, a buscar los movimientos observados, no en los objetos celestes, sino en sus espectador. (Kant, 1973, T I, p. 135)

La revolución copernicana quiebra la armonía entre el sujeto y el objeto, la concepción de conocimiento total de la cosa, perfecta adecuación de la cosa con el intelecto, como definían los medievales. A la vez, destruye la situación de sumisión al objeto. Es el sujeto quien conoce con la medida de sus propias facultades.

Lo primero que nos enseña la revolución copernicana es que somos nosotros los que mandamos (Deleuze, 1997, p 31)

Desde el nuevo punto de mira, el sujeto es legislador de la naturaleza. El espectador, desde su nuevo lugar, es el sujeto que conocerá de las cosas lo que él mismo pone en ellas. Desde la periferia, *segundo momento*, se opera la tarea del sujeto, la construcción del objeto de conocimiento, la búsqueda de garantía de validez objetiva de lo que el sujeto ha armado.

El segundo momento expresa la potencia humana: el entendimiento del hombre es legislador. Lo fenoménico, lo que aparece, el producto de su sensibilidad, será ordenado por su entendimiento categorial. La validez objetiva de este resultado subjetivo, de esta naturaleza o experiencia elaborada por el sujeto, se halla en la conciencia en general, supuesto de todo conocer, conciencia única y abarcadora, yo común del saber. Una y otra vez la insoslayable autoridad del sujeto. Una y otra vez la lejanía de Dios, que ya nada promete ni garantiza respecto de verdad ni validez objetiva. Dios está lejos, y la experiencia misma no existe en tanto no asuman ese trabajo la sensibilidad y el entendimiento del sujeto. El sujeto es centro del saber, fuente y garantía de conocimiento de objetos en tanto fenómenos, a partir de su aparición en la Sensibilidad, a su medida, según su ser fenoménico categorizable. Lo que ellos sean en sí mismo le resulta inaccesible: está viendo desde la periferia. Pero desde la periferia es una especie de Dios.

El hombre es, pues, un 'Dios' modesto, aunque legítimamente orgulloso de ser el poseedor de la clave de su mundo (Gómez Caffarena, 1984, p. 155).

La profundización de este segundo momento requeriría la exposición explicativa de toda la gnoseología de Kant. Bástenos decir por ahora en relación con el esquema

copernicano que este lugar periférico asume cualidades centrales en virtud de la primacía del sujeto. Si desde el centro conocíamos mal, la periferia en cambio, nos proporciona un mejor punto de vista para conocer en términos de progreso infinito, según nuestras limitadas capacidades y con los límites de lo fenoménico. Esta periferia es, así, una corrección de la mira a la medida de nuestros ojos, aceptada la cual, gobernamos el proceso del conocimiento.

Así entonces, retomemos los dos momentos:

- 1- descentración, desplazamiento del centro del universo hacia el margen;
- 2- instalación en la periferia. Desde allí, subjetualidad del conocimiento, antropocentrismo gnoseológico.

Comúnmente se asume el segundo momento como la revolución copernicana de Kant. Si éste fuera el único sentido de la revolución copernicana, casi estaríamos refutándola, puesto que inauguramos un nuevo centro, en olvido absoluto del corrimiento anterior que nos condujo allí. La “centralidad” del antropocentrismo gnoseológico es consecuencia de la *descentración previa*, con demasiada frecuencia dejada de lado (Gómez Caffarena, 1983, p. 21 y ss).

El primer momento: la descentración

El desplazamiento respecto del centro del universo implica la renuncia a la mirada abarcadora de la totalidad. Desde allí se verificó la impotencia para solucionar problemas astronómicos críticos, desde allí nuestros ojos veían mal.

No era ese el lugar del hombre para abordar el conocimiento. Copérnico llevó a la Tierra, y al hombre, sobre ella, a una saludable periferia desde la cual desaparecieron anomalías y surgió un ordenamiento más satisfactorio.

Kant acepta con entusiasmo este nuevo lugar, adopta la descentración copernicana para el estudio del universo, y la hace extensiva a todo su concepción filosófica. En virtud de esta descentración se perfila el hombre, como ser racional finito, en contraste con lo absoluto, de lo que se distancia y se diferencia. Se admite la realidad en sí y los modos no humanos por los que esta realidad en sí pudiera ser conocida, renunciándose a ella. El centro que se ha abandonado es la ilusión, el delirio de la razón obrando sin crítica, la pretensión de conocimiento absoluto. La razón, por su naturaleza quiere conocer, no sólo lo condicionado, sino la totalidad de las condiciones que dan lugar a lo condicionado; la serie completa, que excede sus posibilidades en términos especulativos.

La razón humana debe renunciar a la totalidad en el terreno teórico, científico,

porque las armas de que dispone no pueden obrar más allá de la experiencia posible. Así, debe abandonar el centro, y considerarlo campo de lo ignoto e inaccesible. No sin dolor abandona este lugar: debe sufrir todo el proceso de la crítica de la razón pura especulativa si aún quiere, en su nuevo lugar, estar lista para elaborar un conocimiento a la media de sus posibilidades.

¿Qué hay en el centro? Aquello que resulta impenetrable, y que a fuerza de intentos filosóficos ha hecho delirar a la razón: la totalidad.

La totalidad es incognoscible. Sólo podemos *pensar* en ella, sólo podemos *pensar* en el centro.

Acerca del centro, la razón humana piensa ideas, conceptos de la razón que completan nuestras series siempre truncas de conocimientos: Dios como idea suprema, un primer comienzo del mundo, o cuál sea la especie de entidad que llamamos alma. La descentración se ha realizado a la vez como traslado y como renuncia al conocimiento de aquellas supuestas entidades que no podemos indagar, porque no están a nuestro alcance, pero que siempre son recomendadas por la razón.

Kant denuncia su propia descentración en el segundo prefacio aludido, cuando se enorgullece de haber resuelto con éxito las cuestiones metafísicas que acucian a la razón humana, estableciendo sus límites.

Al decir esto paréceme descubrir en el semblante del lector ciento desdén por estas pretensiones aparentemente presuntuosas y arrogantes, sin parar atención en que en el fondo son infinitamente mucho más modestas que las que tiene el más insignificante de los autores de cualquier vulgarísimo programa, al anunciar la demostración de la naturaleza simple del alma, o la necesidad de un primer comienzo del mundo. Esos autores, en efecto, se comprometen a extender el conocimiento humano más allá de los límites de la experiencia posible, mientras que yo humildemente confieso que a tanto no alcanza mi poder; y en su lugar, simplemente me limito a ocuparme de la razón misma y de su puro pensar, para cuyo amplio conocimiento no tengo necesidad de ir muy lejos, pues en mi lo encuentro (...) (Kant, 1973, T I, p. 122)

Este distanciamiento del centro cruza toda la *Crítica de la Razón Pura*. Depurar a la razón de ilusiones vanas es su programa de trabajo prioritario. Kant combate a quienes pretenden poseer aquel saber -el racionalismo dogmático- tanto como a quienes adoptan una actitud de indiferencia respecto de esta carencia -los escépticos-.

La descentración es un proceso difícil y aún doloroso. Reiteradamente Kant alude a la renuncia a las más queridas ilusiones del hombre. La descentración, el reconocimiento de nuestros límites, constituyen una obligación: no cabe aquí pedantería

ni indiferencia.

El hecho no es ciertamente efecto de la ligereza, antes bien del maduro juicio que no quiere seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y ese tribunal no es otro que la *Crítica de la Razón Pura* (Kant, 1973, T I, p. 121)

La hipótesis sobre el *centro* implicaría el estudio de las tres ideas de la razón. No resulta arbitraria la *idea de Dios*, idea suprema o ideal trascendental, bajo uno de sus nombres posibles. El intelecto arquetípico, diremos con alguna licencia, es uno de los nombres de Dios, o, más precisamente, la cara gnoseológica de la Idea de la Razón que es Dios (Cfr. Gómez Caffarena, 1983, cap 1).

Respecto del intelecto arquetípico, ideal de la razón pura, término de la razón humana en su interés especulativo, se sitúa el ser racional finito, el hombre que decide descentrarse, exiliarse del lugar privilegiado, el cual, sin embargo, le proporcionaba engaño e ilusión.

El intelecto arquetípico es realidad en sí, conoce y crea la realidad, de la que el intelecto humano sólo puede conocer con los límites de su propia capacidad.

El centro absoluto, intelecto arquetípico es, como la totalidad del centro, incognoscible para nosotros, y lo pensamos como conocedor instantáneo, perfecto y absoluto. De Él nos diferenciamos y nos alejamos.

El intelecto arquetípico

Desde el centro no podemos conocer. Sobre lo que hay en el centro no podemos conocer. El lugar no nos es propicio. Aquello que queda contenido allí cuando nos retiramos, no es cognoscible por nosotros. Kant insiste en que pensamos en ello, porque nuestra incompletitud nos acucia, y porque nuestra razón aspira a la totalidad aún cuando no pueda alcanzarla ¿qué pensamos del intelecto arquetípico?

Se piensa en un fundamento necesario para todo lo contingente. En la conciencia común, lo contingente existe a condición de que se halle sólidamente enraizado a otro que sea su causa. En este caso, como en relación con los demás conceptos de la razón, la conciencia común se entronca con la universal aspiración de la razón, que consiste en abrazar la totalidad. La conciencia corriente no yerra aquí, porque no juzga a simple vista ni pretende construir objetos: sólo piensa lo que es legítimo

pensar: a saber, el todo de la realidad.

(...) esa es la marcha natural de la razón humana. Primero se convence de la existencia de algún ente necesario. Reconoce en él una existencia incondicionada. Entonces busca el concepto de lo independiente de toda condición y lo encuentra en lo que es la condición suficiente para todo lo demás, o sea en aquello que contiene toda realidad (...)

Este argumento (...) se basa en la intrínseca insuficiencia de lo contingente, es empero tan simple y natural que se adapta al sentido humano más común (...) se ve cómo las cosas cambian, nacen y perecen; por lo tanto, ellas, o por lo menos su estado, deben tener una causa (...) (Kant, 1973, T II, p.247-248).

A partir de esta inferencia inicial, se piensa al intelecto arquetípico en relación con el intelecto humano, por contraste. Permítase decir que pensamos a Dios a nuestra imagen y semejanza, corregido en relación con nuestros defectos.

[nuestra intuición es sensible] porque es derivada (*intuitus derivativus*) y no primitiva (*intuitus originarius*), y por consiguiente no es intuición intelectual, como la que parece pertenecer tan sólo al Ser Supremo (...) y no a un ser dependiente, así por su existencia como por su intuición (...) (Kant, 1973, T I, p.200)

Nuestro conocimiento es compuesto, necesita de dos facultades, sensibilidad y entendimiento, y aún de la mediación de la Imaginación. Sus funciones son precisas, bien diferenciadas, no intercambiables. Se diferencian entre sí no en grado sino en naturaleza. Nuestro conocimiento está siempre mediado por las operaciones de nuestras facultades.

El intelecto arquetípico es instantáneo, simple, perfecto. Lo pensamos originario; el nuestro, en cambio, parece derivado.

Contamos los hombres con intelecto (entendimiento) y con sensibilidad (intuición). Son fuentes distintas. Deben operar de conjunto para obtener un resultado objetivo.

El conocimiento del intelecto arquetípico es pensado como perfección, aunando en una facultad única todas las funciones. A imagen perfeccionada del nuestro, lo pensamos y llamamos *intuición intelectual*, o *entendimiento intuitivo*.

Nuestras facultades de conocimiento constituyen objetos. Al intelecto arquetípico lo concebimos como no constitutivo de objetos. Pensamos en él como en un saber absoluto y perfecto, pero no sabemos cómo conoce ni qué conoce, ni podemos pensarlo más que como abstracto conocedor de totalidades.

Sobre las ideas de la razón, en este caso sobre Dios, sabemos que son solo ideas, pero no superfluas ni vanas, pues estos conceptos

(...) pueden servir al entendimiento de canon de su uso ampliado y uniforme; mediante ellos, si bien no conoce ningún objeto más de lo que conocería por sus conceptos, en ese conocimiento va mejor dirigido y más lejos. (Kant, 1973, T II, p.69).

El intelecto arquetípico puede dar reglas al entendimiento. Lo pensamos como un faro que, desde cierta distancia, propicia el orden y el sentido de sistema a nuestra acumulación de saber. Sin aumentar nuestro saber objetivo, esta idea nos ayuda a formular conjuntos orgánicos que se acerquen, al menos en la idea, a un todo orgánico completo, *como si* el mundo tuviera sentido.

III. Final

¿Por qué, de todas maneras, el *centro*? La astronomía moderna carece de un centro único: tiene millones de centros, y ellos forman ya parte de la experiencia posible. En este punto la filosofía difiere del nuevo diseño del universo. El filósofo parece no querer prescindir del centro incognoscible, que no aumenta el conocimiento, que no garantiza verdad ni validez, ni objetividad. ¿Por qué entonces no abandonar aquel centro absoluto, asumiendo una revolución completa?

En efecto, el segundo momento, el punto periférico desde el que constituimos conocimiento objetivo, y que además está dotado de autoconciencia y de dialogal intersubjetividad ¿no sirve acaso para desarrollar la tarea de progreso infinito? ¿Por qué la autoconciencia, el yo pienso, devenido intersubjetivo, no puede obrar como foco iluminador que propicie la unidad sistemática del conocimiento? En definitiva, ¿por qué el sistema alberga aún a Dios?

Sobre Dios

Nada sabemos, es incognoscible. Pensamos acerca de él aquello que creemos que es. Su única conexión con nuestro conocimiento es pensada como foco, como faro iluminador obrando en pos de la unidad sistemática del saber especulativo. La pregunta es clara: no se trata de determinar si existe o no, sino por qué nuestra razón insiste en no dejar vacío aquel centro.

Sabemos que la idea de Dios, junto con las demás ideas trascendentales, conducen al mundo moral, se llenan con datos prácticos, obran como bisagra del sistema. No es la respuesta que nos conforma, la que, por otra parte, sería justificación desde el sistema de Kant. Parece preferible ensayar una respuesta que, si bien permanece en el sistema, se atenga a la problemática especulativa y trate de encontrar lo implícito

en ella.

La presencia del Centro, en efecto, asegura:

- que todo conocimiento de lo sobrenatural quede confinado en el centro. No hay para el hombre otro conocimiento especulativo que el abordado desde la periferia. La ciencia pertenece al antropocentrismo periférico, al sujeto trascendental. Nos hemos exilado del centro: Dios ha quedado exiliado del saber científico.
- que la objetividad, la validez objetiva, la universalidad y necesidad del conocimiento logrado, estarán dadas por la conciencia en general, sostén del cuerpo categorial, devenido intersubjetividad.
- que la libertad especulativa es total. No se conoce el arquetipo. No hay modelo para el saber. El control del saber no tiene otra autoridad que el *yo pienso* intersubjetivo, que, en versión práctica, está constituido por la comunidad humana.
- que hay un límite para el conocimiento teórico, del que quedan vedadas las visiones, la superstición, el delirio, la teología, la cosmología y la sicología “racionales”. Mal disimulados supuestos teológicos todos, inútiles como saber teórico e ineficaces en sus propósitos morales.

La idea del centro señala límites a nuestra capacidad, menos para señalar nuestras imposibilidades que para sugerir la posibilidad de progreso infinito que hay desde la periferia.

- que Dios, como idea de la razón es lo único que sugiere la unidad sistemática como Idea, sin directivas, sin más contenido que ese.

Pensamos a Dios como aquel que evita imponer verdades. Quien hable de verdades impuestas por Dios no habla desde su razón, lo invoca en vano, miente, comete sacrilegio al Dios pensado por la razón. Se debe desconfiar de quien así aparezca, expresando contenidos de Dios, porque atenta contra la libertad. Quien defina a Dios más allá de lo pensado por la razón, no sólo delira: puede ser peligroso para la comunidad humana.

- que Dios, casi vacío, está lleno de un contenido indefinible, para bien del hombre, para desarrollo y despliegue de su libertad especulativa.
- que aparezca lo ético ya en este ámbito especulativo. La ética de la ciencia, la primacía de la práctica sobre lo teórico, el juicio de la comunidad humana -contracara práctica del yo pienso- dependen del silencio acerca de Dios, o, mejor aún, de su presencia central silenciosa.
- que se realice desde ya el reino de los fines: la libertad penetrando este ámbito científico del conocimiento de los fenómenos. La razón es una, y el uso especulativo

y el uso práctico son meras distinciones funcionales. Habrá ética en la ciencia, en tanto hablen los hombres.

El hombre, en su mudanza, se ha llevado a Dios dentro de sí: es el pensar de la razón, su pensar con otros, el noumèno en lo fenoménico, o sea, la libertad.

Pero ¿hay Dios fuera de nosotros? Si lo hay, él está en silencio. Desde el centro, solitario, resiste tal vez a su inclinación a hablar y se impone, como deber, el cuidado de la libertad.

Bibliografía citada

Bachelard, Gastón (1972) *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Boido, Guillermo (1998) *Noticias del planeta Tierra - Galileo Galilei y la revolución científica*. Buenos Aires: AZ.

Brecht, Bertolt (1981) *Teatro de Bertolt Brecht*. La Habana: Arte y Literatura.

Deleuze, Gilles (1997) *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra

Gómez Caffarena, José (1983) *El teísmo moral en Kant*. Madrid: Cristiandad.

Kant, Immanuel (1973) *Crítica de la razón pura*, Tomos I y II. Buenos Aires: Losada.

Kant, Emanuel (1982) *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires: Leviatán.

Koyré, Alexandre (1984) *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI.

Otfried, Höffe (1986) *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.

María José Rossi

*La sentencia de la razón sobre la razón Comentarios al prefacio de la 1^o edición de la Crítica de la Razón Pura de Kant (1781)**

En 1781 Kant escribe el primer prefacio a la *Crítica de la razón pura*. Será uno de los prefacios más célebres de la historia de la filosofía; no sólo por el modo en que se condensan los principales problemas del conocimiento en la época de Kant, sino también porque sintetiza magistralmente el proyecto criticista de disolver la ‘tragedia’ de la razón y encontrar una solución definitiva para la problemática del saber.

Kant no tiene reparos a la hora de admitir que es la propia *Crítica de la razón pura* el tribunal que la historia, en un signo de madurez, eligió para que en él se decidan tan candentes cuestiones. Metáfora de la confianza de la razón moderna en la virtud de su autotransparencia, ese tribunal, salido de la pluma de Kant, va a signar sin lugar a dudas el lugar y el futuro de la razón. Hay un antes y un después para la razón y para la metafísica, luego de que se escriban estas páginas memorables. Ciertamente, la orientación positivista de los estudios científicos, la subordinación de la filosofía a la epistemología, son indicios de que la competencia de la razón asignada por el juez en este dictamen singular, ha sido tomada en serio por la historia. Hoy no es fácil torcer ese destino. Nos toca a nosotros, pensadores de un tiempo que demanda un mayor compromiso y un mayor protagonismo en las cuestiones que atañen a la vida, volver a reinventar un destino para la filosofía.

Tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimientos, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia *naturaleza* las impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentran. (p. 119)

El prefacio se inicia aludiendo al destino de la razón, ‘en cierta especie de conocimientos’. La misteriosa alusión de Kant nos deja pistas para entender que se trata de

* Se ha utilizado la versión castellana del compendio: Kant (trad. 1986) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

los conocimientos metafísicos, pues son ellos los que abrazan un destino ‘singular’, signado por la *contradicción*. Esa contradicción, inherente a la razón, es la que se plantea entre su ‘naturaleza’ y su ‘alcance’: por un lado, está en la naturaleza de la razón plantearse cuestiones “que no puede evitar”; por el otro, como señala más abajo, es propio de la vocación de la razón el elevarse “constantemente... hasta las más lejanas cuestiones”: la búsqueda de la totalidad, la sed de absoluto, el afán de infinito definen la más auténtica vocación de la razón. Pero esta misma vocación se ve constantemente frustrada porque esas cuestiones “no se encuentran a su alcance”, es decir, se hallan fuera de sus límites. Por eso se dice que el destino de la razón es *trágico*: desgarrada por una contradicción que es inherente a su propia naturaleza, la razón —en particular en lo que se refiere a cierta especie de conocimientos: los conocimientos metafísicos, los que trascienden el ámbito de la experiencia— se ve aquejada por un destino que no puede resolver.

Por esta razón cae en la oscuridad y en la contradicción, en donde comprende que algún oculto error las produce, pero sin que por eso pueda descubrirlo, porque esos principios de que se sirve, al sobrepasar los límites de la experiencia, no reconocen como piedra de toque experiencia alguna. La arena de estas discusiones sin fin es la metafísica. (p. 119)

El límite de la razón es claro: es la experiencia. Si se aventura a ir más allá, el riesgo para la razón es caer en la contradicción, reactualizar una y otra vez la tragedia. La razón que se atreve más allá de sus límites produce antinomias: el alma —entidad suprasensible que alude a la totalidad de los entes psíquicos— puede ser eterna o no serlo; el mundo —entidad que resume la totalidad de los entes físicos— puede tener un principio en el tiempo o no tenerlo. Pero a la vez, basta con hacer ingresar estas ideas de la razón en el terreno de la polémica, para que aparezcan las contradicciones irresolubles, los debates interminables. Ello ha hecho de la metafísica, “la arena de las discusiones sin fin”. Reproche clásico a la metafísica: ella no es más que el terreno árido en el que prosperan polémicas estériles, sin ningún interés para la humanidad.

Notemos, por otra parte, que en Kant la contradicción no es propia de la realidad sino de la razón: sólo la razón se contradice, cuando abandona su piedra de toque (la experiencia). Kant excluye que en la realidad puedan darse contradicciones; en la realidad, el principio dominante es el de la identidad -a diferencia de Hegel, para quien la realidad misma está preñada de contradicciones-.

Hubo un tiempo en que se la llamó la reina de todas las ciencias (...) Los vientos que en estos tiempos corren son muy contrarios a ella; por doquier se ve el desprecio en que se la tiene, y la matrona rechazada y abandonada, gime como Hécuba:

Modo maxima rerum
Tot generis natisque potens...
Nunc trahor, exul, inops.
(Ovidio: *Metamorfosis*, p. 120)

La referencia al tiempo en que la filosofía fue reina de las ciencias —es Aristóteles quien fija esta jerarquía de los saberes— tiene por sentido equiparar el estado en que se halla la metafísica—estado de descrédito por las interminables discusiones que en ella tienen lugar— y el que alguna vez supo tener. Ese estado actual aparece reforzado por la cita de Ovidio, cuya traducción es más o menos como sigue:

A la manera de la cosa más excelsa
que pueda ser engendrada y nacer...
así ahora es desterrada y expoliada.

Quien se encuentra ‘desterrada’ y ‘expoliada’ (o empobrecida) es la metafísica. Frente a ella, las ciencias físico-matemáticas no sólo han logrado independizarse de su dominio, sino que registran un progreso significativo en relación con el estado de postración en que se halla la metafísica.

Al principio, bajo la égida de los dogmáticos, fue su imperio despótico. Pero como sus leyes todavía traían rastros de antigua barbarie, fue poco a poco degenerando en guerras interiores en una completa anarquía, y los escépticos, especie de nómadas que detestan toda clase de obra que sobre el suelo aparezca sólida, demolían lentamente estas fortalezas. (p. 120)

El párrafo reconoce a las corrientes en conflicto: los racionalistas, que aparecen identificados como los ‘dogmáticos’. La atribución es digna de atención, y vale la pena correrse hasta el segundo prefacio, en el que Kant define lo que entiende por dogmatismo: “*Dogmatismo* es, pues, el procedimiento dogmático de la razón *sin una previa crítica de su propio poder*” (p. 143). Aquí está la clave: los racionalistas resultan ser dogmáticos porque no someten a crítica —a análisis, a inspección— la capacidad de la razón. Al no evaluar cuáles son sus reales posibilidades, creen que con ella puede probarse todo, incluso la existencia de Dios. Esa idea, en Descartes, es garante de los juicios universales y necesarios, propios de la ciencia.

En el otro extremo, los empiristas son catalogados de ‘escépticos’: la razón, a partir de los datos aportados por la experiencia, sólo está en condiciones de formular generalidades —no juicios universales y necesarios—. Al mismo tiempo, el nexo causal, que está a la base de la formulación de las leyes de la ciencia, es considerado por los empiristas como un nexo contingente, determinado por el hábito. Merced a estas consideraciones, el empirismo se revela incapaz de fundamentar la validez de

la ciencia —ciencia que, no obstante, es un hecho en tiempos de Kant—. Resultado de esta pugna sin solución aparente —entre los racionalistas que fundamentan la validez de la ciencia físico-matemática apelando a Dios, y los empiristas que niegan toda posibilidad de fundamentarla— “reina en las ciencias cierto tedio y total indiferencia, engendradora del caos y la tiniebla, que al mismo tiempo...contiene el origen o si no el preludio de su próxima transformación” (p. 120). El resultado no podía ser más desalentador, pero Kant señala que es la misma crisis la que hace nacer la esperanza.

El hecho no es ciertamente efecto de la ligereza, antes bien del maduro juicio de la época que no quiere seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura*. (p. 121)

Que en medio de la indiferencia se avizore un cambio es signo “del maduro juicio de la época”. La intelectualidad, juiciosa, ha madurado; por eso exige la convocatoria a un ‘tribunal’: metáfora que indica a las claras el fondo jurídico sobre el que se ha ido elaborando la filosofía kantiana. Ese tribunal, cuya finalidad es someter a juicio la razón, está conformado por un juez (la razón, encarnada en el maduro juicio), un fiscal (los empiristas), un abogado defensor (los racionalistas), y un acusado...la razón. Quiere decir entonces que, en este juicio singular, ¡la razón es juez y parte! No podía ser de otra manera, ¿quién está en condiciones de juzgar a la razón más que la razón? He aquí el primer presupuesto de la crítica: sólo la razón puede ser transparente para sí misma. Como señala Habermas (1990) “...Kant quería instituir un tribunal, cuya constitución no le preocupaba en absoluto, ya que nada le parecía más seguro que la autoconciencia” (p. 23). Sobre la garantía que le confiere la unidad trascendental de la autoconciencia, el juez debe pronunciarse, en su veredicto, respecto de las competencias de la razón: qué es lo que legítimamente puede conocer, y que no. Con ello la razón verá trazados sus propios límites, los que no estará autorizada a sobrepasar.

No entiendo por esto una crítica de libros y de sistemas, sino de la propia facultad de la razón en general, considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar sin valerse de la experiencia, y por donde ha de resultar también la posibilidad o imposibilidad de una metafísica, la determinación de sus fuentes, su extensión, sus límites, y siempre según principios. (p. 121)

Del veredicto del juez también pende el destino de otra disciplina singular: la metafísica. Si el juez, en su dictamen, determina que la razón sólo puede conocer lo fenoménico, y sanciona que el conocimiento científico debe atenerse a ese límite, entonces la metafísica queda de suyo excluida del ámbito de la ciencia. Esta será una de las conclusiones clave de la *Crítica de la razón pura*, una de los veredictos de mayor envergadura del juez: la metafísica no es ciencia. Su objeto—lo suprasensible, lo que está ‘más allá’ de la física, es decir, de lo que nace y muere, del devenir: las ideas inmutables— no pertenece a los dominios del conocimiento sino del pensar.

Será una de las sentencias más influyentes de todas las que haya pronunciado un tribunal. Pero la historia demostrará que las sentencias de la razón no son inapelables.

Una razón que es al mismo tiempo juez y parte crea sospechas legítimas respecto de su imparcialidad. Pero también es cierto que la vocación de la razón es la crítica de sí, el no permanecer en la quietud, el cuestionar toda inmutable identidad. Una razón que eternizase un veredicto se traicionaría a sí misma: “Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso”, dice el propio Kant en otro lugar (1978, p. 32). Nada es para la razón ‘cosa juzgada’, pues ello constituye un crimen para el progreso. Por eso, con el tiempo, la razón revisará su dictamen, reelaborará sus propios criterios, y reingresará a la filosofía en el terreno de la ciencia.

Bibliografía citada

Habermas, Jürgen (1990) *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.

Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia* (trad. 1978). México D.F.: FCE.

Gabriel Kaplan

Kant antirrevolucionario

Mientras recorremos los primeros años de este nuevo siglo, un texto de 1793 del pensador prusiano Immanuel Kant todavía nos dice muchas cosas vigentes acerca del comportamiento humano en las sociedades. Una objeción habitual que se le hace a estas producciones filosóficas es su distanciamiento temporal respecto a la época en que las leemos; se las descalifica por anticuadas, ya que (se argumenta) la configuración político-social de las comunidades ha cambiado sustancialmente y eso invalida las circunstanciales tesis de coyuntura.

Sin embargo, en relación a ciertos criterios, parecen regir consideraciones generales que se reiteran, más allá de las historias específicas de cada pueblo. Es el caso del tema en cuestión, cuando uno se pregunta que sucede cuando un gobierno legítimamente constituido encuentra una fuerte oposición en parte de su población, que hace peligrar su estabilidad y/o continuidad en el cargo. ¿se puede aceptar la posibilidad de su caída, antes de terminar su mandato? Dicho grupo crítico ¿tiene derecho a derrocarlo, por más que tengan validez sus reclamos (ej: el comportamiento del equipo gobernante fuera dictatorial, o ineficaz, o antidemocrático, o ineficiente, etc) ¿podemos aceptar, aunque sea como posibilidad, la convivencia de dos grupos de poder paralelos, que disputen la conducción política de un mismo pueblo?

Mas allá de las razones ideológicas o de principios que orienten un gobierno hacia su “derecha” o su “izquierda” (opciones hoy, inclusive, tan poco claras y definidas en las experiencias reales del mundo actual), está en juego otra concepción: la de un gobierno consolidado, fuerte, que tenga garantías para su permanencia dentro del mismo sistema que lo promovió a su sitio jerárquico. Por ejemplo, esta discusión fue central en nuestro país durante la década del 80, cuando se salía de un sangriento proceso de gobierno militar ilegítimo y se reingresaba a un modelo de democracia participativa, con gobiernos alternados por votación popular.

En fin, Kant nos propone en *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político* (1793) -uno de sus últimos escritos personales (falleció 9 años más tarde), enmarcado en la llamada “etapa defensiva” de su pensamiento (durante la

cual se ocupó de rebatir las objeciones que había levantado la difusión de su sistema crítico) -, un boceto de lo que serán sus principios jurídicos más importantes, desarrollados luego en *Metafísica de las Costumbres* (1797). Y específicamente durante la segunda parte de este texto, explícitamente denominada “conclusión”, le dedica un espacio importante a analizar la inviabilidad de la revolución política dentro del corpus social, esgrimiendo razones precisas y contundentes. Es importante tener en cuenta el contexto circundante, en especial los acontecimientos que se suceden en Francia luego de la toma de la Bastilla, el terror jacobino y la ejecución del rey Luis XVI.

Durante mi experiencia docente, perteneciendo a la cátedra de Filosofía del profesor Rubén Dri, les propuse a mis alumnos como tarea buscar y resumir cuales serían los argumentos kantianos esbozados en esta parte del texto, que avalan esta categórica postura. Por lo general se empezaba por explicar la oposición a la resistencia con uno o a lo sumo dos de los razonamientos más visibles delineados por Kant durante las siete páginas de la traducción al castellano. Y con eso parecían conformarse, entendiendo como “lógica” o coherente esta postura con el espíritu del resto del texto. Me llamaba poderosamente la atención que un tema tan “sensible” no los incitara a profundizar más, que se repitiera cierta “asepsia” descriptiva en sus respuestas. En cambio, era muy común que se mostraran manifiestamente molestos con otras afirmaciones vertidas durante el relato de la primera parte del capítulo, en la cual Kant desemboza los tres principios de la sociedad civil (libertad – igualdad – autonomía). Interpreté, al principio, esta circunstancia como una cuestión resultante de la metodología de estudio: sucede que muchos alumnos llegan a clase con apenas las primeras páginas leídas del texto obligatorio, portando una idea aproximada de la propuesta que enfila el autor, y dejan que el resto lo desarrolle el mismo docente o el/los alumnos que se hayan comprometido a resumirlo. Se trata de una inercia natural en todo estudiante, perceptible sobre todo en los cursos nocturnos de la Universidad pública.

Al poco tiempo decidí probar dedicarle dos clases consecutivas a “Teoría y Práctica”, para justamente corregir esta falencia de la enseñanza. Luego de la “introducción” implícita que significaba el análisis de esos tres principios movilizantes, quedaba para el “postre” el desenlace argumentativo de la conclusión. Y pudimos obtener mejores resultados, tanto en la participación del alumnado como en la efervescencia que despertaba el contenido problemático del texto.

Comencemos, entonces, por los dos argumentos más visibles que Kant menciona para oponerse a la posibilidad interna de un pueblo a resisitir al gobierno vigente. Luego, siguiendo el habitual recorrido de mi experiencia, describo los dos restantes (los “tapados”):

1) Evitar el caos o la anarquía civil.

Kant lo dice en estos términos:

...el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituída sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta *acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general*. De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el *delito supremo* y más punible en una comunidad, porque *destruye sus fundamentos*. (Kant, 1986, p.40)

La letra destacada no es del texto original, está seleccionada por mi y esta consideración se repetirá en las próximas citas; subrayo el concepto base de que destituir al soberano implica deshacer el orden social al cual los súbditos pertenecen. Más adelante completa esta simbiosis:

...resulta claro que el pueblo, con este modo de buscar sus derechos, ha cometido *injusticia* en altísimo grado, porque tal modo de proceder (una vez aceptado como máxima) *torna insegura toda constitución jurídica* e introduce un estado de absoluta *ausencia de ley* (status naturalis) en el que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efectos. (Kant, 1986, p. 43)

Kant nos avisa que la aceptación eventual de una máxima que posibilite resistirse al soberano injusto aniquilaría los cimientos mismos del Estado (la constitución civil). Por eso, justificar la rebelión llevaría a un estado de completa anarquía civil; ya que dicha desobediencia conlleva romper no solo con el gobierno legal sino con el contrato originario que posibilita la existencia de esa misma comunidad.

Si lo comparamos con otros referentes del contractualismo político, Kant se halla aquí muy emparentado con el Rousseau que afirma que la voluntad general es irresistible, (ya que si se desestabiliza al gobierno -que es simplemente un “empleado” de esa voluntad general- se derrocaría también al “soberano” -que no es otro que el pueblo unido-). También, por este argumento, se acerca paradójicamente al autor que el busca criticar y distanciarse explícitamente al comienzo del texto. Subtitula “*Contra Hobbes*”, pero predica aquí como él una especie de regreso al “estado de naturaleza”, en caso de que el gobierno de turno desaparezca . Y en este punto, siguiendo con las comparaciones, se distancia de un John Locke, el cual al partir

de su tesis de los dos pactos sociales (por el primero se constituye de la sociedad, y por el segundo se decide quienes gobiernan y quienes obedecen) sostiene que la sustitución del gobierno a través de una revuelta solo anula el segundo de los pactos (sumisión), conservando el primero. “Se regresa un casillero”, el tejido social perdura pese a no existir quien “tripule la nave”, la elección de sus propios representantes no afecta la cohesión de dicha comunidad.

2) Debilita el poder centralizado.

Veamos como lo plantea el propio Kant en uno de sus pasajes:

Que la constitución contuviera una ley para tal caso, una ley que autorizara a derrocar la constitución vigente –de la cual dimanarían todas las leyes particulares– en el supuesto de que el contrato sea quebrantado, sería una *clara contradicción*, porque entonces habría de contener también un *contrapoder públicamente constituido* y, por ende, sería preciso todavía un segundo jefe de Estado que amparase los derechos del pueblo frente al primero, e incluso un tercero que decidiese entre ambos para dirimir de parte de cual de ellos está el derecho. (Kant, 1986, p. 45)

Buscando diferenciarse aquí con claridad de Locke, el pensador prusiano nos advierte que tener como cláusula legal la posibilidad de su propia desestabilización futura muestra su incoherencia y su falacia. Resultaría algo así como “legalizar la ilegalidad”, no podemos aceptar que un gobierno sea débil y pueda destituirse ante la menor oposición, eso es contradictorio con los principios teóricos que fundamentan todo estado jurídico. El contrapoder paralelo, admitido legalmente, compite con el poder vigente y necesitamos recurrir a un “outsider” para que juzgue objetivamente la contienda.

Ante poderes simultáneos ¿quien decide? ¿quien arbitra la disputa del “trono”?

Futbolísticamente, sería equivalente a necesitar la figura del árbitro en la cancha para regular la disputa de los bandos contrarios.

...¿quien debe decidir de que lado está el derecho? *Ninguno de los dos puede hacerlo, porque sería juez de su propia causa.* Luego, por encima del jefe tendría que haber aún otro jefe que decidiera entre aquel y el pueblo, lo que resulta contradictorio. (Kant, 1986, p. 40)

Al respecto, es muy jugoso el análisis introductorio de Arnaldo Córdoba a la *Metafísica de las Costumbres*:

...al darse esta identificación entre razón y Estado, entre súbditos y gobernantes (...) cualquier contraposición al Estado resulta punto menos que un crimen, con lo cual el supremo derecho del pueblo de resistir a la opresión –como decían los revolucionarios franceses– queda eliminado como contrario a aquel interés de todos que se identifica con la salvaguarda de la propiedad (por lo tanto de libertad de cada uno)... (Córdoba, 1978, p. XLVI)

Más adelante, este comentarista agrega al respecto que esta condena de la insurrección no tiene que ver con defender el rol del monarca ni un poder determinado del Estado, sino con “divinizar la ley”, es decir la protección del orden legal establecido por la simbología que él representa para sus integrantes.

3) Siempre sería “subversiva”

Este es uno de los argumentos escondidos, probablemente el que pasa más desapercibido de todos. Se debe, en primer lugar, a que carece de repeticiones como los otros tres. En segundo lugar, lo podemos hallar en una nota a pie de página, como un comentario marginal. Pero, creo yo, tiene un peso argumentativo gigantesco, completa la coherencia de planteo de Kant. Durante mi experiencia docente, en contadas ocasiones los alumnos lo descubrieron en su primera lectura previa a la clase. Y se mostraban sorprendidos por su hallazgo. Veamos como es la cita:

En todo caso, aunque sea conculcado el contrato real del pueblo con el soberano, el pueblo *no puede reaccionar de súbdito como comunidad, sino solo por facciones.* (...) Y la injusticia que entonces sobreviene es la que cada facción del pueblo causa a las otras, donde los amotinados súbditos de aquel Estado terminaron queriendo imponerse mutuamente por la fuerza una constitución que hubiera sido mucho más opresiva... (Kant, 1986, nota al pie de la p. 43)

En otras palabras, nos está diciendo que toda rebelión, levantamiento o resistencia proviene siempre de una *parte* de la población y nunca es posible que sea de la *totalidad* de sus integrantes. Es “facciosa o coalición perturbadora” (como lo plantea en otra traducción española, alguna vez utilizada por la cátedra), y por lo tanto es injusta. Usualmente, descubrimos este criterio utilizado por los poderosos de turno históricamente para discriminar e impugnar las vanguardias opositoras al régimen (circunstancialmente) hegemónico.

Debo hacer aquí un breve paréntesis en mi relato, ya que es necesario mencionar una paradoja significativa en el pensamiento kantiano. Diríamos que se abre una grieta, que amenaza alterar su contundente lógica o coherencia argumentativa.

¿cómo se explica esta postura antirrevolucionaria con su adhesión paralela por las banderas del levantamiento popular en la Francia de 1789? Lucien Goldmann, en un estudio emparentado con lo sociológico, le dedica una extensa nota de dos páginas a este controvertido punto. Y, cada vez que compartí sus párrafos salientes en los cursos, la temperatura de las intervenciones de los alumnos se levantaba más y más. Encontraban aquí un talón de Aquiles a la solidez del razonamiento kantiano. Advierte bien Goldmann que:

Se trataba pues, y ello no era nada fácil, de encontrar una posición unitaria que reuniese sin contradicción la aprobación de la revolución en Francia y su condena en Prusia (Goldmann, 1974, p. 210).

¿Cómo resuelve estas posiciones enfrentadas o disímiles? En principio, aclara que ambas no figuran en un mismo texto, sino que son mencionadas en relación a temas y cuestiones diversas. Eso hace que el agua no se mezcle con el aceite, podríamos decir. Veamos como concluye su punto de vista:

Considerada desde el punto de vista analítico del derecho formal y general, toda revolución es un crimen despreciable. Desde el punto de vista emanatista del futuro de la especie humana y del progreso, la revolución (por lo menos la Revolución francesa) y el hecho de que ella encuentre adeptos en el mundo entero son acontecimientos regocijantes y saludables (...) de este modo, las dos posiciones opuestas son conciliadas, no sin trabajo, en un solo punto de vista. (Goldmann, 1974, p. 211)

Una de las conclusiones que sacamos grupalmente con los alumnos era que Kant en este punto se manifestaba como un político astuto: por un lado aceptando que la revuelta es un hecho auspicioso (seducido por la revolución francesa al antiguo régimen), pero a la vez oponiéndose a su utilización una vez implantado el sistema de derecho. Es decir, la burguesía puede usar como instrumento la violencia para acceder al poder, pero una vez allí contra ella no se puede usar el mismo camino. Rodríguez Aramayo hace un análisis global, que abarca otros textos “menores” del filósofo prusiano, y llega a esta conclusión personal:

Cuando, lejos de ser sofocada, una rebelión resulta triunfante, su violencia e ilegitimidad originarias no deslegitiman en absoluto los logros alcanzados, siempre y cuando el orden de las cosas resultante sea más justo que su predecesor, algo que Kant da casi por sentado. (Rodríguez Aramayo, 1996, p. 113)

Lo que no hay duda, es que llegado a este sitio en nuestro estudio académico del autor, los resabios de indiferencia que podía generar su pensamiento se deshicieron completamente. A favor o en contra, Kant había logrado su objetivo: comprometernos, razonar y repensar ciertas “verdades” intocables.

4) Hay que separar la teoría de la práctica

Probablemente, esta sea la justificación más importante de las cuatro mencionadas. Y, creo que lo es, porque por un lado anticipa su conclusión definitiva (la que lleva el título del texto), y por otro recién aquí logra separarse del fantasma hobbesiano que lo persigue a lo largo de su disertación. Kant acentúa la necesidad de crear un sistema republicano con un gobierno legítimo pero necesariamente poderoso, y en ese final de camino se encuentra peligrosamente más cerca del padre del despotismo político de lo que esperaba. Esa inquietud surgió muchas veces en el dictado de estas clases, ¿como se entiende esto, no era que uno de los propósitos principales del texto es oponerse al autocaracterizado “paternalismo” hobbesiano? (cuando describe el primer principio de la sociedad civil, el de la libertad en tanto hombre) ¿Kant resulta traicionar sus objetivos?

Y no es casual que este argumento inaugure todo este segmento que estamos analizando, sea la llave que abra la problemática de la revolución posible. Al final debemos retomar el principio de la trama:

Si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿no debe oponerse? La respuesta solo puede ser la siguiente: *no le queda más remedio que obedecer*. Pues *no se trata aquí de la felicidad* que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del *derecho* que por este medio debe ser garantizado a cada uno: éste es el *principio supremo* del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad. Respecto a lo primero (la de la *felicidad*) no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley. (...) aquella cons titución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por lo tanto, al derecho de los otros co-súbditos. (Kant, 1986, p. 38)

Se subraya en la separación entre *cuestiones jurídicas o legales*, que pueden generalizarse y aplicarse en común, y aquellas *cuestiones particulares o personales* (como elegir su felicidad) que inevitablemente quedan circunscriptas a la esfera individual. Y al final del fragmento, recalca Kant la subordinación de las segundas a las primeras, porque gracias al orden civil podemos desenvolver nuestras inquietudes singulares. Y cuando retoma esta distinción fundamental, advierte de los problemas que trae el intercalar los ámbitos en cuestión; ya que trasladar necesidades indivi-

duales a esferas colectivas o viceversa, solo mezcla innecesariamente los ámbitos y genera confusiones de criterios. No tiene desperdicios el fragmento de la página 44 del libro, veámoslo lentamente:

El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en *déspota*.

(le arroja los dardos pendientes a Hobbes)

El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz, y se vuelve *rebelde*.

(se despegar definitivamente del liberalismo de Locke, por lo menos en este punto)

Si se hubiese preguntado, ante todo y sobre todo, *que es conforme a derecho (aquí los principios están fijados a priori y ningún empírico puede hacer chapucerías)*, la idea del contrato social mantendría su indiscutible crédito; pero *no como un factum* (según quiere Danton, quien declara nulos y sin valor todos los derechos amparados por la consuetudine civil realmente existente, así como toda propiedad, en caso de que no haya tal factum) sino solo *como principio racional* para juzgar toda consuetudine jurídica pública en general (Kant, 1986, p. 44)

Esta clara la divisoria de aguas: el contrato, por ser a priori y a-histórico, no requiere de confirmación de su validez por la práctica; a su vez el soberano no se ocupa de la felicidad de sus súbditos, estas son cuestiones que le competen a cada cual de sus integrantes en su esfera privada.

El veterano politólogo italiano Norberto Bobbio dice con claridad al respecto que:

Kant ve realizado el principio de la ilustración, definida como la época en que por fin el hombre alcanza la mayoría de edad, en el Estado que tiene por fin no el de hacer felices a sus súbditos, sino el de hacerlos libres. (Bobbio, 1985, p. 144)

Resumiendo: la revolución social es un hecho *práctico* que, como tal, se contradice con la vigencia del contrato y la organización social (basada en la “*teoría*” jurídica). La práctica no debe inmiscuir sus narices en la teoría, ya que ésta es la que en definitiva manda sobre la práctica respectiva. Ernest Cassirer lo explica didácticamente:

Del mismo modo que en el terreno teórico no se rige el conocimiento por el objeto, sino éste por aquel; en el terreno práctico es el deber puro el que da siempre la pauta frente a lo empíricamente existente y real. (...) la teoría se mantiene dentro de su campo: renuncia frente a la

práctica resistente y reacia a todos los medios de violencia, para atenerse exclusivamente a los medios de la razón (Cassirer, 1948, p. 437)

Dicho en otros términos: a semejanza del terreno teórico, donde el objeto se rige por el sujeto que conoce (S >>> O) – postulado en su *Crítica de la razón pura* –; en el terreno práctico Kant nos propone que la teoría jurídica gobierne y conduzca la práctica de los individuos involucrados (T >>> P). No hay nada peor que el pragmatismo dócil, conformista, que nos “acostumbra” a un determinado status quo colectivo. No hay reforma posible desde esa perspectiva pasiva y sin creatividad.

Para cerrar este tema, les propongo este esquema que resume lo dicho:

- | | | |
|---|--------|--|
| 1) Ruptura del contrato originario | >>>>>> | caos / anarquía. |
| 2) Al avalar la simultaneidad de poderes (argum. Lógico: legalizar la ilegalidad) | >>>>>> | contradicción irresoluble. falta de autoridad. |
| 3) Levantamiento de un sector de la población | >>>>>> | es “facciosa” o “coalición perturbadora” (minoritaria – no representativa) |
| 4) Considerar la felicidad del pueblo como una cuestión jurídica o derecho | >>>>>> | significa mezclar 2 ámbitos diferentes: |

| | | |
|--|---------|-----------|
| | DERECHO | FELICIDAD |
| Hobbes = defiende al soberano déspota. | | |
| Locke = defiende al pueblo rebelde. | | |

Bibliografía citada

Bobbio, Norberto (1985) *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.

Cassirer, Ernst (1948) *Kant, vida y doctrina*. México D.F.: FCE.

Cordova, A. (1978) Introducción a *Principios Metafísicos de la doctrina del derecho de Immanuel Kant*. México D.F.: U.N.A.M.

Goldmann, Lucien (1974) *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hobbes, Thomas (1980) *Leviatán*. México D.F.: FCE.

Kant, Immanuel (1986) *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.

Locke, John (1990) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.

Rodríguez Aramayo, R. (1996) «La versión kantiana de la “mano invisible” (y otros alias del destino)». En Aramayo-Muguerza-Roldan (eds.) *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Madrid: Tecnos.

Rousseau, Jean-Jacques (1977) *El contrato social*. México D.F.: Porrúa.

Rubén R. Dri

Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis

Es sabido que el fundador de la filosofía de la praxis no ha llamado jamás “materialista” a su concepción. No adopta nunca la fórmula “dialéctica materialista”, sino “racional” en contraposición a “mística”, lo que da al término “racional” un significado bien preciso.

Antonio Gramsci

En 1845 Marx se encuentra exiliado en Bruselas, donde ha ido a parar, corrido de París, debido a las presiones del gobierno prusiano sobre el francés. Allí escribe, entre otras, dos obras fundamentales para la comprensión de su concepción filosófica y epistemológica: *Las Tesis sobre Feuerbach* y *la Ideología alemana*. En esta segunda, interviene también Engels con algunos capítulos.

1.- Materialismo, idealismo y praxis.

- a) El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que las cosas -*der Gegenstand*- la realidad, la sensoriedad son concebidas sólo bajo la forma de *objeto -Objekt-* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *praxis*, no como subjetivas (T 1ª).

La crítica comprende todo el materialismo anterior en lo referente a la manera de entender el conocimiento, en cuanto lo considera como un *Objekt* y no como un *Gegenstand*. Ambos términos significan “objeto”, pero el primero es el objeto alcanzado por una determinada contemplación -*Anschauung*- o intuición. Se trata de la intuición sensible. El otro término -*Gegenstand*- es el objeto en cuanto es alcanzado por la actividad sensorial. Lo traducimos por “cosas”.

El materialismo criticado por Marx sostiene que el conocimiento surge por la acción que el mundo externo, o las cosas ejercen sobre los sentidos. Estos no harían más que recibir los datos que las cosas les entregan. Es el materialismo de Demó-

crito y Epicuro.

Feuerbach es incluido en el materialismo tradicional criticado. En la *Ideología alemana* Marx completa esta crítica: “La concepción feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice ‘el hombre’ en vez de los ‘hombres históricos reales’” (Marx, 1977, p. 46; Marx, 1981, p. 42).

En la Tesis la contemplación *-die Anschauung-* se refiere a la actitud de mera espera tanto del intelecto como de los sentidos. En la *Ideología cotemplación* se refiere al intelecto, y “sensación” *-Empfindung-* a los sentidos. Pero el significado es el mismo. Marx lo subraya anteponiendo tanto a una como a otra, el adjetivo “mera”-*blosse-*. Se trata de la mera espera, de la pura pasividad. Tanto el intelecto como los sentidos esperan simplemente que el mundo se les revele.

No ve - Feuerbach- que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. (Marx, 1977, p. 47; Marx, 1981, p. 43)

Como dice la parte de la primera Tesis citada, la realidad es “actividad sensorial humana, praxis”. El mundo objetual, estático, se ha puesto en movimiento. Es la actividad humana. El mundo es movimiento, actividad, y sólo entrando en ella, en la actividad, se penetra en él. El mundo se entrega a la actividad humana.

Feuerbach, [continúa Marx,] sólo lo -al hombre- ve como ‘objeto sensible’ y no como ‘actividad sensible’, manteniéndose en esto dentro de la teoría, sin concebir a los hombres dentro de la trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son. No llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto ‘el hombre’ [...] No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman (Marx, 1977 pp. 48-49; Marx, 1981 pp. 44-45).

El hombre no es mero “objeto sensible”-*sinnlicher Gegenstand-*, sino “actividad sensible”-*sinnliche Tätigkeit-*, praxis, creatividad. El hombre es esencialmente creador, transformador. El hombre transforma continuamente la realidad, pero no lo hace desde cero, o desde la nada, sino “bajo las condiciones de vida existentes”-*in*

ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange-. Las condiciones existentes han hecho de los hombres lo que son, pero son los hombres los que transforman esas condiciones.

Tanto los materialistas al estilo de Feuerbach, como los ilustrados olvidan o no tienen en cuenta esa relación dialéctica entre el hombre y las circunstancias como lo expresa Marx en la Tesis tercera que luego consideraré. El hombre realmente existente no es el meramente teórico o contemplativo, sino “el hombre activo”, creador. De manera que todo el materialismo anterior había sido incapaz de concebir al hombre como un ser activo.

b) De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. (T 1ª).

Paradójicamente no fue el materialismo sino el idealismo el que ha captado al ser humano como un ser activo. Claro está que capta la actividad sólo “de un modo abstracto”, pues no conoce “la actividad real, sensorial” *-die wirkliche, sinnliche Tätigkeit-*.

Marx se refiere de esta manera al idealismo alemán, específicamente a Kant, Fichte y Hegel. Kant produce la que él denomina “revolución copernicana” en la filosofía, al someter el contenido del conocimiento a la tarea estructuradora del sujeto cognoscente. Efectivamente, el contenido caótico del mundo es sometido en primer lugar por la sensibilidad a las formas a priori del espacio-tiempo y luego, a las categorías, también a priori, del entendimiento. Con ello tenemos que el objeto de conocimiento es construido por el sujeto. Ya éste no permanece en una actitud meramente pasiva, contemplativa, esperando que el mundo externo se le muestre. Va en su búsqueda, interviene activamente, transforma el contenido buscado.

Esta actitud se profundiza en la filosofía de Fichte. Para éste lo primero es la tesis, es decir, la posición, la autoposición del sujeto. Éste consiste en un puro autoposición que choca con la contraposición o antítesis, a la que supera mediante la síntesis o composición. De esta manera el sujeto es concebido como pura actividad. Fichte dice *Tathandlung*, palabra compuesta de *Tat* y *Handlung*. Ambas significan actividad. El hombre es actividad-actividad.

Para Hegel no sólo el mundo no se revela a un sujeto que espera pasivamente su revelación, sino que la realidad es subjetual. Sólo en el ámbito de la intersubjetividad se realiza la verdad. La relación sujeto-objeto, hombre-mundo, es una relación dialéctica. El sujeto se conoce en la medida en que conoce el mundo y viceversa. Pero el conocer implica dialécticamente el hacer o crear. En la medida en que el

sujeto crea el mundo se crea a sí mismo y viceversa.

La crítica fundamental que Marx hace al idealismo es la de no conocer “la actividad real, sensorial”. Es fundamental comprender el nivel de la crítica. No se refiere a la concepción del idealismo en cuanto supone la actividad del sujeto en el conocimiento, sino al nivel en el que dicha concepción se estanca. Es decir, no baja la actividad a lo sensorial, y, de esa manera, permanece en una concepción incapaz de ser instrumento de transformación de la realidad.

c) Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la praxis sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. (T 1ª).

Marx aquí se refiere a la histórica separación entre la teoría y la práctica. Para los griegos y para los medievales la actividad humana superior es la contemplación. El *bíos theoretikós*, vida teórica o contemplativa era la forma de vida superior según lo atestigua Aristóteles. Lo mismo era para los medievales, quienes fundaron las comunidades contemplativas. La segunda forma de vida humana era el *bíos politikós*, la vida política.

El trabajo era despreciado tanto por los griegos como por los medievales. Era una tarea reservada a los esclavos, a los hombres no-libres entre los griegos, y a los siervos, artesanos, campesinos entre los medievales.

Con la revolución burguesa, el primado pasa de la teoría a la práctica, pero esta primacía de la práctica “va acompañada del desconocimiento del significado de la teoría, la cual con respecto a la práctica se reduce a mera teoría y a factor auxiliar de la práctica, mientras que el sentido y el contenido de la práctica en esa inversión se comprenden tan poco como en la antigua reivindicación del primado de la teoría” (Kosík, 1976, p. 237).

Permanece la desconexión entre la teoría y la práctica. El primado lo tiene ahora la práctica, pero en realidad ya no es praxis, creación, sino manipulación, práctica para dominar y manipular, tanto a la naturaleza como a los hombres. Conocimiento, dominio y destrucción de la naturaleza corren paralelos al conocimiento, dominio y destrucción de los seres humanos. “Cientificismo y maquiavelismo son dos facetas de la misma realidad” (Kosík, 1976, p. 238).

Francis Bacon, teórico de la burguesía en ascenso, expresa claramente la finalidad del conocimiento de la naturaleza: “ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza

no se la vence si no es obediéndola y lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica” (Bacon, 1961, p. 72).

A la naturaleza hay que obedecerla para vencerla, es decir, para dominarla. Obedecerla significa obrar de acuerdo a sus leyes, aprovechándose de ese conocimiento para dominarla, volviendo las leyes de la naturaleza en contra de ella misma. Correctamente se sintetiza esta concepción en el conocido aforismo inglés: “saber es poder”. El conocimiento está al servicio del poder, de la dominación.

Conocer a la naturaleza para dominarla. Conocer a la sociedad para lo mismo. Así como surgen las ciencias de la naturaleza para su dominio, surge también la ciencia política para el dominio de los seres humanos. Maquiavelo es su primer gran teórico: “A los hombres hay que ganarlos con beneficios o destruirlos” (Maquiavelo, 1993 p. 10).

Feuerbach sólo puede considerar la práctica “en su forma suciamente judaica de manifestarse” dice Marx, es decir, como práctica de manipulación, de acumulación, de extorsión, en una palabra, como práctica capitalista. En realidad “la práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser ontocreador, como ser que crea la realidad -humano-social- y comprende y explica por ello la realidad -humana y no humana, la realidad en su totalidad-. La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad” (Kosík, 1976, p. 240).

d) Por tanto, no comprende la significación *-Bedeutung-* de la actividad *-Tätigkeit-* revolucionaria, práctico-crítica. (T 1a.).

El problema que aquí se plantea es el de la concepción del hombre. ¿Qué es primordialmente, el hombre? ¿Qué es lo que lo constituye como tal? ¿Qué es lo que lo diferencia de los animales o de los otros seres de la naturaleza en general? Antigua y nueva pregunta. El hombre no puede formularse. Está presente en los mitos primitivos de todas las culturas y se sigue formulando en todas las culturas y en los diversos tiempos históricos.

La respuesta dada por los filósofos griegos colocaba la nota diferencial del ser humano en el *nous*, es decir, en la inteligencia, mediante la cual el hombre participa en lo divino. Ello significa que el hombre antes que nada es un ser teórico, contemplativo, una sustancia, esto es, un ser independiente, autosuficiente, cuya autosuficiencia consiste en el pensamiento como acto continuo de pensar. Por ello, la vida teórica considerada más arriba, era considerada la vida superior, la verdadera vida humana, emparentada a la divina.

Para el pensamiento medieval la superioridad del hombre radica en la parte espiritual, es decir, en el alma inmortal creada por Dios. De hecho coincide con la

interpretación griega. El hombre es una sustancia intelectual cuya actividad fundamental es contemplativa.

A partir de Fichte se inicia un cambio radical en la consideración de la esencia del hombre. Efectivamente, para Fichte el yo es antes que nada *tesis*, posición, es decir, autopoición. *Tat-handlung*, actividad activa, actividad reduplicativa. El sujeto se autopone.

Hegel plantea claramente que el ser humano “no es” sujeto, sino que se hace sujeto, se crea como sujeto. Para concebir esto primeramente es necesario pasar de la objetualidad, a la subjetualidad. Nuestra primera percepción del mundo es objetual. Percibimos objetos, pensamos objetualmente. El paso del objeto al sujeto es el paso de la conciencia a la autoconciencia.

Ese paso supone una conmoción profunda que haga venir abajo, desestructure, o, como dice Hegel, fluidifique todo el ámbito objetual. Ello sucede mediante la experiencia de la angustia. “Este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el *puro ser-para-sí*” (Hegel, 1973, p. 119).

El sujeto no es objeto. Simplemente *no es*. El objeto es. El sujeto es la negatividad del objeto, es el negar del objeto, el negarse como objeto, el reconocerse como sujeto, reconociendo al otro como sujeto. Ser sujeto es siempre ser co-sujeto, ser inter-sujeto. Ser sujeto es crearnos mutuamente como sujetos. Pero si somos puras negatividades, no somos, no nos hacemos. La negatividad debe ser negatividad de la negatividad, creación, *Bildung*, cultura, trabajo formativo.

El sujeto que se ha fluidificado mediante la angustia transfiere su negatividad a la naturaleza y crea el mundo en el que se co-reconoce. “La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*” [...] “La conciencia llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de *sí misma*” (Hegel, 1973, p. 120). El sujeto o la conciencia, en la terminología que aquí utiliza Hegel al transferir su negatividad a la naturaleza, la forma, la crea y, al hacerlo, se crea a sí mismo. Se crea creando y viceversa. Al transferir su negatividad a la naturaleza se aliena en la misma, para recuperarse luego. El momento de la alienación es fundamental para la autocreación.

El sujeto, pues, se crea a sí mismo como sujeto. El trabajo en el sentido de creación, cultura. En el capítulo sexto de la *Fenomenología* Hegel estudiará largamente ese momento de la creación de la cultura y alienación en la misma, para emerger como sujeto pleno.

Marx tendrá en gran aprecio estos aportes hegelianos:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador- es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de la enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. (Marx, 1977, pp. 189-190).

El hombre se autogenera, se autocrea. No lo hace de una vez para siempre. Es un proceso. Es el proceso de ser sujeto, el hacerse continuamente sujeto. No puede crearse sin crear. Pero el crear es transferirse al objeto, objetivarse. Pero si se objetiva vuelve al objeto que ha previamente negado. Se objetiva para desobjetivarse inmediatamente.

El proceso de la autocreación tiene, por lo tanto, esta secuencia:

- 1) Desobjetivación a la que se llega, según Hegel, por medio de la angustia. Marx omite este primer momento, pero lo supone necesariamente al admitir que la negatividad es el principio motor y generador.
- 2) Objetivación como segundo momento. La negatividad que es el sujeto, o la autoconciencia como la denomina Hegel, transfiere su negatividad a la naturaleza, es decir, la forma, la conforma, la crea. El sujeto de esa manera se objetiva. Esta objetivación es una enajenación, pues el sujeto sale de sí mismo, se transfiere a la naturaleza.
- 3) Pero lo hace para desobjetivarse y desalienarse inmediatamente. Ahora comienza a existir la realidad, es decir, el mundo de los objetos. Estos son momentos del sujeto o de los sujetos. Estos no se pierden en los objetos, sino que los objetos revierten en los sujetos como sus momentos.

En consecuencia la esencia del ser humano no radica ni en la materia, ni en el espíritu, ni en el cuerpo ni en el alma, ni en la razón ni en los sentidos. Todas estas concepciones se siguen moviendo en un ámbito objetual. Siguen pensando en objetos, no en sujetos, en entes estáticos, no en sujetos que son verdaderos procesos. La esencia del ser humano habrá que ir a buscarla en la totalidad de su autocreatividad, en el proceso de su autocreación que comprende los dos momentos de la práctica y de la conciencia.

Tal vez la mejor manera de expresarlo sería mediante el concepto de praxis como concepto abarcador tanto de la práctica o transformación y de la conciencia. No hay práctica sin conciencia y viceversa. Separarlas constituye un acto de abstracción que es necesario porque así funciona nuestro conocimiento. Para mayor claridad, pues, denominaremos práctica al momento de la transformación, y conciencia, al

del conocimiento de la misma.

Podemos distinguir, dice Marx, a los hombre de los animales, por la conciencia, por la religión, o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida [...] Lo que los hombre son coincide [...] con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como lo producen. (Marx, 1977, p. 19).

2.- Filosofía de la praxis y verdad.

- a) La pregunta *-die Frage-* de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es una pregunta de la teoría, sino una pregunta *práctica*. Es en la praxis donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la aquenedad de su pensamiento. (T 2ª).
- b) El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la praxis, es un problema puramente *escolástico*. (T 2ª).

Esta segunda tesis plantea el problema de la verdad, problema histórico que los filósofos se han planteado desde el principio. Hasta Hegel el planteo se hacía en el ámbito objetual y las posiciones han sido sumamente variadas. Para la corriente aristotélico-tomista la verdad consiste en “la adecuación entre el intelecto y la cosa” y el criterio mediante el cual se determina la verdad es la evidencia de la cosa que arranca el asentimiento del intelecto.

Descartes establece como criterio “las ideas claras y distintas”. Puedo estar seguro de que algo es verdadero cuando lo percibo con claridad y distinción, es decir, sin confusiones. Para el idealismo lógico en general, el criterio consiste en la ausencia de contradicción.

En las primeras décadas de este siglo se expandieron diversas escuelas para las cuales el criterio de verdad es necesario buscarlo en algún tipo de intuición. Max Scheler y Bergson se inclinan por una intuición afectiva. Según Max Scheler es el amor el que abre el mundo de los valores, mientras el odio lo cierra y son los actos de preferencia y repugnancia los que perciben la jerarquía de valores. Bergson, por su parte, sostiene que el núcleo de la realidad, consistente en “el flujo puro de lo vivido” se capta intuitivamente.

La verdadera realidad para Hegel se encuentra en las relaciones intersubjetivas, de modo que la verdad debe ser buscada en ese ámbito. No es que si afirmo que ayer llovió y efectivamente así sucedió, eso no sea verdadero. Sí lo es, pero no es la verdad que nos interesa. La verdadera realidad, la realidad en sentido fuerte, transcurre en

otro nivel, el de las autoconciencias o sujetos.

Por otra parte, cuando hablamos de verdad no nos estamos refiriendo a cierta relación entre nuestro intelecto subjetivo y cierta cosa que estaría fuera. La verdad consiste en la realización del sujeto o los sujetos en cuestión. Es la coincidencia del sujeto con su concepto. La verdad de Pedro es el Pedro realizado, la verdad del estado es el estado realizado. Por ello un estado primitivo, o anterior tiene su verdad en un estado moderno o posterior.

La verdad, en consecuencia, supone la realización, es decir, la práctica. La verdad se realiza, pues coincide con la realidad, pero ésta no consiste en las cosas u objetos, sino en los sujetos, en sus relaciones intersubjetivas, que se realizan en la familia, la sociedad civil y el estado.

3.- Determinación y condicionamiento.

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad [...]. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*. (T 3ª).

Es evidente que en esta tesis Marx se refiere a los materialistas del siglo XVIII, o sea, al materialismo mecanicista, para el cual los hombres son producto de las circunstancias y a la concepción propia de la Ilustración, según la cual la ciencia, el conocimiento, la luz de la razón y, en consecuencia, la educación, a través de la cual se transmite la ciencia, es el agente transformador de los hombres.

Para la comprensión de esta tesis necesario es tener en cuenta el concepto de “circunstancias”. No se trata de cosas, de objetos, sino de las relaciones sociales mediatizadas por los objetos, o por el mundo. Las circunstancias están formadas por la realidad económica, social, política, cultural en la que desde siempre nos encontramos. No son algo meramente externo a nosotros.

La expresión de Ortega y Gasset: “yo soy yo y mis circunstancias” puede ser correcta si la “y” no es entendida como un agregado al “yo”, sino como constituyente del yo, y si, además, las circunstancias son entendidas en el sentido de las relaciones

sociales, intersubjetivas, en las que desde siempre me encuentro.

Yo soy mis circunstancias. Mis circunstancias soy yo. Son expresiones correctas si el soy no significa el ser de una sustancia o de un objeto, sino el de un sujeto que, como tal, es dialéctico y, en consecuencia, las circunstancias constituyen su otro momento. Yo soy continuamente en mi ser-otro. Este otro, mis circunstancias, soy yo mismo, pero como el otro que soy yo mismo.

La relación del hombre y las circunstancias es comprensible desde la concepción del sujeto. En la filosofía tradicional, hasta Hegel, el sujeto fue pensado con la categoría de sustancia, la cual, como se sabe fue elaborada por Aristóteles desde el horizonte de los objetos. La sustancia - etimológicamente "sub-stancia"- está considerada como la base, el cimiento de un determinado objeto, pensado éste como un edificio.

Al hablar del hombre se utiliza el nombre de sujeto, pero éste no es pensado como sujeto, sino como objeto. Por ello, la categoría que le corresponde sigue siendo la de "sustancia". Es por ello que los filósofos y teólogos medievales utilizaron siempre la definición del hombre, formulada por Boecio, como *suppositum rationale*, es decir, "substancia" o "supuesto" racional. Es como agregarle o pegarle un accidente a la base.

El *rationale* está considerado como esencial, pero en realidad no puede ser pensado como tal, desde el momento que la substancia como categoría es un cimiento, algo estable, objetual. El sujeto, de esta manera, no puede ser pensado como sujeto.

Efectivamente, para pensar el sujeto es necesario sobrepasar el ámbito de los objetos. Porque el sujeto no es, no está. Lo que es, simplemente es, es siempre objeto, algo puesto por otro. Las piedras son, las mesas son, los bancos son, los edificios son, las plazas son. Como se ve todas estas realidades están puestas por otros. No se pusieron a sí mismos. Característica fundamental del objeto es precisamente no ponerse, sino ser puesto.

El sujeto es precisamente lo contrario. No es. Está siendo, y lo está de tal manera que es él mismo el que se hace. Él se crea. Lo está haciendo. El sujeto nunca es, o, en todo caso, como afirma Hegel, "siempre es lo que no es y no es lo que es". El no está al mismo tiempo que el sí, el "es" al mismo tiempo que el "no es".

Para el materialismo mecanicista, el hombre es un producto de las circunstancias. Estas son interpretadas como realidades externas que, desde afuera, determinan al ser humano. El sujeto es un producto del objeto, el espíritu es un producto de la materia. La materia se desarrolla como fuerzas productivas que provocan los cambios sociales, políticos y culturales.

De esta manera se llega al determinismo que caracterizó a la Segunda Internacional que apostó al derrumbe automático del capitalismo. Siguió siendo una verdad dogmatizada para un marxismo ortodoxo que siguió apostando al derrumbe del capitalismo.

El sujeto es puro hacerse sujeto, un puro ponerse como sujeto. Pero el ponerse es al mismo tiempo un poner. Poner-ponerse en un solo movimiento o actividad. El poner es una negación, es una escisión, un salir que entraña riesgo. El poner es un pre-suponer. Sin el presuponer el poner sería un verdadero milagro, porque surgiría de la nada, como la tesis fichteana.

Refiriéndose al momento de la esencia del sujeto, dice Hegel:

Esta pura y absoluta reflexión que consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, se determina ulteriormente por sí misma. En primer lugar, la reflexión que se pone; en segundo lugar, produce el comienzo a partir de lo inmediato presupuesto, y es así reflexión extrínseca; en tercer lugar, empero, supera esta presuposición, al mismo tiempo presupuesto, es reflexión determinante. (Hegel, 1976, p. 350).

El momento de la esencia para Hegel es el momento de la reflexión, de la entrada en sí mismo, de la particularización, de la escisión. Es el movimiento de la nada, es decir, de la negación del ser, hacia la nada, hacia la segunda negación. En este movimiento se determina a sí misma en un triple movimiento:

En primer lugar, "se pone". Pero no puede ponerse desde la nada. Como decían los filósofos antiguos, "de la nada, nada sale". Se pone "a partir de lo inmediato presupuesto"-*von dem vorausgesetzten Unmittelbaren*-. No puede ponerse si no es partir de lo presupuesto, "de las circunstancias", como dice Marx. De esa manera aparece como "reflexión extrínseca". En tercer lugar supera *-hebt ... auf-* dicha presuposición, con lo cual, es "determinante", es decir, autodeterminante.

El poner presupone. No se puede poner si no están las circunstancias, Pero éstas no son cosas, hierbas, árboles o animales. Son también eso, pero en la medida en que son puestos por sujetos, las circunstancias son relaciones en las que siempre nos encontramos, desde las que nos ponemos, al mismo tiempo que las ponemos a ellas. Las circunstancias nunca son simplemente, sino que siempre están puestas, es decir, interpretadas.

El poner presupone, pone sobre lo interpretado, es decir, sobre lo puesto. Presuponer-poner, lo interpretado es puesto por el poner. La expresión "no hay hechos, sólo interpretaciones" puede ser tanto verdadera como falsa. Es verdadera en la medida en que es imposible que capturemos un hecho sin interpretación. No podemos llegar al hecho sin ponerlo. Pero el hecho, no es el hecho sino lo presupuesto.

Es falsa si interpretamos el hecho como “hecho puro”. Este no existe o, en todo caso, no podemos llegar a él, porque sólo podemos llegar a él poniéndolo, interpretándolo. Pero no podemos interpretarlo como se nos ocurre con total libertad, porque estamos condicionados por el presuponer.

“El propio educador necesita ser educado”, dice Marx. Efectivamente, no hay un educador puro de un lado y un educando también puro del otro. La educación es un aspecto profundo, sumamente importante de las relaciones intersubjetivas. En esas relaciones nos educamos unos a otros, aportando cada uno. Marx critica, de esa manera aquello que Paulo Freire denominó “educación bancaria”, según la cual el maestro deposita su saber en los educandos, como el capitalista deposita su dinero en el banco.

Refiriéndose a las tareas de alfabetización el Che Guevara afirmaba que en ellas “los jóvenes comunistas no solamente dan. Reciben, y en algunos casos más de lo que dan: adquieren experiencias nuevas, una nueva experiencia del contacto humano, nuevas experiencias de cómo viven nuestros campesinos, de cómo es el trabajo y la vida en los lugares apartados, de todo lo que hay que hacer para elevar aquellas regiones al mismo nivel que los lugares más habitables del campo y las ciudades. Adquieren experiencia y madurez revolucionarias. Los compañeros que pasan por aquellas tareas de alfabetizar o recoger café, en contacto directo con nuestro pueblo, ayudándolo lejos de sus hogares, reciben -puedo afirmarlo- más aún de lo que dan, ¡y lo que dan es mucho!” (Guevara, 1996, pp. 91-92).

Educador-educando, educando-educador; el poner-presupone, el presuponer-poner; el hombre pone las circunstancias, éstas ponen al hombre. Dos momentos dialécticos. Condiciones subjetivas-objetivas; condiciones objetivas-subjetivas; sujeto-objeto, objeto-sujeto. Momentos de la totalidad subjetual.

No hay determinación *-Bestimmtheit-*, sino condicionamiento *-Bedingung-*, mutuo condicionamiento. Si existiese determinación no habría dialéctica. Ésta es siempre contradicción entre dos momentos o dos polos de una totalidad que como tal sólo es el sujeto, sea éste individual o colectivo. La determinación siempre es monocausal y, como tal, no puede ser dialéctica.

Sujeto y objeto, condiciones subjetivas y objetivas, hombre y circunstancias, lo puesto y lo presupuesto juegan indefinidamente, originando los diversos momentos históricos. Los sujetos siempre pueden intervenir y originar cambios en la dirección que toma el procesos dialéctico.

4.- La praxis y la alienación religiosa.

a) Feuerbach arranca de la autoenajenación *-Selbstentfremdung-* religiosa, del desdoblamiento *-Verdopplung-* del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. (Tesis 4ª).

Marx se refiere a la crítica que Feuerbach hace a la religión tanto en la *Esencia del cristianismo* que citó en la Tesis primera, como en *Principios de la filosofía del porvenir*. Afirma Feuerbach que “Dios como Dios, como ser *espiritual* o *abstracto*, es decir, *no humano, no sensible, accesible y objetivo* sólo para la razón o la *inteligencia, no es más que la esencia de la razón misma que, por su parte, la teología común o el teísmo representan por medio de la imaginación en la forma de un ser independiente, distinto de la razón*”. (Feuerbach, 1974, pp. 91-92).

Dios es la esencia de la razón misma. Esta afirmación se basa en que para Feuerbach el objeto de un ser es su esencia. Así la esencia del ojo es la luz porque la luz es su objeto. “La razón que piensa a Dios como ser ilimitado no piensa en Dios sino en su *propia* ilimitación” (Feuerbach, 1974, p. 92). La razón está abierta a lo infinito, a lo universal. Sólo en ello se satisface. Aquello en que se satisface, como ocurre en todo ser, es su “ser *objetivo*”, es decir, su esencia.

Dios es la razón misma en cuanto infinita, en cuanto abierta al infinito, en cuanto se satisface en el infinito o en la ilimitación. La religión consiste en hacer de esta ilimitación de la razón una persona concreta, divina, ilimitada o infinita, o sea, Dios. Por lo tanto son los hombres quienes crean a Dios, y no Dios quien ha creado a los hombres. Ésa es la “autoenajenación religiosa”.

Es una enajenación, porque el hombre se hace ajeno a sí mismo, se escinde en dos, él como hombre concreto, sensible, limitado, y su razón que pasa a ser Dios, independiente de él, ilimitado y dominador. Además esa enajenación la produce el mismo hombre, por lo cual se trata de una “autoenajenación”. El hombre está escindido de sí mismo, vive esquizofrénicamente en dos mundos, en un mundo religioso, plenamente imaginario y otro real, concreto, sensible.

Frente a este desdoblamiento o escisión, la tarea que se asigna Feuerbach es “disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal”, es decir, demostrar filosóficamente, conceptualmente, teóricamente que el mundo religioso es imaginario, que Dios es una creación humana, que es un autoengaño. La tarea o el trabajo *-die Arbeit-* es puramente teórico.

b) No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal *-die Hauptsache-*. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento *-Selbstzerissenheit-*

y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. (T 4ª).

Después de la labor teórica de desengaño, propia de la teoría, queda por hacer lo principal que se verá en el punto siguiente de esta tesis. Feuerbach ha pensado que el desgarramiento o desdoblamiento religioso se produce en la cabeza de cada ser humano. Basta convencerlo de que ello es así, para que el desdoblamiento, es decir, el mundo religioso desaparezca.

Marx señala que no se trata de un problema meramente, ni principalmente teórico. El desdoblamiento no está primeramente en la cabeza del hombre, y menos de cada hombre en particular, sino que se encuentra en la misma base terrenal, es decir, en el mundo real, en las relaciones que los hombres vivientes y actuantes contraen entre sí.

El mundo del hombre, las relaciones sociales en las que vive, las que ha contraído y no deja de contraer, las que ha heredado, están desgarradas. Allí se da primariamente la escisión que se reproduce en la cabeza de los hombres. No de cada hombre en particular como si fuera un ente aislado, sino de los hombres que viven socialmente. Como ellos no comprenden este desgarramiento, no tienen los instrumentos para superarlo, imaginan una superación en otro mundo, en ese reino independiente forjado en las nubes.

De esa manera el desgarramiento se agrava, se profundiza. En realidad se produce un doble desgarramiento: En primer lugar el desgarramiento de la propia base terrenal y luego, el correspondiente a la base terrenal y el reino imaginario de lo religioso. Aquí no está dicho expresamente, pero este desgarramiento es el de la sociedad capitalista, en la que se produce la disociación entre el capital y el trabajo que Marx ya ha comenzado a desarrollar teóricamente.

c) Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta –la base terrenal- en su contradicción –*in ihrem Widerspruch*- y luego revolucionarla prácticamente. (Tesis 4ª).

Comprender y revolucionar prácticamente, comprender y transformar, analizar y actuar, criticar y actuar, conciencia y práctica. Los términos que aquí emplea Marx “lo primero” –*erstens*- y “luego” –*sodann*- no deben tomarse como si hubiera un “primero temporal”. Son dos momentos dialécticos de la praxis, la práctica y la conciencia, la práctica y la teoría. Esta manera un tanto equívoca a primera vista de expresarse tiene que ver con las respuestas que le está dando a Feuerbach. Como éste planteó sólo el problema teórico, Marx le dice que eso está bien, pero falta lo otro, la práctica, sin lo cual el planteo queda manco.

Lo “primero” –*erstens*- significa lo “principal” –*Hauptsache*- señalado anteriormente. Es evidente que Marx quiere señalar que toda crítica, toda teoría debe estar orientada a una acción transformadora, revolucionaria, como lo indicará finalmente

en la célebre Tesis Once: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”.

“Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el ensamble –*das Ensemble*- de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia, se ve, por tanto, obligado:

- 1) A hacer abstracción de la trayectoria histórica, y fijar para sí el sentimiento religioso y presuponer un abstracto –aislado- individuo humano;
- 2) En él la esencia humana sólo puede concebirse como género, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos. (Tesis 6ª)

Marx acepta la dilución de la esencia religiosa en la esencia humana. La religión en toda su extensión y profundidad no es otra cosa, para Marx, que proyección humana, creación humana enajenada. El error que Marx, en este particular, ve en Feuerbach es el de considerar al ser humano como un individuo aislado, ahistórico, que sólo está unido a los demás por una simple generalidad como es la del género “hombre” o “humanidad”. Los hombres no estarían unidos socialmente, sino naturalmente, no por la sociedad, sino por pertenecer a una misma naturaleza o generalidad.

Pero el hombre no es ese ser aislado que imagina Feuerbach, influenciado por la concepción individualista que surgió con la revolución burguesa. Feuerbach piensa desde el individuo de la sociedad civil, como si ese individuo expresase la esencia del ser humano. Pero el hombre “es, en su realidad –*in seiner Wirklichkeit*- el ensamble –*das Ensemble*- de las relaciones sociales”. Lo social, las relaciones sociales, no constituyen una cualidad o una propiedad que se le agrega al ser humano ya constituido como sujeto. No son predicados que se predicán de un sujeto, no son adjetivos que adhieren a una sustancia.

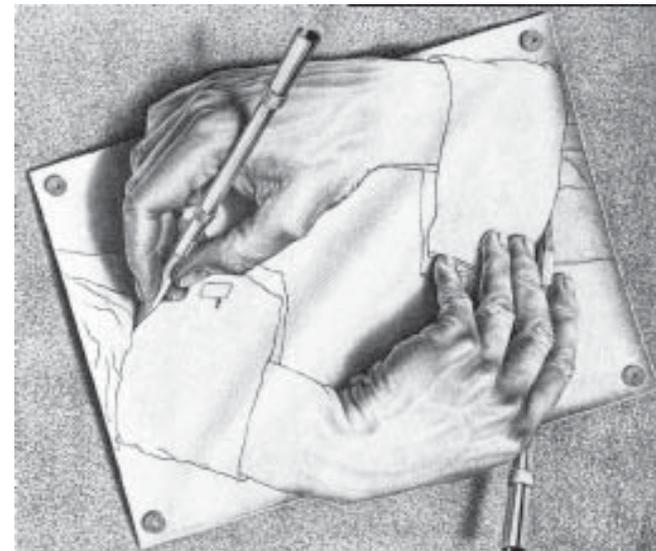
La socialidad, el ensamble de relaciones sociales de que aquí habla Marx, lo constituyen al ser humano en su misma esencia. La socialidad lo penetra completamente. En todo momento, desde su nacimiento el ser humano es social. Es otra manera de decir que es esencialmente intersubjetivo. No somos simplemente sujetos, sino que somos intersujetos.

Bibliografía citada

- Bacon, Francis (1961) *Novum organum*. Buenos Aires: Losada.
 Guevara, “Che” Ernesto (1996) *Obras Completas*. Buenos Aires: Legasa.
 Hegel, G.W.F. (1973) *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: FCE.

- Hegel, G.W.F. (1976) *Ciencia de la Lógica*. México D.F.: FCE.
- Maquiavelo, Nicolás (1993) *El Príncipe*. Madrid: Tecnos.
- Marx, Carlos (1977) *La ideología alemana*. México D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- Marx, Carlos - Engels, Friedrich (1881) *Werke, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Carlos (1977) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, Carlos (1960) "Tesis sobre Feuerbach". En Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. México D.F.: Servicio de Bibliografía Palomar.
- Kosík, Karel (1976) *Dialéctica de lo concreto*. México D.F.: Grijalbo.
- Feuerbach, Ludwig (1974) *Aportes para la Crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade. (Contiene los siguientes trabajos de Feuerbach: *Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel, Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía y Principios de la Filosofía del porvenir*).

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS



Néstor Kohan – Rep: *Gramsci para principiantes**

Podría cuestionarse la pertinencia de la reseña de un trabajo, aparentemente de divulgación, en un medio con perfil académico como pretende ser esta revista.

Más allá de lo discutible que pueda ser esa prevención, tratándose de una obra cuyo texto ha sido realizado por uno de los jóvenes intelectuales de nuestro país que más concienzudamente vienen investigando y realizando aportes al campo marxista latinoamericano durante los últimos años, adquiere un sesgo inadecuado por tener como tema al pensamiento de Antonio Gramsci.

Consideremos las palabras del propio filósofo que nos advierten que: “Hay que destruir el prejuicio, muy difundido de

que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por consiguiente hay que empezar demostrando que todos los hombres son *filósofos*, definiendo los límites y las características de esta *filosofía espontánea...*”, para afirmar luego que se debe pasar “... al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia ...” a los efectos de “... elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y, en conexión con esta labor del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo”¹ (Gramsci, 1972, pp. 11-12). Tal advertencia señala

* Koan, Néstor - Rep (2003) *Gramsci para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.

¹ El subrayado se encuentra en el original. El pasaje corresponde al volumen *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, específicamente a la *Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico*. A continuación citamos el pasaje completo: “...Hay que destruir el prejuicio, muy difundido de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por consiguiente hay que empezar demostrando que todos los hombres son “filósofos”, definiendo los límites y las características de esta “filosofía espontánea”, propia de “todo el mundo”, es decir, de la filosofía contenida: a) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; b) en el sentido común y en el buen sentido; c) en la religión popular u, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, de supersticiones, de opiniones, de modos de ver y de actuar que se incluyen en lo que se llama en general “folklore”.

un sendero que Néstor Kohan recorre por el modo en que ha escrito el texto del *Gramsci para principiantes*.

En efecto, esta obra no constituye sólo una presentación de la filosofía del italiano, sino también un esfuerzo pedagógico que contribuya a la realización de ese pasaje del sentido común a la conciencia crítica; de esta forma el trabajo expone los elementos medulares de su pensamiento pero en una permanente referencia viva a nuestra realidad histórica.

Podría decirse, en primera instancia, que se trata de una excelente presentación del pensamiento de Gramsci, tanto por las muy buenas ilustraciones que realiza Rep² de los textos elaborados por Néstor Kohan, cuanto por el extraordinario trabajo de síntesis que éste realiza para condensar, en un lenguaje accesible, pero que a la vez no traiciona la profundidad del pensamiento del

italiano. Aborda los aspectos centrales, así como los conceptos clave de su filosofía: la crítica al economicismo, hasta el concepto de hegemonía pasando por los de sociedad civil, bloque histórico, crisis orgánica, situaciones y relaciones de fuerza, su concepción acerca de los intelectuales orgánicos y de la filosofía de la praxis, así como su debate en torno al materialismo, y tantos otros que constituyen sus aspectos medulares.

Sin embargo, el *Gramsci para principiantes* va mucho más allá de un glosario conceptual para lectores legos. Kohan presenta un Gramsci vivo en su pensamiento vivo, nos muestra su dinámica y la génesis de sus conceptos en su biografía y en su preocupación por la realidad italiana; reconstruye los orígenes y el desarrollo del pensamiento gramsciano y sus categorías, situados en el contexto histórico mundial y nacional en que aparecen y en el que se constituyen como

Después de haber demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, el “lenguaje”, se contiene ya una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia, es decir, a la cuestión de si es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica de ello, de modo disgregado y ocasional, esto es, “participar” en una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente exterior y, por tanto, por uno de los grupos sociales en que todos nos vemos automáticamente inmersos desde nuestra entrada en el mundo consciente (que puede ser el pueblo donde vivimos o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la “actividad intelectual” del cura o del viejo patriarca que dicta leyes con su “sabiduría”, en la mujer que ha heredado la sapiencia de las brujas o en pequeño intelectual agriado por su propia estupidez y por su impotencia en la acción), o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y, en conexión con esta labor del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar pasiva y supinamente que nuestra personalidad sea formada desde fuera.”

² Miguel Repiso.

problemas y respuestas.

Un ejemplo de ello es el tratamiento que da de la crítica al economicismo desde sus orígenes, reseñada al comienzo del libro en la página 33, donde plantea a la ideología economicista como uno de los principales obstáculos del Partido Socialista Italiano que lo limita a luchas meramente reivindicativas en desmedro de la alianza norte – sur, entre trabajadores urbanos y campesinos, hasta su versión definitiva, presentada desde la página 99 hasta la 106, donde integra el análisis de la derrota de los consejos obreros de Turín y su debate con Aquiles Loria y la “teoría de los factores” cuya impronta en el marxismo impedía la posibilidad de concebir a la cultura, la política y la ideología como “instancias decisivas de la lucha de clases”. También incorpora elementos de la obra de Marx, que profundizan la comprensión de dicha crítica, por ejemplo, del prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, donde el filósofo alemán presenta la célebre distinción entre estructura y superestructura, la cual es interpretada por Kohan como una metáfora que no implica la determinación de la esfera de la economía por sobre las demás dimensiones de la vida social.

Esta es la dirección que el autor indica en el propio Gramsci, señalando que en los *Cuadernos de la cárcel* busca “disolver la separación tajante entre economía y política que construyeron Loria y sus seguidores”. Advierte Kohan a este respecto, que es Marx mismo quien en el *Capital* sostiene que la economía no es

autónoma, y que “no hay economía pura al margen de las relaciones de fuerza”.

Esta forma de exposición caracteriza todo el trabajo, en que se manifiestan tanto la profundidad de Kohan en la comprensión de la obra de Gramsci, como su experiencia docente en cuanto a la claridad en la exposición.

Desarrolla también a lo largo de todo el trabajo, las influencias intelectuales y los debates con la tradición filosófica de occidente, desde sus tempranas lecturas de historia y de Marx, Benedetto Croce y Salvemini, así como Pirandello, Labriola, Lenin y Maquiavelo, pero también sus polémicas con el positivismo del Partido Socialista Italiano de Ferri y otros, o con Plejánov, Kautsky y la II Internacional; para esto Kohan no se limita a describir el debate, sino que realiza un breve excursus acerca del concepto de positivismo en función de que el lector comprenda mejor la esencia del debate.

Explica cómo a través de su historicismo recuperará la herencia de Hegel, y criticará el modo en que Croce deshistoriza la dialéctica hegeliana.

También realiza un recorrido por la faena cultural periodística de *La Città Futura*, *L'Ordine Nuovo* y *L'Unità*, así como su trayectoria militante, desde el Partido Socialista italiano hasta la persecución y la cárcel.

Pero lo que indudablemente constituye esta obra como un texto que excede una presentación simplemente introductoria, es la exposición de la filosofía de Gramsci siguiendo un eje, que sin dudas

se encuentra presente en el filósofo, y es el reconocimiento de la impronta de la praxis de los sujetos en la lucha por la hegemonía, y la superación de la teoría del reflejo que había sesgado largamente al campo marxista, como recién mencionáramos.

En este sentido, plantea como uno de los problemas nodulares del pensamiento del hombre de Cerdeña, y especialmente en los *Cuadernos de la cárcel*, el tema del poder, el cual presenta para Gramsci dos facetas inescindibles que son la violencia y el consenso, y la relación de este último con la dirección cultural.

Kohan advierte que, generalmente, se atribuye a Foucault, en los ámbitos académicos, la afirmación de que el poder no es una cosa sino un conjunto de relaciones, y nos recuerda que “más de cuatro décadas antes, Gramsci formula exactamente la misma tesis al criticar al liberalismo.”

Allí Kohan propone su clave de lectura al afirmar que en los *Cuadernos* la reflexión “gira alrededor de un problema político que es también filosófico ¿Cómo intervenir y modificar las condiciones sociales para hacer posible la Revolución socialista en Occidente y a nivel mundial?”.

Filosofía y política poseen, en este sentido, una dimensión común que es la historia, aludiendo al historicismo gramsciano al que el mismo Kohan apela en su exposición del filósofo. Ahora bien, la historia es escenario de la acción de “un sujeto social colectivo”, en el caso

de Gramsci representado por el proletariado. En tal sentido, sostiene que los *Cuadernos* proponen enfocar la historia “desde los sectores populares, desde las clases subalternas”.

Así, el marxismo se inscribe en el linaje del humanismo occidental, teniendo por fin la transformación no sólo de las instituciones sino también de los propios seres humanos; debe tratarse de una transformación moral e intelectual, o al decir del Che, de construir al hombre nuevo.

Con relación al tema del poder se vertebraba el concepto de hegemonía, retomado por el italiano del que elaborara Lenin en 1905. Gramsci plantea claramente que se trata de una relación política y pedagógica; supone la generalización de “los valores particulares de un sector social para el conjunto de la población”, uno de cuyos objetivos fundamentales es “neutralizar la contrahegemonía y al mismo tiempo alinear a otros sectores tras las propuestas propias”. Esto es expuesto por Kohan sin dejar de señalar que, en nuestros días, una de las principales herramientas de construcción de hegemonía lo constituyen los medios de comunicación de masas. Estrategia explicativa a la que el autor del texto del *Gramsci para principiantes* apela constantemente.

En esta dirección el trabajo de Kohan expone sintéticamente el concepto filosófico de determinismo, para desarrollar inmediatamente la crítica de Gramsci al determinismo en la historia,

vinculando el determinismo teórico a la pasividad política y a la impugnación de los sujetos como agentes de cambio y transformación.

Así, a la rigurosidad en la presentación de la obra de Gramsci se suma la intención de mostrar un pensamiento que arroja luz no sólo a los efectos de la comprensión de la realidad, sino también para la práctica política.

En tal sentido es significativo que el trabajo comience aludiendo a los albores del siglo XXI, con un mercado mundial pujante y con la cultura como “terreno de disputa política”, y la necesidad de crear “una cultura mundial de la Resistencia”, proponiendo al pensamiento de Gramsci

como un extraordinario instrumento para todos aquellos que se oponen a la mundialización capitalista, con un Gramsci vistiendo una remera con la imagen del Che, recordándonos que “hay que pensar con el pesimismo de la razón pero actuar con el optimismo de la voluntad”.

Diego Gabriel Baccarelli Bures

Bibliografía citada

Gramsci Antonio (1972) *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.

John Dominic Crossan:

*El nacimiento del cristianismo**

Crossan pertenece a la nueva generación de biblistas que bucean bajo las capas de los textos que se refieren a Jesús de Nazaret, buscando encontrar los trazos principales del Jesús histórico. La tarea no es nada fácil porque, por una parte, dichos textos pertenecen a un género especial, al de la historia teológica. Se trata de descifrar lo histórico que se encuentra debajo de la capa teológica. En otras palabras, de descubrir a Jesús debajo de Cristo.

Por otro lado los textos ya han sufrido interpretaciones desde las diversas iglesias. Son las interpretaciones “canónicas”, es decir, que obedecen a las reglas o normas de interpretación establecidas por las mismas. Los textos “canónicos” sufren, a su vez, una interpretación “canónica” y otros textos quedan fuera de toda interpretación. Son los denominados “apócrifos”.

Crossan, al igual que otros exégetas de la nueva generación como Gerd Teisen, incorpora en su trabajo de investiga-

ción a diversos textos considerados como apócrifos, a los que prefiere denominar “extracanónicos”. Así, además de los cuatro evangelios canónicos considera al Evangelio de Pedro, al de Tomás, al Evangelio Egerton y al Evangelio Secreto de Marcos.

El tema de investigación se centra en los años que transcurren entre la muerte de Jesús de Nazaret, que habría ocurrido en el año 30, y el 50, etapa de la cual no poseemos escrito alguno. Se sirve para ello de un enfoque interdisciplinario que combina sociología, antropología intercultural, arqueología, historia. En cuanto a la exégesis propiamente dicha recurre a la crítica de las fuentes, a la historia de la redacción y a la historia de las formas.

Con respecto a Jesús de Nazaret, sostiene que “no era simplemente un pensador con ideas sino un rebelde con una causa. Fue un campesino judío con una actitud, y afirmó que esa actitud era la del Dios judío. Fue en su vida, y en otras similares, que se rebeló el Reino

de Dios, que el Dios judío de la rectitud y la justicia se encarnó en un mundo de injusticias y cosas retorcidas”(p. 28).

En cuanto a la resurrección, afirma que “la vida y a muerte encarnadas del Jesús histórico siguen experimentándola los creyentes, como poderosamente eficaz y salvíficamente presente en este mundo. Esa vida continúa, como siempre lo hizo, formando comunidades de vida similares a la suya” (p. 29).

Coloca la concepción de Jesús de Nazaret en la corriente escatológica, entendiendo por escatología una negación básica, radical del mundo que incluye “un programa que es radical, contracultural, utópico”; además que este programa depende de un mandato “divino, trascendental, sobrenatural”. Se trata, en suma, de “una utopía ordenada por Dios, una radicalidad divina” (p. 273).

Pero la escatología puede ser ética, apocalíptica o ascética. “La *escatología apocalíptica* (o *apocalipticismo*) niega este mundo anunciando que en el futuro, y por lo general en un futuro inminente, Dios actuará para restaurar la justicia en un mundo injusto” (p. 1294). Los hombres pueden preparar le terreno, pero en el fondo deben esperar la acción divina.

“La *escatología ascética* (o *ascetismo*) niega este mundo retirándose de la vida humana normal en términos de comida, sexo, palabra, vestido u ocu-

¹ La denominada “fuente Q” o “evangelio Q” es una colección de dichos de Jesús que habría sido escrita en la década del 50. Fueron incorporados en los evangelios de Mateo y Lucas. El título de “fuente” se debe a que fueron los alemanes quienes elaboraron la hipótesis de su existencia y, en alemán “Quelle” significa “fuente”. Es la fuente en la que abrevan los citados evangelios para reproducir los dichos de Jesús.

pación” (p. 295). Se puede vivir en el desierto, en cuevas o en conventos. El mundo es malo y es necesario retirarse de él.

“La *escatología ética* (o *eticismo*) niega el mundo protestando activamente y resistiéndose de manera no violenta a un sistema juzgado como malo, injusto y violento” (p. 295). Se trata, pues, de un Dios no violento que espera que nosotros actuemos.

Mientras Pablo de Tarso practicó una escatología ascético-apocalíptica, según Crossan, la de Jesús fue una escatología ética que significa que el Reino ya está presente y vivirlo significa practicar la resistencia no violenta ordenada por Dios que implica ponerse en contra de toda discriminación, explotación, opresión y persecución.

Los practicantes de esta escatología ética se dividen en “itinerantes y afincados”. Los primeros van de aldea en aldea, de casa en casa, anunciando el mensaje. Donde los acogen se quedan, sanan a los enfermos y participan de la comida común. van de dos en dos, lo que, según la interpretación de nuestro autor, coincidente con otros modernos exégetas, significa que van en pareja.

Crossan hace una pormenorizada exégesis del evangelio Q¹ para dar sustento a su posición de la opción escatológico-ética de Jesús, alejando toda contaminación

* Crossan, John Dominic (2003) *El nacimiento del cristianismo. Qué pasó en los años posteriores a la crucifixión de Jesús*. Buenos Aires: Emecé.

apocalíptica. La práctica y el programa de Jesús sería, en este aspecto, parecido al de Mahatma Gandhi y al de Luther King. Esta tesis se contradice con textos claramente apocalípticos que se encuentran en el evangelio Q, para no referirnos ya a los más recientes de los evangelios.

Crossan responde a esta dificultad, estableciendo diversas etapas en la elaboración de los “dichos” de Jesús que conforman dicho evangelio. A la primera etapa, la más cercana al Jesús histórico, los dichos pertenecen a la escatología ética, marcada por la “sabiduría sapiencial”. Los dichos apocalípticos serían posteriores y secundarios. Por supuesto que queda eliminada la escatología ascética.

Los textos primigenios que poseemos sobre Jesús pertenecen a dos tradiciones diferentes, por una parte la “colección de dichos de Jesús” que se encuentra en el evangelio Q, y por otra, el “*kerygma* de la pasión y resurrección” que para Crossan son como “dos caras de la misma moneda” que presenta de la siguiente manera:

“Es necesario, entonces, distinguir dos tradiciones en el cristianismo primitivo. Una que acentuaba los dichos de Jesús y otra que acentuaba su muerte y resurrección. No deberíamos privilegiar una por encima de la otra [...] no la muerte y la resurrección, como en la teología antigua, ni los dichos por encima de la muerte y la resurrección, como en la actual redacción. No debería haber una ascendencia abierta de una sobre la otra” 420).

Una de las tradiciones corresponde a los “dichos de Jesús”. Es la tradición de vida, tradición nortea, rural, de Galilea. La otra tradición es la “muerte”, sureña, urbana, de Jerusalén. Sus orígenes se ubican en Galilea para la primera y en Jerusalén para la segunda. En la teología cristiana, la teología oficial de las diversas iglesias cristianas, predominó la segunda tradición sobre la primera.

Hay dos nexos de unión entre ambas tradiciones, la “comida en común” y el relato de la pasión del “evangelio de la cruz”. Las comidas en común eran de dos clases, patronales y comunales. Las primeras las preparaban los pudientes y muchas veces significaba una discriminación de los pobres, denunciada por Pablo (1Cor 10-11). Las segundas eran las verdaderas comidas que respondían a la práctica de Jesús de Nazaret.

Los relatos de la pasión que conocemos pertenecen en sus rasgos generales a la tradición de muerte. Pero en el “evangelio de la cruz”, que figura como primera parte del “evangelio de Pedro” se encuentra en relato correspondiente a tradición de vida. Allí la resurrección es “comunal y colectiva”.

El símbolo más importante del Reino de Dios es el banquete o cena comunal. Constituía una crítica política, una crítica económica, un ritual sagrado y un acto litúrgico de adoración. El rito no tenía sentido si, por una parte, constituía una crítica de la sociedad romana de desiguales y de dominación y si, por otra parte, ello no llevaba a cambiar las actitudes de

los participantes en el mismo.

Una pregunta fundamental y una posición que rompe la interpretación tradicional es la que se propone el autor sobre la pasión. ¿Es una historia recordada o una profecía historizada? El problema ya fue tratado con toda profundidad y erudición en ¿Quién mató a Jesús? por el mismo autor. Por “historia recordada” Crossan entiende una historia basada en la memoria de quienes fueron testigos de la misma. Por “profecía historizada”, en cambio, entiende el recurso a profecías bíblicas que encontrarían su cumplimiento en la “historia” narrada.

Entiende, Crossan, que no hay testigos de los acontecimientos de la pasión, que, de hecho se crearon como cumplimientos de otras tantas profecías. No duda, por supuesto de la pasión y asesinato de Jesús por obra del imperio, pero en cuanto a los detalles de la pasión y muerte, considera que fueron creados para hacerlos coincidir con las profecías.

Creo que se trata de una posición extrema que pasa por alto algunos datos que nos hablan de la presencia, y consiguiente narración de algunos testigos.

Es el caso de “Simón de Cirene” al que los soldados romanos obligan a llevar la cruz. De él se dice que es el “padre de Alejandro y Rufo” como señalando a dos individuos conocidos por al comunidad.

Por otra parte el mismo Crossan interpreta como histórica la presencia de las mujeres entre las se encuentran “María Magdalena, María madre de Santiago el joven y Salomé”, que miran “desde alguna distancia” la crucifixión de Jesús (p. 550), considerando que las otras dos veces que el evangelista Marcos nombra a las mismas mujeres, son creaciones del evangelista Marcos.

Una tesis interesante que el autor recibe de Marianne Sawicki y Kathleen Corley, que ayuda a relativizar su tesis de “profecía recordada”, es la de que las lamentaciones de las mujeres, luego ritualizadas, estarían en la base de las narraciones de la pasión, teniendo en cuenta que en las culturas tradicionales “forman parte de los rituales para muertos más elaborados” (535). Crossan no rechaza esa tesis, si bien la relativiza.

Rubén R. Dri

Clifford Geertz:

*Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos**

Atractivo título eligió Geertz para anunciarnos desde el comienzo que estamos ante un trabajo difícilmente enmarcable en una disciplina. Este autor, cuya mayor riqueza reside justamente en moverse en zonas fronterizas entre distintos campos de reflexión, da cuenta desde el prefacio de la conflictiva e inevitable relación entre la antropología y la filosofía. Dicha relación está marcada por la ausencia de fronteras claras entre ambos campos, campos que además comparten el asedio y el peligro proveniente de la sensación de dispersión y disolución que caracteriza a este clima intelectual. Sin embargo, Geertz considera que es precisamente esta sensación de frustrante deriva en búsqueda de rumbo y fundamento la que torna cada vez más necesario el cruce entre filosofía y antropología, entre otros cruces disciplinarios que subyacen a todos los trabajos que componen este libro.

En su trayectoria académica y vital, magníficamente relatada en el primer ensayo, encontramos algunas claves de por qué Geertz (junto con C. Lévi-Strauss), probablemente sea el antropólogo más

leído entre los científicos sociales contemporáneos que no provienen de la antropología. Dentro de la formación que lo constituye como un referente de la antropología interpretativa, destaca no sólo los intensos intercambios e influencias recibidas por el clima intelectual de los '50 y '60 (ese *espíritu de época* marcado por el giro lingüístico, el giro hermenéutico y el constructivismo, entre otros), sino también sus experiencias de trabajo de campo etnográfico en los nuevos países surgidos del proceso de descolonización. En los remolinos de esta confluencia, Geertz inscribe en la llamada antropología interpretativa sus esfuerzos especulativos sobre seres humanos insertos en tramas de significado que ellos mismos tejen.

En el segundo ensayo, analiza *El estado de la cuestión* en la antropología: parte de sus dificultades para definirse como una iniciativa coherente, explora los nuevos problemas que se le presentan por la “desaparición de su objeto” (los “primitivos”), reconstruye las controversias que vitalizan a la antropología sociocultural, y propone retomar la

* Geertz, Clifford (2003) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Buenos Aires: Paidós.

conflictiva y mutuamente enriquecedora relación con la disciplina de la historia (con la que hoy se producen variadas articulaciones y “préstamos” que van en una espiral creciente). Concluye repasando los límites y potencialidades de una orientación del tipo “conocimiento local” (donde argumenta a favor de las ideas de *observadores situados, datos circunstanciados y teorías originadas y validadas en circunstancias particulares*), apuntando críticas tan sarcásticas como precisas a las nociones de *universales, generalizaciones y leyes*.

Geertz retoma a un pensador distinto en cada uno de los siguientes cuatro ensayos, criticando y rescatando simultáneamente sus propuestas, en búsqueda de aportes que hoy resulten fecundos para las ciencias sociales.

El extraño extrañamiento propuesto por Ch. Taylor frente a las ciencias naturales, en tanto “invasoras” de las ciencias humanas, es analizado por Geertz quien, en contraposición, propone dar cuenta de la dimensión histórica y la importancia cultural de las ciencias naturales, logrando así identificar sus dependencias oscurecidas con las ciencias humanas. En *El legado de Thomas Kuhn*, Geertz se pregunta por qué “La estructura de las revoluciones científicas” tuvo un impacto tan significativo, y señala que la principal causa es haber sido el texto apropiado en el momento justo. El inmenso público que leyó y discutió “La estructura...” en la década del 60, encontró un fuerte estímulo para pensar el lugar cambiante de la ciencia (y de los científicos) en la

cultura y las inquietudes morales por sus aplicaciones militares y su creciente alejamiento de la inteligibilidad general.

Nuevamente, en la búsqueda de pensamientos que aún puedan (al menos parcialmente) echar luz sobre fenómenos socioculturales, revisa en el quinto ensayo la vigencia de los estudios sobre religión de W. James. En este caso, considera necesaria una nueva comprensión que ponga en juego las nociones de experiencia, sentido, identidad y poder como imprescindibles e implicándose mutuamente, para así iluminar los profundos cambios en la sensibilidad religiosa. Esta comprensión se revela urgente cuando observamos que las cuestiones religiosas se encuentran actualmente en el centro de la vida social, política y hasta económica, y este fenómeno parece estar creciendo tanto en escala como en importancia (por caso, podemos observar los recientes conflictos entre EEUU y parte del mundo árabe).

En *Acta del desequilibrio* analiza la trayectoria de J. Bruner hasta llegar a su actual propuesta de una psicología cultural que piense la experiencia y el conocimiento de los seres humanos como organizados en términos narrativos. Le sugiere relacionar de manera productiva a la historia, la cultura, el cuerpo y el funcionamiento del mundo físico como determinantes de la vida mental de cualquier persona, sin aislar estos abordajes en compartimentos cerrados, ni fundirlos en un todo inclusivo. Es decir, reconocer que el orden que emerge en la mente (y en la cultura, como bien lo sabe la antro-

pología) es producido por la interacción dinámica y no exenta de conflicto entre estos elementos. Sobre estos fecundos cruces continúa reflexionando en el séptimo ensayo, al repasar los distintos intentos de articular cerebro, mente y cultura. No duda que el mejor camino para comprender lo biológico, lo psicológico y lo sociocultural es considerarlos como complementos y aspectos (no niveles ni entidades) que se constituyen unos a otros recíprocamente. El campo de estas iniciativas se presenta nuevamente como disperso, irregular y resistente a los intentos de síntesis, adjetivos que también nos describen el escenario que debe enfrentar la teoría política hoy, tal como la ve Geertz en *El mundo en pedazos*, último ensayo del libro. Aquí, duda de la utilidad para penetrar en las nuevas heterogeneidades de los grandes conceptos integradores y totalizantes que supieron constituir la teoría política (nación, Estado, pueblo, sociedad). Evitando caer en “posmodernismos” escépticos o búsquedas de conceptos aún más totalizantes (las “civilizaciones” de Huntington, por ejemplo) Geertz propone modos de pensar que sean receptivos a las particularidades, las discontinuidades, los contrastes, y que puedan extraer de ellos (de su “diversidad profunda”) un sentimiento de vinculación real. Para esto, en lo que resta del ensayo esboza algunos apuntes acerca de ¿qué es un país si no es una nación? y ¿qué es una cultura si no es un consenso?, problematizando así términos tanto de la teoría política (los mencionados) como de la descripción cultural (identidad, tradición, afiliación,

coherencia).

Respecto a esta edición en castellano de “Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics” (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000), cabe señalar que no incluye los tres ensayos más importantes en términos epistemológicos y metodológicos de la versión original en inglés: *El pensamiento como Acto Moral*, *El Anti Antirrelativismo* y *Los usos de la diversidad*. También presentes en la edición en portugués, dichos artículos (anteriores a los noventa) abordan ciertas discusiones de filosofía de la ciencia que no parecen estar contempladas explícitamente en los presentes ensayos, y que indudablemente dotarían de mayor densidad a la presente edición.

Sin embargo, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* comprende un conjunto de ensayos fieles al estilo de su autor. Causante de numerosas polémicas debido a sus precisas críticas y desprejuiciadas lecturas de ciertos autores, indudablemente Geertz no busca convivencias armónicas ni síntesis superadoras entre enfoques teóricos en conflicto. Es un observador (participante) de esta tormenta de ideas, a la caza de aportes significativos para la comprensión de un mundo fragmentado. Describe (e inscribe) la diferencia, sea ésta teórica, política o cultural, marcando claramente el lugar desde el que enuncia y de dónde proviene su particular *acento* (una vez más, teórico, político y cultural).

Daniel E. Jones

GALERÍA DE REVISTAS





El Ojo Mocho Nº 17 - Buenos Aires, verano 2003

Palabras del espacio 310: Guerra y desastre en el pueblo mundo

Ensayos - Lecturas: Maneras, por Horacio González / Crisis y literatura, por Jorge Quiroga / Acercamiento a Arturo Jauretche, por Víctor Pesce

Siluetas filosóficas: Montaigne y la filosofía como ficción, por Alejandro Rússovich / Sobre "La eternidad de los astros", de Auguste Blanqui, por Jacque Rancière / La tragedia del althusserianismo teórico, por León Rozitchner / Deidades argentinas: vicisitudes de un dilema, por Guillermo David

Rostros de la actualidad: Argentina: entre la apropiación privatista y las reapropiaciones populares, por Aída Quintar y Alcira Argumedo / Las dimensiones de las nuevas movilizaciones populares, por Maristella Svampa / Nuevas formas de la inclusión excluyente, por Jaume Peris / Arrogantes, imbéciles, por Ismael Viñas

Aguafuertes: Gastronomía y anarquismo, por Christian Ferrer / Doblan las campanas, por María Pía López / Todo lo creíble es de muerte, por Fernando Alfón Scafati / Buenos Aires. Reglas de urbanidad, por Guillermo Korn

Dossier: David Viñas, la escudería del lenguaje, por Horacio González y David Viñas

Ficciones: Mix de ideas-fuerza para semiótica soft del tango, por E. de Ípola / Ideas y testimonios / Carnets de lectura, por Horacio González / Un cacho de cultura, por Claudio Benzecry

Escrituras: Laura Estrín, por J. Quiroga

Reseñas críticas: Bibliográficas sobre filosofía, ensayo, sociología, política, medios, literatura y crítica

Cartas: Marcelo Percia y Norberto Wilner

La Escena Contemporánea Nº 10 - Mayo de 2003 - Imágenes y escrituras



Editorial

Charlas al pie: 21 de marzo, Charla con Horacio González / 8 de abril, Charla con militantes del MTD San Telmo / 2 de mayo, DesalojArte/ en progresión

Imágenes: La chica del puente, por Guillermo Korn / Historia de una manzana, por Andrés Bracony / El festejo del ahorrista, por Ignacio Lewkowicz / Fábricas recuperadas: ¿una política?, por Verónica Gago / Una nueva oportunidad..... para alcanzar la eternidad, por Fabio Wasserman / Física de las sorpresas, por Diego Sztulwark / Palabras aladas, por María Pía López / Apuntes para filmar una escena, por Matías Molle

Cronicar: Anecdótico de un extranjero en su propia ciudad, Por Manuel Bueno

Textos encontrados / Estado- Guerra, por Santiago López Petit

Cine y política: Lugares de origen / Imágenes ausentes

Sociedad Nº 20/21 – Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA

Presentación, por Federico Schuster

Argentina desvertebrada: Pensar la Argentina, por Enrique Marí / Del experimento al laboratorio, y de regreso. Argentina, o el conflicto de las representaciones, por Eduardo Grüner / Doscientos años. ¿Cómo puede el pez cansarse del agua?, por Claudio Martyniuk / Apuntes sobre historia, dominios y políticas (viaje hacia el centro de la noche), por Nicolás Casullo / Memoria y errata: meditaciones sobre John William Cooke, por Horacio González / El secreto y la política, por Oscar Landi / El movimiento de trabajadores de empresas recuperadas, por Héctor Palomino / La nación después del deconstructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas, por Alejandro Grimson / Literatura de compromiso, por Daniel

Link / Un largo momento epigonal. Ideas para un collage sobre la condición del arte argentino, por José Fernández Vega / Roberto Amigo / Un mapa arrasado. Nuevo cine argentino de los '90, por David Oubiña

Voces argentinas: Sobre los derechos del hombre. Discurso inédito (1959), por Ezequiel Martínez Estrada

Meditaciones: Apuntes para un balance del conflicto en Sociología, por Emilio de Ípola

Verano del 2002. Documentos inmediatos: Consideraciones previas / Verano del 2002. Opiniones e interpretaciones sobre la crisis argentina en diarios y revistas: 19 de diciembre de 2001 – 7 de abril de 2002

Dialéctica Nº 12 - Año 2002 - Revista de filosofía y teoría

El presente número de Dialektika, revista de filosofía y teoría social está compuesta por los siguientes artículos: «Un acceso al pensamiento de Ernst Bloch, filosofía cálida para el marxismo abierto»; «Tesis sobre latinoamérica»; «El zapaticismo y las ciencias sociales en América Latina»;

«De rebus abquinocialis (o nadie entiende al Ecuador)»; «UNAM: Entre la miseria de lo existente y la riqueza de lo posible»; «Reificación y consumo ostentoso en El Gran Gatsby»; «UBATEC-UBACYT-UBAnet: UBA sociedad anónima. Algunas notas críticas acerca de las tendencias en la Universidad de Buenos Aires»; «Límites y alcances de la autoorganización estudiantil»; «Marx 2000: Claves de la teoría crítica». Contiene además reseñas bibliográficas.

**Razón y Revolución Nº 10 – Primavera de 2002**

Dossier: En el ojo del huracán. ¿La pausa en la tormenta revolucionaria?

El proceso revolucionario: La pausa en la tormenta revolucionaria, por Eduardo Sartelli / En busca del sujeto de la Revolución de Mayo, por Fabián Harari / Dolor, revolución y masoquismo, por Rosana López Rodríguez / Poesía y revolución en la pampa húmeda, por Eduardo Dalter

Crecimiento y desarrollo (1870-1940): Trabajo femenino y trabajo a domicilio, por Marcela Nari / Caridad y explotación, por Silvina Pascucci / Cárceles y explotación, por Damián Bil y Lucas Poy /

TAMET, la economía y la guerra, por Leonardo Grande

La crisis y sus soluciones (1955-2002): Para una historia de la pequeña burguesía criolla, por Slatman, Rodríguez, Castagna, Lezama, Parson, Grenat, Cominiello, Dinius, Mota, Rosati, Telechea, Valero, Varela / Marcha de los desocupados y Carta abierta a Maxi Kosteki, por Eduardo Dalter / El POR y el peronismo, por Fernando Castelo / Control obrero, cooperativas y fábricas ocupadas, por Pablo Heller / El control obrero de la producción, por León Trotsky / ¿Qué son las asambleas populares?, por Pablo Rieznik

Documentos: El óvalo de la muerte: obreros desaparecidos en Ford, un testimonio

Club de Amigos de la Dialéctica: Lógica formal y lógica dialéctica, por Alan Woods y Ted Grant

Debate: La historiografía argentina en los últimos años, por Daniel Campione

Imperialismo Hoy: La guerra del coltán, por Ramiro de Altube

Hacha y tiza: Los derechos del caballo, por Paul Lafargue

Reseñas (muy) críticas: Cecilia García, Mariano Schlez

Acontecimiento
Revista para pensar la política

- Número especial 24-25 – 2003

La ontología biopolítica de Imperio, por Raúl Cerdeiras

Entrevista a Alain Badiou, por Bruno Bosteels

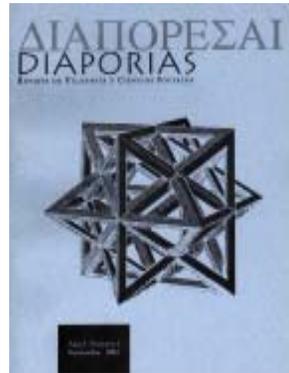
Las asambleas barriales, por Andrés Pezzola

Política de la igualdad, por Alejandro A. Cerletti

Debate Laclau-Cerdeiras: Marcos y la cuestión vasca

La Organización Política

La guerra contra Irak

Diaporías Nº 1 – Noviembre 2002 - Revista de Filosofía y Ciencias Sociales

Acontecimiento político, carisma y poder, por Rubén Dri / Imágenes de la barbarie, por Carla Wainsztock / La estética de los sucesos de diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?, por María José Rossi / Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales, por Pablo Francisco Di Leo / La “cuestión social”, un mal congénito del capitalismo, por Diego Baccarelli / Ecos de la América profunda en Rodolfo Kusch, por Esteban Ierardo

Material de cátedra: Opinión pública, virtud y emancipación. Comentarios y notas a ¿Qué es la ilustración?, de Immanuel Kant, por María