



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

**EL ESTATUTO DEL CONCEPTO DE NATURALEZA
EN ROUSSEAU Y KANT**

**Tesis para optar al Grado de Doctor en Filosofía
con mención en Filosofía Moral y Política
presentada por**

CARLOS GONZÁLEZ GUZMÁN
Licenciado y Magíster en Filosofía
Universidad de París X Nanterre

Profesor Guía:

Dr. CARLOS RUIZ SCHNEIDER

Santiago de Chile, 2014

RESUMEN

En esta tesis, se indagará acerca del estatuto del concepto de naturaleza en la obra de dos autores mayores de la modernidad, Rousseau y Kant, y sus efectos en el pensamiento y en la praxis de lo común que le siguen. El juicio provisorio que guiará esta indagación es que, en torno al funcionamiento polisémico e inasible de este concepto, en la época que llamamos modernidad, se juega un nuevo régimen de sentido, cuya clave de intelección no puede ser pensada sin recurrir a los conceptos de singularidad e inmanencia, los que, veremos, son puestos en movimiento cada vez que queremos pensar tanto la naturaleza, el hombre y el fundamento de lo común. Examinaremos este movimiento en la obra de Kant y Rousseau, pero también seguiremos su traza en el pensamiento contemporáneo, con casos relevantes tanto de reacción como de radicalización de la representación del hombre que emerge en la modernidad, representación que rápidamente definiremos como auto-conciencia originaria de sentido y de valor, representación que irrumpe de manera inaugural y generando impactos y resonancias persistentes hasta hoy. Estos efectos levantan un horizonte no superado, un punto de no retorno, respecto de aspectos fundamentales de nuestra vida individual y colectiva. Una nueva representación del hombre, pues, y una nueva representación de la naturaleza, la que, de constituir antaño fuente de sentido, deviene desde entonces una pura extrañidad domesticable. Todo lo que nos remitía a la noción de naturaleza funcionaba bajo el régimen de la continuidad. El gran mérito de la Modernidad fue comenzar a pensar el hombre bajo el régimen de la disrupción y la emergencia. Pensamos que un examen de los debates de sociedad o de civilización contemporáneos relevantes a la luz del funcionamiento de los conceptos que nos interesan, puede entregarnos elementos importantes de comprensión acerca de lo que está allí en juego, esto

es, una cierta determinación de la noción de valor, no en cuanto a sus diferentes contenidos posibles, sino en cuanto a su sentido originario mismo y a su lugar de origen. El funcionamiento y el estatuto del concepto de naturaleza, en su fricción con aquellos de singularidad e inmanencia, nos ayudarán a describir ese lugar, que no es otro que el hombre mismo.

Dedicatoria

A Alejandra.

Agradecimientos

*Al Profesor François Laruelle,
por haberme animado a perseverar.*

*A los profesores de la escuela de Postgrado de la Universidad de Chile,
en particular a Carlos Ruiz, Marcos García de la Huerta
y Eduardo Carrasco, por los estimulantes cursos y conversaciones que
animaron a lo largo del ciclo de doctorado.*

ÍNDICE

1	INTRODUCCIÓN.....	1
1.1	Naturaleza y Filosofía	4
1.2	La antigüedad y lo común. La irrupción de la naturaleza.....	6
1.3	Uso común del concepto de naturaleza	13
1.4	La modernidad y lo común. La interrupción de la naturaleza.....	16
1.5	Lo común y la naturaleza en el horizonte político contemporáneo	21
1.6	Plan.....	26
1.6.1	<i>Laruelle y la singularidad como trascendental</i>	26
1.6.2	<i>Rousseau y la búsqueda del límite.</i>	26
1.6.3	<i>Kant y la invención de la libertad.</i>	27
1.6.4	<i>La reacción filosófica a la modernidad</i>	27
1.6.5	<i>Debates contemporáneos</i>	28
2	FRANÇOIS LARUELLE Y LA DETERMINACIÓN DE LA SINGULARIDAD	30
2.1	Presentación.....	30
2.2	Singularidad e Inmanencia.....	33
2.3	Singularidad, causalidad, unilateralidad	35
2.4	La singularidad inmanente y el Extranjero.....	37
3	ROUSSEAU Y LA BÚSQUEDA DEL LÍMITE.....	44
3.1	Rousseau y la esencia del hombre.	44
3.2	La imaginación.....	50
3.3	El hombre natural.....	52
3.4	La libertad	56
3.5	La educación del ciudadano.....	59

3.6	Derrida y Rousseau	62
3.7	Conciencia y <i>tropo</i>	66
4	KANT Y LA INVENCION DE LA LIBERTAD	69
4.1	Kant y la finitud.	69
4.2	Sujeto de conocimiento y naturaleza.....	70
4.3	Sujeto de la moralidad	85
4.4	Experiencia de la inmanencia y la finitud: horizonte político.....	90
4.5	La democracia como nueva historia.....	92
5	LA SINGULARIDAD Y LA REACCION A LA MODERNIDAD	95
5.1	Singularidad e Inmanencia.....	96
5.1.1	<i>La finitud</i>	97
5.1.2	<i>Nietzsche y la Democracia</i>	106
5.1.3	<i>Reflexión capítulo</i>	114
5.2	Singularidad y Trascendencia	115
5.2.1	<i>La emergencia del Ego</i>	118
5.2.2	<i>El Otro, la Trascendencia</i>	122
5.2.3	<i>La temporalidad</i>	126
5.2.4	<i>La Ética y la libertad</i>	129
5.2.5	<i>Reflexión capítulo</i>	138
5.3	Singularidad y Pluralidad.....	140
5.3.1	<i>Importancia de la Modernidad</i>	143
5.3.2	<i>El "apoliticismo" de comienzos del siglo XX y el caso Heidegger</i>	147
5.3.3	<i>Heidegger y la pluralidad</i>	154
5.3.4	<i>El lugar de la decisión</i>	159
5.3.5	<i>Reflexión capítulo</i>	162

5.4	Los marxismos y la reemergencia de la naturaleza.....	168
5.5	Naturaleza y fascismo.....	183
5.6	Ideología y naturaleza.....	190
5.7	Republicanismo moderno y neoliberalismo.....	199
6	CONCLUSIÓN.....	208
7	BIBLIOGRAFÍA.....	213

1 INTRODUCCIÓN

Toda reflexión sobre lo común encierra necesariamente inclinaciones. Es un lugar común decir que lo político implica siempre un componente no-racional. Una inclinación, una pasión, no es algo completamente desprovisto de racionalidad, así como una idea no está tampoco completamente desprovista de aquello que latamente podríamos llamar sensibilidad. Pero no hablamos aquí de ideas y sensibilidades en abstracto ni en absoluto. Hablamos de ideas y de sensibilidades “inscritas” en un ser finito, el hombre, único capaz de representarse reglas y fines. Teniendo en consideración esta sentencia, queremos abordar el momento en el cual se produce un vuelco mayor en los referentes sensibles y racionales de Occidente, examinando el estatuto de un concepto que en toda época es esgrimido como se esgrime un argumento decisivo: el concepto de Naturaleza. El momento de la historia que abordaremos es el de la modernidad, momento de irrupción de una nueva representación de lo real, la que despejará, finalmente, lo que podemos denominar una nueva experiencia de lo real. Esto tendrá como consecuencia, como lo veremos, que el estatuto de la noción de valor, presente en toda consideración sobre lo político y lo moral, será también determinado y pensado de una manera inaugural, pero, ante todo, implicará que racionalidad y sensibilidad aparecerán necesaria y finalmente subordinados a una conciencia individual en el elemento de su finitud, constituyendo esto una eficacia y una performatividad más radical que la de toda otra determinación posible (*soma*, interés, inconsciente, etc.).¹ Afirmar la preeminencia de esta doble reflexividad, la de una conciencia que se piensa como constitutiva en el límite de sus

¹ Sobre la idea general de un cambio en la figura del hombre, ver “Introduction à l’*Anthropologie* de Kant”, de Michel Foucault, pág. 12 y siguientes, Ed. Vrin, París, 2009.

determinaciones, no significa afirmar que los sentimientos, las pasiones o la empatía, por ejemplo, no tengan realidad ni actúen a su vez, sino más bien significa que sensibilidad y racionalidad no son compartimentos estancos, pero, sobre todo, significa que, en el caso del hombre, sensibilidad e inclinaciones participan siempre necesariamente de un régimen de sentido, y que el pivote de ese régimen de sentido es la conciencia individual. Es el camino de esta determinación lo que trataremos de despejar de las lecturas y desarrollos que emprenderemos en el curso de esta tesis. Una forma de mostrar la porosidad existente entre afección y racionalidad es la siguiente: piénsese en la viva emoción que, es de suponer, despertaría en muchos de nuestros congéneres contemporáneos el espectáculo de una venta de esclavos. Es dentro de una determinada representación de los conceptos de justicia y de dignidad, los que a su vez derivan de una determinada experiencia de lo real, que tal emoción puede surgir y manifestarse. No es posible entender de otra manera la, para nosotros, inconcebible impasibilidad, ante el mismo espectáculo, de grandes espíritus pre-modernos. Y, al mismo tiempo, se puede afirmar que en un ser puramente racional tampoco podría tomar lugar algo así como la noción de escándalo. Pero no tendrá esta tesis por objeto describir una nueva fenomenología de la sensibilidad o de las emociones en general. Solamente queremos subrayar que ni la sensibilidad ni la racionalidad determinan en última instancia una singularidad inmanente, y que, por el contrario, sensibilidad y racionalidad sólo pueden tener una realidad segunda, únicamente en una conciencia individual “que posee el yo en la representación”², único lugar a partir del cual puede tener también realidad algo así como una evaluación o una asignación de valor bajo la forma precisa del juicio. Por lo demás, toda descripción de alguna determinación de la conciencia sólo puede tener realidad en y desde una conciencia. Afirmaremos, entonces, que entre la conciencia de una singularidad inmanente y sus determinaciones y manifestaciones múltiples, la relación es de unilateralidad. No hay sobre-

² KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Libro I, p. 89.

determinación de estas últimas, ni tampoco una co-definición: la conciencia de la singularidad inmanente no necesita ni de la exterioridad ni de sus propias manifestaciones (racionalidad o auto-afección) para saber(se). Para una mejor comprensión de estas premisas, nos apoyaremos parcialmente en el trabajo de François Laruelle, entendido como una continuación y radicalización de lo que vemos abrirse en la modernidad, particularmente en la obra de Kant, lo que será expuesto sucintamente más adelante.

El impulso original de esta reflexión se dirige a detectar lo que pareciera estar en juego en los conflictos y crisis actuales de lo político, lo que puede ser rastreado hasta los orígenes de la modernidad, entendida esta como régimen de sentido, límite y horizonte de lo que nos es dable a pensar hoy al respecto. La constatación de base es que nos movemos en el elemento de lo heredado de la modernidad, lo que constituye aun hoy nuestro horizonte y nuestro límite, y, que al mismo tiempo, de manera tanto latente como reactiva, persisten líneas de fuerza que amenazan aquello que puede ser considerado como el conjunto de conquistas básicas que se han derivado de la representación de nosotros mismos en tanto sujetos de dignidad y de derechos.

¿Por qué el concepto de naturaleza? Porque nos parece que permite contar, a partir de una reflexión sobre el hombre y su esencia, una cierta historia de la razón y de su relación con lo político, poniendo en tensión conceptos como los de verdad, valor y finalidad, es decir, los conceptos ineludibles a la hora de pensar una moral. Es interrogando desde este lugar las obras de Rousseau y de Kant que intentaremos despejar algunas de las raíces de esa herencia casi tres veces centenaria. La inquietud de esta interrogación remite primordialmente al lugar del sujeto individual, pero tomado éste no en una perspectiva meramente reflexiva ni menos aún de auto-suficiencia, sino en relación con la praxis donde va, finalmente, de su suerte, esto es, en su vida colectiva, en el elemento de lo común.

Pensamos que es importante exponer en esta introducción algunos antecedentes y elementos de contexto necesarios a la comprensión de este trabajo. En lo que sigue, expondremos una cierta historia de los conceptos de naturaleza y de singularidad.

1.1 NATURALEZA Y FILOSOFÍA

La naturaleza es, ciertamente, un objeto de reflexión desde los comienzos de la filosofía. Es la primera figura de mundo, por la espontaneidad de su presencia y por los misterios y amenazas que encierra. Cuando surge el elemental gesto filosófico consistente en buscar un principio de explicación y de generación fuera de los discursos mítico, mágico o religioso, buscando como punto de apoyo las solas fuerzas de una racionalidad naciente, se confunden inevitablemente dichos principios buscados con elementos naturales como el fuego, el agua o el aire. Sería imposible, en el marco de esta tesis, efectuar un barrido exhaustivo del tratamiento otorgado a la naturaleza en la historia de la filosofía. Eso equivaldría prácticamente a hacer una historia de la filosofía. Sólo señalaremos un compendio notable del inicio, es decir, de la deslumbrante Grecia, primera recopilación de sentidos de lo que puede significar naturaleza (la *fisis*) en uno de sus pensadores mayores, Aristóteles, y una mención de Heidegger relativa a la historia de este concepto. En el libro Δ de “La Metafísica”, donde se definen, a la manera de un diccionario, conceptos fundamentales del pensamiento de la época, Aristóteles nos indica como primer sentido la generación de lo que crece, en un continuo. Enseguida, el elemento primero inmanente de donde procede lo que crece. Es también el principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales, “en virtud de su propia esencia”. Alude enseguida a la “naturaleza” del elemento primitivo del que está hecho o proviene un objeto artificial, es decir, la substancia informe, que recibe forma exteriormente, lo que podríamos llamar

“materia”³. Naturaleza, además, se dice de la substancia formal de las cosas naturales, bajo el supuesto, según Empédocles, por ejemplo, que “ningún ser tiene una naturaleza, pues hay sólo mezcla y separación de la mezcla; y la naturaleza no es más que un nombre dado por los hombres”. Esta perspectiva es la de pensar la naturaleza sólo como esencia, y la esencia como forma. Es el último sentido indicado: por metáfora se dice que toda esencia toma generalmente el nombre de naturaleza, “porque la naturaleza de una cosa es, ella también, una suerte de esencia”. Aristóteles cierra este capítulo efectuando, según sus palabras, una suerte de síntesis: en su sentido primitivo y fundamental, se trata de la esencia de los seres que tienen en ellos mismos y en tanto tales el principio de su movimiento. La naturaleza es, pues, para el estagirita, principio inmanente del movimiento de los seres naturales (espontáneos), ya sea en potencia, ya sea en entelequia.

Heidegger se detendrá, en “Lo que es y cómo se determina la *Fisis*”⁴, en este concepto. La *fisis* es traducida al mundo latino como *natura*, nos lo recuerda, *natura* que toma su raíz en *nasci*, nacer, provenir de. Lo que a su vez, en griego se dice *gen*. *Natura*, según Heidegger, nombraría algunas relaciones esenciales del hombre occidental (el hombre de la Historia) al ente. Evoca algunas oposiciones clásicas: Naturaleza-Gracia, Naturaleza-Arte, Naturaleza-Espíritu, etc.. Se habla también, según este autor, de la “naturaleza” del espíritu, de la “naturaleza” de la historia y de la “naturaleza” del hombre, lo que significaría no solamente el cuerpo, sino todo el ser del hombre. Naturaleza y ser también se presentarían imbricados cuando hablamos de la “naturaleza de las cosas”, es decir, de aquello que ellas son en su posibilidad y cómo ellas son, sin consideración de su realidad. Nos recuerda también que, para el cristianismo, la naturaleza es aquello que es dejado a la libertad del hombre. Bajo el juego de las pasiones, esto podría llevar a la ruina del hombre. La naturaleza en este caso

³ ARISTÓTELES. *La Métaphysique*, t. I, p. 167-168.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ce qu'est et comment se détermine la φυσικη*. p. 484-485.

sería lo que no debe ser. En una interpretación diferente, por el contrario, dejar libre curso a las pulsiones y a las pasiones sería lo natural del hombre (Nietzsche), el hombre que toma el “cuerpo” como hilo conductor de su interpretación del mundo, donde los elementos (Fuego, Tierra, Agua, Luz) y las pasiones constituyen las piezas maestras para el despliegue de la vida y la constitución de las fuerzas.

1.2 LA ANTIGÜEDAD Y LO COMÚN. LA IRRUPCIÓN DE LA NATURALEZA.

Más temprano aún, aparece en la filosofía griega la díada conocimiento / *ethos*, en tanto nudo inextricable de la relación del hombre con lo real. Habría un “orden natural” (*cosmos*) al que debería plegarse el hombre (*ethos*) si obedece a lo que el pensamiento (*psique, logos*) le ilumina respecto de ese orden. Dos supuestos están aquí implícitos: el de la continuidad, homología, equivalencia, correspondencia, adecuación, etc., entre el pensamiento y la naturaleza, y el de la misión o destino (*ethos y thelos*) que a partir de aquello se deduciría para el hombre. Respecto de lo primero, es decir de todo el campo semántico que cubren y abren las nociones de homología, adecuación, correspondencia, etc., ya en el poema atribuido a Parménides encontramos la bella fórmula “... ser y pensar son lo mismo”. También en Platón podemos comprobar, en las páginas de *La República*, por ejemplo, el despliegue de toda una “arquitectura” que parte de este principio: hay una realidad de la que el pensar puede dar cuenta, la virtud del alma siendo justamente su disposición a acceder, y de manera inmediata, a esa realidad de la que ella misma participa, en detrimento de todo aquello que pudiera caer bajo la figura de la *fisis*, incluyendo por cierto los sentidos. Esa realidad, la de lo ideal, no sería por cierto relativa o convencional. Es preciso indicar, por cierto, tanto “ser” como “real, son, en esta historia antigua, nociones de semántica plural: así, “ser y pensar son lo mismo” puede indicarnos la identidad del pensar con la idea, como aquella del pensar con la *fisis*. Pero, aun tomando el caso de Platón, podemos decir que, finalmente, se llega siempre a la *fisis*: el pensamiento pertenece al elemento de la idea, pero la idea constituye el ser de las cosas

naturales. A través de esta mediación, el conocimiento de la naturaleza es también posible. Y Platón, con justicia, a través de la noción de “modelo”, puede ser considerado como un precursor del método de las ciencias llamadas naturales.⁵ De lo que nos habla Platón es de la posibilidad que le sería dada al hombre de acceder así a la verdad. Y es a partir de esto que, en él, una cierta idea del orden social y de la justicia cobrará sentido.

Entre ambos autores estará Heráclito, quien no escapa a esta invariante. Examinemos las siguientes afirmaciones:

“Común a todos es el pensar.”⁶

“Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sensatos.”⁷

El pensar aparece primeramente bajo la forma de lo común en tanto facultad, es decir, como posibilidad y capacidad de todos y cada uno de hacer uso de una determinada herramienta. Todos la poseemos y participamos de esa posibilidad de conocernos, de estar alertas, de dar un sentido a nuestras acciones. La historia de la filosofía indicará esta realidad de manera general como espíritu, *nous*, alma, etc. Platón y Descartes, por ejemplo, evitarán una definición cerrada o demasiado precisa, y sus intentos siempre serán sobre todo indicativos de una realidad que se contrapone a lo corporal o lo material. La historia posterior será rica en intentos de determinación, pero lo que nos interesa aquí es que, en el caso de Heráclito, esta realidad en tanto atributo de hombres individuales no basta, pues el pensar para los griegos no se agota en la facultad:

“Quienes hablan con entendimiento deben fortalecerse con lo que es común a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún. Pues se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, que gobierna tanto cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta] las desborda.”⁸

⁵ Ver CHÂTELET, François, *Platon*, Introducción, y en *Platon*, cap. de *La Philosophie de Platon à St Thomas*, p. 55 y sgtes. La Idea, en Platón, puede ser concebida como una hipóstasis, pero también da cuenta de nuestra manera de aprehender la naturaleza: la noción de verdad, en las ciencias de la naturaleza, remite a la modelización, y no a la percepción.

⁶ Heráclito, *Fragmento B113*.

⁷ Heráclito, *Fragmento B116*.

⁸ Heráclito, *Fragmento B114*.

El elemento de lo común aparece como un verificador, es decir que lo verdadero necesariamente es susceptible de manifestarse en la razón recta, pero no todos la poseen. Un pensamiento, por ser común, no deviene verdadero. Pero un pensamiento verdadero debe poder afirmarse en quienes ejercen una recta razón en el elemento de lo común, como lo examinaremos más adelante.

“Por eso hay que seguir lo común. Pero aunque el *logos* es común, los más viven como si tuvieran su propia sabiduría.”⁹

No basta pues con hacer ejercicio de la facultad común, es necesario aún pensar de tal manera que lo común sea posible:

“Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*, es sabio decir juntos que todas las cosas son uno.”¹⁰

El hombre debe “escuchar” el *logos* para alcanzar la sabiduría, y todos los hombres tienen en común esta posibilidad, pero no todos la ejercen. En la medida que todo es susceptible de ser subsumido al *logos*, que no es mío, sino, justamente, aquello que entrega la solución de continuidad entre el pensar y lo real, y que por lo mismo, porque lo real no puede ser sino uno, es que un juntos es posible. Aun cuando se trate de una unidad de contrarios, está el supuesto inicial de la unidad de lo real, de la posibilidad de un mundo y de un *kosmos*. Esta figura excluye la singularidad del pensamiento, o a lo menos da el estatuto de verdad o ciencia al pensamiento que trasciende una singularidad, que accede al “principio de lo real”, aun cuando sea dado sólo a un sabio o a una minoría: es el sabio el que está despierto. El que duerme, el que ignora el *logos*, finalmente no está haciendo uso real de la facultad de pensar. Es este último quien está en soledad.

Lo que resulta es que lo común, en la medida que se acuerda con lo real (con lo que para cada uno de estos pensadores sería lo real y su principio), aparece de alguna manera como la marca o el *index* de la verdad, de esa correspondencia u homología, de esa “identidad de naturaleza” entre el ser y el

⁹ Heráclito, *Fragmento B2*.

¹⁰ Heráclito, *Fragmento B50*.

pensar que nos hace posible conocer. Lo que Heráclito llama λόγος es, a la vez, lenguaje inteligente y racionalidad real.

En este sentido, todos sabemos hasta qué punto importaba a Platón la capacidad iluminadora del diálogo en esta dinámica de descubrir lo que para él es la verdad. Es el sentido, por lo demás, de la guerra que Platón libra contra los sofistas. El *logos* es lenguaje, pero no es convención, sino al mismo tiempo principio y *medium* de lo real. Y no se le podría oponer a Platón el argumento según el cual el lenguaje es convencional porque así lo demuestra la multiplicidad de lenguas. Platón podría decirnos que todo *logos* nos indica lo mismo, y se puede pensar con este *logos* los principios de lo real (idea del Bien, etc.) en muchas lenguas. Para Platón, lo real es *kosmos*, orden, y este orden no depende de la opinión o de la lengua de cada cual, sino que es cada cual quien debe descubrirlo, orden que aparece, mediado por el *logos*, como la esencia de la *fisis*.

Habría pues un segundo sentido de lo común, más radical, que sería el de la determinación de lo común del pensar ya no por posesión de la facultad (de pensar), sino por el “recto pensar”, del que se podría deducir un “recto actuar” según el acuerdo de ese pensar con “lo real”. Pensar y estar en la verdad, de manera coherente y ordenada, es en este sentido opuesto a la ficción y a la fantasía. Volvamos a Heráclito:

“Para los que están despiertos existe un mundo único y común, pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo privado.”¹¹

Esta comunión del pensar con el ser, que funda la comunión de los “hombres razonables”, aparece como infinita:

“Si vas a los límites del alma, no los encontrarías aunque recorrieras todos los caminos: tan profundo es su *logos*.”¹²

Y esos caminos infinitos son también el trabajo y destino del hombre, en particular, el trabajo del conocimiento:

¹¹ Heráclito, *Fragmento* B89.

¹² Heráclito, *Fragmento* B45.

“Es propio del alma el *logos* que se aumenta a sí mismo.”¹³

La afirmación de lo común en la línea que va de Parménides a Platón parece afirmarse siempre en una alteridad a la que el *logos* podría acceder, o de la que derechamente participaría, y de la cual finalmente recibiría su unidad. A lo menos, esa alteridad daría la medida y la evidencia de una unidad, de una (com)unidad. Como ya lo decíamos al comienzo, de esta (com)unidad, de esta homología, los griegos no separan sus efectos sobre el destino y la acción de los hombres. Como aún no son tematizados ni el concepto de subjetividad ni el de libertad, necesariamente quedará oculto el conflicto entre autonomía y *ethos* deducido, entre autonomía y verdad no humana (trascendente). El *ethos* o destino del hombre, se nos muestra como fundado en esta relación infinita del ser y el pensar. Hay por lo tanto una heteronomía implícita que deja fuera de juego a una voluntad que quisiera erigirse como punto de partida de ese destino. La voluntad sólo tiene cabida a la hora de plegarse a la ley del *logos*.

Es sin embargo en una determinada praxis de los mismos atenienses, anterior a la obra platónica, que se abre la posibilidad de una unidad no remitida a una alteridad ni a una trascendencia, sino a la unidad de la comunidad misma, lejos de la heteronomía platónica y donde lo político aparecerá como el arte de decidir por medio de la discusión y de la obediencia esas decisiones, como un arte que encierra sus propias leyes, leyes que no remiten a nada que no sea la decisión misma. Se trata de la praxis de una cierta democracia, la que surge con un radical desplazamiento del lugar del poder político. También de manera dispersa, aquí y allá, se levantarán reflexiones que resistirán una totalización del *logos* por sobre la praxis humana, aunque sin tematizar el fondo del asunto, como cuando Aristóteles reflexiona sobre la felicidad y los fines del hombre, afirmando, en la *Ética a Nicómaco*, que “la virtud sola no puede hacer al hombre feliz y contento, sino que son necesarios también la salud, amigos, bienes terrestres y una familia feliz”.

¹³ Heráclito, *Fragmento* B115.

Esta tensión entre verdad y convención, naturaleza y decisión, comienza entonces ya en la antigua Grecia. Es el mismo Aristóteles quien problematizará con rigurosidad el lugar de la *fisis*, abriendo caminos de indagación sin llegar a una solución que pareciera resultarle satisfactoria. Contrario a las tesis platónicas acerca de la hipóstasis de las ideas, afirmará la “inmanencia del principio de movimiento a cada uno de los seres naturales mismos, en virtud de su propia esencia”¹⁴. Pero al mismo tiempo, sus indagaciones terminarán en puntos ciegos, donde el lugar de la esencia se desplazará entre la singularidad y el universal. Recordemos que Aristóteles se plantea el problema de la unidad a un doble título: se está en un mundo uno, en el mismo mundo, y hay un principio para ese mundo, para que sea y para que sea lo que es. Es por ello que, en vistas de su conocimiento, busca un principio único de inteligibilidad. Pero esta unidad se verá incesantemente escindida en el curso de sus investigaciones recopiladas bajo el nombre de *La Metafísica*. Y esto porque Aristóteles se apegará a algunas exigencias primordiales que no abandonará aún en momentos de *impasse* teórico. Algunas de estas exigencias son del orden de la intuición, y tomaremos una en particular, que ya evocábamos más arriba como uno de los puntos de discordia con Platón: en este mundo en movimiento, lo que es de manera más vivaz ser, es irreductiblemente singular. La substancia está en la cosa misma y le es inseparable. El problema es que antes, en el Libro A, el mismo Aristóteles ha descrito su plan, cual es alcanzar el principio de conocimiento en una búsqueda doble y ascendente, hasta llegar a dos cumbres. La primera,

“El arte aparece cuando, de una multitud de nociones experimentales, se despeja un solo juicio universal aplicable a todos los casos similares”.¹⁵

Y la segunda,

“Los hombres de arte conocen la causa, el por qué... y lo cognoscible por excelencia son las causas y principios”.¹⁶

¹⁴ Aristóteles, *La Metafísica*, D, 4.

¹⁵ Aristóteles, *La Metafísica*, libro A, 981 a, 5.

¹⁶ *Ibid*, libro A, 982 b, 1 – 5.

Habrá entonces, a partir de esta doble constatación de universalidad y de primacía, un doble lugar de la unidad: en el sujeto que conoce, en cuanto se le remite el conocimiento de la totalidad a través de un universal, y en la primera causa, exterior y anterior al hombre, origen del movimiento y de la *fisis*, lo que será denominado por sus comentadores como *Metafisica Specialis*. Como dice Aubenque:

“Por una parte, ciencia universal, referida a un ser cuya generalidad le impide ser un género, por otra, ciencia particular referida a un género particular, aunque eminente, del ser”¹⁷

Como sujeto que conoce habrá que entender, no al individuo, ciertamente, sino al hombre en tanto depositario “natural” de la facultad del discurso y del razonamiento, los que sólo pueden aflorar, por lo demás, en el elemento de la *polis*. Como afirmábamos más arriba, los griegos no conciben que el origen y el sentido final del *logos* esté en el hombre mismo.

Pero habrá otro punto de escisión: ¿Cómo conciliar la gradación ascendente, que se aleja doblemente de lo sensorial, con la preeminencia de la intuición como aprehensión de ese modo privilegiado de ser que es la substancia individual tal como es establecida en el libro A? Si seguimos su discurso:

“El sujeto último, no es, así, por sí, ni un ser determinado, ni una cierta cantidad, ni ninguna otra categoría; [,,,] A considerar la cuestión bajo este aspecto, resulta, así, lógicamente, que la materia es substancia. Sin embargo, esto es imposible, pues la substancia parece fuertemente tener por carácter esencial el ser separable, y el ser una cosa individual”¹⁸

Es tal vez uno de los grandes méritos, el de Aristóteles, el de haber mantenido esta tensión sin caer en la trampa de cerrar su discurso. Expone su fisura y muestra el *impasse*. Esto lo encontraremos también en sus reflexiones sobre la ética y la política:

¹⁷ Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Ed. Quadrige/PUF, 1991, p. 279.

¹⁸ Aristóteles, *La Metafísica*, libro Z, 1029 a, 25 - 30.

“Aun cuando el bien del individuo se identifica con aquél del Estado, pareciera más importante y más conforme a los bienes verdaderos tomar en mano y salvaguardar el bien del Estado”.¹⁹

Al mismo tiempo que declara más lejos:

“El verdadero bien es individual e imposible de alienar a su poseedor”.²⁰

Podemos observar en aquellos momentos inaugurales de la filosofía el lugar flotante, pero fundamental, que ocupan las reflexiones en torno al concepto de naturaleza. Es una primera razón para intentar seguir su traza. Y podemos observar también que esas reflexiones, donde aparece involucrada la *fisis*, se despliegan persistentemente en el elemento paradójico de una relación insoluble entre lo universal y lo singular. Veremos, más adelante, que uno de los aspectos inaugurales de todo el pensamiento que va desde Descartes a Kant, encuentra en esta tensión el lugar del giro radical que experimentan. Intentaremos mostrar que la modernidad, en su manera de subvertir el funcionamiento de las nociones de naturaleza, singularidad e inmanencia, tal como pudieron ser pensadas hasta entonces, por una parte, caracterizan el giro mismo, y, por otra, permiten entender la performatividad y su rendimiento en el horizonte de civilización contemporáneo.

1.3 USO COMÚN DEL CONCEPTO DE NATURALEZA

Nos parece también relevante, como punto de partida, examinar los usos y significaciones, en la lengua corriente, de este concepto. En el diccionario Littré de la lengua francesa (s. XIX), encontramos no menos de veinte acepciones de esta palabra. Nosotros retendremos cinco:

a) Conjunto de todos los seres que componen el universo.

b) Orden establecido en el universo, o sistema de las leyes que presiden la existencia de las cosas y la sucesión de los seres. Las maravillas de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cap. II, 7.

²⁰ *Ibid.*, cap. V, 4.

c) La esencia, los atributos, la condición propia de un ser o de una cosa. La naturaleza del fuego es quemar.

d) Conjunto de las propiedades que a un ser vivo le vienen de nacimiento, de su organización, de su conformación primitiva, por oposición a aquellas que puede deber al arte. Cada animal obedece a su naturaleza.

e) La condición del hombre tal como se la supone anteriormente a toda civilización. El hombre en estado de naturaleza.

Detengámonos en las dos primeras acepciones. Ellas son los extremos de un balanceo incesante en el pensamiento griego y que corresponden a los términos de la oposición entre *fisis* y *logos*. Como ya evocábamos más arriba, todas las aporías que pueden fructificar antes del advenimiento de la modernidad y la crítica kantiana, son llevadas por Aristóteles a su límite, en sus investigaciones sobre la *ousía*, el ser individual de las cosas y, en general, sobre todos los tópicos expuestos en *La Metafísica*. Ese límite será dado por la ausencia de tematización del supuesto de la continuidad entre ser y pensar, de la supuesta posibilidad de acceder a algo así como lo real en sí, en resumen, todo lo que permanece oculto sin la posición de un sujeto constituyente, donde la exterioridad adquiere el estatuto de perspectiva humana y el conocimiento y la moral el de una antropología, como lo examinaremos en este trabajo de tesis.²¹

Este fondo es lo que da la importancia a la aparición de una cierta manera de poner lo común en el mundo griego. Gran parte de la filosofía, con excepciones parciales y limitadas, como la de Aristóteles, pondrán el principio de lo común fuera del hombre y fuera de la vida social, postularán lo social como precedente

²¹ Más adelante podremos también ver de qué manera el giro kantiano es operado a partir del gesto trascendental, que consiste en la posición de los elementos de respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la libertad, gesto que permite a Kant deducir una relación, finalmente, más verosímil entre sujeto y objeto en el acto de conocimiento que sus predecesoras, así como poner, en un gesto análogo, la deducción de un ego trascendental y de la libertad en tanto piedras angulares de una nueva manera de representarse el hombre y la moral. El gesto mismo de la deducción trascendental supone ya una antropología.

absoluto y destino del hombre, y, a su vez, lo social como algo “natural”, pero este natural estará siempre cubierto de bruma, al no estar despejado su estatuto polisémico y, sobre todo, al no estar despejado el lugar de la singularidad. El surgimiento de la democracia en el terreno de la praxis política ateniense permitirá horadar, decíamos, esa heteronomía implícita, pero no dispondrá de un corpus filosófico que la explicita ni de las condiciones históricas que le hubiesen permitido sentar bases prácticas más profundas y duraderas.

Lo común aparece pues como (com)unidad de la razón (*logos*) y lo real, lo que haría posible la (com)unidad de razones (hombres razonables), pues hay un real, y sólo uno, que hace posible un mundo. Una consecuencia de esta “visión de lo real”, que calzará muy bien en el Occidente pre-moderno, será la inflación de la autoridad depositada en los “sabios”. Aun cuando el ejercicio del poder nunca fue prerrogativa de éstos, la autoridad de teólogos y letrados en general jugará un papel importante en el soporte y justificación de los poderes reales de tiranos y monarcas. En este régimen de sentido, la filosofía misma aparecerá en general del lado de algo así como una aristocracia del saber. De todos modos, sería interesante examinar más detenidamente, a descargo de la filosofía, un aspecto que aparece como una ambigüedad de nacimiento: por una parte, la afirmación del saber en tanto elemento legitimador de un orden, y, por otra, el gesto portador de libertad que consiste en barrer todo pasado y tradición en nombre de una nueva “visión de lo real” que se afirma en las fuerzas propias de la actividad racional.

Era necesario, pensamos, destacar aquí la riqueza de posibilidades decisivas de algunas de las interpretaciones posibles de la noción de Naturaleza, y la intensa proyección comprensiva involucrada cada vez, lo que es percibido por Heidegger, por cierto, cuando expresa que “cada vez, la palabra naturaleza contiene una interpretación del ente en su conjunto”. A lo largo de nuestro trabajo, intentaremos llevar a un cierto límite de significación algunas de estas posibilidades, poniéndolas en relación con los objetivos expuestos en nuestra

presentación, esto es, mostrando la eficacia de una determinada manera de pensar la tríada naturaleza, singularidad e inmanencia.

1.4 LA MODERNIDAD Y LO COMÚN. LA INTERRUPCIÓN DE LA NATURALEZA.

En el periodo que nos interesa particularmente en nuestra tesis, la modernidad, la naturaleza y lo común son temas centrales. Con Descartes la naturaleza deviene aquello que debe ser controlado y dominado por el hombre, luego de ser reducida a una pura extensión y mecanismo matematizables. En lugar de ser lo que dicta la norma, es el hombre quien le imprime la suya. Descartes no tematiza ni lo común ni el *ethos*, suspendiendo su juicio al respecto. Pero su presentación de lo real fundado en la experiencia del *cogito* demuele todo lo que los antiguos hubieran podido decir hasta ese momento al respecto. En el ejemplo del trozo de cera, evocado en la segunda *Meditación*, Descartes intenta mostrarnos cómo el objeto, imposible de deducir de la percepción, es, finalmente, una construcción de un sujeto, el resultado de una “*inspection de l’esprit*”, el resultado de una operación que remite a una decisión, a un juicio, lo que sólo es posible bajo la premisa de la libertad. Decíamos que Descartes suspende su juicio moral, pero su “visión de lo real” altera completamente la manera de aproximarse a la realidad del hombre. Lo que inicia Descartes, en un punto alto de su reflexión, en la segunda *Meditación*, es algo así como un momento de interrupción de la naturaleza, al ser puesto como principio de lo real un momento de conciencia, un puro “darse cuenta”²². Esto es continuado, con matices que ya veremos, y, de cierta manera, radicalizado, por Kant. Este último afirmará con fuerza la experiencia de la finitud y evacuará toda trascendencia en tanto principio de lo real. Una facultad cuya función es legislar, acompañada de una conciencia,

²² « ¿Pero qué es entonces lo que soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente ». Y, sobre todo, « ... es muy cierto que me parece que veo, que oigo, y que entro en calor; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar. » (Traducida por el autor). Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, segunda Meditación, p. 111-112.

aparece como reveladora de esta experiencia de lo real desde la finitud: es esta facultad la que impone su orden a una exterioridad que sólo puede aparecer bajo las condiciones de un sujeto trascendental, pero, ya examinaremos este punto, ese sujeto trascendental es impensable sin remitirse en primera instancia a una conciencia individual.²³

Esta conciencia finita es una piedra angular también para su discurso moral. Una voluntad legisladora sólo puede suponer la libertad en su principio si está acompañada de una conciencia. Todo juicio de conocimiento, así como todo juicio moral, reposa sobre esta posición. Ya podremos examinar este tópico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Y también en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, donde podemos leer:

“La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.”²⁴

En este pasaje, en lo que respecta al hombre, Kant afirma una distancia radical con el tipo de definición de la naturaleza del hombre que pudiera deducirse de cuarta definición propuesta en el Littré, según lo presentado más arriba, definición que toma su raíz en la visión clásica del hombre según la díada animal-racional. Aun cuando Kant describe al hombre como un mixto de razón y sensibilidad, expone la libertad y la conciencia como la esencia de lo humano, en contraposición al mecanismo natural. El horizonte que abre la modernidad es el de un mundo enteramente humano, no solamente en su manera de enfrentar a la naturaleza, esto es en tanto mero medio material de sus fines de existencia, desprovista de tras-mundos, des-divinizada y des-esencializada, enteramente matematizable e instrumentalizable (lejos también, por tanto, de la tercera

²³ En efecto, la función del sujeto trascendental remite a la especie, en la medida que la ciencia es una actividad que requiere de instancias colectivas de validación. Pero el fundamento del acto de conocimiento permanece como un acto eminentemente individual, dada la necesaria unidad de la sensibilidad con una conciencia.

²⁴ KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, (1994), tercer Principio.

acepción del Littré), sino sobre todo en el gesto de afirmar la humanidad misma del hombre en su alteridad radical respecto de ella. Esos fines serán los de una necesidad humanizada y los de una moralidad que ya no se afirma en nada externo a la razón misma. Toda trascendencia, sensible o divina, es evacuada tanto de la relación del hombre con la naturaleza como de la relación del hombre consigo mismo. No olvidemos que para Kant, por ejemplo, la acción moral, para ser tal, debe sustraerse a toda causa natural-material (lo que él llama la trascendencia de lo sensible) y de toda trascendencia divina.²⁵

En este trabajo intentaremos mostrar la traza del giro inmanente que aquí se opera, el que será explicitado y radicalizado de diversas maneras hasta hoy, y que no deja de abandonarnos como horizonte, y de sus consecuencias en nuestra manera de representarnos lo común. Estamos lejos aquí de una comunidad fundada en el *logos*, entendido éste como ese punto de encuentro entre principio de lo real y comprensión de ese principio, ser y pensar griegos, etc. Estamos de plano en el mundo como *constructo*, como pura inmanencia de una red de sentido que encuentra su punto de origen y de fin en el hombre mismo. Lo común deviene inmanente. Lo común aparece como esta pertenencia inevitable a la *especie*, en tanto todos y cada uno disponemos de la posibilidad de hacer uso de aquello que sería lo más propio y que yace como fundamento del ejercicio del razonar mismo: la libertad. Y al no tener esta libertad (en tanto posibilidad legisladora) contenidos predeterminados, es decir al ser el hombre mismo pura forma y posibilidad, esta construcción aparece como infinita. Pero es un infinito visto en el camino por recorrer. El punto de partida pareciera ser este quiebre, esta nueva manera de representar(nos). Es uno de los temas de los existencialismos: hasta qué punto la representación que podamos hacernos de nosotros mismos, en tanto individuos y en tanto especie, determina y cambia nuestro ser mismo. Efectivamente, en el orden de los eventos, fuimos manada y luego horda, y pronto ciudad. Y el lenguaje (nada más común y precedente) fue y es nuestro *medium*. Pero el individuo y la

²⁵ KANT, E. *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Prefacio, p. 78, Segunda Sección, 114 y sgtes.

subjetividad, la autonomía, posteriores a aquellos antecedentes, y vueltos posibles por éstos, son sin embargo una irrupción y una disrupción. Parafraseando a E. Lévinas, son más que un accidente en la historia del ser. Desde entonces, lo común es pregunta y construcción. Nuestro ser es posibilidad de ser, nuestro ser en común es compartir la infinitud de posibles. La interrupción de la naturaleza es concomitante con la irrupción de la subjetividad.

Esto nos lleva a interrogarnos sobre la quinta acepción de naturaleza del Littré y de confrontarla con el pensamiento de Rousseau, el que será visitado en el capítulo que se le dedica. Podríamos situar las dificultades y vaivenes del pensamiento de Rousseau justamente en el estatuto aún no completamente asumido y tematizado de una naturaleza que sólo puede tener un sentido para y por el hombre. Evidentemente, la aparición de un pensamiento y una experiencia de interrupción de “lo natural” no suprimen la historicidad de lo dado, o de lo nato. Pero tampoco se suprime el hiato sin regresión que allí opera. Kant asume el fondo de misterio infranqueable de aquello que está “detrás” de lo que aparece (que es como decir su ausencia), pero en cambio Rousseau, como nos lo muestra Jacques Derrida en el capítulo que le consagra en *La Grammatologie*, intentará la búsqueda imposible del “límite” entre lo natural y lo adquirido.²⁶ Y en el *Contrato Social*, Rousseau aludirá a un estado de naturaleza o a un pacto inicial que no será ingenuamente presentado como habiendo tenido una realidad histórica, pero sí dejará flotar la presentación de una naturaleza tras la “esencia” del hombre. El vaivén tendrá en su otro extremo la afirmación de la libertad como elemento constitutivo de esa esencia. Pero es Kant, nuevamente, quien pensará la libertad también y justamente como aquello que abre un abismo entre el hombre y la naturaleza.

Más allá de lo que el mismo Rousseau pudiera afirmar u omitir, podemos ver claramente la fuerza y la eficacia de una manera de representarse el hecho social –en este caso como un pacto– y de cómo una determinada representación

²⁶ Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Cap. 2..

puede cambiar el sentido mismo del hecho representado. Es porque hoy nos representamos la comunidad política como un pacto, y la noción de pacto supone la igualdad y libertad de quienes lo contraen, que la esclavitud nos parece un escándalo. Esa es la fuerza de la idea de contrato, y el que el origen histórico de lo social sea o no fruto de éste no reviste ninguna importancia y constituye un debate secundario. Por lo demás, el mismo Rousseau nos dice, en el *Contrato Social*, que sólo puede llamarse sociedad una comunidad que cumpla con el requisito contractual tal como lo despliega en el texto aludido. Una montonera no hace sociedad, nos dice en resumen el autor ginebrino, lo que podría incluso remitir ese origen a un futuro, a algo no acaecido aún, pues ¿qué sociedad política cumple con las exigencias de Rousseau en esa primera mitad del siglo XVIII? A lo más, a sus ojos, la Ginebra a la que alude en la Introducción:

“Siendo por nacimiento ciudadano de un Estado libre y miembro del poder soberano, por poca influencia que mi voz pueda tener en los negocios públicos, el derecho que tengo a emitir mi voto me basta para imponerme el deber de enterarme de ellos. ¡Feliz me considero, pues siempre que medito sobre los gobiernos, hallo en mis investigaciones nuevos motivos para amar al de mi país!”²⁷

El resto de Europa son monarquías de derecho divino y de linaje.

Lo común aquí entonces remite al ejercicio de una manera de representarnos ese mismo común, cuyo fundamento ya no es, decíamos, el acceso a lo real a través de un *logos*, y ni siquiera unas reglas prácticas de buen gobierno (de Aristóteles a Maquiavelo), sino la asignación de un determinado valor al punto de singularidad constituido por cada voluntad libre. Esto es lo que puede considerarse la herencia que recoge Kant. Como este último despeja algunas de las aporías de la relación del hombre con la naturaleza, puede afirmar, esta vez contra Rousseau, que en lugar de ser el lugar de la caída, lo social es el único lugar donde un progreso es posible. Los individuos son lo que son en cualquier época (recordemos la historia de la emoción de escándalo frente al hecho de la esclavitud), pero es la construcción infinita de una relación entre los hombres que

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*. Libro 1, p. 1.

recoja y potencie el *factum rationis* del hecho moral, y la esencia legislativa de la razón, lo que permite un progreso. Pareciera que no se trata de un progreso que se apoye en una simple “reflexión”, sino más bien en la historia de las prácticas que harían posible un cohabitar de hombres libres, esto es la historia de la afirmación de la diferencia en lo común. A partir de la modernidad, el reconocimiento ya no es posible como resultado de una lucha por la vida, sino que es el resultado general de una nueva representación de la relación del hombre con la naturaleza y con el prójimo.

1.5 LO COMÚN Y LA NATURALEZA EN EL HORIZONTE POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

Respecto de las visiones y debates más contemporáneos, intentaremos exponer algunas líneas de reflexión significativas, que corresponden o se emparentan, según pensamos, con las líneas de fuerza reales en juego en el periodo involucrado. El plan es mantener como discriminante la noción de naturaleza, o lo que puede caber en su campo semántico. Así, partiendo de los antecedentes expuestos más arriba, es difícil no ver en el trabajo de autores como Marx o, por cierto de manera muy diferente, Heidegger, una “regresión” respecto del horizonte abierto en la modernidad, cuya comprensión puede ser facilitada por el estatuto acordado a la naturaleza como *fisis*. Pero esto hay que apartarlo del viejo debate “materialismo – racionalismo”, “materialismo-espiritualidad”, categorías insuficientes, pues forman todavía parte de un régimen de sentido pre-moderno. Marx intenta dar una respuesta a lo que sus predecesores dejan abierto: para él, la realidad material de las clases más desposeídas hace difícil dar un contenido verificable a la igualdad y libertad de derecho, celebradas, por ejemplo, en la revolución francesa. Marx destacará lo común como pertenencia a una clase, determinada por el lugar que cada cual ocupa en el aparato productivo con relación a la propiedad del capital. La *fisis* vuelve bajo la figura de aquello que, en vistas de la reproducción de las condiciones de existencia material de los

hombres, debe ser trabajado y transformado, proceso que determinará “en última instancia” el ser del hombre y el ser de lo común. Si bien Marx postula una intención emancipadora y una comprensión de los mecanismos de la producción, al saturar todo el contenido de lo político en la supresión del conflicto entre las clases dejará un horizonte cerrado, un fin de la historia donde lo político mismo carecería de sentido ante tal cumplimiento. Será la otra figura del regreso de la *fisis*, la de una comunidad universal recobrada, la de una comunidad de hombres liberados de las relaciones de propiedad y, paradójicamente, la de una comunidad liberada de la constricción de aquello que Sartre llamará lo inerte²⁸, viviendo algo así como el paraíso terrestre. La paradoja reside en la “naturalización” de la relación entre los hombres y en una suerte de fusión con la naturaleza que se despeja de cualquier representación del ser en común que contenga un fin determinado de la historia. Es en esta regresión donde quizás cabría buscar las causas del naufragio de los llamados “socialismos reales”, al provocar algo así como un déficit del imaginario que no dejaría como opción sino la desesperanza o la violencia.

Como ya lo anunciábamos, también examinaremos, por la importancia de sus efectos, las reflexiones de Heidegger respecto de la individuación y la pluralidad, en el curso de las cuales pondrá la relación del hombre con la Historia en un registro muy diferente al de la modernidad, pues su punto de partida es la determinación del ser del hombre ante todo como el lugar de la interrogación por el sentido del ser. Esa relación será determinada por una historia más fundamental, en la que la determinación misma de la *fisis* será afectada y cobrará un peso importante, en tanto componente opaco remitido a esa relación esencial entre el hombre y ser. Será el sentido de sus reflexiones sobre la técnica y la relación del hombre con la naturaleza, por ejemplo. Pero, más importante en cuanto a nuestro propósito, en *Ser y Tiempo*, en su camino de análisis de la estructura ontológica del hombre (de este “lugar” de la interrogación, de la

²⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique*. Libro 1, p. 165 y sgtes.

apertura mutua ser-hombre), Heidegger nos hará la descripción de la idea del *mitsein* (ser-con), según la cual somos siempre *ya* entre, *ya* en comunidad, donde aparece como una ilusión pensar que primero fue el individuo y luego lo común. Es siguiendo esta pista que pondremos el acento en otro aspecto de su reflexión, el de la determinación de lo más propio del individuo en su destino colectivo materializado en una *generación*, en el sentido diltheyano de esta expresión, lo que podría ser una de las razones de las derivas que ya conocemos en su apoyo posterior al nazismo. También evocaremos y explicaremos el reproche de Levinas²⁹ a Heidegger, al poner este último el sentido y el valor en un “materialismo”, en un *neutro*, en un real no humano como puede serlo la diferencia del Ser y el ente. Pero aquí destacaremos otro reproche, más oblicuo, del mismo autor, quien pone la superioridad y la libertad del espíritu por sobre el cuerpo (y la *fisis*) como decisivos en la constitución de una civilización universalista, tal como se representa la civilización Occidental.

Nos ha parecido también pertinente examinar las posturas políticas anti-universalistas de Heidegger, y de qué manera se aleja, explícitamente, por lo demás, de las ideas modernas. Intentaremos evaluar hasta qué punto su alejamiento de la modernidad deriva de esta visión de lo real que eyecta la afirmación del hiato existente entre ese mundo humano fundado en una singularidad inmanente y su exterioridad. Habrá de ser examinado también, aunque muy someramente, pues la tarea es vasta, el estatuto de la *fisis* que podría despejarse bajo esta perspectiva de la obra de Heidegger, y hasta qué punto las nociones de sangre y territorio, los pilares de la *nación*, toman aquí su raíz. En otro momento y en otro texto, Levinas, crítico de la modernidad por razones que no cabe abordar aquí, nos describirá la irrupción del ser separado constituido por el hombre, cada hombre, en tanto comienzo absoluto, donde se expresa de bella manera la idea de *surgimiento*, o de *instauración*, que podríamos transponer, en una vuelta forzada y que remite más a la analogía que a la postura

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 333..

de Levinas, a la idea de un nuevo sujeto que irrumpe y que transforma la humanidad misma del hombre, es decir su “esencia”. En cuanto a las paradojas, pensamos que éstas se superan más bien admitiendo nuestra finitud, nuestra separación radical de toda trascendencia sensible o divina, y, por lo mismo, como lo afirma Kant, aceptando que finalmente el lugar de lo absoluto es lo humano mismo, absoluto justamente porque su mundo es inmanente y su inmanencia es fundada en su libertad. Absoluto, también, porque su rendimiento, su producción de sentido y de experiencia³⁰, es inconmensurable, es decir, no puede ser medido a nada. Dotado de una razón que examina y que legisla, el hombre es el único animal que valoriza y da un sentido a su vida, nos recuerda Philonenko³¹ remitiéndose a Kant³², y el único valor que los hombres pueden darse a sí mismos, nos dice el mismo Kant, es la personalidad, la libertad y la independencia. La dignidad del hombre sólo puede tener sentido en ese régimen de verdad que “viene de la nada”, bajo la figura de la auto-representación de una subjetividad autónoma.

En el marco de esta introducción, cabría una última reflexión respecto de la libertad individual en los límites de la finitud de la naturaleza como recurso y sus efectos sobre lo común. La modernidad ve en la naturaleza una fuente infinita de recursos al servicio de la humanidad. Nuestra época nos pone frente a una percepción de la naturaleza como finita en su capacidad de solventar nuestras necesidades actuales, y para el futuro el panorama es aún más crítico. El liberalismo económico pudo tener más sentido en ese escenario perdido de “abundancia latente”, donde el único límite para la producción de bienes era la técnica misma. Pero hoy el escenario es de abundancia de medios junto a una desaparición latente de recursos a transformar. Esto hace interesante un reexamen de las reflexiones de Sartre, por ejemplo, y radicalizar la posición de lo

³⁰ Podremos examinar, en nuestras lecturas de Laruelle y Levinas, las nociones de evento y acontecimiento dentro de este dispositivo conceptual.

³¹ PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Kant*, t. 2, p. 124.

³² KANT, Immanuel. *Réflexions sur l'éducation*, p.58.

inerte ya no sólo como límite de una justicia, sino más bien como límite y constricción de la supervivencia de la especie. Aun cuando la técnica tiene todavía mucho que decir y resolver, una nueva percepción de la *fisis* puede alterar las actuales relaciones de propiedad, de uso, de demografía, de territorio, de jurisdicción, etc., y, como ya es el caso, la disposición y propiedad individual de ciertos bienes tendrá restricciones y regulaciones crecientes.

Pero en ningún caso sería deseable que esas nuevas relaciones pusieran en entredicho las conquistas de una época, esa representación del hombre y de lo común que se afirma en una libertad que funda el valor de todos y cada uno y que transcurre en una historia abierta e infinita, sin forma definitiva posible. Lo común no es exactamente la comunidad, ni algo inmutable ni algo material, y es importante que esa diferencia permanezca. Una nueva representación de la *fisis* sólo puede ser admisible bajo estas premisas. El peligro es que una “representación de lo real”, que es siempre al mismo tiempo una representación de la humanidad del hombre, y de la cual se deriva esa representación de la *fisis*, puede siempre dar un vuelco a los criterios de una admisibilidad. Es por eso que pensamos que una reflexión filosófica sobre lo político y lo común sigue y seguirá siendo pertinente.

1.6 PLAN

A fin de facilitar la lectura y secuencia argumentativa, describiremos a continuación el plan de esta tesis.

1.6.1 *Laruelle y la singularidad como trascendental*

Los conceptos de singularidad inmanente e inmanencia radical, utilizados en esta tesis, provienen de las investigaciones y trabajos de François Laruelle. Los utilizamos porque nos parece que comprenden y radicalizan la determinación de la individualidad tal como se forja en la modernidad, en particular en las obras de Kant y de Rousseau. Es por ello que comenzaremos el trabajo propiamente tal de esta tesis efectuando una exposición y despejando una determinada modulación de ellos. Este capítulo es un re-trabajo de un capítulo de la memoria de Maîtrise del autor de esta tesis³³.

1.6.2 *Rousseau y la búsqueda del límite.*

Efectuamos aquí una lectura de la obra de Rousseau centrada en cuatro textos relevantes: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres*, *El contrato social* y *Emilio, o de la Educación*. Nos interesa aquí despejar la manera como Rousseau, desde el horizonte abierto por el cogito cartesiano, y desde la dificultad de pensar la “naturaleza” del hombre y el límite de lo natural y lo cultural, pone la noción de valor en la singularidad de cada conciencia. Examinaremos los vaivenes del estatuto del concepto de naturaleza en torno a este gesto decisivo. Nos interesará despejar este punto a partir de una reflexión en torno al juego y los efectos del tropo, de la metáfora como producto de la imaginación y productora de distancia, para lo cual haremos una restringida confrontación con la crítica derridiana de su empeño.

³³ GONZALEZ GUZMAN, Carlos. *Singularité et Événement*. (1995). Paris X. Prof. guía, François Laruelle.

1.6.3 *Kant y la invención de la libertad.*

Intentaremos mostrar aquí, en una lectura de los textos que nos han parecido relevantes en este objetivo, de qué manera Kant continúa y extiende lo abierto por Rousseau (el que, a su vez, mucho debe a Descartes): profundiza la determinación de la finitud del hombre, pone la moralidad en el centro de la esencia del hombre, evacúa toda trascendencia divina y subordina toda exterioridad natural a la singularidad de una autoconciencia. En particular, trataremos de exponer el juego del concepto de naturaleza en esa tarea. En este sentido, intentaremos mostrar la íntima cercanía entre su concepción del conocimiento de la naturaleza, desarrollada principalmente en la “Crítica de la Razón Pura” y su concepción de la moralidad y de la esencia del hombre, desarrollada, en lo que a nosotros nos importa, principalmente en “Los fundamentos de la Metafísica de las costumbres”.

1.6.4 *La reacción filosófica a la modernidad*

Nos ha parecido importante confrontar la visión del hombre que emerge en la modernidad con algunos relatos filosóficos mayores de su posteridad. Así, este horizonte abierto a partir de la segunda mitad del siglo XVII, será leído a través de su recepción y reacción que hemos podido encontrar en una lectura parcial de Nietzsche, Levinas y Heidegger. ¿Por qué estos autores? Nos ha parecido que en ellos encontramos una huella doble de la modernidad, activa y reactiva, lo que será explicado más ampliamente en su desarrollo, pero de lo que podemos anticipar lo siguiente: se trata de tres autores que efectúan desarrollos magníficos relativos a la constitución de la singularidad en sus obras relevantes –lo que constituye su vertiente activa-, pero, en su vertiente reactiva, finalmente construyen una decisión filosófica -o teológica, en el caso de Levinas- que diluye de cierta manera estos análisis, los que, al menos en el caso de Levinas y Heidegger, son los que dan inicio a los desarrollos de sus dos obras más

importantes, *Totalidad e Infinito* para el primero, *Ser y Tiempo* para el segundo. De Nietzsche nos ha interesado, para los objetivos de esta tesis, tomar su reflexión sobre la singularidad y la inmanencia; de Heidegger, su camino de la singularidad a la pluralidad; y de Levinas su camino de la singularidad a la trascendencia. También nos ha parecido pertinente exponer un modo de la emergencia de la inmanencia desde la figura de la auto-afección, tal como lo examinaremos en la obra de Levinas.

1.6.5 *Debates contemporáneos*

Decimos aquí “debates” no porque seamos capaces de dar cuenta de todos los debates de un ciclo histórico tan largo. Lo que nos interesa aquí es la dimensión y función legitimadora del discurso filosófico, en la estricta medida de la representación del hombre que se pueda despejar a partir del modo de funcionamiento de sus conceptos. Nos interesa en particular, ya lo decíamos, el estatuto de los conceptos de naturaleza, singularidad e inmanencia. Es el tamiz que utilizaremos para efectuar una lectura ya no de líneas de pensamiento, sino más bien de líneas de fuerza que pueden ser comprendidas por una reflexión, así como su movimiento inverso, esto es, representaciones y relatos que pueden ser comprendidos en líneas de fuerza. Esto puede ser una manera de expresar la porosidad de la filosofía y lo político, lo que habremos abordado también en la sección precedente. Hemos puesto atención, en esta lectura a cuatro líneas de fuerza que, a nuestro parecer, son esenciales en este periodo de la historia que nos ocupa: aquella que expresa la continuación del horizonte abierto en la modernidad, la que, como veremos, no puede ser subsumida por ningún movimiento político en particular, toda vez que su esencia es la de su diseminación y diversificación en el elemento de la singularidad. Pudiera quizás decirse que está allí donde hay una decisión libre, una obra de arte o algún acto que apunte a la extensión de derechos que preservan en acto la singularidad en tanto origen de valor y de sentido. Examinaremos también dos líneas de fuerzas relevantes que han surgido como reacción a la modernidad, los fascismos y los

marxismos. Veremos de qué manera se distinguen radicalmente y en qué gesto de representación del lugar de lo real pudieron llegar a animar regímenes políticos de extraña semblanza. Veremos también de qué manera los fascismos continúan vigentes de manera latente. Finalmente, examinaremos aquella línea de fuerza que acecha mimetizándose con la modernidad, pero cuyo fondo la pone en franca oposición a su legado: se trata del neoliberalismo. Veremos de qué manera los conceptos que nos ocupan nos pueden ayudar a caracterizar y dar sentido a esta confrontación.

2 FRANÇOIS LARUELLE Y LA DETERMINACIÓN DE LA SINGULARIDAD

2.1 PRESENTACIÓN

Examinaremos el trabajo de François Laruelle, pues nos interesa determinar de manera más precisa lo que entenderemos en el curso de este trabajo por “singularidad inmanente” o “inmanencia radical”, como manera de referirnos al individuo. Consideramos estas determinaciones en coherencia y continuidad con la visión del hombre que se abre en la modernidad, tal como lo veremos en nuestros capítulos dedicados a Rousseau y a Kant. Las lecturas de estos autores, así como nuestro examen de los debates de civilización contemporáneos, serán efectuados a través del tamiz de este concepto de singularidad, así como a través del modo de funcionamiento del concepto de naturaleza, tal como lo hemos avanzado en nuestro resumen e introducción. Más cerca en el tiempo, el trabajo de Laruelle se encuentra en la línea temática de los trabajos de Michel Henry³⁴, centrados en una fenomenología de la vida, vida que, para este autor, no puede darse bajo la figura de una hipóstasis, sino siempre en acto y en la ipseidad de la inmanencia radical. Pero Laruelle se distancia de Henry y de la caracterización de la ipseidad en tanto pura auto-afección³⁵, proponiendo una radicalización de la inmanencia radical del hombre, retomando el gesto kantiano de la deducción trascendental, en un trabajo de “lógica reversa” que pone

³⁴ Ver HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, PUF, París, 1990.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, p. 52-53. De cierta manera, en Levinas también encontramos esta determinación de la ipseidad en tanto auto-afección, como podremos examinar de manera más detallada más adelante.

el ego como condición de posibilidad de un sentido y de un valor. El trabajo de François Laruelle debe ser abordado a partir de su crítica de la filosofía y de las ciencias humanas, crítica centrada en la impotencia de éstas para fundar un conocimiento de la esencia del hombre, crítica también de su pretensión o ilusión de hacerlo cuando ponen el ser del hombre como un mixto de hombre empírico y de *logos*, de hombre histórico y de algún universal. A las ciencias humanas, Laruelle reprocha su incapacidad para determinar la esencia del hombre ("objeto" que les sería propio) y, por esta vía, poder constituirse como una ciencia una. La misma constitución plural de las ciencias humanas sería el reflejo del tipo de aproximación que ellas hacen del hombre: siempre fragmentaria e inesencial, siempre a partir de accidentes y de la ocasionalidad del Mundo (Sociedad, Historia, etc.), más que a partir del hombre mismo. Según Laruelle, piensan un hombre abstracto, general, amasijo de predicados y de universales. Aun cuando algunas de estas ciencias no se proponen explícitamente "explicar" al hombre, en el acto mismo de considerar "hechos" humanos, hechos sociales, históricos, etc., como "cosas", olvidan la instancia última sobre la cual, y a partir de la cual, ellas hablan: el hombre singular. Aun cuando "regiones" históricas, económicas, de pensamiento, tienen una dinámica, una autonomía relativa, el hecho de no "poner las cosas en orden", es decir ordenadas a la singularidad inmanente del hombre, lleva inevitablemente a estas construcciones teóricas a inducir un efecto de espejismo, a caer en una mixtificación de lo real.

En su crítica a la filosofía, Laruelle establece algunas invariantes estructurales de la manera filosófica: fundación de la realidad en la circularidad y en la unidad de una inmanencia y de una trascendencia, en la de un dato empírico y de un universal. Decisión filosófica que consiste en no pensar términos, por ejemplo el Yo y el Otro, por ellos mismos, y, en su lugar, pensarlos siempre co-determinados el uno en relación al otro, relación que, a su vez, constituirá una unidad, la totalidad, es decir, la "realidad". Auto-posición de un mixto, ya sea de oposición de contrarios, antinomia inconsistente, ya sea de "consistencia" o

"suficiencia" espontánea o histórica (cuerpo físico, Sociedad, etc.), ocupando el sitio de lo real.

"El hombre es la medida de toda cosa - del Todo mismo, de la Trascendencia, de la Nada, de la Razón, del Otro, etc.. A condición, evidentemente, que cese de ser medido a una decisión-de-totalidad, o que la medida cese de ser recíproca o reversible."³⁶

La unidad, que siempre acosó a la filosofía, Laruelle la pone en el hombre. La pregunta que éste se plantea: ¿Hay acaso una esencia propia y primitiva del hombre que no sea atributo de otra cosa?, puede, según él, tener una respuesta. Pero esta respuesta no podría venir ni de las ciencias humanas ni de la filosofía:

"... lo real es indeterminable filosóficamente y determinable por sí, a priori, antes de toda determinación filosófica."³⁷

Esta determinación por sí, la posición no reflexionada de la inmanencia radical en tanto lo real, abre la posibilidad de poner la esencia del hombre y, por esta vía, de fundar una teoría que no sea una imagen de la contingencia del hombre, un "calco" de la afectación del hombre por la ocasionalidad del Mundo. Los grandes universales o los grandes "temas empíricos" (Estado/sociedad civil, nación/raza, etc.), en el nombre de los cuales el hombre, desde siempre, ha soportado tanta violencia, no son constitutivos de la "naturaleza humana", de la esencia del hombre. Esta no está tampoco sujeta a una trascendencia que pudiera darle su realidad.

Laruelle se propone fundar una "teoría unificada" de las ciencias humanas y de la filosofía, lo que no puede ser, evidentemente, una síntesis, sino más bien una cierta manera de apropiarse del aparataje conceptual de una y otra, y de hacerlas "funcionar" de manera diferente, en tanto materiales para esta nueva teoría.

"La cuestión ya no es ¿qué es el hombre?, ni si acaso este puede ser objeto de una ciencia, ni incluso si acaso puede ser su "sujeto", pues esta pregunta divide su objeto para someterlo mejor. Sino: dado el ser humano del hombre, su identidad humana entera, ¿qué consecuencias acarrea esto para su ciencia? ¿En

³⁶ LARUELLE, François, *Théorie des Etrangers*, p. 69.

³⁷ LARUELLE, François, *Biographie d'un homme ordinaire*, p. 29.

qué es el hombre, más que su "sujeto", la causa de la ciencia, ciencia que se infiere, por así decirlo, de él?"³⁸.

Una nueva vía de indagación, con los cimientos de una teoría que vuelve, de una manera particular, inteligibles el ser y el actuar del hombre, es aquí abierta.

2.2 SINGULARIDAD E INMANENCIA

En la obra de Laruelle, el ser del hombre es puesto como siendo una singularidad radical, indivisa e inmanente. Radical, porque, si se puede decir así, esta inmanencia es "aquello a partir de lo cual hay ser, devenir y conocimiento", no bajo la forma de un "principio general", sino bajo la forma de un modo de causalidad particular, que podremos examinar más adelante. Indivisa, es decir no predicable, no determinable por ninguna categoría o universal, identidad una. Inmanente, sin necesidad de ser sobrevolada por algún concepto para determinar su esencia, sin necesidad de una trascendencia que la haga emerger por alteridad, ni de una "mediación" o apertura que la explique, ni de ningún paradigma de representación que la "piense". Ella permanece en sí misma, sin salir de sí. Esta inmanencia radical, que Laruelle llama también "Dado-sin-donación", "visión-en-hombre" o, simplemente, "Ego" - núcleo de identidad del hombre -, es el lugar de lo Real. El único que pueda ser puesto por el hombre mismo: "El ego es lo real". Posición hecha en un modo que podríamos llamar "teoría trascendental" a, por lo menos, dos títulos:

- Ella no es empírica, es decir que no hay un "calco" de hechos, de donde se abstraerá una falsa teoría por transposición, sino, más bien, una posición de la inmanencia como un "a priori", pero de tipo particular, como "término real", como un axioma real. Real por oposición a "lógico" y al vacío que se le pueda aproximar. Trabaja con objetos filosóficos que se relacionan con lo real, aún si al interior de la filosofía estos objetos no dan con él. No se trata de una hipótesis de tipo científico,

³⁸ LARUELLE, François, *Théorie des Étrangers*, p. 61

que espera demostración y confirmación por la experiencia. Poner un axioma real es indicar el punto de realidad, la instancia de la realidad, origen de la indicación misma. Se trata, pues, de un axioma indemostrable.

- Ella se establece como una "lógica inversa" en la solución de las aporías unitarias y circulares de la filosofía relativas al ser del hombre y de la realidad en general. Es el camino más corto, "el más simple por oposición a las no-soluciones viciosas de la filosofía", dice Laruelle, quien pone el Ego como lo real, el que reporta el saber de lo real a lo real mismo, y esto de una manera directa, "sin pasar por la mediación de alguna decisión filosófica". Así, anterioridad de lo real a su conocimiento y condición de conocimiento. Anterioridad y condición del pensamiento.

"Podemos poner, a título de dato absoluto, lo que, por excelencia, podrá cumplir una función de dato realmente primero sin ser él mismo definido en su esencia por la prioridad, y así, sin ser una presuposición de tipo filosófico: el Ego como Identidad real, no-decisional en general, es decir tanto no-posicional como no-decisional. ...Ponemos el Ego como Identidad simplemente dada sin resto y sin falta, dado no solamente sin posición, sino sin donación. No se puede tratar, entonces, más que de un término, filosóficamente indefinible e indemostrable; el objeto de una hipótesis o de un axioma (sin duda real y no lógico) más que un absoluto de tipo metafísico o que una noción filosófica en general."³⁹

La singularidad deviene real, o, más bien, es puesta como real, es decir que el discurso que la dice no se incluye en su realidad. Y el discurso que la dice no la "conoce". Lo real está antes del *logos*, antes del Ser. El Ser y el *logos* son en-él. Lo trascendental está en ese gesto que arranca al Ego de la órbita filosófica del Ser y del Pensamiento, que lo pone más acá, que pone el ser-humano del hombre como un Ego inherente (a) sí, sin por ello conocer este Ego, en el sentido de hacerlo objetivable. El Ego no tiene predicados. No hay sobrevuelo ni perspectiva posible del Ego. No hay "plano de inmanencia" donde el Ego se intensifique. Punto de identidad inmanente, puede inscribirse en un discurso como aquello a lo que el discurso se reporta, como aquello de donde el discurso viene, o aquello en lo que

³⁹ LARUELLE, François, *Théorie des Étrangers*, p. 65.

el discurso es. El Ego es la causa del discurso. En todos los casos, ese discurso no lo altera. El saber-en-Ego del Ego mismo llega sólo hasta aquí.

Pero que no sea susceptible de discurso no puede ser acercado de alguna negatividad. El Ego es afirmado en su positividad como una experiencia que permanece en-Ego:

"Con este Ego inherente (a) sí, es lo humano mismo que como tal es dado al hombre. El hombre es su propio "objeto" sin pasar por el Otro hombre o la inter subjetividad (otra forma de sumisión al universal). Es el único ser que lleva consigo una identidad real o ante-lógica. Lejos de ser un lobo o un dios para sí mismo, lo que no es más que fuera de su esencia, es humano "para" y, sobre todo, "en" él mismo, humano de punta a cabo."⁴⁰

Todo el esfuerzo de Laruelle consistirá en extraer el Ego de toda representación. Si, por descuido, apareciera la palabra "representación", sabremos que estará funcionando en un cierto régimen de tropo. Es en oposición a la noción de figura, imagen, pero también en oposición a toda hipóstasis o substancialización, que Laruelle nos indicará un Ego que sólo se nos puede presentar como experiencia pura de sí o como resultado de una deducción trascendental.

2.3 SINGULARIDAD, CAUSALIDAD, UNILATERALIDAD

Vemos, así, el Ego puesto como lo Real, como un precedente de toda posición, aún de aquella que la pone. Aparece allí como " primer término " y como "causa en-última-instancia". Pero, ¿cómo Laruelle distingue este modo de poner el Ego de un modo filosófico o psicológico de hacerlo?

"Para operar esta distinción hay que no sólo sostener la tesis de la inmanencia radical del Ego, sino, siendo ésta ambigua o indeterminada en cuanto a la esencia de esta inmanencia y en cuanto a su valor teórico, determinar concurrentemente el tipo de pensamiento al que da lugar o del que es la causa, a fin de no reconstituir subrepticamente una filosofía de la inmanencia radical."⁴¹

⁴⁰ LARUELLE, François, *Théorie des Étrangers*, p. 71

⁴¹ LARUELLE, François, curso *Théorie du sujet*, p. 30, 1992.

Es lo que comenzábamos a exponer más arriba: este tipo de pensamiento es una axiomática trascendental que "está en" el primer término: el Ego, y que es determinado por él. El Ego es anterior a la voluntad, anterior a todo sistema de deseo o tendencias, anterior al pensamiento, anterior incluso al cuerpo. Es anterior al Mundo. No se trata aquí de una anterioridad temporal, sino real. La instancia última de la realidad es el Ego. Hay una "información", una "puesta en forma" de la ocasionalidad del Mundo en-Ego. Esta realidad o "poder" de información es lo que Laruelle llama la "performatividad" del Ego. Aquí, la última instancia real es el Ego, gozando de una autonomía absoluta, y luego, secundarizados, están la ocasionalidad, sus circunstancias, la filosofía y las ciencias, que son sus materiales, sus conceptos, los que, fuera de sistema filosófico, sometidos a la teoría unificada aludida por Laruelle, se refieren también a lo real, y son maneras bajo las cuales el Mundo se "ofrece" al pensamiento-en-Ego. Una característica de esta causalidad como determinación en última instancia del Ego, es su unilateralidad. De la misma manera y por las mismas razones que el Ego no recibe su identidad del Mundo, éste no la altera. En cuanto al conocimiento, se puede afirmar la misma unilateralidad: la teoría del hombre es distinta del hombre. La teoría del hombre no hace parte del ser del hombre.

"El material de esta teoría unificada es pues, primeramente, el "conjunto" indecible de los discursos meta-humanos, antropológicos u otros, que se sitúan más allá de la Esencia (de) hombre, pero que, de todas maneras, -no lo discutimos- "pretenden" al hombre. Pero esta ciencia emprende el reducirlos en última instancia a la inmanencia del hombre."⁴²

Esta ciencia sería humana por la "realidad de su causa", pues es una ciencia en-Ego. Lo que se puede decir aquí es que la singularidad es establecida una vez por donación, bajo la forma de un axioma real, sin circularidad del discurso sobre ese real. El Ego es el lugar del Uno. Toda otra "unidad" discernible lo será en-Ego. Todo lo que es fuera-de-Ego pertenece al dominio de lo múltiple. Toda singularidad es referenciada al Ego como su última instancia. La "mismidad" del ser y del pensamiento ya no hay que buscarla en el punto en que "un objeto es

⁴² LARUELLE, François, *Théorie des Étrangers*, p. 67.

uno con su representación" (Husserl). Antes de la identidad del ser y del pensamiento, fuera de ella, está el Ego.

A partir del instante en que el Ego piensa, el pensamiento está fuera de él y no puede "mirar hacia atrás", "ver", a su vez, al Ego. He aquí la unilateralidad. Hay una inmediatez entre el Ego y el pensamiento, pero unilateralizada. El pensamiento puede poner la inmanencia radical del Ego, pero no lo conoce ni lo determina a su vez.

Nosotros pensamos que esta posición del ego es admisible y susceptible de entregar un rendimiento relevante en lo que nos es dado a pensar en el curso de este trabajo, como será expuesto más adelante. Solamente, pudiéramos levantar nuestros reparos respecto de la idea de ciencia, y en particular, a la idea de una ciencia del hombre, en este contexto. Así, aludiremos a la singularidad inmanente cuando nos referiremos a la conciencia individual de esta manera determinada. No es este el contexto para abrir un debate respecto de la pertinencia de situarse fuera de la filosofía. Si admitimos que toda la filosofía responde a las invariantes expuestas por François Laruelle, podríamos decir que, ante una teoría que se presenta como escapando a su régimen, cabrían dos posibilidades: o, efectivamente, exponerse como una no-filosofía, o, en oposición, exponerse en tanto una "nueva filosofía". Al mismo tiempo, nos parece que, dentro de lo que se remite al régimen del pensamiento filosófico, hay experiencias que logran escapar –efectuando su lectura con ciertos recaudos y de maneras que serán expuestas en los capítulos correspondientes- a las invariantes mencionadas. Y aquí nos referimos, en particular, a Kant.

2.4 LA SINGULARIDAD INMANENTE Y EL EXTRANJERO

Abordamos aquí, brevemente, un terreno decisivo en cuanto a las implicancias éticas de la obra de Laruelle. La crítica del tratamiento filosófico del problema del Otro está aquí centrada, como en el caso de la determinación de la identidad del hombre, en el tipo de pensamiento movilizado para este efecto.

Laruelle reencuentra aquí la estructura Díada + Uno, es decir una co-determinación de dos términos que se reúnen luego en una unidad, en particular, la pareja Yo-Otro en imbricación, ya sea como dos entidades empíricas que se estorban mutuamente, con diversos grados de preeminencia de uno sobre el otro; ya sea, como en el caso de Levinas, si bien el Otro escapa a la "prensión en el Mundo" (Otro más acá del Ser), con el Yo encontrándose en la posición de "rehén", puesto que el Yo no escapa al Mundo más que por la trascendencia ininteligible del Otro, y no tiene relación al Otro más que en cuanto constreñido a una Ley también trascendente. En todo caso, tanto la identidad del Yo como la del Otro se encuentran interferidas y desplazadas.

En Laruelle, el Otro será inferido trascendentalmente del Yo, un Yo desembarazado de toda ocasionalidad, incluso biológica. El punto de partida del razonamiento es la inmanencia radical del Ego.

"Si la ciencia del hombre es radicalmente trascendental o inmanente, si no es una egología que aliene de entrada en juego al Ego en el Logos, entonces Ego debe permanecer como el único punto de vista e hilo conductor de todo razonamiento, precisamente de todo conocimiento del hombre mismo y por consecuencia del Extranjero que Yo soy como conocido".⁴³

El axioma que afirma la inmanencia absoluta del Ego será pues el hilo conductor. Si nos atenemos a este axioma, si excluimos la posibilidad de que el Ego pueda salir de sí, si excluimos que pueda alienarse para reflejarse, es decir, para abrir una segunda perspectiva fuera-de-Ego, entonces podemos operar, según Laruelle, la inferencia del Otro. Es la condición que nos permitiría ver operar el tipo de causalidad del Ego, la determinación-en-última instancia:

"Si Yo quiero pensar (mi) Ego, pensar"me" cuando es Yo solo que piensa, Yo debo concluir sin duda que no puedo objetivarme o alienarme, reflejarme o posarme ante mí mismo, y, lo que es lo mismo, concluir necesariamente que "mi" pensamiento es otro que Ego. Estoy obligado ciertamente no a atribuirme propiedades exteriores como a un sujeto, sino a poner mi pensamiento o mi representación de Mí como exterior, definitivamente desplazada o corrida, unilateralizada, en relación a Mí: como un no-Uno o no-Ego. Yo no me pongo

⁴³ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 134.

concretamente a existir sino fuera de mí mismo o bajo la forma del Extranjero que, por cierto, Yo y Yo solo soy... y que es mi Ser mismo y mi Existencia."⁴⁴

Laruelle afirma la anterioridad del Ego, y esta anterioridad como la condición de lo que puede ser y de lo que puede ser pensado. La validez de esta afirmación la hace extensiva para el pensamiento del Otro. Todo esto no niega la ocasionalidad del Mundo, al contrario, pues esa ocasionalidad es necesaria para el (ex)istir del Ego. Al mismo tiempo, en ese existir, es ya extranjero. Y la unilateralidad opera aquí en el sentido de volver imposible el concebir una determinación de retorno sobre el Ego. El Extranjero aparece como una segunda instancia, el Otro, instancia enraizada en el Ego, instancia que goza de una autonomía, pero relativa al Ego, el Ego siendo lo Real y el Extranjero su existir en función de la ocasionalidad del Mundo. En este sentido es el *organon* trascendental del Ego, el que está en lo múltiple, pero no determinado por él. Es distinto del Mundo, pero no aparece más que a la ocasión de éste.

Por otra parte, no hay "Yo" relativos los unos a los otros, en conflicto permanente. Pero a partir de la instancia Extranjero, los hombres son, en cuanto Extranjeros, "de una autonomía relativa los unos y los otros al Yo". El Prójimo, el Extranjero, ya no es presentado a partir de un dato empírico, de un cuerpo, o de una función social, o en tanto que agresor o bienhechor. El conflicto o la vida social ya no son inherentes a la "naturaleza" del hombre. Son posibles porque el hombre puede ser Otro por él mismo. Si se plantea que el hombre es la medida de todas las cosas, el hombre de este enunciado es una singularidad, es un Yo y no el "género" humano. De ahí la necesidad, según Laruelle, de una deducción trascendental del Otro:

"No es pues el Extranjero quien entra por efracción en un Mundo centrado y cerrado, es este Mundo que de entrada en juego es reducido al estado de simple causa ocasional para la donación del Extranjero."⁴⁵

Es el primer paso de la "deducción trascendental" de Laruelle relativa al Otro. El Mundo, es unilateralizado en Ego, su "rango" siendo el de simple causa

⁴⁴ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 145.

⁴⁵ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 159.

ocasional. El Estado y la política participan de este rango o estatuto mundano. Laruelle establece una inversión, al poner al Otro, como al Ego, más acá de la política y el Estado. No pertenece a este orden de realidad la sumisión de los cuerpos al Estado:

“No es el Estado o la política quienes forman un cuerpo que depende de una física o de una biología, englobando al Extranjero e integrándolo con más o menos fuerza y éxito; es el Extranjero que desde siempre ha desplazado y como unilateralizado de su vacío al Estado, reducido a "resistir".”⁴⁶

Establece una suerte de gradación posicional desde el extremo real del Ego hasta el extremo constituido por el mundo. El estatuto del Extranjero está entre ambos. Pero esto debe ser examinado en detalle. Por una parte, es relevante la posición que aquí ocupa la sociedad, en tanto organización civil, al ser relegada al mundo como algo puramente ocasional, siendo toda autoridad que emane de dicha organización, segunda respecto, finalmente, del ego existiendo en Extranjero:

“... El Extranjero es index-sui - sin duda menos que el Ego - y medida del Estado como es medida del discurso democrático universal y, por esta misma vía, del discurso político. Más que de una concepción "marginal" del Extranjero, se trata de una concepción "ocasionalista" de la Sociedad, de la Cité, del Estado. Más que de una democracia buscada que exalta Minorías aplastadas pero resistentes, se trata de una democracia positiva que utiliza Autoridades "secundarizadas".”⁴⁷

Pero, por otra parte, también es relevante la posición que ocupa el Extranjero, quien existe en estado múltiple. Como es en Ego que él existe, su existir múltiple no es dado por una instancia distinta al Ego. No hay pues "lazo social" que le sea originario, ni ley que le venga del exterior, por las mismas razones que no hay trascendencia que le dé su identidad.

“El Extranjero es la emergencia y la existencia de la trascendencia misma, y, sin embargo, es una trascendencia sin secreto ni repliegue, sin auto-posición o auto-justificación, por consecuencia sin modelo o paradigma.”⁴⁸

Para entender el estatuto del concepto de extranjero en este contexto, es de importancia tener presente el estatuto del Ego. Lo decíamos ya, no hay

⁴⁶ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 159.

⁴⁷ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 159.

⁴⁸ LARUELLE, François, *Ibid.*, p.160.

discurso de conocimiento posible del Ego. Sólo es un discurso posicional e indicativo a su respecto. Su realidad es primera en relación a lo que Laruelle llama el Extranjero, esto es, el existir del Ego en el elemento ocasional del mundo, su único existir posible. El Ego, considerado de esta manera, es la condición de posibilidad de instauración del sentido y del valor en el hombre:

"El Ego es solamente la condición de realidad o de inmanencia que es necesario poner, tal como un término primero o bien una hipótesis, para explicar y criticar las representaciones antropológicas y para elaborar conocimientos adecuados a la esencia humana. Pero el Extranjero es la existencia misma del hombre y esta existencia es de derecho múltiple, es el contenido fenomenal real del viejo concepto de *multitudo transcendentalis*."⁴⁹

El ego vive en lo múltiple, pero su unidad es sólo pensable en ego. No es el pensamiento ni la afección, ellos ya mundanos, la instancia de la unidad. Al mismo tiempo, el Extranjero, las Multitudes, es "la estructura trascendental de la humanidad", antes de su existir social y empírico, y es su anterioridad como identidad que hace de él el elemento mismo de la ley y de la democracia. No hay aquí una justificación de la democracia ni a partir de su "eficacia", ni a partir de un "equilibrio de fuerzas", ni a partir de una "idea de igualdad" planteada en abstracto. La democracia parte aquí de lo real, antes que la sociedad y lo político. Que el hombre "sea siempre visto como un fin y no como un medio" encuentra aquí una formulación diferente.

Dos conceptos de subjetividad aparecen, así, según Laruelle: la subjetividad radical, o Ego, tal como es descrita en la cita anterior, y una subjetividad al estado de Multitudes, estructura a priori, perteneciendo a la esfera del "Otro", que tomará la figura del sujeto, pero determinado siempre, en última instancia, por el ego.

⁴⁹ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 161. Una aproximación a esta definición clásica es la descrita por el Prof. Óscar Velásquez, en *Disertaciones de metafísica tomista*: "La *multitudo transcendentalis*, por tanto, es la división del ser. Así como la unidad no dice negación de división solamente, sino ente indiviso, la división no dice solamente división sino ente dividido o pluralidad de los entes, de los que cada cual es uno. La multitud supone por tanto el uno como principio de sí misma. El uno, en consecuencia, es anterior a la multitud y supone sólo negación de división en sí mismo, no división respecto de otro ente, que es pluralidad y multitud.". Depto. de Filosofía, Universidad de Chile.

Toda jerarquía y todo centro derivan ya sea del *ethos*, ya sea del *pathos*, ya sea del *logos*, ya sea de las condiciones de existencia y de su historia azarosa y más o menos arbitraria. Una afirmación de la identidad del hombre como siéndole anterior, en tanto que singularidad inmanente que existe-Extranjero, es decir bajo el modo de una estructura trascendental de la humanidad y no bajo el modo de una excepción empírica o de una trascendencia, permite imaginar una figura de la emancipación. Podemos comprender mejor el comienzo del capítulo I de “Teoría de los Extranjeros”:

“La universalidad sin excepción del Extranjero que incluimos en el concepto completo del hombre bajo la reserva de su relación al Mundo, he aquí la condición radical de la democracia. Si soy primero Yo que puedo ser Extranjero más que aquel que encuentro frente a mí (el alter ego), entonces serán resueltos teóricamente los problemas, sino insolubles, de la ínter subjetividad, y será pacificado el pensamiento.”⁵⁰

Lo que nos importa en el contexto de este trabajo no es tanto un nuevo conocimiento del hombre, no es ese el objeto de nuestras indagaciones. Lo que rescatamos aquí es una cierta manera de abordar e iniciar dicho conocimiento en vistas de una legitimación de una democracia y de una pacificación, lo que sólo puede ser concebible con la decisión de poner el hombre, cada hombre, en tanto lugar del valor y del sentido, pensándolo como un ego inmanente y unificador. No es seguro que, como lo afirma Laruelle, “todos los problemas teóricos serán resueltos”, pues nos parece que la tarea del conocimiento es infinita, en razón de la necesaria posición del hombre en tanto pura e infinita posibilidad, que es el corazón de lo abierto como horizonte en la modernidad. Si bien es necesario afirmar un punto de inicio y de unidad inmanente que impida la pérdida en el movimiento y los avatares del mundo, por otra parte es necesario dejar abierto el existir del ego. Es necesario dejar abierta siempre la posibilidad del acontecimiento, el que no participa en la constitución de la singularidad, pero se manifiesta en el “juego” del Ego con la ocasionalidad del mundo. Todo lo que es en-Ego es abierto, inacabado, y el lugar para el acontecimiento permanece

⁵⁰ LARUELLE, François, *Ibid.*, p. 115.

abierto, puesto que no hay trascendencia que le dé una finalidad, ni que lo "englobe" o anticipe.

El estatuto del concepto de naturaleza se presenta bajo un modo de funcionamiento análogo al de la modernidad, secundarizándolo en la ocasionalidad del mundo, sin sobredeterminación del ego. La naturaleza es remitida, lo decíamos, al "orden" de lo mundano, la posición de la inmanencia radical del ego estando en sus antípodas. Esto es sólo una indicación. Nuestro interés por este autor, más allá de su relación de continuidad con el horizonte moderno, radica esencialmente en esta manera radical de pensar la singularidad.

3 ROUSSEAU Y LA BÚSQUEDA DEL LÍMITE

La importancia de Rousseau reside, para nosotros, en que, retomando el horizonte abierto por Descartes, pero en un terreno que este no frecuenta, piensa una moral y una política a partir del individuo. De alguna manera, que será examinada en este capítulo, prepara el terreno para la moral kantiana, quien formulará de manera más precisa el lugar del sentido y del valor en tanto dignidad. Los conceptos de conciencia y de libertad serán aquí movilizados en tanto trascendentales ineludibles al momento de pensar el ser del hombre. Si bien en Rousseau el concepto de naturaleza juega una función ambigua, también su reflexión es un antecedente importante para Kant, quien podrá efectuar una determinación más fina de su lugar.

3.1 ROUSSEAU Y LA ESENCIA DEL HOMBRE.

Rousseau se propone pensar el hombre, y con este propósito desplegará una doble antropología. Por una parte, intentará deducir una historia del desarrollo del hombre en sus manifestaciones más relevantes, tales como el lenguaje, la cultura, la organización social, los sentimientos (amor, piedad, etc.). Por otra parte, intentará pensar la esencia del hombre levantando un escenario que describe las condiciones de posibilidad de una libertad civil, apoyándose en la decisión de poner el lugar del valor absoluto en cada cual. La primera antropología es prácticamente la fundación de los primeros gestos de esta disciplina, tal como se la entiende hoy en el ámbito de las Ciencias Humanas. La segunda antropología,

es su visión de lo real, que se despliega ella misma como una antropología, pero en un sentido que desborda ampliamente los límites estrechos de la primera. Es lo que podremos observar también en Kant, donde el gesto mismo de la deducción trascendental de la libertad, a partir del cual se construye la determinación de la inmanencia y la finitud, implica una visión de lo real que, vista en esos términos, puede ser determinada finalmente como una antropología.

“El más útil y el menos avanzado de los conocimientos humanos me parece ser aquél que trata sobre el hombre, y me atrevo a decir que la única inscripción del templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas.”⁵¹

Embarcado en este propósito, recurrirá de manera sostenida al concepto de naturaleza:

“Además, observo el tema de este Discurso como una de las cuestiones más interesantes que la filosofía pueda proponer, y, desgraciadamente para nosotros, como una de las más espinudas que los filósofos puedan resolver. Puesto que ¿cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se comienza por conocerlos? ¿y cómo logrará el hombre verse tal como lo formó la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas debió producir en su constitución original, y de desenredar lo que pertenece a su propio fondo de aquello que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado a su estado primitivo?”⁵²

Como puede observarse en este pasaje, habría, para Rousseau, algo así como un hombre “natural”, tal como la “naturaleza” lo habría forjado, lo que nos lleva a intentar imaginar un hombre “puro” (de sí mismo), o “perfecto”. Quizás, tal figura pueda parecer sugerente o, a lo más, imaginable, pero, ciertamente, resulta de difícil concepción. Lo que sí aparece claramente expuesto es el propósito de Rousseau: encontrar ese “hombre referencial”, ese modelo original que permita disponer de un criterio para abordar el problema de la desigualdad. Intentaremos proponer un contenido más preciso a este pasaje indagando sobre el modo de funcionamiento de la noción de naturaleza en su texto *Essai sur l'origine des langues* (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*), texto cuya importancia reside en

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Prefacio, p. 35..

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Prefacio, p. 36.

constituir el desarrollo de las intuiciones sobre la moral expuestas por primera vez, cinco años antes, en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*.⁵³

Rousseau comienza la primera parte de dicho texto con una reflexión sobre los diversos medios que nos servirían para comunicar nuestros pensamientos. Esta reflexión tiene como punto de partida el examen de un dato: las lenguas son múltiples. De esta multiplicidad de lenguas, Rousseau nos dice que sus *formas* tienen un origen *natural*:

“...la palabra, siendo la primera institución social, no debe su forma sino a causas naturales.”⁵⁴

Con esto se refiere a las particularidades de cada lengua, a la forma que tomará en tal o cual comunidad de hombres. ¿Cómo deberíamos entender aquí la noción de *causa natural*? No parece, en efecto, plausible que razones propias al lenguaje mismo determinen una multiplicidad de expresiones o formas del mismo. El lenguaje, para Rousseau, será siempre un *médium* y sólo podrá ser portadora de la posibilidad de adoptar formas múltiples. Ni tampoco podrían encontrarse esas determinaciones en la facultad del hombre que hace posible el lenguaje, ni menos en la constitución biológica de los hombres, con lo que se podría concluir, y nada más lejos de las intuiciones de nuestro autor, que dicha constitución es diferente en cada hombre o cada grupo de hombres, lo que pondría en entredicho incluso la noción de especie.

Ahora bien, bajo la determinación de “natural” nosotros podríamos subsumir tanto la constitución biológica de los hombres como la facultad de lenguaje, pues ambas son dadas. En efecto, lo dado pareciera ser uno de los atributos propios de lo natural, simplemente porque se refiere a lo que no es producido por el hombre. Lo que Rousseau nos quiere decir en el pasaje citado es que las formas que la lengua adquiere aquí o allá parecieran ser simplemente aleatorias, función de la

⁵³ Dos frases, en el primer párrafo de la primera parte del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, retienen nuestra atención: “Es un gran y bello espectáculo ver al hombre salir, por así decirlo, de la nada por sus propios esfuerzos...”, y aquella acerca de cómo el hombre puede “...elevarse por encima de sí mismo...”.

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Cap. 1, p.215.

exterioridad que a hombres determinados se les da en ocasión, función de las circunstancias que deben enfrentar, tales como el clima, la dificultad para encontrar el alimento, el hábitat, etc.. Pensamos que esta relación que establece Rousseau entre lenguaje y condiciones de vida es un dato importante, por razones que desarrollaremos más adelante. Podemos adelantar que en nuestro autor podemos distinguir la posición de una universalidad de la especie que precede a la determinación de la lengua.

Rousseau continúa su escritura abordando un punto, pensamos, crucial: el origen del lenguaje:

“Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro en tanto ser sintiente, pensante y su semejante, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hicieron buscar los medios. Estos medios no pueden obtenerse sino de los sentidos, los únicos instrumentos por los cuales un hombre pueda actuar sobre otro. He aquí la institución de los signos sensibles para expresar el pensamiento. Los inventores del lenguaje no hicieron este razonamiento, pero el instinto les habrá sugerido la consecuencia.”⁵⁵

Los sentidos son, en efecto, un dato “natural”, constituyen nuestra estructura perceptiva y constituyen también primordialmente nuestro *bios*. Al mismo tiempo, Rousseau nos señala aquello que, en tanto simples *medios*, haría uso de estos sentidos: sentimientos y pensamientos. Este sería el “fondo humano” del hombre, su facultad propia:

“... La invención del arte de comunicar nuestras ideas depende menos de los órganos que nos sirven a esta comunicación que de una facultad propia al hombre, que le hace emplear sus órganos a este uso, y que, si aquellos le faltaran, emplearía otros para el mismo fin. Dad al hombre una organización todo lo grosera que quieran: sin duda él adquirirá menos ideas; pero baste solamente que haya entre él y sus semejantes algún medio de comunicación por el cual uno pueda actuar y el otro sentir, ellos lograrán comunicarse al fin todas las ideas que tendrán.”⁵⁶

La forma de la palabra, que es “la primera institución social”, es sólo un accidente. La palabra misma se origina en la pasión y el pensamiento, en la “interioridad” del hablante, y en la convención, es decir en la necesidad de

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Cap. 1, p.215-216.

⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Cap. 1, p. 223-224.

expresar y comunicar esa interioridad, en la inclinación a *empatizar* con sus semejantes. Decimos convención más allá del gesto del acuerdo, aludiendo al impulso y al destino de lo común, punto que será abordado más adelante. Habría como punto de partida una “vida del espíritu”, animada de “pensamientos y sentimientos” (lo que probablemente, en Rousseau, corresponda a la acepción más vulgar y general de estos términos), que harían la especificidad del hombre. Esto envuelve la afirmación de una distancia, de un hiato entre esa vida del espíritu y las dinámicas de supervivencia. Los animales, en cambio, sólo experimentarían estas últimas, y los signos con los que comunican entre ellos tendrían una relación de continuidad con esa vida vegetativa, con esas “necesidades físicas”, limitación que volvería imposible el desarrollo del lenguaje de convención, impidiéndoles así la posibilidad de algún tipo de “progreso”, tanto en el lenguaje mismo como en el despliegue de su vida colectiva.

“Como sea, por lo mismo que unas y otras de estas lenguas son naturales, ellas no son adquiridas; los animales que las hablan las tienen al nacer, todos las tienen, y en todas partes es la misma; ellos no cambian, no hacen el más mínimo progreso. La lengua de convención sólo pertenece al hombre. Es por esto que el hombre progresa, ya sea para bien o para mal, y es por esto también que los animales no lo hacen. Esta sola distinción parece llevarnos lejos: se la explica, se dice, por la diferencia de los órganos. Yo estaría muy curioso viendo esta explicación.”⁵⁷

Podemos preguntarnos aquí, por cierto, acerca del estatuto de la noción de lengua “natural”. En este pasaje, “natural” remite a una doble condición: lo innato y lo inmediato. Los animales se hablan ya al nacer y sus “signos” remiten sólo a “necesidades físicas”. Por una parte, entonces, lo dado, lo que no remite a ninguna acción creativa o productiva, lo que es simplemente recibido desde el *bios* y la génesis de la reproducción, y, por otra parte, la ausencia de distancia o de descalce entre una *interioridad* y una *exterioridad*. Esta última figura, la de esta ausencia, correspondería a una línea de total continuidad entre el “acto de comunicación” y la vida vegetativa, o más bien entre el emisor, el medio y el destinatario, continuidad que iría hasta la fuga de todo límite entre esos tres

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Cap. 1, p. 224.

elementos eventualmente distinguibles por un “espíritu”. La comunicación deviene así parte integrante y un simple elemento del solo proceso de satisfacción de necesidades físicas, sin intersticio ni doblez alguno en el ciclo vital. Rousseau contrapone a esto justamente una “vida del espíritu”, acto de apertura de una distancia, de una interrupción de esa continuidad y de una interposición de un “espacio” para/de un *juego*. Es en este “espacio”⁵⁸ que puede surgir algo así como la convención. Es lo que podemos concluir de su consideración respecto del rol de los “órganos” en esta crucial diferencia, lo que nos conduce a una clásica pregunta límite: ¿Podemos buscar en la constitución del *bios* la respuesta acerca del origen de esta diferencia? ¿Podemos reducirla a un “mecanismo”? ¿Qué sentido pueden tener las nociones de “explicación” o de “comprensión” al momento de responder a esa pregunta a través de una descripción que no se cuestiona sus presupuestos elementales? Pues bien, para Rousseau no es en la “diferencia de los órganos” donde debemos buscar respuestas.

Podríamos también pensar que el acto de señalización entre dos animales no correspondería exactamente a un acto comunicativo, si entendemos este último como una puesta en común de un escenario determinado a través de un tercer elemento, de una mediación. Podríamos, efectivamente, representarnos esa representación como inexistente en un acto de pura continuidad, como pura ausencia de elementos discretos. ¿Pero cómo pensar esta “distancia”, “descalce”, “apertura”, “vida del espíritu”? Se trata, por cierto, de un viejo problema de la metafísica, y nos encontramos en una época donde comienza a ser pensado de otra manera. Lo interesante es el giro que vemos operar en la modernidad para abordarlo, y, para nosotros, lo será la manera con la que Rousseau contribuye a ese punto de inflexión.

⁵⁸ Piénsese en el doble uso de la noción de *jeu*: el juego como expresión de la posibilidad de un espacio inmanente, invención pura a partir de reglas, instauración de sentido; y el juego mecánico, lo que no calza completamente, la interrupción de una perfecta continuidad causal. Veremos de qué manera el desplazamiento de sentido que introduce un *tropo* contiene este doble funcionamiento.

Lo que recorre en filigrana toda esta argumentación es la posición de la conciencia y la tensión que introduce la distancia que emerge entre ella y toda “exterioridad”, y la que emerge también como fisura de la “interioridad” misma. En este contexto, Rousseau introducirá la presencia y la eficacia de una facultad fundamental en su dispositivo conceptual: la imaginación.

3.2 LA IMAGINACIÓN

“Dad al hombre la más grosera organización: sin duda, adquirirá menos ideas; pero basta solamente que entre él y sus semejantes haya algún modo de comunicación por el cual uno pueda actuar y el otro sentir, y ellos lograrán comunicarse al fin tantas ideas como tengan.”⁵⁹

Rousseau afirma de manera inequívoca, por una parte, la oposición *interior/exterior* y, por otra, el acto creador en el cual consistiría realmente el acto de comunicación: todo medio de comunicación lo es solamente en cuanto está a la mano, a disposición de una interioridad que busca un modo de llegar a otra interioridad, al prójimo. Pero habría una facultad que permitiría hacer uso de esta mediación, y que no es la *ratio*, facultad de mero cálculo que muy bien podría configurarse y permanecer en una relación de continuidad, de tipo natural e inmediata, sin claro descalce entre una interioridad y una exterioridad. Esa facultad es la imaginación.

“Las afecciones sociales no se desarrollan en nosotros sino con nuestras luces. La piedad, aunque natural en el corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en acción. ¿Cómo nos dejamos conmovir por la piedad? Transportándonos fuera de nosotros mismos; identificándonos con el ser sufriente. Sólo sufrimos en tanto juzgamos que sufre; no es en nosotros, es en él que sufrimos (...) ¿Cómo podría sufrir viendo sufrir a otro si ni siquiera supiera que él sufre, si ignorara lo que hay en común entre él y yo? Aquel que nunca ha reflexionado no puede ser ni clemente, ni justo, ni compasivo; tampoco puede ser malo o vengativo. Aquel que nada imagina sólo se siente a sí mismo; está solo en medio del género humano.”⁶⁰

La imaginación sería pues el activador de la piedad. Pero para dimensionar la importancia de la imaginación en el dispositivo de Rousseau, debemos

⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Cap 1, p.224.

⁶⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Cap. 9, p.259.

detenernos en el concepto de piedad. Lo que podemos derivar de una lectura atenta de estos pasajes del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, es que la afirmación de la piedad como “natural” e “inscrita en el corazón del hombre” no nos debe hacer concluir necesariamente en una radicalidad moral o “metafísica” de este concepto, ni menos aún en un fondo biológico, por cierto. ¿Cuánto, en el carácter de la piedad, hay del otro que no sea más bien y solamente fruto de la facultad de imaginar? ¿Cuánto hay, en la piedad, de imaginación y cuál sería la realidad de aquello que se muestra como “natural en el corazón del hombre”? ¿No es esto último sólo el sentimiento de sí “proyectado” en el otro, si se nos permite utilizar una noción heredada del psicoanálisis? El autor nos dice, por cierto, que la piedad es *activada* por la imaginación. Pero en el mismo párrafo nos dice que “sólo sentimos en tanto *juzgamos* que (el otro) sufre”, lo que significa que aquello que se despierta *en tanto sentimiento* es simplemente el sentimiento de sí imaginando lo que está ocurriendo en el prójimo. Si el sentimiento que se despierta es el sentimiento de sí, el sentimiento de la piedad sería *ex post*, y la eficacia real de la imaginación sería la de verdaderamente constituir dicho sentimiento, y no solamente “despertarlo” o activarlo. Podemos concebir que este sentimiento sea efectivo, por cierto. No se trata de un “dolor racional”. Pero es un sentimiento nuevo cuyo origen es el sentimiento de sí, y no un sentimiento dormido que esperaba a la imaginación para despertar de un improbable letargo. La imaginación ejerce aquí una acción *constitutiva*. ¿Y cuál podría ser el origen de esta novedad, de esta emergencia? Donde parecía poder señalarse un punto de inflexión entre naturaleza y creación, encontramos más bien y nuevamente un abismo y un punto de origen, un punto de no retorno, un antes para siempre inalcanzable, inconcebible, tan inconcebible como una transición. Pareciera entonces que la imaginación fuera algo más que un mero activador. Así, ya no es necesario pensar la piedad en tanto “natural”. En este contexto, proceder de esta manera equivaldría a pensarla como una “predisposición metafísica”. Pareciera que más bien debemos pensarla como creación, como emergencia disruptiva en la vida de la especie.

La comunicación, por tanto, sería posible a partir de este acto constitutivo de la imaginación. No se podría hablar de unos “contenidos” innatos (naturales) que buscan la manera de “salir” y llegar al prójimo. Las pasiones son fruto de los desplazamientos de objeto que permite la imaginación. Pero, ¿puede pensarse una facultad como precediendo sus actos? ¿Es esta facultad lo natural, lo naturalmente humano? Desde la razón misma sólo podemos afirmar que esta facultad emerge simultáneamente con sus frutos, es decir, en el acto mismo. La noción de facultad en cuanto potencialidad pareciera remitir a la antigua metafísica. Toda representación del hombre a partir del hombre mismo llegará a este límite infranqueable, el que tampoco puede superar una biología. Intentar desentrañar desde una biología el sentido y la realidad de una facultad como aquella de la imaginación es tan iluso como querer hacerlo respecto de la noción de concepto.

El acto constitutivo de la imaginación haría entonces posible la comunicación en la emergencia de un abismo. Este abismo es abierto por la distancia que en el hombre la imaginación puede hacer instaurar entre él mismo y su entorno. Esta distancia también puede ser pensada como un juego, y aquí juego puede ser tomado en dos de sus acepciones principales: por un lado, descalce, falta de ajuste, y, por otro, actividad inventada, donde se persigue una meta sobre la base de reglas convenidas. Pudiera pensarse que la primera acepción actúa primero en el tiempo. Es el descalce el que permite el tropo. Y es el tropo el que parece permitir la invención.

3.3 EL HOMBRE NATURAL

Pero antes de abordar el análisis de la metáfora y de su importancia en las reflexiones de Jean-Jacques Rousseau, debemos detenernos en nuestro punto de inicio. El autor ginebrino no tematiza el concepto de piedad de la manera como lo hemos hecho más arriba. Hemos detectado, a partir de sus afirmaciones respecto de la piedad y de la imaginación, algunos puntos de indeterminación que nos

permiten emitir un juicio diferente respecto de algunas de sus conclusiones, particularmente las relativas al estatuto de aquello que sería “activado” por la imaginación. Y veremos cómo, siguiendo su discurso a propósito de la piedad, hará un camino que lo llevará a acercarse, de cierta manera y según nuestras pretensiones, a nuestra interpretación. Jean-Jacques Rousseau no invoca precisamente una trascendencia, pero evoca una naturaleza que parece, hasta ahora, insuficientemente determinada. En ciertos pasajes, la piedad será tematizada como una disposición a la vez natural y universal en el hombre:

“No creo que deba temer ninguna contradicción acordando al hombre la única virtud Natural que hasta el más extremo Detractor de las virtudes humanas haya estado obligado a reconocer. Hablo de la Piedad, disposición conveniente a seres tan débiles, y sujetos a tantos males como lo somos; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre, que precede en él al uso de toda reflexión, y tan natural que las mismas Bestias dan de ella, a veces, señales sensibles”.⁶¹

Y, más adelante:

“Es pues muy cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que nos lleva sin reflexión a prestar socorro a quienes vemos sufrir: es ella la que, en el estado de Naturaleza, ocupa el lugar de la Ley, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se tiente con desobedecer a su dulce voz.”⁶²

Por otra parte, en el *Discours*, Rousseau se ha propuesto encontrar la “verdadera naturaleza” del hombre, esto es, los fundamentos de su humanidad, y, de paso, los fundamentos de un derecho natural. Se ha propuesto también, encontrar el fundamento de la crítica del orden actual a partir de un determinado concepto del hombre, el que paradójicamente debiera despejarse al retirar, en un ejercicio de la razón, todo aquello que la vida civil ha agregado a su fondo natural, fondo que debiera servir de referencia al concepto del hombre buscado.

Pero Rousseau no caerá en la ingenuidad de pretender dar con el “hombre natural” histórico o biológico.

⁶¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Primera parte, p. 546.

⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Primera parte, p. 547.

“Comencemos pues por descartar todos los hechos, puesto que ellos no atañen a la pregunta. No hay que tomar las investigaciones, en las cuales se pueda entrar en este tema, por verdades históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales.”⁶³

A la manera de la ciencia física, según Rousseau, debemos abandonar la búsqueda genética para centrarnos en hipótesis y condiciones: debemos levantar modelos de explicación y no relatos de descripción. Rousseau emite un reproche a los antiguos por haberse éstos lanzado en una búsqueda factual sin destino o, por lo menos, de muy incierta posibilidad de resultados:

“Puesto que no es una pequeña empresa desenmarañar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizás no ha existido nunca, que probablemente no existirá jamás, y del que, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar de buena manera sobre nuestro estado presente.”⁶⁴

Y, al mismo tiempo, urge entonces encontrar ese punto de inicio, esa “naturaleza humana” primordial y en blanco a fin de poder disponer de criterios para juzgar del presente. Podemos observar que en esta última cita, Rousseau esgrime la distinción *originario/artificial*, diáda que constituiría la *naturaleza* actual del hombre. Si seguimos sus reflexiones precedentes, originario sería otra expresión para designar la naturaleza del hombre, y ahora la encontramos a la par del artificio para constituir otra naturaleza del hombre: la actual. Este permanente desplazamiento de sentido de la noción de naturaleza expresa el carácter inasible de la frontera buscada por Rousseau, pero también la construcción de un dispositivo conceptual que afirme sus intuiciones más elementales. Veremos entonces de qué manera manifiesta las dificultades que enfrenta Rousseau, que son las dificultades, por cierto, del objeto de reflexión, con el fin de despejar un rendimiento que sea aceptable a la razón.

Esta búsqueda de principios no empíricos, no históricos, búsqueda apoyada en un método que quiere asemejarse al de las ciencias, culmina en dos principios que precederían a la razón:

⁶³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 534..

⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Prefacio, p. 532.

“Dejando pues todos los libros científicos que no nos enseñan sino a ver a los hombres tal como se hicieron, y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo allí percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa enormemente en cuanto a nuestro bienestar y a la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y principalmente a nuestros semejantes.”⁶⁵

Auto-conservación y piedad serían, pues, estos dos principios que hacen a la naturaleza primordial del hombre.

Jean-Jacques Rousseau reprocha a la modernidad naciente una aproximación puramente racional al derecho en particular y a la esencia del hombre en general. Es un tema que será desarrollado y radicalizado por Kant: el hombre no es un ser racional puro. Para Rousseau, pareciera necesario encontrar, aún en la impureza de la sensibilidad, las razones que nos obligan a aceptar la igualdad de fundamento entre los hombres, y a aceptar el concepto de especie, de humanidad. Kant tratará este aspecto de la moral a partir de otras figuras, que veremos más adelante.

Pero podremos también ver más adelante dos aspectos que deberían moderar una lectura “trascendentalista” de Rousseau. Por una parte, el estado de Naturaleza al que se refiere no es un estado animal, pues es del hombre de quien trata siempre. Se trataría más bien de un “estado intermedio. Describiendo al hombre tal como lo ve en ese estado primordial, Jean-Jacques Rousseau nos dice:

“Lo supondré conforme siempre, tal como lo veo hoy, caminando con dos pies, sirviéndose de sus manos como nosotros lo hacemos de las nuestras, dirigiendo su mirada a toda la naturaleza, y midiendo con los ojos la vasta extensión del cielo. Veo al hombre natural tal como es ahora.”⁶⁶

Casi inmediatamente después, añade:

“Los hombres dispersos entre ellos observan, imitan su industria, y se elevan así hasta el instinto de las bestias, con la ventaja que cada especie tiene sólo la suya,

⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ibid.*, Prefacio, p. 533.

⁶⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Primera parte, p. 536.

y que el hombre, no teniendo quizás ninguna que le pertenezca, se las apropia todas.”⁶⁷

Es, entonces, como si no tuviera su propia naturaleza. Aún la auto-conservación y la piedad son compartidas con ciertos animales. ¿Qué es entonces lo que hace la humanidad del hombre?

3.4 LA LIBERTAD

“Yo veo en todo animal sólo una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha dado sentidos para activarse a sí misma, y para protegerse, hasta un cierto punto, de todo lo que tiende a destruirla o a importunarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, a diferencia que la sola naturaleza hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. Uno escoge o rechaza por instinto, y el otro por un acto de libertad.”⁶⁸

En este párrafo, Rousseau describe una realidad humana que se decide en su resistencia a las cadenas causales del mecanismo de la naturaleza. Este rasgo aparece como decisivo, pues sería el punto en el que el hombre, su humanidad, se distingue de la bestia. En este camino que se abre para una nueva constitución de lo real, el concepto de naturaleza sufre un cambio de régimen respecto de lo afirmado poco antes en el texto de Rousseau. Ya no es la piedad inscripta “naturalmente” en el hombre, sentimiento propio de su naturaleza, lo que hace a su humanidad. Se trata ahora, y Kant lo seguirá en este camino⁶⁹, de pensar la esencia del hombre más bien en contraposición a la naturaleza. Rousseau no se detiene a examinar y desarrollar este punto, aun cuando parece consciente de la dificultad que representa la tarea de establecer el punto de inflexión entre animalidad y humanidad, entre naturaleza y cultura.

En la cita precedente, Rousseau indica el instinto y la libertad como las facultades que movilizan al animal y al hombre, respectivamente. En el párrafo siguiente, establecerá la identidad entre libertad y espíritu:

⁶⁷ *Ibid*, Primera parte, p.536.

⁶⁸ *Ibid*, Primera parte, p.540.

⁶⁹ Ver, por ejemplo, *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, o bien, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, etc..

“La naturaleza manda a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de obedecer o de resistir; es sobre todo en la conciencia de esta libertad que la espiritualidad de su alma se muestra: puesto que la física de alguna manera explica el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la potencia de querer o más bien de escoger, y en el sentimiento de esta potencia, no encontramos sino actos puramente espirituales, de los que nada se explica por las leyes de la mecánica.”⁷⁰

Dos conceptos participan pues del acto de la libertad, es decir, de la constitución de aquello que nombramos “espíritu”: la conciencia y la voluntad. Ambos marcarán durablemente los debates y el pensamiento moderno. Son los que permiten pensar la perfectibilidad del hombre, otro rasgo que lo distinguiría esencialmente de la animalidad. Es partiendo de estos conceptos que una arquitectura como la levantada en el *Contrato Social* puede sostenerse. ¿Pero cuál es el vínculo de estos conceptos con aquellos de auto-conservación y de piedad, también considerados originarios según nuestro autor? Para responder a esta pregunta, primero debemos considerar el planteo metodológico de Rousseau como uno eminentemente racional: nos pide tener en vista unas hipótesis que permiten que la escena completa (el de la convención y la voluntad general) calce y esté provista de coherencia y de sentido. En cuanto a la auto-conservación y la piedad, más arriba veíamos que Rousseau nos somete una petición de principio, pues las nociones aludidas no son ni empíricas ni históricas, y podrían, al mismo tiempo, constituir el “móvil” que lleva al hombre a buscar seguridad y buen entendimiento con el prójimo. De esta manera, este elemento no-racional y constitutivo de la naturaleza del hombre es puesto en funcionamiento en el dispositivo racional del Contrato, formando parte de las hipótesis iniciales de la escena descrita, junto a la voluntad y la conciencia, estas también “naturales” al hombre, pero aquí “natural” indicaría evidentemente su esencia, la que se constituye en oposición a la naturaleza.

El Contrato puede ser visto, anticipábamos, como una escena discursiva: acto propiamente humano, pues fundado en la voluntad y la conciencia, acto de

⁷⁰ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Primera Parte, p. 540.

afirmación cuyo fundamento es la facultad de juzgar, y que tiene en vista la representación de una regla y la proyección de la voluntad más allá del instante presente. Es de esta manera como se manifiestan y efectúan la voluntad y la conciencia. Es en este punto donde Rousseau “regresa” definitivamente de su periplo arqueológico e histórico. Es en este punto donde se puede afirmar que el único derecho “natural” concebible dentro de este dispositivo es el de la libertad. Y aquí “natural” remite, por cierto, a lo más esencial del hombre, pero al mismo tiempo a lo más *artificial*, a aquello a partir de lo cual es posible pensar un pacto que funde verdaderamente el derecho cívico. Y en este gesto se pone el valor en todos y cada uno, y el “cada uno” es aquí decisivo, pues algo así como una voluntad general sólo puede sostenerse en una voluntad de interés público interiorizada en cada cual. El edificio se desmorona si la voluntad general es pensada como un híper-organismo, como una trascendencia que alienaría la soberanía a los individuos. La conciencia y la voluntad son inalienables, pero lo son por lo que puede contener su concepto. Conciencia y voluntad colectivas son conceptos sin contenido asignable. La distanciamiento efectuada por el hecho de la conciencia solo puede tener sentido en tanto experiencia. En este sentido, podríamos afirmar que la conciencia individual es el elemento último e irreductible de lo real.

Este elemento “espiritual” e irreductible es propio de cada hombre, y no es propio sólo de una conciencia ilustrada. El fundamento de lo moral puede así ser descrito como el momento racional (representación de la escena de voluntades libres que concurren y celebran un pacto), posibilidad de todo hombre “normalmente constituido”. Y este momento racional se apoya, en un gesto también racional, en la exposición discursiva de una escena que permite y obliga la deducción de la libertad como atributo esencial del hombre, aun cuando la descripción de este atributo apele a un sustrato “natural”. Es la representación del *bios* trascendido por la libertad.

3.5 LA EDUCACIÓN DEL CIUDADANO

En “Emilio, o de la Educación”, Rousseau intenta despejar una pedagogía destinada al devenir ciudadano del niño, apoyándose en la intuición de que el hombre, cuando nace, no es nada, sino una hoja en blanco, es decir, que su vida es un constructo, pero este constructo es, primeramente, obra de la educación y, luego, de cada cual. De cualquier modo, el hombre es obra de sí mismo, ya sea como especie, ya sea como individuo.

“El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que se enseña a hacer de este desarrollo es la educación de los hombres; y lo adquirido por nuestra propia experiencia de los objetos que nos afectan, es la educación de las cosas.”⁷¹

Si se pone todo esto en el contexto de una teleología, podemos hablar de una “perfectibilidad”. Pero esta teleología no es externa. La perfectibilidad no apunta al cumplimiento de una trascendencia, sino al desarrollo de las virtualidades propias al niño y a la especie. En este camino, el formador hace de guía, despierta su sensibilidad, su capacidad de razonar y su conciencia moral. Según Rousseau, el guía debe buscar el desarrollo de las facultades del niño conforme a su naturaleza, algo que, según el mismo Rousseau, la humanidad como especie no habría hecho, construyendo, más bien, civilizaciones contra-natura. Lo que se propone el pedagogo es entonces cultivar las principales virtualidades naturales del niño, es decir, del hombre: su capacidad de vivir en sociedad, su razón, su conciencia cívica y moral. Y en este camino, el niño descubrirá todo en sí mismo y a partir de sí mismo.

Y lo que propone Rousseau para el desarrollo del niño sería para él coherente con su diagnóstico y remedio de la vida social: diagnóstico calamitoso y conforme al grado de corrupción que Rousseau establece según su criterio preeminente, es decir, según la ausencia de libertad, la dignidad propia del hombre vulnerada, y sus efectos, como la desigualdad en derecho. Y el remedio

⁷¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'Éducation*. Libro 1, p. 7.

será entonces un tipo de ciudadano capaz de participar del pacto razonable que propone en el “Contrato Social”.

“... se reuniría en la República todas las ventajas del estado natural a aquellas del estado civil; se añadiría a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios, la moralidad que lo eleva a la virtud.”⁷²

Pero ¿por qué vendría la naturaleza a mezclarse en todo esto?

Primeramente, el niño antes de haber comenzado cualquier aprendizaje representa, para Rousseau, la “hoja en blanco” tal como la naturaleza, en tanto natalidad, la deja ante nosotros, y esta hoja puede comenzar a ser escrita de otra manera a como Rousseau la percibe, esto es, envilecida, en la vida cívica que observa a su alrededor. En segundo lugar, un elemento central de esta pedagogía, en su primera fase, será la confrontación con la constricción de lo inerte, con la resistencia de las cosas, a las cuales el hombre debe plegarse antes de plegarse a la voluntad arbitraria de los hombres si quiere pensar en alcanzar la libertad. Al mismo tiempo, la razón se ejerce en esta confrontación con una resistencia que se ofrecerá bajo la figura de regularidades. El control de las leyes que rigen estas regularidades será una herramienta decisiva en la educación de una razón bien ordenada.

La presencia de un pedagogo podría pensarse como un hecho poco natural. Pero esto es así sólo si, en este caso, tomamos lo natural como sinónimo de espontáneo. Para Rousseau parece necesaria la acción del pedagogo para no “desviar” el uso de las facultades, y para fecundar la naturaleza a partir de las mismas. Las mismas pasiones deben ser purificadas y sublimadas por la razón. El control de la razón hará parte por cierto del dispositivo rousseauista. No podemos olvidar que el pacto es un artefacto de la razón. Y al mismo tiempo, de alguna manera, la razón es el móvil del pacto, por cuanto también ella participa del *bonheur*, de la felicidad que se desprende de la tranquilidad, de la anticipación, de la previsión, todos elementos posibilitados por la razón. Lo que se propone

⁷² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ibid.*, Segunda Parte, p. 63-64.

Rousseau tanto en el ámbito de lo pedagógico como de lo político, es conciliar felicidad/seguridad y libertad, esto último constituyendo su esencia.

Hay una lectura posible y complementaria, consistente en observar la tensión, en la obra de Rousseau, entre una felicidad entendida como inmediatez ya perdida con la naturaleza y una vida civilizada miserable. En “El Emilio”, según Starobinski, habría un intento por encontrar una salida a esta oposición, pero al final del camino esperaría, como en la vida misma de Rousseau, la soledad⁷³. Para Cassirer, la salvación es propuesta por Rousseau a través de lo político, en particular en la figura examinada más arriba, esto es, la solución al problema levantado por el *Contrato Social*, es decir, el resguardo de la libertad en una vida civil. Cassirer pone el acento en que debe distinguirse cuidadosamente la sociedad tal cual es de la sociedad a la que apunta el *Contrato*. Por otra parte, la idea de felicidad deberá alejarse del sensualismo para acercarse a la virtud⁷⁴.

En “Emilio, o de la Educación”, Rousseau pone el sentimiento de sí en el lugar de la identidad, pero no solamente a la manera de una unidad formal que reagrupa o superpone diversos momentos de la existencia del individuo, sino como punto de resistencia a la inmediatez de un presente de continuidad sin salto con la naturaleza. Este sería finalmente el origen de la voluntad y de la libertad.

“La justicia es inseparable de la bondad; y la bondad es el efecto necesario de una potencia sin límite y del amor de sí, esencial a todo ser que se siente.”⁷⁵

Rousseau oscilará entre el sentimiento de sí y la facultad de juzgar (ver más arriba) en su función de determinación del lugar de lo real. Es el momento cartesiano de Rousseau. Pero lo que nos interesa aquí es que ese lugar se determina ante todo como resistencia a la exterioridad. Sea cual sea el estatuto de la conciencia de sí, esta se levanta en oposición a toda trascendencia. Cuando Rousseau evoca la naturaleza del niño –la que debe ser respetada en el proceso

⁷³ STAROBINSKI, Jean, muestra, en Jean-Jacques Rousseau, la transparencia del obstáculo, Ver p. 354-355, y, en general, el capítulo Sobre el origen de la desigualdad,

⁷⁴ CASSIRER, Ernest. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Ver en particular p. 115-116.

⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ibid.*, Cuarta Parte, p. 315.

de aprendizaje- está haciendo funcionar el concepto de naturaleza en dos sentidos: en un primer momento, existe un dato inicial propiamente natural que debe ser tenido en cuenta hasta el momento en el que el niño efectúa el salto decisivo de individuación. Es el sentido externo del concepto de naturaleza. Pero luego, una vez ya instaurada la conciencia de sí, el concepto de naturaleza funcionará en su modo interno, es decir, expresando el momento constitutivo esencial de esa conciencia de sí surgida en oposición a la naturaleza considerada bajo la primera connotación.

3.6 DERRIDA Y ROUSSEAU

Pensamos que es importante, en este punto, una breve reseña de la obra de Jacques Derrida en su diálogo con Rousseau. Se trata de una voz importante del siglo XX, que dedicó parte importante de una de sus obras mayores, “La Gramatología”, al análisis de los presupuestos del autor ginebrino.

Sabemos lo que nos devela Derrida respecto de los prejuicios fundamentales que hacen cuerpo con la metafísica y su historia: el logocentrismo, esto es, el primado de la presencia, de la palabra sobre la escritura, del significado sobre el significante. Según Derrida, la ilusión de la presencia de la cosa a la mirada en tanto *eidos, substancia, esencia, existencia, conciencia o subjetividad*, pertenecen a una particular determinación historial del sentido del ser, de la que Rousseau, y la modernidad en general, forman parte. Y de esta determinación forman parte también conceptos tales como alma, voluntad, memoria y espíritu, por ejemplo. En esta historia, en la que podemos remontar hasta los griegos, la voz, la *phone*, ha ocupado siempre un lugar preeminente: para Aristóteles era la productora del primer significante. Ésta significaría “el estado del alma”, el que a su vez refleja las cosas por semblanza natural.⁷⁶ Aun cuando la subjetividad

⁷⁶ DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*. P. 21-22 y sgtes.

(presencia ante sí del *cogito*) sería, para Derrida, parte de esta historia, su irrupción sería una de sus variaciones más decisivas.

Pero más allá de las decisiones y de las determinaciones involucradas, lo que nos interesa aquí es la manera. Así, nos permitiremos indicar ciertos límites de la crítica derridiana. Por cierto, tanto la oralidad como lo que habitualmente llamamos escritura (inscripción en general), pueden ser, ambas, ordenadas bajo el concepto de escritura. Salvo si persistimos en la idea de una relación “natural” entre el sentido y la voz, o entre la prescripción y la voz, esta última puede ser concebida como escritura al mismo título que podemos hacerlo respecto de la escritura “sensible”, significante del “significante primero”. Y ambas escrituras, por lo demás, deben ser remitidas a la metafóricidad en cuanto tal. El lenguaje mismo, nos dice Derrida, sería comprendido por la escritura: el significante del significante describiría el *movimiento* del lenguaje. El significado funcionaría en ese movimiento siempre y de entrada como un significante. Para Derrida, nada escapa al *juego* que instaura el movimiento de la significancia en general. La crítica de Derrida respecto del discurso “naturalista” de Rousseau (la voz que viene de la naturaleza) parece legítima. Pero también pueden ser indicados, en el discurso de Rousseau, elementos que se contraponen a esta lectura. Escuchemos lo que nos dice Derrida en “Semiología y Gramatología”:

“Nada – ningún ente presente e indiferente – precede pues la diferencia y el espaciamento. No hay sujeto que sea agente, autor y amo de la diferencia y al cual ésta sobrevendría eventual y empíricamente. La subjetividad - como la objetividad – es un efecto de la *diferencia*. Es la razón por la que el *a* de la *diferencia* recuerda también que el espaciamento es temporización, desvío, plazo por el cual la intuición, la percepción, el consumo, en una palabra, la relación al presente, la referencia a un real presente, a una entidad dada, son siempre diferidos. Diferidos en razón misma del principio de diferencia que postula que un elemento no funciona ni significa, no toma o da “sentido» sino remitiendo a otro elemento pasado o por venir, en una economía de las huellas.”⁷⁷

La fuerza de la afirmación de Derrida es incontestable. No va de suyo, en efecto, concebir un sujeto precediendo el movimiento de la escritura y de la

⁷⁷ DERRIDA, Jacques, *Sémiologie et grammatologie*, publicado en *Information sur les Sciences Sociales*, París, VII, 3, junio de 1968.

significación. La única manera de sostener una precedencia de algo así como un sujeto substancial es la afirmación de la trascendencia, es decir, la afirmación de un sentido propio cuyo movimiento “natural” culminaría, por medio de una homología esencial y preexistente entre un orden divino (o aún panteísta) y un orden humano. En el marco de esta tesis, esa postura tampoco tiene lugar. Pero es también difícil de concebir una precedencia del juego respecto de una conciencia, puesto que el juego de la significación finalmente es en una conciencia. El descalce, o el espaciamento, entre una conciencia y su entorno es simultáneamente un descalce y un espaciamento entre dos términos de significación, es decir, un doble diferir. Difícilmente podemos concebir un juego, un descalce, una *diferancia*, sin pensar simultáneamente una conciencia donde un juego así puede (siendo imposible que sea de otra manera) tener lugar y ser reconocido. Doble movimiento, pues el juego es en una conciencia y sólo la conciencia puede redoblar la puesta en abismo de este juego. Podemos concebir un juego de remisión infinita, una ausencia de sentido propio en el diferir del significante, un movimiento infinito en las posiciones de significado y significante. Pero no podemos concebir esta díada sin el tercer elemento que completa la condición de posibilidad de cualquier sentido. Y habría que examinar de qué manera este “tercer elemento”, la conciencia, constituye el lugar del sentido propio que se nos escapa en el puro movimiento del lenguaje. Si el sentido propio no nos es dado por el “libro de la naturaleza” o por el “respiro de las Escrituras”, habrá que buscarlo allí donde el gesto fundamental de la modernidad levanta un punto de no regresión. El otro de la huella no es la presencia, sino la memoria. Y una memoria sin un movimiento que la unifique y que, al mismo tiempo, se recoja en sí misma, tampoco parece concebible. Siendo pertinente la indicación de Derrida respecto de la simultaneidad e instantaneidad del juego de la remisión (el “tiempo de un respiro” es efectivamente una ilusión), en su obra queda también en las sombras un tratamiento de una temporalidad que logre liberarse de la perspectiva de un sujeto.

Aun de manera opaca, la remisión infinita de la significación se encuentra inevitablemente con dos términos que de alguna manera detienen su circulación: el efecto sujeto y la resistencia de lo inerte. Si asignamos a lo inerte el estatuto de naturaleza, entonces ésta basculará inevitablemente del lado más opaco de cuanto nos es dado como posibilidad de conocer.

Detengámonos en la crítica de Derrida a Rousseau. Podemos observar que ella está centrada en la herencia que recoge el autor ginebrino, es decir: que la voz estaría más cerca que la escritura (en su sentido estrecho y tradicional) del sentido propio; que la oralidad tiene un nexo directo con el alma, y el alma con el sentido; que la oralidad sería el significante del alma y la escritura el significante del significante, lejos del sentido propio. Pero a la luz de los análisis precedentes no pareciera ser tan simple, y ello correspondería a una cierta lectura de Rousseau, pero no es la única lectura posible. Es efectivo que Rousseau otorga un estatuto predilecto a la voz, pero ante la frontera que limitaría el sentido del sin sentido, Rousseau efectúa indicaciones que más bien cuestionarían esa preeminencia, al afirmar, por ejemplo, que el hombre es capaz de utilizar cualquier medio de comunicación disponible para expresar todas sus ideas. Y esto en un contexto en el que está en juego la esencia del hombre⁷⁸. Por cierto, no hay en Rousseau un cuestionamiento de la génesis de las ideas, ni de la efectuación en ellas de aquello que las desborda, y esto de manera amplia, la conciencia. Aunque quizás Rousseau se refiera a las ideas en el sentido más general posible, como simple expresión de una determinada facultad, más allá de la determinación de la que puedan ellas ser objeto desde el interés o desde la pulsión. De todos modos, cabe también levantar algunas preguntas a Derrida: ¿Cómo dar cuenta de la conciencia? ¿Cómo dar cuenta del sentido sin una conciencia? Pues, más allá de la diferencia infinita de los significados, más allá de los espejismos que la asedian, sólo una conciencia puede efectuar el acto mismo de escritura y el acto de lectura concomitante. Y es concebible que:

⁷⁸ Ver más arriba, cita N° 26.

“Ninguna simplicidad absoluta precede el funcionamiento de la diferencia. Tal sería pues la traza originaria. Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una traza que retenga lo otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería”.⁷⁹

Pero lo que está en duda no es la dificultad de concebir la prescindencia de una simplicidad absoluta que preceda una inscripción. La pregunta aquí es respecto del sujeto: ¿cómo pensar una traza sin memoria y una memoria sin conciencia? ¿Cómo pensar lo que nos representamos al evocar el concepto de traza sin una unidad que recoja y dé sentido al simple surco de la memoria? Asimismo, respecto de la ciencia, Derrida apela a Galileo en tanto oportunidad de visibilidad de un fenómeno que se generaliza: “La naturaleza está escrita en lenguaje matemático”. Derrida lo trae a colación aludiendo a lo prescindible que puede resultar una traza metafísica, y, detrás de esto, un sujeto de la ciencia. Pero, ¿qué sentido puede tener una ciencia sin los fines que le da el hombre, fines no científicos, justamente? El mismo Descartes, que, por lo demás dice lo mismo que Galileo, declara esos fines: amos y poseedores de la naturaleza. Es posible que el Ego no se agote en la presencia, pero es al menos gestión activa de la temporalidad.

3.7 CONCIENCIA Y TROPO

Habría como una convergencia originaria entre tropo, conciencia y juicio. La conciencia surge en la instauración de una distancia entre dos términos de una reflexión. El tropo es el desplazamiento permitido por esa distancia, lo que a su vez permite el juego de significantes (y la ilusión del sentido propio). Podría pensarse que este juego infinito es el que da lugar al juicio, es decir, la sanción perceptiva, conceptiva o moral, instituyéndose en un solo movimiento la posibilidad de sentido. Pero el desplazamiento y la distancia no bastan. En tal caso, nos quedamos en la escena derridiana de la circulación infinita de significantes donde finalmente el juicio no tiene lugar posible. El juicio expresa la

⁷⁹ DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, p. 92.

constitución de una perspectiva que se manifiesta en dos momentos: el de una autoconciencia y el de una generalización anticipativa, que es una manera de pensar la gestión de la temporalidad. Así, la conciencia es origen y fin del sentido. Emergen en la escena del desplazamiento y la distancia, de la circulación infinita de significantes, pero esta circulación tiene un punto de detención, y este punto de detención es necesariamente el lugar del juicio. Es en el sujeto donde todo significativo encuentra la clave de “propiedad”.

El discurso de la modernidad acerca de la conciencia es concomitante con la aceptación de un fondo de indeterminación y misterio, fondo sobre el que se recorta esa conciencia como único absoluto, como referencia de toda afección. No se trata de una operación de clausura de la exterioridad. Es el sentido de la exterioridad el que es internalizado de manera radical. Es por ello que la determinación del juicio, y la pregunta por una eventual facultad de juicio es relevante. En el discurso de Rousseau sobre la naturaleza del hombre, habría que distinguir entre aquello que remite directamente a nuestra percepción de la *fisis* (o lo que Kant subsumiría bajo las categorías estéticas de espacio y tiempo), y aquello que subsuma bajo el concepto de facultades. Es este último punto el que pareciera revestir una importancia mayor, pues en cada pasaje en el que se levanta la pregunta por el hombre, se alude de manera esencial a la noción de “facultad”, en particular las facultades del lenguaje o del juicio. Para Rousseau, estas facultades son obra de la naturaleza y quisiera encontrarlas o conocerlas “tal cual” hubieran sido constituidas originariamente por la naturaleza, o por la providencia, en este contexto el rendimiento es el mismo. Es el mismo, porque no podemos saber a qué pudiera parecerse una facultad recién creada, pura y virgen. Si no podemos disponer de un arquetipo de las facultades humanas, sólo podemos apoyarnos en nuestros propios recursos presentes para pensar una idea del hombre, la que necesariamente será finita y limitada, o infinitamente limitada, si pensamos en la actividad sin fin de la búsqueda de nuevas maneras de representarnos lo real. También será difícil, partiendo de una arqueología, encontrar el límite de lo “natural” y de lo “humano”. Y respecto de este punto, el

mismo Rousseau no se engaña. En este sentido, es preciso relativizar la definición de lo natural en tanto aquello que es dado e inmediato. En efecto, es imposible, en un momento determinado, separar lo dado de lo adquirido, aun considerando aquellas fuerzas más opacas a la conciencia, como la pulsión o el deseo, o el mismo mecanismo del lenguaje, susceptibles todos de reelaboración permanente, de un permanente devenir que hace que una arqueología de estas entidades esté destinada también al fracaso. Respecto de las facultades, se podría afirmar una dialéctica de función y órgano fundada en alguna praxis: económica, de voluntad de poder, de *conatus*, de una historia de las ideas, etc., pero lo importante aquí no es la génesis, sino la emergencia misma, en este caso, de algo así como la posibilidad del juicio, así como la emergencia de una autoconciencia. La “historia natural” de estas eclosiones desaparece en el instante mismo de su emergencia. Y es partir de esta emergencia que recién podemos afirmar que el hombre es una “hoja en blanco”. Pero este ya no es el hombre “natural”, o tal como la naturaleza lo “hizo”. El hombre es lo que él hace de sí a partir del momento en que irrumpe una capacidad de imaginar, una conciencia, lenguaje, todo en un mismo gesto. La emergencia de lo humano en la naturaleza se da por fracturas radicales y saltos sin retorno, al contrario de una matematización de la naturaleza, la que no soporta saltos simplemente porque toda cuantificación de transiciones físicas es divisible al infinito.

Nuevamente, a pesar de ciertos momentos de ambigüedad e indeterminación, un hiato abismal parece separar a la naturaleza de lo humano. Esto permitirá a Rousseau pensar al hombre como pura posibilidad, sin que esta determinación se efectúe desde la posición de alguna trascendencia.

4 KANT Y LA INVENCION DE LA LIBERTAD

Hemos afirmado que en la época denominada como moderna, cuyo inicio podemos remontar a finales del siglo XVII y, sobre todo, durante todo el siglo XVIII, emerge una nueva determinación del ser del hombre y que es a partir de esta nueva representación que se abre un nuevo horizonte de sentido que se extiende hasta nuestros días. Esta nueva visión de lo real alcanza en Kant un grado de determinación conceptual más maduro respecto del alcanzado en la obra de Rousseau, tal como será expuesto en lo que sigue. En particular, la exposición trascendental del acto de conocimiento y de la determinación de la naturaleza del hombre en el elemento de la finitud, serán presentadas en su radicalidad kantiana, mostrando allí el funcionamiento de los conceptos de naturaleza y singularidad, tal como nos lo hemos propuesto a manera de método.

4.1 KANT Y LA FINITUD.

Nuestra ambición no será de dar cuenta, por cierto, de una rigurosa unidad, o, al contrario, la de demostrar la ausencia de unidad, del conjunto de la filosofía kantiana. Tamaña empresa sobrepasaría ampliamente el marco de este trabajo de tesis. Nuestro intento será mucho más limitado, aunque, pensamos, importante para avanzar en el desarrollo y demostración de nuestras decisiones y planteamientos. Buscaremos la unidad que, intuimos, podría articular su manera de concebir aquello que cae bajo el ámbito de la *fisis* con su manera de concebir lo que podríamos llamar su dominio de lo moral, es decir, el del conocimiento del

“mundo natural” bajo las modalidades de la razón teórica, y el de la presentación de un “mundo inteligible”, bajo las modalidades de la razón práctica. Esto implica establecer, en la obra de Kant, un vínculo entre una determinada experiencia de lo real, la de la afirmación de la singularidad y de la finitud, y una cierta manera de pensar lo político bajo el fundamento de una determinada concepción de la libertad. En ciertos aspectos de la estética trascendental, caminaremos acompañados de la lectura de Gilles Deleuze, según los desarrollos expuestos en sus cursos sobre Kant,⁸⁰ aunque nos alejaremos de dicha lectura en su consideración y evaluación de decisiones radicales en cuanto a la determinación del lugar de lo real, según será indicado pertinentemente. Y, por cierto, trataremos de juzgar del funcionamiento del concepto de naturaleza en este escenario, intuyendo que dicho funcionamiento impregna los desarrollos kantianos, tanto en su exposición de los problemas del conocimiento como en aquella de los problemas de la moralidad.

4.2 SUJETO DE CONOCIMIENTO Y NATURALEZA.

Una facultad legisladora acompañada de una conciencia, aparece como la primera reveladora de esta experiencia de lo real desde la finitud: es esta facultad la que impone su orden a una exterioridad que sólo puede aparecer bajo las condiciones de un sujeto trascendental, pero en verdad cada vez también como aparición a un sujeto empírico y en acto. Una exterioridad, bajo la forma de “aparición” o fenómeno, remite a una figura completamente diferente de aquella de la metafísica tradicional, donde el fenómeno es considerado más bien como “apariencia”, es decir como una realidad degradada respecto de un supuesto concepto, o realidad preeminente, o esencia inteligible, a la que esa apariencia sensible remitiría. En Kant, el fenómeno de alguna manera se agota en su aparecer, pues no hay un tras-mundo, y nada podemos saber de aquello que esté

⁸⁰ DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 2011, y *Cours de Vincennes*, Otoño 1978.

fuera del “alcance” o de la afección de nuestra propia “estructura trascendental”, es decir de las categorías del entendimiento y de las formas de la receptividad, el espacio y el tiempo. Más aún, de esa exterioridad, lo que pueda ser “detectado” por nuestras estructuras a priori, será conocido bajo ciertas condiciones, es decir, bajo la puesta en forma operada por aquellas.

Esta aparición se recorta finalmente de un caos, de lo irrepresentable y de lo impresentable, de aquello que ni siquiera podría ser nombrado “cosa en sí”, siendo la “cosa” ya un resultado de la actividad del sujeto según su estructura trascendental. Cuando más, podríamos referirnos a un “en sí”, el que, por definición, no puede aparecérse nos y del que de todos modos nada podemos saber. Lo que aparece entonces se agota en su aparecer, esto es, se hace objeto en las condiciones de su aparecer, y las condiciones de su aparecer son las del sujeto. Por esto, Kant puede decir que el sujeto constituye su objeto. Podemos ver aquí, entonces, un sujeto de conocimiento remitido absolutamente a una finitud de principio, la de no poder ir más allá de aquello que su estructura perceptivo-cognitiva le permite. Hacer conscientes estas limitaciones, es decir las condiciones de una experiencia posible, es lo que constituiría el sentido de lo que Kant llama la deducción trascendental. Poner la pregunta por el conocimiento bajo la forma de “¿bajo qué condiciones de posibilidad...?”, forma completamente diferente de la del “¿qué es...?”, nos pone de entrada ante nuestra condición finita.

Vemos pues una triple limitación y finitud respecto del objeto: la exterioridad se nos (im)pone, la exterioridad la recibimos siempre y sólo de una cierta manera, es decir, condicionada por nuestra doble estructura trascendental, y finalmente, no somos afectados por la exterioridad como totalidad, sino sólo por la exterioridad en tanto puede objetivarse en una experiencia posible.

Pero la finitud no está solamente del lado del objeto. Decíamos que Kant distingue dos tipos de determinación de lo que aparece: las determinaciones conceptuales y las determinaciones espacio-temporales. Como bien lo dice Deleuze, para Kant será importante mantener estas dos maneras como

irreducibles la una a la otra. Recordemos que Kant refuta el argumento cartesiano respecto de la prueba de la existencia de Dios justamente determinando la existencia como “posición” de la cosa, y desestimando la tesis cartesiana de la existencia como predicado o atributo. La existencia no es un atributo. La existencia para Kant será entonces la posición, es decir, la presentación de la cosa bajo las determinaciones espacio-temporales. Y toda la experiencia posible será necesariamente presentada de esta manera. Aquello, en cambio, que no abandone su estatuto de concepto, es decir de representación a priori, sin confrontación posible con la experiencia definida en estos términos, simplemente no podrá ser objeto de saber. Lo que se juega en la crítica del argumento ontológico, en la irreducibilidad de la presentación a la representación, es mantener la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, es decir la posibilidad misma del conocimiento a la manera de la ciencia. En efecto, si las determinaciones espacio-temporales son reductibles a las categorías, querría decir, como afirma Deleuze, que Leibniz tiene razón y finalmente todos los juicios son sólo analíticos, si se lleva el análisis al infinito. No habría diferencia entre lo universal y necesario, por una parte, y lo contingente por otra, lo contingente deviniendo así parte del concepto, o siendo fagocitado por él. Pero todos sabemos que la síntesis del tipo de juicios que interesa a Kant es la efectuada entre un concepto a priori y un dado en la experiencia, donde el saber es constituido por una relación entre la racionalidad y la contingencia, ambas realidades supuestas como diferentes.

Ahora bien, en Kant, el sujeto mismo aparece como participando de ambas determinaciones, como escindido. Es lo que Kant llamará la paradoja del sentido interno, donde el “yo pienso”, pura conciencia de una existencia indeterminada (sentimiento de la existencia), actúa como determinando mi existencia, existencia que sólo me puedo representar al mismo tiempo como ser pasivo, es decir presentado como un yo empírico, el que no me puedo representar sino en un tiempo. El mundo inteligible no tiene espacio ni tiempo, dirá más tarde Kant, en los “Fundamentos de la Metafísica de las costumbres”, lo que equivale a la afirmación,

en la “Crítica de la razón pura”, del concepto como forma de la espontaneidad, mientras que el tiempo lo piensa como la forma de la interioridad, como afección de sí por sí mismo:

“...yo no puedo determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, pero yo no me represento más que la espontaneidad de mi acto de pensar”.⁸¹

La existencia implicada y determinada por el “yo pienso”, espontaneidad pura, sólo puedo representármela como existencia de un ser en el tiempo. Es por esto que Deleuze puede decir que es la línea del tiempo la que separa el “yo pienso” del “yo soy”.

La irreductibilidad entonces de las formas de la espontaneidad, o de las formas conceptuales, con las formas de la receptividad, se aplica también al sujeto, alojando un punto ciego inalcanzable a un saber, en él mismo. Como lo dice el mismo Kant:

“Incluso el hombre, según el conocimiento que tiene de sí por el sentido interno, no puede pretender conocerse a sí mismo tal como es en sí... [...el hombre] no se produce a sí mismo...”.⁸²

Es decir, tal como sucede con la “exterioridad”, la propia existencia del sujeto aparece como inaccesible en su sentido absoluto y además como (im)puesta.

Pero hay también otro efecto de esta experiencia de lo real, que Deleuze no recoge de esta manera en su lectura, cual es el de hacer pensables el tiempo y el espacio como formas puras, como independientes del movimiento de la naturaleza. Es el tiempo lineal “interrumpido” en un ahora, es el espacio formal interrumpido en un aquí. Antes y después, derecha e izquierda, o arriba y abajo, sólo son asignables desde una subjetividad, y orientarse en estas formas puras confrontadas a una “exterioridad” sólo es posible bajo un principio de determinación subjetivo. Pero tiempo lineal y espacio formal son también, en esta experiencia kantiana, principios antropológicos, reelaboraciones de sus facultades

⁸¹ KANT, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*, p. 169.

⁸² KANT, I. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Tercera Sección, p. 189.

estéticas. Fuera de eso, sólo podría ser concebible algo así como variaciones, lo que está en el origen de una concepción puramente diferencial de lo real. Es en este escenario que la determinación de la subjetividad nos es presentada, o se nos muestra, como un absoluto. Pero el otro de la subjetividad no es un elemento simple. Si asignamos el nombre de naturaleza a ese otro, la naturaleza se nos presenta entonces bajo un estatuto esencialmente diverso:

Por una parte, como lo viéramos también en el caso de Rousseau, nuestra estructura perceptivo-cognitiva aparecerá como dada, o como obra de la naturaleza. En este caso, la naturaleza toma la forma de donadora misteriosa, pues ¿de qué manera nuestras facultades podrían excentrarse y objetivarse a fin de conocer su génesis y sentido? Podría ser todo un azar, u obra de la providencia, lo que también, por definición, pertenece al dominio de lo insondable. Por otra parte, la naturaleza podrá ser representada por las regularidades y leyes que puedan ser constituidas por la actividad cognitiva del hombre. En este caso, la naturaleza aparece, al contrario del caso anterior, justamente como el “territorio” de lo subsumido bajo el sentido que pueda otorgar la actividad humana. Finalmente, la naturaleza podría ser leída, en la obra kantiana, como lo que está “detrás” del aparecer de los fenómenos, y aquí, nuevamente, la naturaleza se nos escapa, y vuelve tras la bruma de lo radical y constitutivamente clausurado para el hombre. En este sentido, las “cosas en sí” no son solamente imposibles de conocer. Es el estatuto mismo de “cosa” el que está en juego. Suponiendo que hubiera algo así como cosas en sí, nada permite afirmar que cada fenómeno (o cada “cosa objetivada”) pueda ser asignado a una cosa en sí, diferente de otra, causa o principio de otro fenómeno. Incluso podríamos aludir a una sola “cosa en sí”, causa y productora de todo fenómeno, lo que podría ser asimilado a un panteísmo. Más bien pareciera que la noción misma de “cosa en sí” carezca de sentido y contenido asignable. Por lo tanto, esta lectura de la noción de naturaleza debiera confinarse al fondo de caos y misterio sobre el que se recortan los fenómenos. Pero, veremos, pudiera ser que esto no sea tan simple, y que ese fondo nos diga algo a propósito del hombre mismo.

Vemos cómo la noción de naturaleza, acoplada a la noción de lo dado, se infiltra de variadas maneras en toda elaboración de experiencia de lo real. Vemos también que la noción de “lo dado”, así como aquella de naturaleza, no tiene la simplicidad que pareciera en una primera aproximación. Examinemos estas dos nociones efectuando una lectura de la cuarta sección del capítulo III de la “Crítica de la Razón Pura”, célebre pasaje, donde Kant ajusta cuentas con el argumento ontológico cartesiano.

Una acepción posible de la noción de naturaleza es aquella de totalidad de lo “existente”, la que, ciertamente, presenta la dificultad de la asignación de un contenido posible. Ahora bien, en la sección anunciada, Kant nos recuerda sus desarrollos previos –vistos más arriba-, según los cuales la existencia necesaria sólo puede ser concluida por un entendimiento y una sensibilidad que someten bajo sus *condiciones* lo dado:

“El concepto es siempre posible cuando no es contradictorio. Es el *criterium* lógico de la posibilidad.... Pero no por ello podría no tratarse de un concepto vacío, cuando la realidad objetiva de la síntesis, por la cual el concepto es producido, no está particularmente demostrada; y esta demostración, como lo hemos mostrado más arriba, reposa siempre sobre principios de la experiencia posible...”⁸³

Kant nos recuerda también la capacidad de ilusión de la facultad lógica del entendimiento, la que puede hacernos creer en la posibilidad de deducir la existencia de algo (en particular de algo tan perfecto como el concepto que podamos hacernos de Dios) justamente a partir de su concepto, o, lo que significa lo mismo, de caer en la ilusión que consiste en pensar que el concepto pueda abrazar en su comprensión la existencia. Para desactivar esta ficción, Kant nos presenta el principio de no contradicción en un modo de funcionamiento absolutamente interno: no podemos afirmar que algo divino no sea omnipotente e infinito, de la misma manera que no podemos decir que un triángulo no tiene tres ángulos. Es así. Pero el entendimiento puede formular un juicio de supresión de la existencia: suprimimos la cosa misma, o el sujeto, y todos sus predicados y, en

⁸³ KANT, I., *Critique de la Raison Pure*, p. 477. (Traducción francés-español C. González G.)

ese caso, tampoco hay contradicción posible en el pensamiento, y podemos afirmar, por ejemplo: Dios no es. Es imposible, según Kant, hacerse el menor concepto de algo que contuviera aun contradicción si se la suprime junto a todos sus predicados. Un entendimiento que afirma un posible que contenga en su concepto la existencia, es un entendimiento que emite un juicio analítico, con lo cual, nada se ha agregado al pensamiento o al saber de la cosa pensada. En este caso, o el pensamiento que está en ese entendimiento es la cosa misma, o bien ese entendimiento sólo ha supuesto una existencia como perteneciendo a una posibilidad, es decir, la existencia es concluida de la posibilidad interna, lo que, según Kant, “no es más que una miserable tautología”. De esta manera desactiva la pretensión de postular un objeto cuya inexistencia sea imposible de concebir. No sería más que una manera subrepticia de presentar la existencia necesaria en la mera posibilidad. Toda proposición de existencia es sintética y no puede suprimirse a la manera de las proposiciones analíticas, justamente porque la existencia es una determinación externa, como podremos verlo más claramente un poco más adelante.

En la lectura de esta argumentación, encontramos un párrafo célebre de esta cuarta sección:

““Ser” no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda agregarse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí”.⁸⁴

Primeramente, Kant nos explica que *ser* tiene, *en su uso lógico*, el estatuto de cópula: es lo que pone en relación una determinación o un predicado con el sujeto. Y da el ejemplo de la afirmación “Dios es omnipotente” para mostrar cómo el concepto de *Dios* y aquél de *omnipotente* son puestos en relación por la cópula *ser*. En este sentido, siempre en el plano de lo lógico, si digo *Dios es*, no agrego, efectivamente nada al concepto de Dios, sino que simplemente *pongo* el sujeto en

⁸⁴ KANT, I., *Critique de la Raison Pure*, p. 478.

sí mismo con todos sus predicados, y, por tanto, el objeto que corresponde a mi concepto, el que, por lo demás, sólo expresa su posibilidad (y no su existencia). Y así, nuevamente encontramos la reafirmación de dos planos irreductibles, que ahora podríamos llamar el de las determinaciones lógicas y el de las determinaciones existenciales, planos de lo interno y de lo externo. La existencia no puede estar contenida en las determinaciones lógicas, pues estas son idénticas en ambos casos: tanto para un sujeto posible inexistente como para uno existente:

“Si, entonces, yo concibo un ser como la suprema realidad (sin defecto), queda siempre por saber si este ser existe o no. En efecto, aun cuando a mi concepto no le falta nada del contenido real posible de una cosa en general, falta, no obstante, todavía algo en su relación con todo mi estado intelectual, a saber, que el conocimiento de un objeto sea posible también *a posteriori*.⁸⁵”

Es decir, para poder efectuar la determinación de la existencia, estamos obligados a abandonar el terreno de las determinaciones lógicas. Si queremos atribuirle la existencia, estamos obligados a *salir* del concepto de un objeto. Pero el concepto del objeto y el objeto existente son idénticos desde el punto de vista del pensamiento. La *realidad* del objeto no decide aun de su existencia. Para Kant, realidad alude a la *res* latina, y *real* a sus determinaciones lógicas y esenciales, que son idénticas con o sin existencia del objeto, pues remiten a universales abstractos que nos permiten pensar el objeto ¿Cuál es entonces el criterio? ¿Cómo podrían *distinguirse* dos cosas que por definición son idénticas? El objeto existente es concebido como comprendido “en el contexto de toda la experiencia”, pero su concepto no se ve alterado, o aumentado, por su nexa con el contenido de toda la experiencia. La sola diferencia, nos dice Kant, consistiría en que nuestro pensamiento recibe de ello (de su inscripción en el contexto de toda la experiencia) una percepción posible. En el caso de los objetos de los sentidos, esto se efectuaría relacionándolos, por medio de leyes empíricas, con alguna de nuestras percepciones. Pero para los objetos del pensamiento puro no hay ningún medio para reconocer su existencia, pues no pueden ser confrontados ni percibidos por una conciencia inmediata de la percepción, o mediada por

⁸⁵ KANT, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, p. 479-480.

razonamientos que tengan por punto de partida esa conciencia, la que pertenece enteramente a la unidad de la experiencia. Toda existencia fuera de este campo puede ser posible, pero solamente bajo el estatuto de la suposición. Vemos emerger aquí, como criterio de realidad, finalmente, la conciencia. En su acción unificadora, aparece como verdadero *índex sui*.

El lugar de la decisión expuesto aquí por Kant en cuanto a la existencia o no existencia de la cosa (en tanto objeto) es perfectamente consistente con lo que el mismo Kant nos dice:

“El “fundamento” de la distinción “necesaria e inevitable para el entendimiento humano” entre la posibilidad y la realidad de las cosas “se encuentra en el sujeto y en la naturaleza de su poder de conocer”⁸⁶

Este pasaje es citado por Heidegger en su célebre comentario sobre la sección de la “Crítica de la Razón Pura” que nos ocupa, “La tesis de Kant sobre el ser”, que no podremos examinar en todo su detalle y profundidad en el marco de este trabajo. Sólo quisiéramos confrontar ciertos aspectos, que nos parecen relevantes en lo relativo a nuestro trabajo, con las interrogantes que levanta Alfonso Cariolato en su ensayo sobre Kant que lleva como título “La existencia desnuda”.⁸⁷

En el texto citado más arriba, “La tesis de Kant sobre el ser”, Heidegger concentra su esfuerzo interpretativo partiendo de la cita de la “Crítica de la Razón Pura” de más arriba (Nº32) -la que nos describe el Ser como posición de una cosa-, estableciendo una descripción de cada una de las determinaciones allí expuestas, y llegando al punto que nos ocupaba, esto es, el problema de la distinción entre cosa posible y cosa existente. Según Heidegger, en esta perspectiva que abre Kant sobre el fundamento de la articulación del Ser, parece alcanzarse el límite extremo de lo que el mismo Kant puede decirnos acerca del Ser. En este punto, donde Kant se representa el pensar el Ser del ente como

⁸⁶ KANT, Immanuel., *Critique de la Faculté de Juger*, parágrafo 76, p. 371.

⁸⁷ CARIOLATO, A. *L'existence nue*, Ed. De la Transparence, Paris, 2007.

posición, lugar de la articulación de la distinción necesaria entre la posibilidad y la realidad, se dibuja más claramente la “topografía” kantiana:

“Kant [a propósito de las categorías de la modalidad] explica Ser y existencia no a partir de la relación al poder *del entendimiento*, sino a partir de la relación al poder *de conocer*, es decir, de todos modos al entendimiento, al poder de juzgar, pero, sin embargo, de tal manera que ese poder recibe su determinación de la relación a la experiencia (a la sensación). El Ser sigue siendo, por cierto, posición, pero es mantenido en relación a la *afección*”⁸⁸

Según el mismo Heidegger, todo esto forma parte de los avatares de la Metafísica de la presencia, bajo la forma singular que determina la modernidad, esto es, otorgando una prioridad al pensamiento representativo, donde

“El Ser como posición es “situado”, es decir, sometido a la articulación de la subjetividad humana como sitio de su procedencia esencial”.⁸⁹

Lo que Alfonso Cariolato pone en relieve en el ensayo citado más arriba, es algo a lo cual Heidegger no parece atento: ciertamente, la fundación de la posibilidad de la experiencia emprendida por Kant pone la subjetividad en el centro, pero en su despliegue conceptual queda siempre algo fuera, algo indeterminable e imposible de conocer por el intelecto o por el pensamiento representativo, lo que es, sin embargo, indicado por el mismo Kant, aunque no verdaderamente tematizado. Se trata de la existencia en tanto posición absoluta de la cosa, lo que Cariolato llama la posición “ontológica”, frente a lo que Heidegger llama el Ser “situado”, esto es, la cosa determinada por las categorías del sujeto, o posición “intelectual”. La exigencia kantiana, siempre según Cariolato, de poner en relación el Pensar y el Ser bajo la forma, en el acto de conocimiento, de una relación necesaria entre el pensamiento y una exterioridad, se ve confrontada permanentemente a esta escisión, una de cuyas “secciones” se escabulle siempre tras el límite de lo pensable. Podríamos evocar tres hitos siguiendo la traza de este problema. Primeramente, en un texto pre-crítico, podemos leer:

⁸⁸ HEIDEGGER, M. *La thèse de Kant sur l'Être*, p. 405.

⁸⁹ *Ibid*, pág. 415.

“En lo que existe, no hay puesto nada más que lo puesto en lo simple posible, pero para “algo existente” es puesto más que en lo simple posible, y ese “más” tiene relación con la posición absoluta de la cosa misma.”⁹⁰

Por una parte, como ya lo veíamos más arriba, en la determinación de la esencia, es decir en la posibilidad de la cosa, no hay diferencia alguna tratándose de una cosa efectivamente existente o no. Pero en la cosa efectivamente existente hay puesto “algo más”, que no pertenece a lo que el pensamiento puede determinar, es decir a las determinaciones lógicas y categoriales. Carliato surcará en esta distinción, cuando Heidegger tratará de cerrarla. Ambos mostrarán la variación de la cita de más arriba, “Ser no es un predicado real...”: “La existencia no es un predicado real, es la posición absoluta de la cosa”, pero procediendo a una evaluación muy diferente respecto del sentido que puede cobrar en el dispositivo conceptual de Kant. Para Heidegger, en Kant la posición y la modalidad de la existencia misma son todavía determinadas por el pensamiento, y no hay doble interpretación de la posición (*Setzung*). Carliato, en cambio, propone que la postura pre-crítica de Kant respecto de la posición (dos sentidos de la posición) sigue tensionando su pensamiento hasta el período crítico y toda su obra, finalmente.

La segunda traza se puede encontrar, según Carliato, en lo que constituye el centro de la reflexión de Kant, esto es la determinación de las condiciones de posibilidad de un conocimiento científico, y, por tanto, pues es allí donde este último se funda, de las condiciones de posibilidad de la manifestación de los objetos al hombre. Aun cuando en la cumbre del acto de conocimiento se sitúe la actividad de una conciencia unificadora, y frente a toda la tradición de la metafísica, Kant introduce un elemento nuevo, que consiste en afirmar que en los juicios de conocimiento se supone un *afuera* del pensamiento, algo heterogéneo al pensamiento, pero que este es indispensable para constituir un conocimiento científico. Ese *afuera* es justamente el elemento distintivo entre juicios analíticos y

⁹⁰ KANT, Immanuel, *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, § 3, p. 102.

juicios sintéticos. Y ese *afuera* es dado por la intuición, la sola que puede entregar la posición espacio-temporal de un objeto. Y aunque Kant afirme la posibilidad de la ciencia, ese *afuera* no puede ser subsumido o absolutamente reducido al pensamiento. Y, según Kant, esto es así no porque nuestra sensibilidad finita deba ser corregida para poder conocer “las cosas tal cual son”, sino porque, como nosotros mismos, nuestra intuición es finita. Por otra parte, el conocimiento científico no trata de las cosas “tal cual son”, sino de los objetos tal cual se nos aparecen y en tanto susceptibles de ser vinculados necesariamente unos a otros según leyes universales y compartidas por toda conciencia razonable. En la *Crítica de la Razón Pura*, hacia el final de la estética trascendental, Kant nos dice que cuando sostiene que la intuición de las cosas exteriores (sic) y aquella que el espíritu tiene de sí mismo representan, en el espacio y en el tiempo respectivamente, cada una su objeto, de la manera como afecta nuestros sentidos, no quiere decir que estos objetos sean una mera apariencia. Que el espacio y el tiempo sean modos de nuestra intuición, formas de nuestra receptividad de los objetos que nos permiten representárnoslos, no quiere decir que las cosas o mi espíritu *parezcan* solamente existir.⁹¹

Está, entonces también en la *Crítica* esta alusión a la existencia como un *afuera*, como una exterioridad que queda sin discurso posible, pero que persiste como un “fondo” que impide que el pensamiento tenga “un poder de decisión sobre el ser-cosa de la cosa”, que impide, pues, el cierre del pensamiento sobre sí mismo.

Finalmente, de la *Crítica del Juicio*, Cariolato nos trae el siguiente pasaje del mismo párrafo 76 citado más arriba:

“Ahora bien, toda nuestra distinción entre lo simple posible y lo real, reposa en que lo posible significa solamente la posición de la representación de una cosa relativamente a nuestro concepto y en general a la facultad de pensar, mientras

⁹¹ KANT, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, III, 70, pág. 105.

que lo real significa el acto de posición de la cosa misma (fuera de ese concepto).⁹²

Decíamos que la exterioridad en Kant permanece sin discurso. Y es que la existencia como posición absoluta de la cosa no puede soportar ninguna determinación procedente del pensamiento. Si el pensamiento pone una determinación, ya no es la cosa misma lo determinado: en el acto mismo de la determinación, la cosa deviene objeto. Es, por tanto, inaprehensible por definición. Pero es al mismo tiempo, esa exterioridad, junto con el resultado de toda investigación formal (respecto de la lógica o de la matemática), la fuente inagotable, infinita, del saber finito que es el nuestro. Todo evento en el conocimiento surge de esa confrontación sintética. Y el límite entre la anticipación del sujeto, su afección y la “exterioridad”, es indetectable.

Los conceptos de la filosofía trascendental no pueden dar cuenta de la posición absoluta de la cosa. Nada puede decir su existencia, lo que manifiesta un flanco de irreductibilidad del Ser al pensamiento. Todo lo que podemos conocer, y no es poco, son los objetos en su existencia efectiva, pero se trata aquí de un “existir determinado *indirectamente*”. Indirectamente, pues no podemos aprehender la posición absoluta, sino más bien, sólo poner en relación fenómenos entre sí, según principios *a priori* del entendimiento. Es sólo al interior de esta posibilidad de establecer conexiones según determinados principios del entendimiento que nos es permitida la determinación de existencia efectiva de un objeto. La existencia “en sí” o “por sí” no pertenece a esta red, no puede ser reducida a ningún principio *a priori*. Y sin embargo es indicada por Kant, quien pone y constituye, al mismo tiempo, el límite del pensamiento representativo, el límite, así, de su filosofía. Pero quien dice *límite* dice dos cosas: estoy aquí en el centro de lo limitado, bien asentado en fundamentos sólidos, y, al mismo tiempo, hay algo que sobrepasa lo que está dentro del límite y lo tensiona y lo pone en cuestión, pues escapa radicalmente a la red de conexiones que constituye mi suelo, mi sitio.

⁹² KANT, Immanuel. *Critique de la Faculté de Juger*, parágrafo 76, p.371.

La consecuencia, en lo que nos importa, es que el concepto de naturaleza nuevamente se nos escapa. La definición que nos da Kant del concepto de naturaleza es la de fenómenos vinculados entre sí según reglas necesarias, es decir, según leyes establecidas por el entendimiento. Pero lo que queda fuera de la naturaleza es aquello que seguirá suscitando toda actividad heurística relativa a nuestra exterioridad, es, podría decirse, la naturaleza futura. De alguna manera, no hay totalidad de lo existente, pues la noción de lo existente aparece ella misma escindida. Habría una definición restringida, que es la que Kant habitualmente enuncia, pero cabe también una definición ampliada, lo que también es aplicable a la noción misma de exterioridad. Por una parte, hay una naturaleza y una exterioridad que mienta sólo lo que cae bajo la figura de una experiencia posible. Es una exterioridad polémica, como lo hemos podido ver con Heidegger, en el sentido que se trata de una exterioridad tomada en la red, y constituida en esa red, de determinaciones que tienen por origen y destino un sujeto. Pero se está siempre en el límite, como hemos podido ver en los desarrollos de Carliato. Y estaría también lo absolutamente exterior, lo que no cae bajo la red subjetivo-representativa, lo que no *aparece* de ninguna manera. Pero el límite es más fino y más radical: más fino, pues todo lo que aparece lo hace bajo la “legitimación” de la presentación intuitiva de las formas puras de la sensibilidad, pero traduciendo la más extrema exterioridad. Y más radical, pues no se trata de “cosas” que se presentan de cierta manera, a través de un condicionamiento transcendental. La objetivación operada por el sujeto no corresponde necesariamente a cosas en sí. La objetivación es al mismo tiempo una operación de singularización de un en sí del que no tiene sentido alguno intentar pensar bajo la manera de “cosas”. Aplicar al en sí categorías como la de lo múltiple o lo singular es por definición imposible. Esta exterioridad extrema corresponde a una pura (im)posición, exenta de toda forma.

La posición de la cosa pudiera ser entendida tomando en cuenta necesariamente a lo menos los términos múltiples del movimiento que efectúa la noción de naturaleza en el dispositivo kantiano: entre el extremo de lo dado por

una naturaleza oculta tras el aparecer del fenómeno, y el extremo de nuestra particular manera de condicionar y ordenar ese aparecer.

El kantismo afirma la exterioridad al mismo tiempo que la cierra. “Solamente” podemos hacer ciencia natural, es decir legislar sobre regularidades que nos afectan. Pero no podemos comprender una exterioridad en sí, simplemente porque una acción como aquella de comprender, o dar sentido, no puede aplicar a aquello que por definición está fuera de toda condición.

Resaltar la constitución de la singularidad, mentar una “cosa en sí” es finalmente una pura manera de decir. “Detrás” de cada objeto no hay singularidad alguna. Es en el acto de constitución del objeto que se constituye concomitantemente algo así como una singularidad, pero esta singularidad (del objeto) remite necesariamente a la sola singularidad real: la unidad operada por una conciencia.

La existencia no es deducible, no es posible deducir la existencia de un concepto. Ya lo decíamos más arriba de otra manera. Las determinaciones espacio-temporales no son reductibles a las determinaciones conceptuales. Pero aun, las determinaciones espacio-temporales tampoco corresponden a “determinaciones infalibles de la existencia”, pues “estos predicados pertenecen también a cosas simplemente posibles”. Cuando decimos “hay” o “existe”, agregamos algo que no concierne al pensamiento, en el sentido justamente de la posición, o del posar, en este caso, del posar(se) del existente. Pero que no concierne al pensamiento puede ser dicho en este caso de dos maneras, y ambas se cumplen: por una parte, no es el pensamiento el “productor” de la existencia y, por otra, lo “agregado” por la existencia al ser de la cosa no es nunca completamente reductible al pensamiento. Pensar la existencia es para Kant un punto límite.

4.3 SUJETO DE LA MORALIDAD

Hemos examinado aspectos de la filosofía crítica relativos al conocimiento de la naturaleza que consideramos relevantes para nuestro estudio, por cuanto constituyen piedras angulares de una visión de lo real determinante para la historia moderna. Pero esta visión de lo real alcanza su pleno despliegue cuando Kant aborda los desarrollos de una antropología moral. El interés que este aspecto de la obra kantiana reviste para nuestro propósito investigativo reside en que las nociones de naturaleza y singularidad siguen gravitando de manera determinante, lo que intentaremos indicar y demostrar. Veremos cómo, también en su obra relativa a lo moral, y con mayor precisión, Kant construye una lectura inmanente de lo real, donde naturaleza y singularidad operan como conceptos discriminantes. Se trata de un aspecto quizás parcial de la obra kantiana, pero nos parece interesante destacarlo como un punto que recorre y de cierta manera unifica su filosofía del conocimiento y su filosofía moral, aunque debemos señalar que tenemos presente el hecho de que una verdadera unificación del pensamiento kantiano es una tarea que sobrepasa de lejos nuestra pretensión y que probablemente carezca de sentido, tenida cuenta de todos los puntos de difícil cierre vistos precedentemente. Efectuaremos una cierta lectura de este aspecto de la obra kantiana examinando dos obras, los “Fundamentos de la Metafísica de las costumbres” y “Qué es orientarse en el pensamiento”, donde hemos podido encontrar elementos que refuerzan nuestra proposición.

En los “Fundamentos de la Metafísica de las costumbres”, Kant se propone “examinar la idea y los principios de una voluntad pura posible”. No es su intención aportar un nuevo principio a la moralidad, sino ir de su conocimiento común a la formulación de su principio supremo. Es por esto (en lo cual es tributario de Rousseau) que parte de la conciencia común, del *factum rationis* que consiste en la afirmación de un deber ser, el que escapa al orden de la determinación de las cadenas causales y de los fines de la naturaleza. Habría un punto de origen de la

acción que escapa a la causalidad sensible o a una causalidad divina. Una primera determinación de este lugar será entonces negativa:

“Es necesario que la filosofía manifieste aquí su pureza, haciéndose la guardiana de sus propias leyes, en lugar de ser el heraldo de aquella que le sugiere un sentido innato o yo no sé qué naturaleza tutelar.... La filosofía debe buscar un apoyo firme que no esté ni en el cielo ni en la tierra.”⁹³

Es decir, ni en la divinidad ni en la sensibilidad. Todo el discurso kantiano sobre la moralidad parte de esta idea, a saber, que una humanidad es pensable como tal sólo afirmando su inmanencia. Toda idea de trascendencia es evacuada: en el mundo natural, en lo accedido por la experiencia, no hay tras-mundos, no hay esencias inteligibles tras los fenómenos. En lo ético, la forma de la trascendencia, que también es evacuada, es la de erigir la experiencia o la sensibilidad en principio. La divinidad misma es evacuada del hecho moral: un Dios que apareciera, es decir que se presentara bajo determinaciones espacio-temporales (en principio una eventualidad absurda para Kant, pues no hay intuición alguna adecuada a lo infinito), tendría el efecto de que los hombres, ante el temor a su castigo, cambiaran el respeto a la ley por una obediencia heterónoma, lo que los haría “devenir como marionetas”. Es decir, perderían su humanidad.

En “Qué significa orientarse en el pensamiento”, Kant establece una analogía entre, por una parte, la necesidad del sentimiento de una diferencia subjetiva (por ej. derecha/izquierda) para orientarnos geográficamente (diferencia subjetiva porque esa referencia no nos es dada por la experiencia), y, por otra parte, la necesidad de un principio de diferenciación subjetivo para guiar el uso de la razón cuando ésta se aventura más allá de los límites de la experiencia⁹⁴. En ambos casos hay un “desde” donde nos situamos que remite necesariamente a nosotros mismos. Así como la lectura de parámetros espaciales no es suficiente para orientarnos, asimismo, necesitamos del asentimiento de la razón para afirmar

⁹³ KANT, Immanuel. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, segunda Sección, pág. 145.

⁹⁴ KANT, Immanuel. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 57.

postulados que creemos necesarios, por ejemplo Dios como causa suprema. (Búsqueda de la razón). Cabe aquí el debate en torno a considerar en este postulado una entrada subrepticia de la trascendencia, pero lo importante pareciera ser que Kant deja fuera del saber, fuera de la posibilidad de conocer, a esta causa suprema, y además, más adelante, en este mismo texto, pone el acento en que este postulado es una necesidad DE la razón, y que es sólo ésta el lugar de la aceptabilidad de todo juicio, pues "... servirse de su propia razón no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo respecto de toda cosa qué es lo que se debe admitir".

Pero hay otro postulado que es el que jugará un rol preeminente en la determinación positiva de lo real abierto entre (o "fuera" de) lo sensible y lo divino: se trata del postulado de la libertad. Como condición de posibilidad de la moralidad, manifestada en lo que deber ser, Kant pondrá la idea de libertad. Ahora bien, ese real abierto es el hombre mismo, y es la humanidad misma del hombre la que estará en juego en esta decisión: ¿es la libertad posible? es preguntar ¿es el hombre posible?, nos dice Kant. Y podríamos entonces responder a la pregunta: ¿cuál es la condición de posibilidad de una humanidad?, que su condición de posibilidad es la libertad misma, propiedad de la suerte de causalidad de los seres vivos dotados de razón que consiste en actuar independientemente de las causas ajenas que lo determinan. No es posible concebir una razón que emita un juicio y que al mismo tiempo afirme que su juicio es determinado por algo ajeno a ella misma. Es a partir de la posición de esta idea que será posible construir el concepto de autonomía, del que sus componentes ya conocemos: ser razonable – capaz de concebir/representar la ley – fin en sí, y obedeciendo la ley de la que él mismo es autor – participando de un reino de fines. Por lo demás, la libertad tendrá también su lugar central en la posibilidad del conocimiento teórico, en una solución de continuidad con Descartes, para quien su componente elemental es el juicio de un sujeto, y no la adecuación de éste a un objeto. Para Descartes la esencia de la verdad como certeza se cumple en tanto juicio de la voluntad.

La estricta necesidad para un ser razonable finito de recurrir a la figura del postulado o creencia de la razón, da ciertamente como resultado una especie de círculo, de lo que el mismo Kant es consciente:

“Nosotros nos suponemos libres en el orden de las causas eficientes a fin de concebirnos en el orden de los fines como sometidos a leyes morales, y nos concebimos enseguida como sometidos a esas leyes porque nos atribuimos la libertad de la voluntad...”⁹⁵

Según Philonenko, será la afirmación de dos “mundos”, u órdenes, lo que permitirá a Kant salir del círculo: Yo, como todo ser razonable finito, hago parte de ambos mundos, por lo tanto hay que decir que mis acciones deben ser conforme a la ley⁹⁶. Este deber representa una proposición sintética a priori en tanto manifiesta la conjunción de una voluntad afectada y de una voluntad pura. Yo como origen de la acción, Yo determinado en la cadena de causas y efectos de la sensibilidad. Para Víctor Delbos, el derecho y la necesidad de concebir otro mundo que el mundo sensible, a saber un mundo inteligible, sin hacer de él sin embargo un objeto de conocimiento, aportan un contenido y una justificación al concepto de libertad⁹⁷, ofreciendo a nuestra voluntad un orden a realizar según leyes que ella misma pone y que son independientes del mecanismo de la naturaleza.

Pero, al mismo tiempo, decíamos, ese “mundo inteligible” no puede ser conocido, sino sólo afirmado, según nos dice Kant en los “Fundamentos de la Metafísica de las costumbres”: “El concepto de mundo inteligible es un punto de vista”, lo que finalmente es congruente con su afirmación según la cual la razón no puede explicar la razón, “...la libertad misma no se puede explicar subjetivamente...”⁹⁸

Si recapitulamos, veíamos entonces que la finitud y la inmanencia marcan la relación del sujeto con la naturaleza, y también marcan la relación del sujeto

⁹⁵ KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, tercera Sección, p. 187.

⁹⁶ PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Kant*. T. 2, p. 133.

⁹⁷ DELBOS, Victor. Ver su Introducción a *Les fondements de la Métaphysique des Mœurs*, edición de referencia en la bibliografía, p. 52-56.

⁹⁸ KANT, *Ibid.*, tercera Sección, pág. 202.

consigo mismo. Si un primer lugar de lo real aparece en la actividad trascendental de la primera relación, éste alcanza una determinación mayor en la segunda, en la relación del hombre con el hecho de la moralidad. El hecho de la moralidad, manifestado por un deber ser, indica a su vez, el hecho de la libertad. La única idea de la razón que sea también un hecho, dice Kant, es la libertad. Aquí se jugaría la humanidad del hombre, es decir su esencia. Para “explicar” esta especie de círculo, Kant acude a la idea de un mundo inteligible. Pero no lo hipostasias. Lo piensa como “un punto de vista”, lo que hace pensable una voluntad que pertenece a ambos mundos, que legisla, pero que también examina su máxima al confrontar su generalización con la ley de la voluntad pura. Y es desde la finitud que un examen de la máxima es posible y puede tener un sentido. Por esto se puede decir que el bien y el mal son también inmanentes, pues no son previos a esta confrontación. Y Kant puede así decir que el mal es radical porque somos seres razonables que pertenecemos también al mundo sensible.

Si la “esencia” del hombre es la libertad, entonces el hombre es pura posibilidad, perfectibilidad pura, una nada, nos dirá Philonenko⁹⁹, una forma pura, se podría también decir, separada de lo sensible y separada de lo divino. Este “punto de vista”, el de la existencia de un mundo inteligible, es además el punto de vista de una conciencia finita, y es el que permite pensar al hombre como valor absoluto. El hombre es un real absoluto justamente porque toda trascendencia ha sido evacuada. Y si no tiene trascendencia a la cual confrontarse ni asirse, el hombre necesariamente deviene él mismo valorizante. Dotado de una razón que examina y que legisla, el hombre es el único animal que valoriza y da un sentido a su vida, y el único valor que los hombres pueden darse a sí mismos, nos dice Kant, es la personalidad, la libertad y la independencia.

⁹⁹ PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Kant*. T. 1, p. 49: “El hombre es una nada. Kant y Rousseau están aquí de acuerdo en la idea de que el hombre no es más que una posibilidad”. Ver también, más abajo, cita N° 142.

Por esto, siendo la razón por esencia examinadora y legisladora, y estando presente en todos los hombres, no hay para Kant *undermensch*. Nadie nace para esclavo, es destino (y condena, dirán los existencialistas) del hombre, ser libre.

4.4 EXPERIENCIA DE LA INMANENCIA Y LA FINITUD: HORIZONTE POLÍTICO.

Decíamos que la afirmación de la inmanencia y la finitud abren el horizonte de la libertad como constitutiva de la idea misma de hombre, y la necesidad de afirmar el valor absoluto de todos y cada uno. La afirmación de la inmanencia abre también una nueva temporalidad, ya no sujeta ni a la naturaleza ni a la divinidad. Veíamos cómo Kant piensa el tiempo como forma de la receptividad, modo de afectarse de un yo empírico, es decir, como forma pura, y ya no como “número del movimiento” ni como tiempo de una redención. Lo que se abre es la posibilidad de pensar un tiempo de la inmanencia, es decir, un tiempo como una línea, cortado por un presente pleno, y cuya dirección no está predeterminada. No nos detendremos aquí a debatir sobre los complejos entramados de la idea de finalidad en Kant. Diremos en todo caso que éste pareciera repugnar a la idea de una finalidad externa.¹⁰⁰ Lo que podemos constatar aquí son las posibilidades que abre el pensamiento kantiano para pensar una temporalidad que cambiará nuestra manera misma de percibir la historia. Historia humana, entonces, que si no está sujeta ni a un origen ni a una finalidad ni naturales ni divinos, sus formas y orientaciones sólo pueden definirse en su propio seno.

Pero lo importante en Kant es el hombre: el hombre como individuo, porque finalmente es el lugar de lo real, el lugar donde la razón se hace acto, el lugar elemental del valor, el único real que pueda ponerse como fin en sí, el único lugar asignable a lo des-naturalizado y lo des-divinizado. Es también el lugar de la

¹⁰⁰ Según Kant, la finalidad sólo es concebible por la mediación de conceptos: que una caminata sea saludable, sólo una conciencia puede detectar allí una finalidad. En este caso, el concepto de salud es causa y efecto de la caminata. Pero la naturaleza nada sabe de conceptos, por lo que sería absurdo, por ejemplo sostener que la finalidad de la tierra arenosa es el crecimiento de los pinos.

conciencia, sólo pensable en un individuo, que recorre, insoslayable, de punta a cabo su obra:

“Poseer el Yo en su representación: este poder eleva al hombre infinitamente por encima de todos los otros seres vivos sobre la tierra. Por esto, es persona; y gracias a la unidad de la conciencia en todos los cambios que puedan sobrevenirle, es una sola y misma persona... Así, todas las lenguas, cuando hablan en primera persona, deben pensar ese Yo, aun cuando no lo expresen por una palabra particular”.¹⁰¹

Pero es al mismo tiempo el hombre como especie, puesto que poner la libertad como el ser del hombre aún universalmente a todos y cada uno. Es el origen del cosmopolitismo kantiano, radical en la Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita, más moderado luego en la Paz perpetua, pero cuyo sentido es siempre el de señalar a la humanidad como la verdadera extensión del reino de los fines, más allá de las formas propias que adopte cada comunidad política particular. Sólo que quien habla de reino de fines, deberá hablar al mismo tiempo de la obligación de que estas formas propias respeten un cierto número de derechos fundamentales, límites de lo político:

“La política verdadera no puede dar un paso sin haber rendido previamente homenaje a la moral. [...] El derecho de los hombres debe mantenerse como algo sagrado, por más sacrificios que le cueste al poder dominante.”¹⁰²

Es uno de los puntos de divergencia de Kant con Rousseau: para el primero, está vedado incluso a la constitución de una mayoría pasar por encima de esos derechos. Para el segundo, la soberanía de la mayoría es constitutiva del derecho. Hay aquí algo así como una paradoja, pues pareciera que es Kant quien pone algo previo a lo político, cuando finalmente lo individual y lo colectivo se resuelven simultáneamente: no hay autoridad colectiva previa, pero el individuo tampoco tiene una naturaleza previa que no sea la idea de libertad. En Rousseau, en cambio, hay algo no resuelto, y es justamente la idea de naturaleza. Afirma la libertad, pero hay una esencia previa del hombre que le puede hacer pensar, por ejemplo, que el contrato puede ser roto si así lo desea la mayoría. En

¹⁰¹ KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Libro 1, p. 89. (trad. francés - español del autor).

¹⁰² KANT, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle*, p. 123.

Rousseau la voluntad es soberana, en Kant son más importantes las condiciones formales de la libertad, las condiciones de posibilidad de su ejercicio, la legislación posible en un sentido de progreso, la idea reguladora de una “Constitución perfecta”, es decir, de una Constitución que responda a la exigencia legislativa de seres autónomos. Examinando los terribles sucesos de la primera mitad del siglo XX, Kant pareciera tener razón.

Pero finalmente para ambos es un absurdo que el hombre renuncie a su humanidad, es decir, que renuncie a ser libre. Absurda es, por ejemplo, la idea de un pueblo que renuncie a la libertad de expresión: no tendríamos cómo saber si efectivamente ese pueblo renunció a tal derecho, justamente porque no puede expresarse, y si lo hizo, hipotecó el derecho de sus descendientes. Para Rousseau, que al respecto se expresa con más vehemencia, si efectivamente tal pueblo existiese, finalmente se trataría de un pueblo despreciable.

Muchos son los puntos de convergencia entre Kant y Rousseau: el *factum rationis* de la moralidad presente en la conciencia común, la libertad como esencia del hombre y materializándose en la vida social en la medida que los hombres son autores del derecho, la idea de contrato subyacente a la relación legisladora entre los hombres, idea que reúne la doble cualidad de representar, por una parte, el vínculo, y, por otra, la afirmación de ser de cada parte. Es decir, los fundamentos de una idea de democracia. Como nos lo recuerda JL Nancy:

“...el contrato de Rousseau tiene un sentido más allá de la limitación jurídica y protectora donde lo encierra su añoso concepto, es en cuanto no produce los principios de un cuerpo común que se gobierne sin producir también y sobre todo, más esencialmente, un ser inteligente y un hombre, como lo dice la letra de su texto”.¹⁰³

4.5 LA DEMOCRACIA COMO NUEVA HISTORIA

A pesar de que la divergencia entre ambos autores es profunda respecto del acento a poner en el derecho y en la voluntad de la mayoría, lo importante

¹⁰³ NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*, p. 30-31.

pareciera ser la afirmación de un espacio de acción colectiva que será el origen de todo contenido posible respecto a las formas precisas y a las orientaciones que allí se despejen. Toda democracia será entonces necesariamente formal, pues no puede haber contenidos predeterminados que no sean reglas y formas que hagan posible y adecuado a cada momento particular ese espacio mismo de resolución de conflictos. Sólo la política y su ejercicio en un espacio público darán contenidos, siempre provisorios, a la legislación concreta de los hombres. Como dice Víctor Delbos, “...gracias a la política la moral kantiana deja de ser abstracta...”.

El uso intenso del concepto de naturaleza parece remitirse a una dimensión funcional, y en ningún caso a una determinación “ontológica” de la exterioridad que no sea la de lo dado en su más amplia generalidad. Una de las formulaciones del imperativo categórico, a saber, *actúa como si la máxima de tu acción debiese ser erigida por la voluntad en ley universal de la naturaleza*¹⁰⁴, merece la reflexión siguiente: siguiendo la lectura de Víctor Delbos, esta formulación intenta responder al problema del nexo de aplicación posible de la ley moral (entendida como aquello que debe ser según la libertad) a la casuística de los actos en el elemento de la sensibilidad. Kant establece un paralelo con un problema similar, pero que es examinado en el marco de la *Crítica de Razón Pura*, donde es cuestión de saber de qué manera los conceptos puros del entendimiento pueden aplicarse a los datos de la sensibilidad, los que son asunto de otra facultad. En este caso, Kant propone como mediación la imaginación trascendental, la que, por medio de esquemas *a priori*, une las categorías a las intuiciones sensibles. En el caso de la moral, la mediación entre la ley moral, expresión de la razón, y el acto particular y sensible, es el entendimiento en tanto facultad capaz de legislar. Por lo tanto, la alusión al concepto de naturaleza es puramente instrumental, es la presentación de una analogía que intenta asimilar el funcionamiento de la razón frente al caso moral a su funcionamiento en el acto de conocimiento que remite a la ciencia

¹⁰⁴ KANT, Immanuel, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, segunda Sección, pág. 137.

natural. Y, como lo mostráramos a lo largo de nuestra lectura de Kant, esta última nunca da con una naturaleza en sí, sino que una naturaleza es constituida mediante el entramado legislativo del entendimiento respecto de las afecciones del sujeto.

Es de esta manera que una determinada experiencia de lo real puede tener pues efectos identificables en la visión del hombre y lo político. Si nuestra condición radical es finita, si nada permite pensar que podamos alcanzar a través de un “método” ni el “ser último” de la naturaleza ni una guía para una acción perfecta, y más aún, si esa imposibilidad es lo que hace nuestra humanidad, entonces estamos obligados a ser siempre constructores, creadores de nuestro mundo, de nuestro saber y de nuestra convivencia como seres razonables. Bajo este fundamento, aparece como claramente ilegítima toda tentativa de pasar por encima de los procedimientos de validez que los mismos hombres determinen para sí, de la legislación que se den a sí mismos en tanto autores. Aparece claramente como ilegítima la invocación de una verdad revelada tanto para conocer como para obedecer. Hay una inmanencia de la especie que se despeja de esta experiencia de lo real, y la democracia pareciera ser la forma que le corresponde. También pareciera ser coherente a su espíritu, es la consideración de esa democracia siendo siempre en construcción, siempre imperfecta, en una historia infinita.

Pareciera que este fondo inmanente es el que sigue levantándose como horizonte o como punto de no regresión en nuestra concepción de lo político. Ese fondo inmanente es el pensado por Kant, y es en ese fondo que hay que situar su ya longeva actualidad.

5 LA SINGULARIDAD Y LA REACCIÓN A LA MODERNIDAD

Hemos tratado, en los capítulos precedentes, de exponer la manera como la modernidad se afirma en un gesto esencial, consistente en pensar la emergencia de la singularidad inmanente en tanto lugar de lo real, lo que puede también mentarse como el lugar del sentido y el valor. A fin de examinar el destino de aquella vertiente de la filosofía moderna representada por Rousseau y Kant, nos parece necesario abordar algunos de sus efectos y resonancias en la filosofía que se elabora en el periodo que va desde el último tercio del siglo diecinueve hasta la primera mitad del siglo veinte. La razón de esta elección obedece a dos motivos: por una parte, se trata de un periodo donde se produce un intenso enfrentamiento entre un doble movimiento, aquel de la consolidación de las formas político-institucionales que resultaran del periodo revolucionario iniciado en 1789, y aquel de la reacción a todo lo representado por la modernidad¹⁰⁵. Por otra parte, se trata de un periodo en el cual la filosofía también se ve permeada por el movimiento de las líneas de fuerza activas y reactivas que le corresponden. Hemos decidido así seguir la huella de esta tensión en la manera de abordar las nociones de singularidad e inmanencia en tres autores relevantes de este periodo, quienes, a nuestro entender, los abordan de una manera aguda y radical.

En Nietzsche, autor del siglo diecinueve de inmensa influencia en el siglo veinte, indagaremos acerca de una manera de pensar la singularidad fuera de

¹⁰⁵ HOBBSAWM, Eric. *La era del Imperio*, caps 3 y 4.

toda determinación de la razón, y examinaremos de qué modo la visión de lo real abierta por Kant trabaja su discurso a la manera de un diálogo soterrado, pero permanente. Intentaremos mostrar que la lectura efectuada por Jean-Luc Nancy de su idea del hombre, y de su posible coherencia con la esencia de la democracia, puede ser expuesta y afirmada a partir de un determinado modo de funcionamiento de las nociones de singularidad e inmanencia.

Desde una vertiente completamente diferente, y más allá del lugar que pueda ocupar la trascendencia en su obra, efectuaremos una lectura de “Totalidad e Infinito”, de Emmanuel Levinas, lo que nos permitirá visitar una manera particular de ampliar la determinación de la singularidad inmanente, efectuada por el autor lituano paradójicamente desde la trascendencia religiosa. Podemos avanzar que lo que hace posible esta figura es el deslizamiento constante de este autor entre el gesto filosófico y una teología. Un interés adicional por este autor radica en su debate con Martin Heidegger, el tercero de los autores que serán examinados en esta sección. En esta última lectura, intentaremos mostrar que los desarrollos del pensador de Baviera, en su tarea de determinar la singularidad, no guardan necesariamente coherencia con conclusiones decisivas efectuadas en sus reflexiones acerca de lo común, es decir, acerca de aquello que atañe a vida colectiva de los hombres. Intentaremos demostrar que a partir de una virtuosa determinación de la singularidad, se produce un deslizamiento decisivo hacia un trascendente natural. Expondremos, además, las consecuencias en el plano de lo político de estos diversos gestos filosófico-teológicos.

5.1 SINGULARIDAD E INMANENCIA

Pensamos que es difícil pensar la obra de Nietzsche sin apoyarse en el funcionamiento de los conceptos de singularidad e inmanencia. Una de las mayores dificultades a la hora de abordar la obra de Nietzsche, es la de intentar comprender lo que nos dice sin caer en la trampa de querer “englobarlo”, o de querer detectar los “principios” que rigen su discurso. Pero al mismo tiempo,

quedarse en una lectura fragmentada, limitarse a cada uno de sus modos, o levantar un *patchwork* de imágenes, sensaciones, aforismos, etc., tendría como saldo finalmente un trabajo estéril. Pensamos que una salida a esta disyuntiva debe buscarse en la determinación de “planos” de lectura, buscando evaluar el significado de conceptos y de figuras en el transcurso de su obra, puesto que, en función del tema, o de la época, o simplemente del ánimo, aquellos se muestran móviles y cambiantes, funcionando de manera diversa según el mérito de cada caso particular. Nietzsche demanda una gran energía, exige rigor y exhaustividad en su lectura. Hay que recorrer su camino para intentar observar el paisaje conceptual e imaginario que nos abre. Podríamos aplicar a su obra lo que el mismo Nietzsche parece pensar del mundo, o, a lo menos, aplicar una definición aproximada del aforismo y del poema, tal como nos lo indica Deleuze: “el aforismo es a la vez el arte de interpretar y la cosa a interpretar; el poema, a la vez el arte de evaluar y la cosa a evaluar”. Es difícil “salir” de Nietzsche para verle, su obra misma es un modo, lo que nos hace ya presentir la manera como la singularidad y la inmanencia la trabajan.

5.1.1 *La finitud*

“El hombre busca un principio en el nombre del cual pueda despreciar al hombre; inventa otro mundo para poder calumniar y ensuciar este mundo; de hecho, sólo comprende la nada y hace de esa nada un “Dios”, una verdad, llamadas a juzgar y a condenar esta existencia”¹⁰⁶

El hombre del que nos habla Nietzsche no es por cierto el hombre del que pudiera hablarnos alguna de las grandes religiones o la metafísica clásica o algún sistema o relato moral consolidado. Para entender de mejor manera la crítica expresada en la cita que acabamos de invocar, deberemos detenernos en la pregunta siguiente: ¿qué quiere decirnos Nietzsche cuando mienta al “hombre”? La dificultad es que Nietzsche no nos entrega, lejos de eso, una determinación explícita de lo que pudiera ser el “concepto de hombre”. Para intentar hacer luz sobre este punto, deberemos, como lo anunciábamos, tratar de capturar algunas

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de puissance*, § 259, p. 281.

intuiciones respecto de cómo las nociones de inmanencia y de finitud juegan en su obra y, a través de este recurso, tratar de avanzar en nuestra indagación. En efecto, si la crítica expresada por Nietzsche denuncia la invención de un trasmundo que explicaría el hombre –despreciándolo, juzgándolo, limitándolo–, debemos entender, primeramente, que todo trasmundo estaría marcado por el sello de la ficción, pero de una ficción o invención que no constituye un acto de creación vital. Para Nietzsche, la metafísica, desde Sócrates, o incluso Parménides, presupondría una afinidad esencial, una homología, entre las exigencias de la racionalidad humana y ese “ser trascendente”, una adecuación de principio entre, por una parte, “lo real” así determinado y, por otra, el pensamiento humano y una cierta manera de hacer uso del lenguaje. Esto ya lo veíamos en nuestra lectura de los griegos en la Introducción de esta tesis. La construcción de este trasmundo, el gesto de poner la trascendencia, culminaría además en la deducción, a partir de un “Ideal” así levantado, de una moral.

“El hombre proyecta su impulso a la verdad, su objetivo, de alguna manera fuera de sí para hacer un mundo del ser, un mundo metafísico, una “cosa en sí”, un mundo ya existente”¹⁰⁷

Ser, verdad y moral quedan así íntimamente ligados en una misión que para Nietzsche será la de “limitar y controlar la vida”.

Por el momento, nos detendremos en dos aspectos de lo evocado en esta última cita: por una parte, el hombre inventa un “mundo del ser” y, por otra, el hombre presupone un mundo ordenado y ya existente. Para Nietzsche, la invención de este trasmundo de conceptos fijos y estables es un profundo error de interpretación del “texto” de la naturaleza, es una ficción útil a la vida entendida como mera supervivencia. Es esta ficción la que es luego puesta por el hombre como “realidad”, en el gesto consistente en hipostasiar conceptos que nos entregan la ilusión de estabilidad acerca de una naturaleza cuyas “propiedades” más profundas serían, en verdad y *a contrario*, el movimiento, el devenir, el caos.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*, § 280, p. 310.

Los conceptos ordenarían y darían la apariencia de estabilidad a una región del caos, y esto es lo que, aún desde nuestra debilidad estructural, nos permite sobrevivir.

Al mismo tiempo, y es esto lo esencial, el gesto de la metafísica de proyectar la verdad fuera del hombre, lo descentra, lo aleja y enajena de su destino y de su origen. Nietzsche ve la voluntad como una expresión de la inmanencia constitutiva de lo humano.

“El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña.”¹⁰⁸

Error de interpretación del texto de la naturaleza que implica, por cierto, la devaluación de esta facultad sobre-evaluada por la metafísica, el intelecto. Éste nos haría caer en la ilusión de ese mundo estable y en la de un mundo que, bajo extraña e inverosímil coincidencia, calzaría perfectamente con sus categorías. En un mismo gesto, aparece como absurdo que la naturaleza esté en una relación de continuidad e identidad con el pensamiento humano y que, además, el hombre sea el centro del universo. Para Nietzsche resulta completamente arbitrario reducir el ser al pensamiento o a la lógica. Con esto, su intención es poner al desnudo dos de las ilusiones más tenaces en la historia del hombre: el antropomorfismo y el antropocentrismo.

Acerca de la afirmación “... El hombre presupone un mundo ya existente”, podríamos decir que, ante la ausencia de este, no nos queda sino lo que nos toca, por así decirlo, es decir, el presente de un devenir sin resto ni suplemento, la inmanencia radical de la “vida del hombre”. El ser se agota en su aparecer, no hay un “mundo de los conceptos” ni trascendencia alguna a los cuales lo que se nos aparece, el fenómeno, deba ser confrontado, medido, cotejado, valorado. No hay una “cosa en sí” tras lo que aparece, y lo que aparece es movilidad, singularidad,

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, parte I, p. 18.

caos, vida, instinto. Esto pone ciertamente al lenguaje, a nuestra manera de concebirlo e incluso de hacerlo funcionar, en una posición nueva. No solamente no hay un trasmundo de las ideas, sino que el concepto mismo es cuestionado en su aptitud a “conocer”.

“Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizás productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”¹⁰⁹

El gran defecto del concepto sería el de ser incapaz de dar cuenta de lo singular, constatación ya efectuada por Aristóteles. Pero Nietzsche no percibe esto como una dificultad a superar en una determinada línea de indagación filosófica. Para él, el concepto no sería sino una convención entre los hombres para designar ciertas regularidades de su experiencia, regularidades ellas mismas construidas para lograr el verdadero objetivo: sobrevivir. Lo que Nietzsche pareciera aquí contestar no es tanto la treta misma, ni el fin que tiene en vistas, sino que la treta se convierta en otra cosa, que la treta se presente como un “descubrimiento” y que, además, se le asigne un valor sin siquiera manifestar el origen de tal asignación. A este tipo de racionalidad podría incluso admitírsele un valor estético, pero no puede ser convertido en un absoluto ni, sobre todo, en una oscura red conceptual que tiranice la vida de los hombres. Para Nietzsche, el efecto más nocivo de esta mistificación sería el de destruir la vida. Vida y naturaleza serán dos nociones centrales en Nietzsche, las cuales parecen siempre escapar a una definición, lo que no deja de poner problemas a la hora de intentar construir una interpretación. Podemos intentar determinar aquí solamente que “vida” remite a fuerza que se afirma en el azar, que se confronta, diferencia, mide y sobrevive a otras fuerzas, que es la posición misma de la singularidad junto o frente a otras singularidades en un juego inmanente. Lo real es singular y, ya lo decíamos, el concepto no es capaz de dar con él y por ello el concepto no es una herramienta de “conocimiento”. Para intentar acceder a lo singular, Nietzsche levantará la

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. Parte I, p. 21.

intuición como una herramienta más adecuada a tal fin, la que será asociada a ciertos modos. Pero un modo no puede ser explicado, es decir, no puede ser traducido. Un modo, una manera, son todo modo, toda manera, sin resto. Por ello, solamente nos los indicará. Como una manera de mostrarnos estos modos, nos hablará de cómo ellos se encarnan en personajes, en figuras: por ejemplo, el hombre racional y el artista.

“Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como “héroe desbordante de alegría”, esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza.”¹¹⁰

Pero más allá de estas dos figuras, Nietzsche nos indica que, puesto que lo que aparece se agota en su aparecer, “nosotros” podemos acceder a él de una manera única y que cada acceso constituiría un modo. Si radicalizamos esta intuición, podemos decir que entre los modos no hay traducción posible. Es lo que nos quiere decir cuando, en *La verdad en sentido extra-moral*, nos habla de las figuras acústicas de Chladni en la arena. Hoy podríamos poner el ejemplo de la música y sus modelizaciones matemáticas o sus soportes electrónicos: nada nos puede decir la determinación de una nota *la* como la pulsación de 440 Hz respecto del sentido musical, por ejemplo. No hay una música hipostasiada fuera de mí. Ella sólo tiene sentido para un oído musical, en acto. Y entre la nota *la* que escucho, la nota *la* que me represento en una función sinusoidal y la nota *la* de la vibración mecánica de un parlante, por ejemplo, no hay traducción “real”. Son todas simplemente maneras posibles de nuestra representación del mundo, modos humanos de “vivir” o de “dominar la vida”, según sea el caso, aunque Nietzsche se inclinará siempre por el afecto como uno de los modos privilegiados. El afecto como modo, simultáneamente, de “acceder a lo real” y como manifestación del “vivir” mismo. En el ejemplo evocado más arriba, será preeminente el acto de escuchar, comprender y sentir en acto, es decir, efectuar la

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, parte II, p. 37..

experiencia musical de una obra, frente a una modelización que, de cierta manera, ya no es música, y que sólo nos permite materializar un determinado soporte.

Al mismo tiempo, la obra de arte en general aparecerá justamente como la figura o el paradigma de la singularidad¹¹¹, como aquello que se sostiene por sí mismo, sin extraer de nada ni de nadie su sentido, sin deducirlo de ningún trasmundo, y que sin embargo, en un mismo gesto, nos “dice” y “vivimos” algo en su experiencia. El “acceso”, el camino, es parte constitutiva de la obra misma. Todo esto pondrá de manifiesto la finitud de todas las fuerzas en juego y, por lo tanto, también aquella del hombre. Finitud en tanto singularidad, en este caso, separación, distinción y elemento diferencial.

Pensamos que aquí se manifiesta una relación ambigua de Nietzsche con la modernidad y con Kant en particular. Veíamos que el discurso de Nietzsche se construye y articula en torno a la denuncia de las pretensiones de la razón a conocer lo real. Toda la historia de la metafísica se despliega afirmando esta pretensión, admitiéndola como supuesto inevitable. Para Nietzsche, la modernidad se levanta como una cumbre en esta historia, pero, al mismo tiempo, pareciera que toma cuidado con el discurso kantiano. Y es que, en Kant, aun cuando todo el conocimiento de la naturaleza es constituido por y en el sujeto, tal como lo viéramos más arriba, y que justamente en la constitución de las ciencias naturales este racionalismo decide la homología entre Ser y Pensar, al mismo tiempo esta decisión se inscribe sobre un fondo de inmanencia. Kant lleva a su extremo rendimiento la afirmación de la finitud radical del hombre que comienza a ser pensada a partir de Descartes, cuando responde a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento de la exterioridad considerando una sola respuesta razonable: lo que aparece se presenta al sujeto según las formas de condicionamiento que le son propias. Por lo tanto, y es posible que Nietzsche efectuara esa lectura, en Kant la determinación de la finitud del hombre es

¹¹¹ Podríamos aproximar esto con lo que nos expone Jean-Paul Sartre al comparar la moral con la obra de arte en *El existencialismo es un humanismo*. Por definición, no hay “receta” para crear una original, y, al mismo tiempo, esa obra original es y produce sentido.

efectuado en tanto constitución esencial. Esta vertiente kantiana, además, pondrá límites a las pretensiones de la razón en la determinación del acto de conocer, poniendo de manifiesto, al determinar los juicios sintéticos a priori en tanto confrontación de la regla a la experiencia, que la razón se pierde en estériles abstracciones y antinomias si no respeta esos límites, si no toma en cuenta el dato sensible, lo que, de paso, desnuda el carácter de perspectiva formal de nociones histórica y arraigadamente tan hipostasiadas, como pueden serlo aquellas de tiempo y espacio.

Es necesario detenerse aquí en el estatuto opaco del “dato sensible”. En Kant, y ahondaremos en esto cuando examinemos la lectura heideggeriana de la obra de Kant, no es adecuado pensar este dato como un dato bruto, puesto que este dato es de entrada subsumido en los diferentes modos de condicionamiento que hacen posible que el hombre pueda recibirlo. Su estatuto podría estar determinado de dos maneras: por una parte, se trata de un dato que efectúa su aparecer en el modo estético de condicionamiento, esto es, aparece bajo coordenadas espacio-temporales y, por otra parte, su aparecer es susceptible de regularidades compartibles y sancionadas por lo común, en particular, por la comunidad que en cada momento de esa tarea sin fin es depositaria de la legitimidad constituida desde la praxis de lo común y que se establece en vistas de conocer cada “región” de lo que aparece. Ciertamente, estas regiones no pueden ser legítimamente hipostasiadas, pues toman su origen y sentido en el sujeto y nacen, mueren o se modifican en función de la elaboración misma del conocer. Al respecto, la crítica de Nietzsche al trabajo de la razón en su vertiente científica, apunta al olvido en que incurriría al hipostasiar “lo descubierto” en cada rendimiento de su heurística, olvido del origen del valor y del sentido, es decir, olvido de la singularidad. El sólo hecho de que la actividad de conocimiento de las regularidades de aquello que podemos representarnos como naturaleza requiera de un acto de legitimación, nos indica la función constitutiva de la singularidad, más allá del carácter colectivo de la praxis científica. Esta praxis tiene, por cierto, una historia. Y cada científico tiene como punto de partida un momento del

desarrollo de su praxis y hereda, más que una suma de conocimiento, una suma de gestos, herramientas y métodos que permiten de repensar todo lo anterior. Y el avance real de su praxis se efectúa por momentos de ruptura, en el sentido que expusiera Gastón Bachelard.¹¹²

Kant, más allá de sus opciones religiosas, anuncia, de cierta manera, la posibilidad de pensar de este modo la ciencia, al establecer una separación entre conocimiento y religión y dejar aparecer el acceso clausurado del hombre a un conocimiento absoluto, tanto de la naturaleza como de sí mismo. Como veíamos más arriba, para Kant, como para Nietzsche, la “cosa en sí” no es la esencia de lo que aparece. Podríamos acordar una consonancia, una cierta homología, entre lo aludido por la “cosa en sí”, entre el fondo, inconmensurable al hombre, de lo que se (im)pone bajo el condicionamiento del fenómeno, y el fondo de caos nietzscheano al que el hombre intenta imprimir su sello de orden y regularidad, fondo que permanece, por definición, como origen misterioso e inaccesible de todo aparecer. Por esto se puede decir que Kant piensa al hombre como finito. Podríamos también extender y reforzar otros puntos de conexión ambigua entre ambos autores. Podemos ver en la obra de Nietzsche algunos elementos que nos indican referencias veladas a la visión de lo real kantiana. En primer lugar, el gesto de evacuar toda trascendencia en el acto de conocimiento de la naturaleza y en la determinación de la moralidad ocupa un lugar central en Nietzsche. En segundo lugar, la idea de puesta en ficción concomitante al acto de la representación mediante la operación de la imaginación, es decir, la operación de construcción de realidad llevada a cabo por el sujeto, aun sostenida en una intuición sensible, no es pasada por alto por Nietzsche. En tercer lugar, la alusión al punto de la obra

¹¹² Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin, 2000. Paris. La constatación de que la ciencia avanza por medio de “saltos epistemológicos”, es decir, por cambios radicales de perspectiva y ordenación de lo que aparece, es una manera de exponer el estatuto determinante del sujeto, de un sujeto que puede ser pensado como colectivo, pues hay un momento colectivo, pero cuyo fundamento no puede ser sino singular. Es sólo una conciencia singular la que puede percibir y, sobre todo, producir, una ruptura de perspectiva. Esto excluye la posibilidad de pensar una “naturaleza en sí”, salvo como límite de lo representable.

kantiana levantado por Carriolato: lo real estabilizado lo es sobre un fondo innombrable. El confinamiento, aquello que en Kant constituye la finitud del hombre respecto de su poder de conocer y, por tanto, de su relación con su exterioridad, en Nietzsche toma el valor de manifestación de la miseria del hombre, pues, a diferencia de Kant, donde lo que salva la dignidad del hombre en su filosofía moral, Nietzsche considerará al hombre completamente desprovisto de alguna dignidad diferente a la de cualquier otro ser de la naturaleza. A diferencia de Kant, Nietzsche no está interesado en fundar el conocimiento científico, pues su problema es la singularidad. Kant también se interesará por la singularidad, pero cuando emprenderá la tarea de pensarla, abandonará el terreno del conocimiento y buscará en el terreno de la moral. Si cargamos de connotación una palabra, se puede decir que Kant “relega” el conocimiento del hombre a la subsunción del fenómeno a las reglas del entendimiento. Es decir, si bien, para Kant, la actividad científica pueda ser noble y necesaria, el acto mismo del conocer no es más que la perspectiva que el hombre puede construir infinitamente de la naturaleza. Que las reglas de la matemática y de la lógica contengan el sello de la necesidad, ellas son impresas en un aparecer que guarda, finalmente, todo su misterio.

Por cierto, hay otra cara de la modernidad, la de la razón suficiente (en ambos sentidos de este adjetivo), la que negará toda posibilidad a la singularidad. La cara de un ideario que se sustituye a la religión, la de una ciencia positiva que se pone como el único y verdadero acceso a lo real, etc. Es aquí donde una cierta modernidad sigue cargando con la figura de una moral que en un mismo gesto tergiversa la realidad y sofoca las fuerzas vitales.

Veámos cómo Nietzsche, al mostrar la gestación de la moral (asociada arbitrariamente a una verdad puesta en conceptos, lo que en realidad obedece a estrategias de dominación), hace que ésta caiga en un vacío de fundamento. Una genealogía permite desnudar lo que se presenta como “valor”, y así ese valor se esfuma. Pero alguien hace uso de estas estrategias. Veámos ya las figuras

del hombre racional y del artista. Y no son equivalentes. Nietzsche adjudicará fuerza y debilidad a las distintas formas de hacer frente a la vida, según se asuma ésta como es, neutra respecto de valores, premios y castigos, o como se quisiera que fuera (salvación, etc.), según se asuma lo natural del caos, de los instintos, o se les ponga riendas con relatos y espantajos.

Una de las paradojas que aparece aquí es la del juicio de valor de Nietzsche respecto del conocimiento y la aparición del “sujeto de la estratagema”. Se podrá decir que su gesto apunta a una “desmitificación”, a hacer recular la ingenuidad o francamente se trata de mala conciencia, pero lo cierto es que yace en el fondo un “deseo de verdad”. Respecto del “sujeto de la estratagema”, es difícil omitir que se está en presencia de una “lucha de conciencias”. Pero retenemos hasta aquí la determinación de una finitud y la de una singularidad.

5.1.2 *Nietzsche y la Democracia*

Para abordar el tema de la democracia en Nietzsche, parece necesario, ante todo, despejar un punto polémico. En la historia abierta en el siglo XVIII, de Rousseau a Kant, la igualdad es un tema central. El eje de esta determinación no es social, lo que no significa que este aspecto esté allí ausente. Pero lo social no es aún una perspectiva instalada. El eje será existencial y moral bajo un ropaje jurídico. Hemos visto, en nuestra lectura de Kant, que lo existencial y lo moral son dos aspectos que se entrelazan íntimamente. La representación moderna de la esencia del hombre está en las antípodas de cualquier determinación biologista o materialista. El hombre se determina en oposición a la naturaleza, entendida esta como red de encadenamientos causales de lo exterior a la conciencia. Ahora bien, algunos juicios relativos a la fortaleza y la debilidad han instalado una sospecha de racismo en el discurso nietzscheano. Pero en Nietzsche no hay inferioridad o superioridad según valores preestablecidos. La jerarquía se establece en el momento, es una jerarquía limitada y finita. No cabe pues una generalización biologista como la constituida por el racismo. La situación de fuerzas se manifiesta en “sujetos” y momentos singulares. Mal podría aplicarse a una raza o a un pueblo

rasgos fijos y definitivos. A pesar de todo, hay expresiones de Nietzsche que hoy aparecerían como fuera de lugar o como políticamente incorrectas, y quizás con razón. Me parece que Eduardo Carrasco, en su texto *Nietzsche y los judíos*, ha ponderado de manera equilibrada tanto la intención razonada como las determinaciones y limitaciones de Nietzsche al emitir tales juicios. Aunque hay en Nietzsche una defensa de la diferencia y una inclinación aristocratizante,

“... no quiere ubicarse en ninguna de las que a él le parecen posiciones extremas: el humanismo, con sus bellas palabras que contradicen las enseñanzas de la historia de la humanidad al desconocer que toda época elevada presupone la esclavitud y la diferencia, y, por otra parte, el nacionalismo y la xenofobia que moralizan sobre la base del resentimiento y del odio, e impiden toda gran política europea.”¹¹³

Nietzsche ve clara y tempranamente el vínculo íntimo entre racismo y resentimiento, sentimiento que se encuentra en las antípodas de lo que él esperaría de un “noble” de verdad, o de una actitud de veras vital.

Esta misma consideración de diferenciación de planos de lectura intentará ser puesta en evidencia apoyándonos en el trabajo de Jean-Luc Nancy, *Verdad de la democracia*. No es nuestra intención forzar las cosas hasta el punto de presentar a un Nietzsche como activo partidario de la democracia, o de mostrar una coherencia oculta entre el pensamiento de Nietzsche y la idea de democracia, pues, ya lo decíamos, la noción de coherencia se acomoda mal con una lectura en planos múltiples. Es en uno de estos planos donde cabe reclamarse de ciertas reflexiones importantes de Nietzsche a la hora de pensar la democracia hoy y, por lo tanto, como anunciábamos al inicio de este capítulo, de observar una cierta coherencia entre la esencia de la democracia y el modo de funcionamiento de los conceptos de singularidad y naturaleza en nuestro autor.

Primeramente, es necesario preguntarse: ¿a qué idea de democracia es Nietzsche refractario?

¹¹³ CARRASCO, Eduardo, *Nietzsche y los judíos*, Ed. Catalonia, 2008, p. 165-166.

Nietzsche pareciera estar habitado por una argamasa de deducciones de sus intuiciones más agudas y prejuicios de la época. En efecto, por una parte, ve una coherencia entre cristianismo e individualismo, entre, por una parte, la posición de todas las almas iguales ante Dios y, por otra parte, la igualdad en Derecho y la igualdad sociológica.

“Aunque el cristianismo haya puesto en primer plano la doctrina del desinterés y del amor, su verdadera influencia histórica sigue siendo la intensificación del egoísmo... ante Dios todas las almas son iguales”¹¹⁴

Por otra parte, toma de la modernidad las opiniones que de ella circulan en la época y que ponen el acento en el carácter “nivelador”, hacia abajo, de lo que debiera pensarse por democracia:

“Los dos rasgos que caracterizan a los Europeos modernos parecen contradictorios: el individualismo y la exigencia de derechos iguales. Finalmente entendí. En efecto, el individuo es una vanidad extremadamente vulnerable: conociendo cuán rápido puede sufrir, esta vanidad lo lleva a exigir que todos los otros hombres le sean reconocidos iguales, que siempre se encuentre *inter pares*”¹¹⁵

Para Nietzsche, el “buen individualismo” es aristocrático, es de la diferencia que un valor puede surgir. Esto lo lleva a pensar, como veíamos más arriba, en la inevitabilidad e incluso en el efecto benéfico de la existencia de las diferencias de clases, o de castas. Cuando piensa en la nobleza, piensa a menudo en la India y su sistema de castas, o en el *Ancien Régime*. Es de la nivelación influida por el cristianismo, llevada, según él, a su expresión política por la modernidad, que surgen el nacionalismo y el antisemitismo, sentimientos que expresarían este “todos juntos, que nos valemos” tan contrario a una aristocracia que, aunque guerreara con otros reinos, se sentía más cercana a las aristocracias de sus enemigos que a su propia “plebe”. El nacionalismo y el antisemitismo, o la xenofobia en general, surgen como una necesidad de buscar “plus petit que soi”, menos que uno, como un sentimiento de identidad construido en oposición al otro, como una identidad construida desde la mediocridad, en suma.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes*, Fragmento XI, p. 378.

¹¹⁵ *Ibid.*

Nietzsche alude a una nobleza de nacimiento, de sangre, como para marcar aún más su distancia con la modernidad. Lamentablemente, estas alusiones a la biología, al linaje, parecieran alejarlo de sus propias intuiciones respecto de la singularidad. Pero al mismo tiempo, es capaz de admirar a un Napoleón, por su mérito propio, conquistado por y desde sí mismo, y por su idea de una Europa sin nacionalismos pequeños.

La idea de democracia en Nietzsche, entonces, parece corresponder a un proceso de “mediocrización” e incluso a un peligro: que el mecanismo de selección se entrase. Sin embargo, lo que hace ruido es que los sistemas de castas pueden, y, en general, terminan por hacerlo, justamente trabar el proceso de una “selección”: una de las banderas importantes de una República es la del mérito propio, que los mejores estén en su lugar, lo que no puede asegurar una filiación sanguínea o el azar de la simple pertenencia a una casta. Por momentos, este ruido pareciera ser escuchado por Nietzsche. De ahí quizás textos que pueden contraponerse por su incoherencia.

Por otra parte, la democracia arrastra algunas ideas tenaces a las que no da respuesta, al menos en esa época: por ejemplo, no asume la diferenciación que resulta del mismo mérito y genera una espera tan aguda cuanto más intensa es la dificultad material para desplegar un hipotético momento de “igualdad de oportunidades”. Finalmente, la democracia separa el voto del mérito, y Nietzsche ve en esto una impostura. En algunos pasajes, se muestra partidario de un voto censitario y, de manera general, verá en la democracia un ocultamiento de las relaciones de poder que se establecen entre los hombres.

Hay como un desencuentro entre Nietzsche y la democracia. Por una parte, por los prejuicios de la época que Nietzsche toma sin crítica, y, por otra, por lo que la democracia misma no ha terminado de asumir. Para desarrollar esta idea, veamos entonces las perspectivas abiertas por Jean-Luc Nancy en su texto *Verdad de la democracia*.

Este texto es suscitado por el cuadragésimo aniversario de Mayo del 68, donde Nancy ve la manifestación de un malestar profundo respecto de lo que él llama *la inadecuación de la democracia a su idea*, malestar de las expectativas de una democracia que se levanta como vencedora de los totalitarismos sin lograr entusiasmar a las fuerzas más vitales, que ven más bien una democracia gerencial tomar el lugar de lo posible. Malestar que hace incluso descuidar la idea misma y el “espíritu” de la democracia, acusada de “formal”, en nombre de una justicia social o de una acción directa.

Esta decepción de la democracia, según Nancy, se debería, entre otras cosas, a un malentendido de fondo que comienza a disiparse con el fin de la época llamada “de las concepciones de mundo”, pero de lo que no se asume todas las consecuencias: la democracia no es una forma política, un régimen particular entre otros. La democracia es un quiebre en la historia. Nancy recurre a dos autores modernos: Pascal y Rousseau (recordemos el lugar que Nietzsche les reserva entre sus maestros), y de ambos recoge esta idea, que se expresa en dos momentos: *el hombre supera infinitamente al hombre*, dice Pascal, y *el hombre se (re)engendra en la democracia*, concluye del discurso de Rousseau. Esto implicaría, según Nancy, que la democracia no debe asumir los fines del hombre (*infinito en acto*), y que por lo tanto, la época de las “visiones de mundo”, de los combates respecto de determinados fines, valores e “ideas” del hombre, correspondería a una época en que la democracia fallaba sobre sí misma. Lo que Mayo del 68 expresaba, entre otras cosas, era la exigencia de una salida más franca de esa época, lo que Nancy se atreve a llamar “una salida del nihilismo”:

“Porque es la salida del nihilismo lo que se inició cuando se comenzó a salir de una confrontación de concepciones y de evaluaciones que compartían todas en secreto (y/o sin saberlo) el no referirse sino a opciones, siempre más o menos subjetivas –en una suerte de democratismo general de los valores. Pero, en verdad, se estaba desplazando todo el régimen de pensamiento que permitía la confrontación de las opciones.”¹¹⁶

¹¹⁶ NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*, p. 28.

Ese democratismo general de los valores correspondería al atrincheramiento de diferentes lecturas de la historia y de intereses y líneas de fuerza antagónicas que, en la mayor parte de los casos, poco interés tenían en la construcción o preservación de la democracia. A esta confrontación de “concepciones” que pretenden modelar un “dato histórico”, prever la producción de hombres y de sus relaciones, Nancy llama nihilismo. Aun cuando algunas de estas posiciones en liza reivindicaran una profundización o una radicalización de la democracia o del “progreso”, el nihilismo contenido en el régimen de la previsión de una determinada idea del hombre contradecía de entrada esa reivindicación. Fue necesario, por razones que nosotros podríamos situar en el movimiento mismo del horizonte moderno, que el desplazamiento del régimen de pensamiento se encaminara en una dirección bien precisa: la de exponer que la predeterminación de objetivos o contenidos que desbordan el ámbito de lo político en tanto lugar de debate de reglas del juego, arriesga la integridad de aquello que debe ser preservado, esto es, el ser del hombre pensado como pura posibilidad en el elemento de la libertad:

“... (exponer) los objetivos mismos (el “hombre” o el “humanismo”, la “comunidad” o el “comunismo”, el “sentido” o la “realización”) a una infracción de principio: a que una previsión no podría agotarlos porque ello compromete un infinito en acto.”¹¹⁷

Toda pre-visión, toda construcción, todo trazado de horizontes, toda determinación de intenciones debía (debe) salir del ámbito de la política. La política no agota *lo que compromete un infinito en acto*, es decir la “vida” del hombre. Incluso en regímenes antiguos, dice Nancy, hay una distinción entre lo político y el resto, la política se afirma en esta distinción, que ciertos intentos contemporáneos intentaron borrar. La democracia, en todo caso, sería la asunción de esta nueva “visión” que el hombre (los hombres, cada uno de ellos) tiene de sí mismo en tanto posibilidad infinita. Lo que subyace es la idea del hombre sin otra esencia que no sea la libertad, en oposición a toda definición, deducción o

¹¹⁷ NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocrati.*, p. 24.

determinación física o religiosa o metafísica. Si esto es así, entonces los fines son individuales, y toda evaluación de valores debe ser al mismo tiempo evaluación del gesto que evalúa, lo que hace decir a Nancy que necesitamos del aparente oxímoron de *democracia nitzscheana*. Y Nancy definirá parcialmente la democracia en estos términos:

“... el nombre de un régimen de sentido cuya verdad no puede ser subsumida bajo ninguna instancia ordenadora, ni religiosa, ni política, ni científica o estética, sino que implica enteramente al “hombre” en tanto riesgo y posibilidad de sí mismo, “bailarín al borde del abismo” para decirlo de manera paradójica y deliberada en términos nietzscheanos. Esta paradoja expone perfectamente lo que está en juego: la democracia es aristocracia igualitaria.”¹¹⁸

Nancy asimila el *bailarín al borde del abismo* al ciudadano asumido como tal. La idea de democracia que tiene Nietzsche, la de un momento nihilista, es la que corresponde a la época en que la democracia no se asume enteramente, cuando vive uno de los momentos altos de su propia inadecuación: confrontación de opciones y valores en un régimen de reparto calculable, horror al vacío dejado por el trono del *Ancien Régime*, ocupación del lugar dejado por la religión por una ciencia que se presenta como la “verdad del ser”, etc. Y Nietzsche pareciera no llevar a sus últimas consecuencias lo que ve en su genealogía de la moral, y traslada la jerarquía de una fuerza vital que se instaura en un régimen interpretativo y evaluativo hacia un plano común, al plano del reparto calculable del mundo de los hombres en sociedad. La idea de Nancy, que, para nosotros, parece tener sentido, es precisamente la de obrar por la apertura de un espacio que permita la instauración de valores, actitudes, obras, signos, que escapen a la lógica de la equivalencia, que si hay un diferencial (porque siempre hay un diferencial cuando no hay absoluto ni trasmundo), no es un diferencial necesariamente jerárquico en el sentido como lo puedan entender los “débiles”, trampa en la que a veces parece caer el mismo Nietzsche.

La aristocracia igualitaria de Nancy pareciera aludir a la posibilidad de crear un espacio para el libre juego de fuerzas creadoras sin que deban responder a un

¹¹⁸ NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*, p. 60 – 61.

plano de equivalencia generalizada, lo más a menudo remitido a la economía. También puede pensarse en una distribución republicana de méritos, que siempre generará una jerarquización, pero al mismo tiempo creará las condiciones para que el mérito siga siendo tal, lo que implica, contrariamente a lo que pareciera pensar Nietzsche, abolir “privilegios”, es decir, abolir toda posición heredada o conquistada de manera “arbitraria”. En todo caso, lo importante es que pareciera haber dos planos, uno de la diferenciación y otro de lo común, que es imperativo que permanezcan separados, y la jerarquización por el mérito debiera remitir finalmente sólo al plano de lo común.

Según Nancy, es posible pensar la democracia como otra cosa que una nivelación de la mediocridad. Es posible pensarla como un espacio para la instauración de singularidades. Y una justicia social es necesaria, pero esa justicia social no es una finalidad en sí misma, o más bien no puede olvidar que lo que está siempre en vista es la vida de un hombre que ya es capaz de pensarse libre y creador, es decir en tanto deseo como expresión de una verdadera posibilidad y por lo tanto de una verdadera potencia de ser, como diría el mismo Nancy.

Pero la democracia implica necesariamente la posición de un “sujeto”, que en Nietzsche no puede agotarse en una voluntad consciente, finalmente el lugar de la soberanía para la modernidad. Quizás haya algunas pistas a explorar respecto de la utilidad de distinguir el plano de lo común del plano de la diferencia, al remitir las nociones de responsabilidad y conciencia, por ejemplo, sólo a lo común, a lo comunicante, dejando un “sí mismo” como punto de singularidad inmanente que no es sólo conciencia y voluntad, sino también cuerpo (“*lo que está obligado a superarse a sí mismo infinitamente*”¹¹⁹), instinto, pulsión, etc.¹²⁰, admitiendo que el problema de la conciencia empuja lo más a menudo, incluyendo a Nietzsche, a aporías insalvables: ¿Es posible soslayarla cuando quiero

¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, VI, p. 128.

¹²⁰ CARRASCO, Eduardo. *Nietzsche y los judíos*, p. 167 y sgtes.

denunciar el error, cuando simplemente escribo? ¿Puede instaurarse una perspectiva sin conciencia? ¿Puedo hablar de ella en su “ausencia”?).

5.1.3 *Reflexión capítulo.*

No puede decirse sin más que Nietzsche sea un demócrata. Pero lo cierto es que hay una dinámica de su pensamiento que, más allá de las aporías y aparentes incoherencias, lo acerca a una idea de la democracia más afín a la voluntad que a la gerencia, más afín a la singularización y diferenciación que a la nivelación y masificación, más afín en definitiva a la creación que a la repetición. Son signos de mediocridad tanto el resentimiento frente a aquél que brilla con luz propia, como la voluntad de mantener privilegios infundados. En ambos casos, se atenta contra la vida, se obstruye el movimiento natural y espontáneo de las fuerzas en juego.

Los griegos ya habían comprendido esto, pero en su mayoría, siguiendo nuestra sed nunca saciada de eternidad, y acicateados por nuestra angustia constitutiva (agudizada seguramente por la cercanía tras ellos en el tiempo de una vida animal), optaron más bien por la estabilidad, por la comprensión fija e infinita del concepto. Nietzsche de alguna manera vino a recordarnos la génesis y el origen. Algo que la democracia, en su afán simplemente nivelador y ordenador, no debe olvidar. Lo que hace a la democracia alzarse frente a regímenes precedentes y ser más que una mera forma política, es que contiene dos claves, la de la comunidad pacífica y la de la singularidad del individuo, la de la razón y la del deseo, la de la igualdad y la de la diferencia, la del orden y la del caos.

También, en esta lectura de Nietzsche, hemos intentado poner en evidencia la manera como el concepto de naturaleza se desliza, una vez más, trabajando el discurso en juego. En Nietzsche, la naturaleza aparece en acto, en cada línea de fuerza singular, como una fuente misteriosa, espontánea e inagotable, instituyéndose en ese acto como verdad, y escapando a todo dominio del concepto. Pero, al mismo tiempo, la naturaleza no es fuente ni es origen, pues el

origen se constituye de suyo, sin derivación: la finitud sólo es concebible en el acto singular de creación, sólo el movimiento que se manifiesta y surge en ese acto puede efectuarla. La inmanencia y la finitud necesitan, para ser concebidos, de su oposición, y esta oposición toma las formas que pueda tomar la naturaleza en los avatares de nuestra reflexión. La singularidad no tomará aquí la figura de la conciencia, y es quizás por ello que su discurso calla, permitiendo sólo la representación de líneas de fuerza asociadas más bien a la figura de la voluntad. El discurso calla, pues Nietzsche toca el límite de lo que puede ser representado o pensado, que es lo que puede esperarse, finalmente, de un pensador de su talla, aun cuando su “rendimiento”, en la tentativa de pensar desde allí lo común, sea extremadamente opaco y diferido.

5.2 SINGULARIDAD Y TRASCENDENCIA

En nuestra búsqueda de modos relevantes de funcionamiento y de eficacia del concepto de naturaleza, y que participan de la determinación de la inmanencia, exponíamos en el capítulo dedicado a Rousseau, la invocación, por el autor ginebrino, de la presencia en tanto presencia a sí del sentimiento, lo que podíamos asimilar al “darse cuenta” cartesiano, cuestión que está en la base de representación del hombre en tanto sujeto individual y consciente de derechos, capaz de establecer relaciones contractuales. También examinábamos la contestación de Derrida, fundada en el infinito diferir de la significación, infinitud que clausuraba la posibilidad de la presencia, y, por lo tanto, por ejemplo, de ese sentimiento de sí. En la reflexividad, según Derrida, hay siempre un tiempo de desfase, un punto de fuga de la presencia. También afirmábamos, respecto de esta contestación, que ella no daba necesariamente cuenta de la génesis y de los efectos de este estatuto de la presencia en tanto conciencia moral. En particular, que no recogía su punto de origen, el que se constituía en torno al “amor de sí” y al punto de identidad que se condensa en una conciencia de sí y, que para estos efectos, la función de la memoria era la de borrar el desfase que aporta el diferir

de la significación, admitiendo, al mismo tiempo, que esta significación es insoslayable, toda vez que la mediación del lenguaje en general es el inevitable correlato de una conciencia situada. De cualquier manera, para nosotros, en este gesto constitutivo, Rousseau efectuaba la determinación de la singularidad sin apelar a trascendencia alguna. Pero pensamos que es necesario profundizar en este punto y ampliar la determinación de la inmanencia singular. Pensamos que la obra de Emmanuel Levinas nos lo permite, y esto es otra manera de recoger y afirmar el gesto de Rousseau. No se trata de una simple repetición, pues, como veremos, Levinas despliega recursos fenomenológicos no disponibles para Rousseau. Pero respecto de lo que nos interesa, la eficacia es la misma. Nos parece que Levinas, más allá de su decisión de poner la trascendencia sin fundarla en razón, efectúa una notable descripción, una puesta en realidad virtuosa de la constitución de la singularidad y, en consecuencia, una resuelta posición de un momento inmanente. En particular, como una manera de hacer más inteligible nuestra crítica de la contestación derridiana evocada más arriba, introduciremos el examen del concepto de acontecimiento, pensado este como la posibilidad de la emergencia inaugural de algo así como la conciencia y su relación con su circunstancia. Será en esta relación donde se conjura el eterno diferir de la significación. Este eterno diferir, finalmente, es otra descripción del desmoronamiento de la conciencia ante lo inerte, o, si se quiere, una reposición de una relación de continuidad entre conciencia y "naturaleza". Nos hemos permitido hacer una lectura estrecha y apegada a su texto, pues pensamos que esto nos permite hacer resonar de manera eficaz su reflexión con aquello que nos interesa poner en relieve. En el recorrido que hemos efectuado desde la modernidad, en una línea que se reclama de Descartes a Kant, e integrando a Rousseau, hemos intentado destacar los momentos en los cuales el concepto de naturaleza vacila, lo que se manifiesta cada vez que el pensamiento se expone en los límites de su ejercicio, y toda vez que ese ejercicio pretende responder a una exigencia de legitimidad. Es en estos límites, y fundado en estos mismos límites, que es posible destacar lo real como pura singularidad inmanente. Nietzsche, con su manera

oblicua de recoger lo expuesto en el discurso kantiano, nos había permitido observar de qué manera una determinada vertiente de la modernidad continúa trabajando los relatos pertenecientes a lo que se ha llamado “la era de la sospecha”, la era del cuestionamiento de los conceptos de sujeto y de razón. Desde una sensibilidad diferente, y en quien también encontramos una contestación a las pretensiones de la Razón, Levinas podrá asistirnos en despejar los vínculos entre singularidad, inmanencia y lo que puede fructificar de su fricción con el concepto de naturaleza -que es lo que tratamos de poner en relieve. Pensamos que es importante examinar más de una manera particular de pensar y determinar la constitución de la singularidad, pues, en este contexto, más que la génesis, es lo decisivo de la eficacia de dicha representación lo que constituye, para nosotros, su importancia. En este caso, podríamos pensar en una confrontación de dos “contenidos” indeterminados de conciencia: el *cogito* y la sensación, pero ambos parecieran tener el mismo rendimiento, pues comparten su origen: la misma singularidad inmanente.

Esta lectura nos permitirá, además, prepararnos para abordar debates de civilización, según nosotros, decisivos, desarrollados a lo largo del intenso siglo XX, siguiendo de esta manera el plan de nuestra tesis.

Esta lectura no pretende dar cuenta exhaustiva del pensamiento de Levinas o de la totalidad de su obra. Decíamos más arriba que el autor lituano toma opciones que no caben en lo que podemos entender como “gesto filosófico”, o simplemente gesto “racional”. Nuestra investigación se acotará a su manera de abordar la determinación inicial del ser del hombre en tanto separación radical y sentida. Lo que aquí efectuaremos, entonces, es una cierta lectura de su texto *Totalidad e Infinito*, con la intención de levantar una arqueología de aquello que, en el hombre, ha hecho siempre resistencia a la heteronomía, a cualquier forma de reducción, resistencia tanto a determinaciones “naturales” como a los efectos voluntarios o involuntarios de su propia acción, siendo, en este caso, la acción discursiva el campo relevante en nuestro propósito investigador.

Sus ejes discriminantes serán la posición de la inmanencia radical del hombre, la crítica de la circularidad de las vertientes del discurso filosófico que pretenden deducir el lugar de lo real y del valor (circularidad Ontología-Ética de la que quizás Kant es el primero en escapar de una cierta manera, en tanto pensador de la finitud), y la afirmación del acontecimiento y de la conciencia como reveladores de la singularidad (esto es cada hombre) como lugar del sentido.

Se trata, entonces, de una lectura parcial e instrumental, que tratará de recoger una cierta fenomenología de la individuación y una cierta manera de conectar una ontología al gesto de una decisión con respecto de la ética. Podríamos decir que esta lectura constituye una intersección, un punto de encuentro de dos caminos diferentes. Nuestra búsqueda se apoya en fuentes muy diferentes a las fuentes de inspiración de este autor, y su dirección y sentido son también muy distintos, pues ella busca escapar a todo desplazamiento del lugar de lo real hacia una trascendencia y a todo abandono de una reflexión en torno a la posibilidad de una vida colectiva razonable.

5.2.1 *La emergencia del Ego*¹²¹

En Levinas encontramos la afirmación de la singularidad en tanto separación radical, en tanto individuación radical. El nudo más radical de individuación no es ni hipotético ni lógico, sino sentido:

“El psiquismo se precisará como sensibilidad, elemento del goce, como egoísmo. En el egoísmo del goce despunta el ego, fuente de la voluntad. Es el psiquismo, y no la materia, el que aporta un principio de individuación... La pluralidad requerida para el discurso, depende de la interioridad de la que cada término está “dotado”, del psiquismo, de su referencia egoísta y sensible a sí mismo. La sensibilidad constituye el egoísmo mismo del yo. Se trata del sintiente y no del sentido. El hombre como medida de toda cosa – es decir, medido por nada – comparando todas las cosas, pero incomparable, se afirma en el sentir de la sensación. La sensación demuele todo sistema”¹²².

¹²¹ Esta lectura es un re-trabajo de un artículo del autor de esta tesis, publicado en la revista de la Academia N°8, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, año 2003.

¹²² LEVINAS, E. *Totalité et infini*, p. 52-53. (Todas las citas de esta obra son traducidas por el autor de esta tesis).

Lo que se subraya en primer lugar en este pasaje, es el *factum* del goce, el que establece un punto primero de realidad: un sintiente. Esto que siente es en tanto que siente. Esto descarta toda posibilidad de predicación sobre este punto de realidad, toda tentativa de “dar”-le una realidad a partir de una perspectiva o de un discurso, es decir, a partir de un punto de exterioridad. No se trata de un sujeto que, a la manera de un substrato, tendría el goce como pasión o atributo. Él es goce. Es goce de sí. Y esto constituye la individuación, la singularidad. Es este punto de realidad el que constituye el lugar de la individuación, y no la materia, tampoco los elementos, los cuales no podrán ser reducidos a una unidad sino más tarde, en el sintiente y por medio de mecanismos que observaremos más adelante.

Un segundo punto a notar aquí es la posición de la sensibilidad en tanto momento constituyente – y no mediación – entre el sintiente y lo sentido, sentido que, por ahora, permanece como completamente indeterminado. Momento, puesto que no hay unidad del sintiente y de lo sentido. La singularidad está en el sintiente y esto hace posible todo devenir, devenir de una exterioridad de la que sólo el hombre puede ser testigo.

La calidad, en el goce, no es calidad de algo, nos quiere decir Levinas, quien invoca aquí la indeterminación de los elementos – el aire, el océano, el azul del cielo – como aquello en lo que “bañamos”, como aquello que sería anterior a toda representación. Invoca también a Descartes, para quien los datos sensibles no acceden al rango de ideas claras y distintas, y para quien hay una realidad del cuerpo irreductible al entendimiento. Pero aquí, el cuerpo está antes:

“El cuerpo es una permanente impugnación al privilegio que se atribuye a la conciencia de “prestar sentido” a toda cosa. Éste vive en tanto esta impugnación. El mundo donde vivo no es simplemente lo que está en frente o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad.”¹²³

¹²³ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 136.

Pero lo que es aquí importante no es solamente la anterioridad, o, más bien, la prioridad o preeminencia de la sensación en la constitución del mundo humano. El gesto de poner la constitución del psiquismo en el hecho del goce tiene como consecuencia que, para el hombre, no hay finalidad única, que el goce en sí mismo se constituye como sentido, que no hay que buscar un “sistema de referencias útiles cuyo término atañe a nuestra existencia misma”. Hay, en la gratuidad del goce, en su aspecto “no-útil”, algo que hace a lo humano. Es, pues, en la realidad del psiquismo constituido como sensibilidad donde encontramos el lugar del ego, del yo, fuente de voluntad.

Es este asiento en lo sensible lo que afirmará al yo como momento positivo de la separación, separación que, ya lo vemos, connota la constitución de una realidad con respecto a “otra cosa”, pero donde la positividad consiste, justamente, en no poner esta realidad como simple oposición a aquello de lo que se separa, ni como determinado por ella. Se trata de la afirmación de una separación tan disruptiva como constituyente.

“La separación de lo mismo se produce bajo las especies de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un acontecimiento en el ser... El rol original del psiquismo no consiste, en efecto, en solamente reflejar el ser. Es ya una manera de ser, la resistencia a la totalidad.”¹²⁴

No son los “límites” los que hacen el ser del ser separado. La separación como momento positivo frente a lo divino es ateísmo. La separación es un momento ateo, y de esta manera lo afirma Levinas, quien pone a Dios y al hombre como dos realidades que no se comprenden, como dos realidades radicalmente distintas, en la medida que el hombre extrae su identidad desde su singularidad sentida, desde sentirse uno, vivo, sintiente, autónomo, gozoso. Separación radical, pues, en tanto cada parte no hace parte de la otra, en tanto ambas partes no se cierran en una totalidad. Separación consistente y persistente, que abre como real una “interioridad” donde el yo es constituido. El ateísmo es anterior a una eventual adhesión a Dios por la creencia, pues una creencia sólo podrá afirmarse en un ser

¹²⁴ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 46.

previamente separado. La creación no es sino bajo la condición de la separación. Creación es advenir a la existencia ex nihilo.

“Ser yo es, más allá de toda individuación que se pueda obtener de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en encontrar su identidad a través de todo lo que le sucede. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación... El yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Se las representa y las piensa. La identidad universal donde lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene la armazón de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un “yo pienso”.¹²⁵

De esta manera Levinas afirma una realidad, la humanidad del hombre, cuyo ser consiste en ser el mismo, siempre el mismo, en las variaciones infinitas de los elementos y de la existencia económica, y en la confrontación con Dios y con el otro Otro: el Prójimo. No es sino bajo la forma de Yo que el término de una relación puede seguir siendo lo mismo que era antes de la relación:

“Ser yo, ateo, en lo suyo, separado, feliz, creado – todos sinónimos.”¹²⁶

La singularidad, en Levinas, es, pues, aun si hay creación, emergencia de un goce de sí que se abre como interioridad, y que puede ser considerado, en tanto tal, como una “cosa en sí”, pero justamente en la medida que todo su ser se agota en su aparecer, es este aparecer y no admite perspectiva, y esto porque es lo que hace posible toda perspectiva. A diferencia de cualquier otro fenómeno, cuyo ser, agotándose también en su aparecer, recibe su sentido de quien es capaz de recibir un aparecer. El aparecer de la singularidad es a sí y en sí, y se constituye, según Levinas, en un goce de sí que emerge como un “yo pienso”, si consideramos este último en su amplia acepción cartesiana de un “darse cuenta”. Es en esta interioridad que la individualidad se constituye, y no en una situación, en un contexto, en un sistema de referencias a partir de los cuales una individualidad pudiera ser indicada por un espectador. No hay punto de vista exterior, no hay una exterioridad que se constituya en totalidad. No es a partir de

¹²⁵ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 25.

¹²⁶ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 158.

una totalidad que se produce la identificación. Identificación es partir de sí. Y este “partir de sí” no es ni saber ni reflexión, sino goce de sí:

“La interioridad que el goce abre no se agrega como un atributo al sujeto “dotado” de vida consciente, como una propiedad psicológica entre otras. La interioridad del goce es la separación en sí, el modo según el cual un acontecimiento tal como la separación puede producirse en la economía del ser... El goce es la producción misma de un ser que nace...”¹²⁷

5.2.2 *El Otro, la Trascendencia*

Pero la posición de un afecto a la base de la singularización se detiene aquí, donde comienza la posición de la trascendencia como aquello que, de manera regresiva, nos permitirá el acceso a la significación, al lenguaje, y, también por una toma de posición (“adhesión a una creencia”), a la existencia misma, puesto que, finalmente, según Levinas, la singularidad es una creatura. Esta dimensión de trascendencia tendrá su nacimiento – en la singularidad creada – bajo la forma de la idea de Infinito.

“Abordar al Prójimo en el discurso, es acoger su expresión donde desborda en todo instante la idea que de ella pudiera tener un pensamiento. Es pues recibir del Prójimo más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de Infinito”.¹²⁸

La idea de Infinito remite a un plano de realidad que es otro, absolutamente otro con respecto del plano de realidad del sintiente y de lo sentido, y, como lo veremos, radicalmente otro en relación al plano del conocimiento y de la tematización, otro y anterior en relación a la verdad y a la razón. Después del momento de la sensibilidad, aún jugado bajo el signo de lo arbitrario, está el paso a la verdad, paso a la verdad misma que constituye esta extraneidad, este Otro que se presenta en tanto tal, antes de la objetivación, antes de la puesta en perspectiva, paso que hará posible la objetivación misma, la constitución de un mundo y de una sociedad, el nacimiento del sentido. Esta imagen de la divinidad se presenta, en Levinas, como Prójimo, como rostro.

¹²⁷ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 157.

¹²⁸ LEVINAS, E. *Ibid.*, p.159.

“El hombre en tanto Prójimo nos llega desde afuera, separado.... Su exterioridad, es decir, su llamado a mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un “núcleo” de su objetividad como un accidente, sino que produce solamente su verdad (que su “punto de vista” sobre mí no podría abolir). Este suplemento de verdad sobre el ser y sobre su idea, que sugerimos por la metáfora de “curvatura del espacio inter-subjetivo”, significa la intención divina de toda verdad. Esta “curvatura del espacio” es, quizás, la presencia misma de Dios.”¹²⁹

Es en este plano que Levinas intenta indicar, llamándolo “curvatura del espacio inter-subjetivo”, el lugar de lo real: “el ser es exterioridad”. Y esta exterioridad toma la forma de un rostro, ella es verdadera “en un cara a cara que no es enteramente visión”. El Otro aparece desbordando completamente su imagen, desbordando todo lo que puede ser reducido a lo Mismo, es decir, todo aquello por lo que un individuo puede “reducir” su alteridad a una representación, a un “noema”. Aquí está el “suplemento”, y es aquí también donde, ya lo veremos, toma nacimiento la ética. Este desbordamiento de la imagen del rostro, en tanto que irreductible a “saber” alguno, irreductible a una “idea adecuada”, Levinas lo nombra “expresión”. Esta irreductibilidad se debe a que los términos del cara a cara son absolutamente diferentes, otros, heterogéneos. El contenido de la expresión es la expresión misma, lo que corresponde como figura paralela del goce de sí, del ser del sintiente como sintiente, presente continuo que se sostiene en su afecto¹³⁰. Tal es el estatus del otro: expresión. Pero el paradigma llega hasta aquí, puesto que el otro no es recibido como “semejante”, como un igual – la igualdad siendo resorte de lo político, y, por ende, de lo Mismo. El Otro aparece desde su altura, y yo lo recibo más allá de mi capacidad, «... lo que significa exactamente: tener la idea de Infinito”. Y es en esta asimetría de la relación que se abre también la dimensión de lo ético.

¹²⁹ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 324.

¹³⁰ Gilles Deleuze, en *Mil mesetas*, cap. 7, p. 205 y sgtes., trata también el tema del rostro (la *visagéité*, la rostridad), pero desde una perspectiva desnuda de trascendencia: si bien es un fenómeno a observar sólo en los humanos, no se trataría de una marca de humanidad, sino más bien de una especie de efecto cuasi maquinal de significación. Y también Sloterdijk, en *Esferas I*, p. 295 y sgtes., insistiendo en la historicidad de su función, desde la invisibilidad identitaria prehistórica hasta la gestión individual de la propia imagen, pasando por la protracción entre madre e hijo, por ejemplo, proceso a través del cual se gesta una suerte de sincronización expresiva y comunicativa.

Hemos visto cómo Levinas describe la separación del yo como goce de sí y como ateísmo, la constitución del yo como sintiente, el hecho de la creación como apertura de dos planos de realidad autónomos (que él mismo aproxima a la metafísica cartesiana). Esto juega como un esquema para la relación de lo Mismo con el Prójimo. Pero, para Levinas, la humanidad del hombre no está en esta singularidad. Está el Yo, pero es un Yo pre-humano, de alguna manera, puro goce de sí, pura inmediatez afectiva, interioridad ya afirmada en esta corporeidad frente al creador, cierto, pero bajo las especies de la sensibilidad. Está el “yo pienso”, pero aun éste necesitará del cara a cara con el Prójimo para acceder al ser humano del hombre, es decir, a la dimensión ética.

“Si la dimensión de interioridad no puede desmentir su interioridad por la aparición de un elemento heterogéneo en el curso de este descenso en sí sobre la pendiente del placer (descenso que, en realidad, esta dimensión solamente socava), es necesario, no obstante, que en este descenso se produzca un choque que, sin invertir el movimiento de la interiorización, sin romper la trama de la substancia interior, entregue la ocasión de una retoma de relaciones con la exterioridad. La interioridad debe, a la vez, ser cerrada y abierta. A partir de esto se describe ciertamente la posibilidad de despegar de la condición animal.”¹³¹

Este plano de la trascendencia (del Prójimo y de Dios), es lo real porque es fundador. Está no solamente más allá y fuera de la objetivación, sino antes, y la hace posible. Es porque está el Prójimo que un mundo es posible. Como posible es así también el mismo lenguaje. Según Levinas, significar, o tener un sentido, consiste en esta manera de deshacer la forma adecuada a lo Mismo para presentarse como Otro, como el Prójimo. Y se presenta como una imagen, que es “la mirada que nos fija, es dicha...”. Así, el discurso no tendría una mera función instrumental, una modificación de la intuición o del pensamiento, sino que es una relación original con la exterioridad.

En Levinas, el lenguaje presenta un triple estatus. Por una parte, es instauración del sentido, lugar donde se efectúa la relación con lo absolutamente otro y donde lo otro aparece como tal, es decir, como hablando a partir de sí. El lenguaje nace aquí del hecho de la diferencia, del hecho de la alteridad, del hecho

¹³¹ LEVINAS, E. *Totalité et infini*, p. 159.

de la singularidad de cada individuo. No puede nacer sino en el elemento de una multiplicidad de individualidades, de “yo’s” sintientes. El yo en la inmediatez del goce no es capaz de lenguaje. Pero, por otra parte, el lenguaje instauro la diferencia:

“La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, no se instauro sino por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o permanecen absolutos en la relación. El lenguaje se define quizás como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.”¹³²

Finalmente, el lenguaje posee una tercera virtud -que deviene rápidamente problema si un cierto orden de las cosas (el orden de la singularidad inmanente como fuente de sentido) no es respetado-, la de permitir la tematización, movimiento posterior a la aparición del sentido. La operatoria, la clasificación, la reducción del ser a la individualidad del género y de la especie, también ellas son posibles, según Levinas, por el lenguaje:

“La presencia del Prójimo rompe el embrujamiento anárquico de los hechos: el mundo deviene objeto. Ser objeto, ser tema, es ser aquello de lo que puedo hablar con alguien que ha traspasado la pantalla del fenómeno y me ha asociado a él. Asociación de la que diremos la estructura, estructura que, ya lo hemos dejado prever, no puede ser sino moral, de manera que la verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia.”¹³³

Vemos que el lugar de lo real se ha ido desplazando desde la experiencia originaria y fundadora de un sintiente hasta la trascendencia del Otro y aun hacia una deidad. Hay un movimiento análogo al que pudimos observar en Rousseau, desde su determinación de la conciencia de sí hasta la constitución de la conciencia moral, sólo que se produce una bifurcación importante en esta analogía. Y esto, porque Rousseau, finalmente, no cede a la trascendencia, o, a lo menos, el lugar de la voz de la conciencia, en Rousseau, permanece indeterminado. En Levinas, la “voz de la conciencia” rousseauiana se vuelve “expresión”. En Levinas la aparición del Prójimo en cuanto tal es irrepresentable, pues escapa a las categorías de lo objetivable. El lenguaje, en tanto que “rompe la

¹³² LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 212.

¹³³ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 101.

continuidad del ser y de la historia”, es decir, en tanto manifestación de la emergencia disruptiva del sentido, constituiría la evidencia de la efectividad de este aparecer trascendente del otro. La naturaleza queda aquí relegada a las categorías de lo Mismo. Nuevamente, y a pesar de la precedencia supuesta de una exterioridad a un sintiente, esta exterioridad (que podría tomar la forma de una naturaleza), permanece como un fondo radicalmente otro a alguna constitución de sentido. Es en este punto donde Levinas piensa la inmanencia singular del hombre respecto de su exterioridad.

Será importante examinar, en lo que viene inmediatamente, la determinación del acontecimiento en Levinas, tal como lo anunciáramos más arriba.

5.2.3 *La temporalidad*

La reflexión de Levinas sobre el nacimiento de la singularidad en tanto yo sintiente, goce de sí, y sobre el Otro en tanto trascendencia no tematizable, hace resurgir el tiempo como un elemento capital de inteligibilidad. Examinemos de qué manera Levinas vincula el tiempo tanto a la sensibilidad, es decir al fundamento de la singularidad, como a la constitución de la alteridad.

“Lo invocado no es lo que yo comprendo: *no es bajo categoría*. Él es aquél a quien hablo – no tiene más que una referencia a sí, no tiene *quidditas* [...] El interpelado es llamado a la palabra, su palabra consiste en “prestar auxilio” a su palabra – en estar presente. Este presente no está hecho de instantes misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de una retoma incesante de los instantes que transcurren por una presencia que les presta auxilio, que responde por ellos. Esta incesancia produce el presente, es la presentación - la vida – del presente.”¹³⁴

Cuando Levinas pone la irreductibilidad del hombre a un concepto, a una categoría, lo que pone en juego es no sólo el “empobrecimiento” del ser del hombre así aminorado y reducido. A lo que también apunta la puesta bajo sospecha de la categoría, es, sobre todo, al peligro de la inmovilidad, a la incapacidad del concepto – siempre comprensión – de dar cuenta del

¹³⁴ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 75.

movimiento, del devenir, del tiempo, de la vida del yo sintiente y de la vida de la trascendencia – siempre singularidad, siempre extensión. El rostro es presencia, toda expresión es presencia, pero, más aun, “producción del presente”. La presencia es como un signo de Otro bajo estatuto de trascendencia. Opuesto al tiempo histórico, pues, donde “no se presta auxilio” a la palabra, donde el Otro es objetivado, reducido al silencio de la comprensión, de la puesta en perspectiva, de la objetivación, de su reducción a las tentativas de inteligibilidad de la Historia. Se puede volver estables las cosas, los utensilios, pero no aquél a quien son referidos, aquél justamente que produce esa estabilidad, quizás a imagen de su propia auto-instauración.

“La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no toman su significación en la historia. La interioridad instauro un orden diferente del tiempo histórico donde se constituye la totalidad, un orden donde todo es mientras, donde siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, ya no es posible. El nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada, el comienzo absoluto, es un evento históricamente absurdo. Lo mismo vale para la actividad surgida de una voluntad que en la continuidad histórica marca, en todo instante, la punta de un nuevo origen. Estas paradojas se superan por el psiquismo.”¹³⁵

El tiempo de la individualidad no es, así, susceptible de saber, tanto como no lo es la misma individualidad. Ésta es irrupción, comienzo permanente. El primado del presente es aquí evidente, pero como presente siempre continuo, es decir, continuidad sacudida por sucesiones de comienzos. El tiempo no es, para Levinas, una línea abierta por el estallido del ser en un movimiento que estuviera siempre ligado –por un encadenamiento de causas– a una primera causa determinante. Hay novedad en el ser. Hay eterno comienzo. Vida es inauguración donde cada ser tiene su tiempo. En este contexto efectuaremos una distinción entre las nociones de acontecimiento y de evento. El acontecimiento se inscribe en una historia, se encadena con otros acontecimientos y tiene una connotación de extenderse en el tiempo. La utilización de la expresión “lo Mismo” en Levinas, cuando se refiere a los “asuntos corrientes” de los hombres, implicados en toda

¹³⁵ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 49.

lucha por la supervivencia, o en toda lucha civil, tiene relación con este sentido del término “acontecimiento”. En español, la palabra “evento” es utilizada comúnmente como sinónimo de “acontecimiento”, pero ella designa originalmente un hecho imprevisto, no un hecho importante, y es el sentido que podríamos darle al “evento históricamente absurdo del nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada”, el que por lo demás puede ser considerado, pero en función de su estatuto de “evento”, como extremadamente importante. Escuchemos nuevamente a Levinas al respecto:

“La felicidad es condición de la actividad, si actividad significa comienzo en la duración, no obstante continua... El goce realiza la independencia con respecto de la continuidad, en el seno de esta continuidad: cada felicidad llega por primera vez. La subjetividad toma su origen en la independencia y en la soberanía del goce.”¹³⁶

Por otra parte, el Yo aparece como aquello que rompe la inmediatez de la participación por medio de una distancia establecida por el control del tiempo, posibilitado por la memoria y la conciencia. Tomando el ejemplo del cogito cartesiano, Levinas muestra que estas facultades permiten la inversión del movimiento causal en el acto de la creación. En efecto, aunque la idea de la existencia divina subtienda la evidencia del cogito, es decir, que haya anterioridad de lo divino, ella es posterior en el pensamiento cartesiano, puesto que la primera evidencia posible es el ego que piensa. Lo que puede ser visto como una ilusión constituye un evento. Que haya pensamiento, que haya inversión cronológica, que haya un punto de realidad, un ego capaz de ver la causa por el efecto, eso es un evento...

“...esta ilusión no es gratuita, sino que constituye un evento positivo. ... Este movimiento, esta inversión se produce por el pensamiento y la memoria. ... El “inverosímil” fenómeno de la memoria o del pensamiento, debe precisamente interpretarse como una revolución en el ser.”¹³⁷

Y esto mismo podríamos también extrapolarlo a lo que mencionábamos al final del párrafo anterior: la precedencia de la naturaleza no es finalmente tal. Es

¹³⁶ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 117.

¹³⁷ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 47.

sólo a partir de la separación que puede constituirse algo así como una naturaleza. Aunque es más bien procedente dejar el estatuto de esta precedencia o de esta inversión, tal como lo hiciera Kant respecto del fondo impensable de lo que escapa a la aparición fenomenal, en la zona de los límites de lo que puede ser pensado, y, por lo tanto, en la zona donde el concepto de naturaleza vacila y pierde toda determinación posible.

Y también en Levinas la libertad tendrá un lugar preeminente, bajo las particularidades que pasamos a examinar.

5.2.4 *La Ética y la libertad*

Para Levinas, hay dos momentos de la libertad. En un primer tiempo, está la afirmación de la libertad allí donde podría oponérsele algún determinismo, ya sea físico, biológico o psicológico (inconsciente). El Yo abre, inaugura un plano de realidad que se sostiene. El placer puede ser una astucia de la biología, como dice Nietzsche, pero nosotros somos en esa astucia. Y ese ser en la astucia es irreductible, o, como pudiera decirlo el mismo Nietzsche, es intraducible a su causa mecánica o biológica. Hay una verdad del engaño, y esto Nietzsche no lo acepta. Hay una libertad en el goce. El goce corresponde a una realidad que, en tanto tal, no tiene ningún correlato o nexos con la biología. Sin organismo no hay goce, por cierto. Pero para que haya placer es necesario un "sujeto de goce", al mismo tiempo que el goce se instaure con un estatuto de realidad propio. De la misma manera, si nos creemos libres, aun ignorando las causas que nos determinan, está siempre el hecho irreductible de esa creencia. Ese plano de realidad no puede ser contestado por la ignorancia de la determinación. Es todo el problema de la confusión de planos de realidad. Si lo observamos a la escala de la especie, no podemos refutar el estatuto de hombres a quienes pertenecieron a innumerables generaciones precedentes ciegas a múltiples determinaciones que pueden parecernos evidentes hoy. Pero esta es una praxis infinita.

"Por mucho que en el ser consciente encontremos lo inconsciente y lo implícito, por mucho que denunciemos su libertad como ya encadenada a un determinismo

ignorado. La ignorancia es aquí un desapego, sin comparación con la ignorancia de sí donde yacen las cosas. Ella es fundada en la interioridad de un psiquismo, ella es positiva en el goce de sí. El ser aprisionado, ignorando su prisión está en lo suyo. Su poder de ilusión - si ilusión hubiera - constituye su separación."¹³⁸

La apertura de este plano de realidad en la separación, es pues apertura de un plano de libertad. Y este plano de libertad se afirma frente a todo determinismo. Y no reviste una mayor importancia el hecho de que efectivamente nuestra libertad se encadene a un determinismo del que no somos conscientes. Frente al sosiego de las cosas que nada saben de sí, frente al silencio radical de lo inerte, la instauración de una interioridad, aun engañada, es un evento de separación, una emergencia de sentido afirmada en una identidad singular.

Pero hay un segundo tiempo para la libertad: ella tendrá un límite. El retomar con la exterioridad, el enfrentamiento con una realidad que desborda el yo, la presencia del Prójimo, no solamente no serán un freno a esta libertad, sino que en ellos encontrará su fundamento:

“La relación con el Prójimo no se muda, como el conocimiento, en goce y posesión, en libertad. El Prójimo se impone como una exigencia que domina esta libertad y, desde ahí, como más original que todo lo que pasa en mí. El Prójimo, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética en la que estoy de matarle, indica el fin de los poderes. Si ya no tengo poder sobre él, es que desborda absolutamente toda idea que de él pueda tener.”¹³⁹

La libertad del Yo no será lo arbitrario, lo arbitrario siendo el Yo sin el Otro, o con el Otro objetivado, reificado, objeto de mi goce o de mi economía. La presencia del Otro como rostro, mi recibir al Otro como expresión, abrirán la dimensión de la libertad fundada en la justicia. Este cuestionamiento de mi libertad por el Otro pone a la moral como anterior y fundadora. Anterior incluso a la razón, que por su vocación de universalidad no puede dar cuenta de la irremplazabilidad de los individuos, y no puede dar cuenta tampoco, en tanto razón, de la realidad de la moral. Ésta se da en una relación de dos presencias, y la realidad que allí emerge no es tematizable.

¹³⁸ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 47.

¹³⁹ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 86.

“El sentido de todo nuestro propósito consiste en afirmar no que el prójimo escape para siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o de ignorancia, pues la justicia, la trascendencia por excelencia y condición del saber no es de ninguna manera, como se quisiera, una noesis correlativa de un noema.”¹⁴⁰

Por cierto, surge la tentación de aproximar las dos nociones de libertad, la de la acción arbitraria y aquella que tiene cuenta del otro, a las dos acepciones que de ella levantan tanto Rousseau como Kant: la libertad del estado de naturaleza y la libertad civil. Debemos examinar lo que sigue para verificar la legitimidad de este paralelo.

Ya lo veíamos más arriba, la ética es, en Levinas, una dimensión fundadora que se abre al mismo tiempo que la ruptura de la totalidad, es contemporánea de la separación, de la interiorización. Hemos visto también que la separación, la autonomía del goce, era el hecho mismo de la creación, momento ateo, momento de afirmación de una singularidad, de una individualidad, de un yo sintiente, que se pone como otro del creador. Lo que subtiende la emergencia de la moral y la hace posible es aquello que Levinas llama el “Deseo de infinito”. Este Deseo de infinito abre la dimensión de la trascendencia, de lo “absolutamente otro”:

“Deseo sin satisfacción que, precisamente, entiende el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido. Ella es entendida como alteridad del Prójimo y como aquella del “Muy-Alto”.”¹⁴¹

Este Deseo sería el “fruto espontáneo” de la interioridad. Tan pronto soy Yo sintiente, la Idea de infinito se hace en mí, el Deseo de lo absolutamente otro viene a mí porque me siento identidad. Es el hecho de la trascendencia. Esta trascendencia no cuestionaría la integridad del yo. Lo esencial aquí no es la finitud de la creatura que pudiera surgir con la posición de la trascendencia. Lo que debemos resaltar es la separación de la creatura respecto justamente de la trascendencia, el hecho de que se sostenga frente a ella. No hay, como en Plotino, por ejemplo, una caída de la creatura, ni siquiera abandono o desamparo

¹⁴⁰ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 89.

¹⁴¹ LEVINAS, E. *Ibid.*, p 23.

derivados de un nacimiento no elegido. Lo que hace al contenido de la trascendencia es la distancia misma que surge de la separación.

Esta dimensión de la trascendencia se sitúa en un plano de realidad que le es propio. Todo aquello que pertenece al orden de la libertad de goce y de la constitución de «lo suyo» (cuerpo, casa, posesión, trabajo, economía, ciencia) permanece en el plano de lo Mismo, en el plano de la soledad del goce, todo esto es reductible a la singularidad, a su capacidad de acción sobre sus condiciones de existencia.

La trascendencia no es reductible a lo Mismo y la ética está en la esfera de la trascendencia. Y, aunque la idea de Infinito supone la separación, la ética será fundadora y anterior a toda praxis sensata y significativa del individuo, es decir a toda praxis colectiva.

Examinemos más detenidamente cómo se constituye esta dimensión de la ética:

“Un cuestionamiento de lo Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta de lo Mismo– se hace por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por el Prójimo lo llamamos ética. La extrañeza del Prójimo –su irreductibilidad a Mí– a mis pensamientos y a mis posesiones, se consume precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética.”¹⁴²

Lo que abre la dimensión ética es el encuentro con el Prójimo, con aquel que, por su irreductibilidad a mi poder, pondrá límites a los objetos de mi goce. Esta relación con el Prójimo interpela mi responsabilidad hacia él, yo desde ya en plenitud acojo al otro. Es lo que Levinas llama Bondad. Es la apertura de la dimensión ética, en la acogida de la alteridad absoluta, irreductible a mi poder. Pero este encuentro no es simétrico, no consiste en una posición directa de la igualdad. Esta última es resorte más bien de lo político, es decir, de la esfera de lo Mismo. Esta asimetría se presenta como altura, como exigencia, como un “no matarás”:

¹⁴² LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 33.

“Presencia que domina a quien la acoge, viniendo de las alturas, imprevista, y, por consiguiente, enseñando su novedad misma.”¹⁴³

Lo que es reafirmado en

“... lo que me permito exigir de mí mismo, no se compara con lo que está en mi derecho a exigir del Prójimo... Imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; por consiguiente, la imposibilidad también de la totalización. Y, en el plano de la experiencia social, la imposibilidad de olvidar la experiencia inter-subjetiva que conduce a ella y que presta un sentido...”¹⁴⁴

Habría, entonces, en Levinas, una emergencia de la ética que presupone la constitución de la singularidad, ética que emerge en el momento del encuentro con el Prójimo, y que permanecería en el plano de la trascendencia abierto por y en esta relación. La tarea de la ética, si tarea hay, sería la de justamente preservar ese punto de singularidad, señalándolo como fuente del sentido y del valor. Pero el sentido y el valor no ven la luz sino en el momento del cara a cara. En esa relación de lo Mismo con el Prójimo debe encontrarse la presencia misma del Muy-Alto. Hay una figura de paralelismo entre la relación del creador con su creatura, y la de lo Mismo con el Prójimo, aquel que llega desde las alturas.

Es este el momento de preguntarse por la legitimidad de la introducción de la trascendencia de la divinidad, lo que Levinas nombra como el Muy-Alto. Por cierto, nos referimos a la legitimidad tal como puede ser entendida en la Filosofía, es decir, como la propiedad de aquello que puede ser aceptado por la razón en el ejercicio de sus propias fuerzas. Pensamos que la trascendencia del prójimo, bajo la figura del Rostro, sí puede ser integrada a una reflexión filosófica acerca de las dificultades de pensar lo común. Al respecto, Levinas trazará un límite ontológico entre lo común entendido como aquello que refiere a los asuntos de lo civil (política, economía, etc.) y aquello que mienta el fundamento de la ética, el que estaría constituido por la trascendencia irrepresentable del prójimo, lo que mienta a su vez como “Expresión”, designando allí el límite radical que pone el otro a mi libertad. Hay, ciertamente, una oscilación del lugar de lo real, un deslizamiento

¹⁴³ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁴ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 57.

entre el yo sintiente y el yo interpelado por la emergencia del otro y, concomitantemente, por la ética. Pero esta oscilación permanece en los ámbitos de lo que podemos representarnos como humano, ámbito limitado, por una parte, por la naturaleza (avatares diversos de lo Mismo) y, por otra, por la trascendencia del prójimo.

Anterior a la sociedad, puesta bajo el signo de lo Mismo, está el cara a cara como fuente de sentido. El rostro encuentra su valor más allá de las funciones que el individuo puede tener en una sociedad. Pero el rostro es siempre aparición, expresión, enfrentamiento en una relación asimétrica, no se constituye sino en su presencia, y sólo esta relación es inmediata. En toda otra relación –de conocimiento, de propiedad– hay una mediación, ya sea simbólica o de significación o social. Pero el cara a cara es directo, es presencia. Levinas hace aquí la crítica de todo pensamiento que ponga un tercer término en medio de esta relación : el ser en tanto tal, el ser del ente, la sensación, el horizonte, el concepto, etc.. La ética encuentra aquí su fundamento en el carácter eventual de la presencia del Prójimo. Todo lo que hemos visto en el análisis de Levinas en lo que atañe a la presencia y al tiempo en el encuentro con el Prójimo van en esta dirección, como lo hacen también sus vistas sobre la razón y la verdad.

Si lo que da el sentido es la relación al Prójimo, todo lo que pertenece a la esfera de lo Mismo podría ser fundado por la dimensión ética, aunque Levinas mantiene estas esferas separadas. Ya lo habíamos visto en lo que atañe a la libertad, y es así también en lo que atañe a la razón y a la verdad.

“La diferencia entre las dos tesis: “la razón crea las relaciones entre Yo y el Otro” y “la enseñanza de Yo por el Otro crea la razón” no es puramente teórica. La conciencia de la tiranía del Estado – aunque sea éste razonable – vuelve actual esta diferencia... La libertad del Yo no es ni lo arbitrario de un ser aislado, ni el acuerdo de un ser aislado con una ley imponiéndose a todos, razonable y universal.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 282.

Hay separación, pero hay también primacía o preeminencia. Esta primacía de la ética frente a la razón, Levinas la justifica, por una parte, por la anterioridad del cara a cara con respecto de toda fundación de sentido:

“La sociedad no deriva de la contemplación de lo verdadero, la relación con el prójimo nuestro amo hace posible la verdad. La verdad se vincula a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en el prójimo a mi amo”.¹⁴⁶

Por otra parte, ve en la razón una actividad objetivante, reductora del ser del hombre, incapaz, pues, de dar cuenta de la singularidad fundada en la sensibilidad, del evento constituido en torno a esta singularidad en tanto yo sintiente:

“El yo identificado a la razón – como poder de tematización y de objetivación – pierde su propia ipseidad. Representarse es vaciarse de su substancia subjetiva e insensibilizar el goce. Imaginando esta anestesia sin límites, Spinoza hace desvanecer la separación”.¹⁴⁷

Al mismo tiempo que ajusta sus cuentas con el panteísmo y su manera de vincular, en el caso de Spinoza, lo inteligible a una razón una, reportada a su vez a una realidad una –la de la sola Substancia-, Levinas las emprende contra toda ética fundada en la razón. Aquí pasa Kant y su sociedad de razones, su reino de los fines. La Razón, la ley universal, según Levinas, no pueden ser anteriores a la ética, no pueden tener la pretensión de fundarla. Es la misma filosofía la que aquí es puesta en entredicho.

“El hecho primero de la significación se produce en el rostro. No es que el rostro reciba una significación en relación a algo. El rostro significa por sí mismo, su significación precede la *Sinngebung*, un comportamiento sensato surge ya en su luz, difunde la luz donde se ve la luz. No se necesita explicarlo, ya que, a partir de él, toda explicación comienza. Dicho de otra manera, la sociedad con el Prójimo que marca el fin del absurdo murmullo del hay, no se constituye como la obra de un Yo que presta un sentido. Hay que ya ser para el prójimo – existir y no obrar solamente – para que el fenómeno del sentido, correlativo de la intención de un pensamiento, pueda surgir.”¹⁴⁸

El sentido encuentra su comienzo y su fundamento en el momento ético. La libertad misma es anterior a la verdad. No hay identidad de la voluntad y de la

¹⁴⁶ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 68-69.

¹⁴⁷ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 242.

¹⁴⁸ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 292-293.

razón. La certeza, en tanto pathos, es decir en tanto que se relaciona con un yo sintiente, pone la verdad en un tiempo segundo con respecto del yo. Levinas efectúa un desplazamiento desde el momento constitutivo de la singularidad en el elemento del goce hacia una emergencia de sentido en un ya ser para el prójimo. Pero esto nos lleva a pensar un doble sentido, la posición de un doble real que no deja de levantar dificultades si pretendemos pensar los problemas que levantan la singularidad y lo común. Levinas trata de sostener la separación entre ambas esferas y toma el cuidado de no convertir una preeminencia (la de la ética) en una determinación. Es una ética que no se constituye en una guía para la acción, una ética negativa, podríamos decir, por cuanto sólo nos dice el límite expresado en un “no matarás”, aunque esto también podemos quizás leerlo como “cuidado” del otro. Pero lo común aparecerá como un dominio aparte, segundo respecto de la singularidad y de la ética, donde el hombre ha de habérselas con el otro en una relación instrumental, y con la naturaleza como parte de lo Mismo.

Lo político es enviado al reino de lo Mismo, del mismo modo que la historia. La singularidad no es el sujeto político. Así como el tiempo de la Historia no es el tiempo del individuo. Según Levinas, en la Política y en la Historia, el individuo está ausente, “no presta auxilio a su palabra”. Lo político y la Historia pertenecen a la esfera de lo universal. Existe un hiato entre ética y política, entre la ética y el Estado. Para Levinas, la ética es anterior al Estado y se mantiene fuera de él.

“La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad; ella asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Ella es el suplemento posible en una sociedad de iguales, el de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y del sacrificio, condición misma de la igualdad.”¹⁴⁹

Si la religión es finalmente el lugar de la ética, la dimensión donde se vive la ética, es decir, la dimensión del tiempo de la singularidad, es la de la fecundidad y, por ello, la de la familia. Por la fecundidad, el tiempo del comienzo, el tiempo del

¹⁴⁹ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 58.

evento, gana el tiempo infinito. Podemos citar aquí un pasaje donde Levinas pone las alternativas abiertas por todo discurso que gravite en torno al hombre:

“Entre una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual el hombre accedería, escapándose de aquí, a los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o muriendo – y una filosofía de la inmanencia donde se comprendería verdaderamente el ser cuando todo «otro» (causa de guerra), englobado por lo Mismo, se desvaneciera en el término de la Historia, nosotros nos proponemos describir, en el desarrollo de la existencia terrestre, de lo que llamamos una existencia económica, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la Historia, sino la idea de infinito. Una relación así es la metafísica misma. No sería, pues, la Historia el plano privilegiado donde se manifiesta el ser despejado del particularismo de los puntos de vista de los que la reflexión cargaría aún la tara.”¹⁵⁰

Levinas pone la ética como el lugar preeminente de lo real. Nos indica el momento ético, la idea de infinito bajo las modalidades descritas, como ajeno a la trascendencia de una vida fuera de esta “existencia terrestre”, es decir, ajeno a una totalidad divina, pero también fuera de todo sentido determinado por los avatares y luchas inscritas en el ámbito de lo Mismo, marcadas, según nuestro autor, por el signo de la inmanencia. El concepto de inmanencia es tratado, en este contexto, como expresión de una “totalidad humana” que se constituiría en torno al ejercicio de una razón que se levanta como principio fundador de la ética. La idea de infinito se elevaría como una alternativa a las posturas recién enunciadas, al poner como valor absoluto y premisa de toda ética al prójimo en su epifanía expresiva.

Pero nos parece que esto levanta, a su vez, dificultades mayores para la razón y, de manera general, para todo discurso que quiera tratar de este importante objeto de reflexión y debate. Creemos que conceptos modernos como aquellos de dignidad y libertad son aquí despachados, por así decirlo, de manera expeditiva al dominio de lo Mismo. Pero, tanto en la vertiente kantiana de la modernidad como en el mismo Levinas, observamos la instauración de un momento ético en un gesto de ruptura con la dinámica de las cadenas causales de

¹⁵⁰ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 44-45.

la naturaleza, y esto nos parece decisivo en cuanto a sus efectos. Ciertamente, Kant efectúa un arduo trabajo de justificación que pueda soportar su discurso, pues ¿de qué otra herramienta dispone el hombre que no sea el ejercicio de su propia razón? De la novedad, del rigor y de la exhaustividad de ese ejercicio dependerá el rendimiento obtenido. “Fundado en razón” no manifiesta necesariamente, sobre todo en el gesto kantiano, la pretensión de reducir el valor de la singularidad a un número o a una pieza de un mecanismo.

5.2.5 *Reflexión capítulo*

El propósito inicial de este capítulo, dedicado a una lectura dirigida de *Totalidad e Infinito*, era examinar una determinada manera de determinar la singularidad, y esto lo pudimos observar en tres momentos de los análisis levinasianos: en el momento de la posición de la separación radical, en el momento de la preeminencia de la singularidad frente a los embates de lo Mismo y en el momento de la necesidad de afirmación de la presencia -y, por lo tanto, la posibilidad del evento- como resguardo del hombre (cada hombre) en tanto lugar del sentido. Este último momento debe ser entendido como inescindible respecto de la singularidad. En efecto, el concepto de presencia pareciera asegurar, en su despliegue considerado como prestación de auxilio a cualquier forma de discurso, bajo la forma de un siempre *hic et nunc*, el lugar del sentido.

Estos momentos debían ser confrontados al funcionamiento del concepto de naturaleza a fin de obtener nuevos elementos que pudieran permitirnos avanzar en nuestro propósito general. Es así como veíamos que la línea de continuidad con aquello que se abre en la vertiente de la modernidad que podríamos llamar, provisoriamente, de inmanencia libertaria, se cumplía, es decir, que era trabajada, principalmente, por el lugar y el modo de operar del concepto de naturaleza. Así, la esencia de lo humano se constituiría en el dominio de la ética, y ésta emergería en oposición a la esfera de las cadenas de determinaciones causales naturales o a cualquier tipo de mediación que no considere como sentido inicial y final la separación radical constituida en la

singularidad. Todo el análisis de Levinas busca establecer la unicidad de todo hombre, la imposibilidad de comprenderlo en un sistema histórico, político o conceptual, la imposibilidad de reducirlo a una función o a una pieza de una maquinaria que lo desborde o lo avasalle. Pero su ética no se articula solamente en torno a la constitución de la singularidad. En una segunda instancia, ella se construirá en torno al momento en el que el individuo sale de sí mismo y se ve limitado, juzgado por el prójimo. Y es en ese momento que todo discurso, incluso temático o racional, todo lenguaje, deviene posible. Esta toma de posición, en particular la del primer momento, el de la singularidad, estará en el origen y en el fundamento de su crítica del pensamiento hegeliano y, de una manera general, de todo pensamiento sistematizante, de todo pensamiento que tenga la pretensión de “englobar” el ser del hombre. Cabría en este punto aproximar a Levinas más bien con Kierkegaard, aunque, según el primero, lo que empuja al danés no es más que la búsqueda de una salvación, y no la explicitación de lo que da nacimiento a una vida social, o, al menos, a una paz.

Podríamos decir aquí que siempre se puede aludir a una doble trascendencia: una, impensable, y que no pertenece propiamente al ejercicio de la reflexión filosófica, salvo pensada como límite, justamente, o como posibilidad de acción reguladora. Es el caso de la totalidad divina, o mágica, o de toda trascendencia radicalmente exterior a aquello que puede ser pensado en nuestros límites. Pero si pensamos la singularidad en tanto fundación de la inmanencia, entonces se puede intentar pensar una “trascendencia en la inmanencia”, si se nos permite expresarlo así. Es la indicación de la trascendencia de una singularidad respecto de otra, o la trascendencia del mundo constituido por singularidades, mundo que también podemos pensar como inmanente, así como podemos pensar la vida de la especie en cuanto inmanencia radical. Esta sería más bien una falsa trascendencia, en el sentido siguiente: la trascendencia del otro no constituye la esencia primera de la singularidad, aun cuando la singularidad constituya un evento que emerge en el elemento de lo común, y aun cuando lo común sea insoslayable a la singularidad constituida. Más arriba

exponíamos la fundamentación de esta perspectiva a partir de la noción de evento. Pero Levinas pone la trascendencia del otro como esencial. Es el Rostro que se levanta más allá de las exigencias y los límites de lo Mismo. Es decir que, una vez que Levinas nos ha entregado ciertas claves de la finitud, su ética se abre a una trascendencia del prójimo que escapa completamente a lo que se pueda determinar en los límites de un mundo inmanente, lo que volverá brumoso el lugar de lo real, pues la posición de la trascendencia en tanto alteridad resulta a fin de cuentas difícil de ser pensada, al ir más allá de lo que puede determinar la lengua de la filosofía. Es el sentido mismo de la escritura y de la teoría lo que está aquí en juego, es decir el destino del pensamiento y de la misma racionalidad. Es concebible y admisible la separación de la esfera de la ética respecto de lo que Levinas llama “lo Mismo”, lo que, en clave sartriana, podría asimilarse a la idea de lo inerte. Pero es la posición de la trascendencia lo que dificulta finalmente escapar a la trampa de una dualidad inmanencia/trascendencia sin algún mecanismo traducible a una praxis que permita articularlos. Es decir, la posición pura y simple de la trascendencia en sobrevuelo de la inmanencia. Llevada a sus últimas consecuencias, la palabra de Levinas nos empuja al silencio.

5.3 SINGULARIDAD Y PLURALIDAD.

El objeto de este capítulo es abordar el concepto de singularidad en su relación con la pluralidad. Con este fin, procederemos a una lectura parcial e instrumental de “Ser y Tiempo”. La manera de abordar ambos conceptos será la de hacerlos trabajar como discriminantes en el desarrollo de esta lectura. El interés de lo que podríamos llamar el “caso Heidegger”, es el de permitirnos exponer un aspecto parcial de nuestra tesis principal, cual es que la función del concepto de naturaleza contiene una eficacia al momento de pensar la singularidad, lo que puede determinar la decisión del estatuto de la pluralidad o lo común. Otro aspecto que vuelve relevante para nosotros el examen de este autor, es el hecho de que Levinas, desde la ética, levanta una crítica aguda de los

fundamentos del pensamiento heideggeriano, a partir justamente del lugar del hombre que puede ser asignado en el seno de esas coordenadas. Finalmente, esta lectura será la ocasión de efectuar la transición entre las elaboraciones filosóficas de la modernidad y los debates de civilización contemporáneos y, en particular, de examinar algunos tópicos relativos a la relación entre filosofía y política.

Pudimos ver, en el capítulo precedente, de qué manera Levinas intentaba explicitar el lugar y la constitución de la singularidad en tanto auto-afección (la separación radical como goce) y, al mismo tiempo, imbricarlo indisolublemente con la suerte de la alteridad en tanto prójimo, lo que podríamos presentar como una cierta manera de determinar la pluralidad desde una trascendencia asimétrica respecto de la singularidad. Y decimos “una cierta manera” porque Levinas piensa la pluralidad de una manera compleja: por una parte, lo que presentábamos, es decir la alteridad trascendente podría ser pensada bajo la figura de la pluralidad, pero también puede serlo el ámbito de las relaciones económicas, jurídicas, etc., todo aquello que puede ser suscrito a los avatares de lo Mismo. Se trata de un esquema donde el lugar de lo real puede oscilar. Pero, en cualquier caso, Levinas pone de entrada el lugar del valor en la humanidad del hombre, humanidad que emerge ya en el momento de la separación o singularización respecto del creador. Su crítica de Heidegger es construida esencialmente en torno a este gesto. Para Levinas, el pensamiento heideggeriano fijaría, según Levinas, el sentido y el valor en un tercer término, un “neutro”, es decir, una realidad no-humana, como puede serlo el Ser del ente, o la Diferencia del Ser del ente. Realidad impersonal que tendría la pretensión, siempre según Levinas, de subordinar el ente a una realidad que lo sobrepasa en realidad y en valor, sin que un «para-el-hombre» tenga preeminencia alguna. El hombre quedaría, en este caso, reducido al papel de guardián y residencia del ser, en tanto lugar del saber, saber que devendría imposible sin el «resplandor» del ser. Examinaremos, en este capítulo, y trataremos de entender con más precisión, lo que está en juego en este debate entre Levinas y Heidegger.

Anunciábamos que comenzaríamos a abordar los efectos de aquello que para nosotros actúa en nuestra manera de representarnos el lugar de lo real sobre ciertos debates de civilización relevantes. Esto implicará necesariamente abordar la esfera de lo político, bajo modalidades que se manifestarán en el curso mismo de este trabajo. Si pensamos la filosofía y la política considerándolas como dos esferas diferentes, se debería poder indicar en qué consiste esa diferencia, y ello nos exige, pues, un trabajo de definición de una y otra. Sin pretender, en el marco de este trabajo, agotar este vasto tema, nos remitiremos, de manera provisoria y limitada, tan sólo a indicaciones sobre las prácticas de ambas, no así a sus fundamentos, los que son diferentes para cada filosofía, y diferentes para la política según cada época y espacio de acción. Para poder avanzar en nuestro propósito, indicaremos algunas “invariantes”, es decir, algunas formas regulares bajo las cuales estos ámbitos cruciales del actuar humano se nos presentan. Estas invariantes forman parte del cuerpo de premisas que rigen el discurso de esta tesis.

Una invariante del gesto filosófico es la tentativa de efectuar un trabajo de la razón sobre sí misma tomando apoyo en los solos recursos de la misma razón y por medio de un discurso justificado y coherente, es decir, se trataría de la efectuación de un despliegue de lo necesario desde y por el discurso mismo; otra invariante es la voluntad de totalidad o de validez universal de lo que ahí se despeje, y esto de manera inaugural, por lo que a menudo sus rendimientos irán a contrapelo del sentido común. Es la razón por la que un filósofo que no abra una nueva manera de exponer lo real no logra alcanzar reconocimiento o simplemente notoriedad. De la filosofía podríamos además evocar una cierta relación con la noción de verdad, cuya postura clásica sería la de su búsqueda y no la de su posesión (griegos), la de un resultado operatorio en su forma moderna (Descartes, Leibniz), y algunas formas contemporáneas como la de simple consenso o ilusión, relación que en general remitiría a un “conocimiento”, “comprensión” o “acceso” a la “realidad” por parte del hombre.

De la política destacaremos la doble acepción de forma de la vida de los hombres en relación con otros hombres, por una parte, y la de espacio de acción y toma de decisiones al interior y respecto de esa forma, por otra. La primera dimensión de la política atañe a su régimen e institucionalidad, la segunda a la forma de resolución de sus conflictos. Los objetivos de la política son diferentes y tienen relación con el resguardo de la paz y de la unidad de la vida colectiva, en el mejor de los casos, o simplemente con la conquista y la conservación del poder, en el peor de ellos.

Lo menos que se puede decir, es que se trata de dos prácticas con métodos, lógicas y fines muy distintos, y de dos campos vastos y a geometría y consistencia variables. Todas estas determinaciones son provisorias y pueden cambiar de manera radical en el curso de la historia. A pesar de estas diferencias, los momentos de superposición o recubrimiento entre ambos campos son también extensos. Podría pensarse que la política se “alimenta” de la filosofía en tanto proveedora de discursos legitimadores. La filosofía, a su vez, ha tenido a menudo la intención de *determinar* la política, y ésta última ha querido también a menudo *controlar* la filosofía. Ambas han fracasado en estos intentos, o al menos han tenido éxito sólo provisoriamente. Pero, lo importante de esta extensión de recubrimiento es que no pueden ser negadas ciertas *repercusiones* de la filosofía en lo político y viceversa. Difícil se vuelve, en cambio, la tarea de medir y determinar de manera precisa estas repercusiones. Podríamos pues dejar aquí formuladas dos preguntas que podrían resumir el problema levantado: ¿Qué política es pensable, con el fondo de una determinada concepción del hombre? ¿Qué filosofía es posible en un determinado horizonte político e histórico?

5.3.1 *Importancia de la Modernidad*

Hemos examinado en qué sentido la obra de Descartes marca un *tournant* en el pensamiento occidental. Este giro se juega en torno al lugar de la singularidad, lugar del sujeto pensante, o más bien “consciente” (en el sentido de

un “darse cuenta de...”¹⁵¹. Este “darse cuenta de” como lugar de lo real y origen del sentido no sólo ha tenido efectos en el ámbito restringido al que el mismo autor quiso remitirse, esto es aquel del conocimiento y de la fundación de la ciencia, sino que también los ha tenido, y, paradójicamente, quizás con una fuerza aún más decisiva, en el ámbito del que el autor, explícitamente, se declara ausente, al “suspender el juicio” sobre los asuntos de la moral, la religión y la política. Este “darse cuenta” y la certeza asociada como criterio de verdad, nos indican una razón en acto, en un sujeto individual, donde “actualizar” no se refiere a una posibilidad de la razón, sino a su manera de ser, la sola que pueda tener. Lo que hace esto posible, es decir concebible, es la afirmación de la libertad como fundamento del juicio, lugar de la verdad y del error. Y, a su vez, lo que hace posible la idea de libertad, es la conciencia singular que se piensa como tal.

El *cogito cartesiano* puede pensarse como *disruptio* respecto de la tradición, por cuanto, al tomar pie en una razón individual, y en la certeza como criterio de verdad, no necesita del pasado ni de la autoridad entendida como palabra simplemente heredada para forjarse un concepto del hombre y del mundo. Pero esta ‘disrupción’ implica también que, en un mismo movimiento, se establece una relación de discontinuidad entre naturaleza y cultura, por una parte, y entre individuo y sociedad, por otra. Lo que se opera aquí es una separación que, a lo menos en el Descartes de la segunda meditación, no es una dualidad, por cuanto las nociones de naturaleza o de cuerpo, quedan suspendidas. Más allá de lo que luego Descartes concluya respecto de Dios y de los cuerpos, lo que así nos abre como horizonte es la finitud del hombre, esto es su irreductible inmanencia y singularidad, y al mismo tiempo la posibilidad de pensar la irrupción de lo nuevo en

¹⁵¹ “¿Pero qué es entonces lo que soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente ». Y, sobre todo, “... es muy cierto que me parece que veo, que oigo, y que entro en calor; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar. », en *Meditaciones Metafísicas*, segunda Meditación (trad. por el autor).

la Historia, al poner en el lugar de la decisión al sujeto individual, lo que ya es en sí una novedad fundante.

Como marcábamos más arriba, habrá que esperar a Rousseau para ver desplegadas, en el ámbito de la moral y de la política, todas las consecuencias de lo abierto por Descartes. Aunque Rousseau apela a una cierta idea de “naturaleza”, ella puede ser entendida en un sentido metodológico, operatorio, en su intento de demostración de la libertad como esencia del hombre. Más allá del debate en torno a si el estado de naturaleza es referido a una realidad histórica o a una hipótesis teórica, todo concluye más bien en una absoluta inmanencia de la vida social, fundada sólo en el acuerdo de voluntades libres y autónomas, ajeno por lo tanto a cualquier determinación externa. Y tanto en Rousseau como en Kant, finalmente el único derecho “natural” pensable es el de la libertad, como lo hemos podido determinar más arriba.

Si en algún período las relaciones entre filosofía y política fueron relativamente evidentes en cuanto a efectos, fue en aquel siglo XVIII. El desplazamiento de lo real operado es concomitante con un desplazamiento del lugar del poder, es decir, con un desplazamiento del fundamento de su legitimidad, que es el tema central del *Contrato social*. Y esto se constituye como un cambio profundo de la Historia, donde razón en acto y libertad irrumpen de tal manera que no podía sino afectar la forma de pensar y hacer la política. Se podrá discutir sobre el grado de importancia de las ideas en el curso de los asuntos políticos y de la Historia en general. Se podrá sobre todo investigar sobre un cierto paralelismo entre filosofía, historia y política en los últimos trescientos años, pero pareciera que si el mundo ya no fue más el mismo después del siglo XVIII es porque en la conciencia de los hombres las ideas de libertad e igualdad se instalaron de una manera irreversible, y se instalaron como un hito sin retorno en la representación posible de los asuntos públicos. Podríamos decir que la exigencia de legitimidad devino a tal punto un dato de la política, que llegó a formar parte de su definición, que se hizo posible pensar la política casi como

sinónimo de poder legítimo, relegando a la no-política toda práctica de poder afirmada en la sola fuerza. Que la idea de legitimidad se integrara a la definición misma de lo político es un dato tan duro como el del grado de desarrollo de las fuerzas productivas, por ejemplo, el que tampoco puede seriamente ser negado, pero que de ninguna manera agota ni “determina en última instancia” la comprensión de los cambios de la modernidad.

Pero ¿dónde se juega finalmente lo nuevo abierto en la modernidad? Es en la idea del hombre que se instala, idea que por definición, en este caso, no se “aprende”, sino que se constituye como experiencia. Que el hombre piense su finitud sobre un fondo de libertad es un acontecimiento, y, al mismo tiempo, en un sentido más fino, un evento. En efecto, aunque la idea de la existencia divina subtienda la evidencia del *cogito*, es decir, que pueda ser pensada *ex post* la anterioridad de lo divino, lo cierto es que, en el pensamiento cartesiano, ella es posterior, puesto que la primera evidencia posible es el ego que piensa. Lo que puede ser visto como una ilusión o una abstracción constituye verdaderamente un acontecimiento. La reflexión cartesiana es una de las primeras donde se introduce la temporalidad en tanto contenido de su discurso, pues la secuencia de su exposición es determinante. Dicho de otra manera, el orden cronológico de los conceptos es preeminente respecto de su orden lógico. Pero será Kant quien radicalizará lo operado por Descartes y Rousseau: por una parte, la finitud del hombre es radical por cuanto sólo puede acceder a su “exterioridad” a través de sus “maneras” de ser afectado por ella, y a sus maneras de organizar esos afectos, y finito además porque tampoco puede acceder a conocerse a sí mismo. Como ya veíamos más arriba, ambos, la “cosa en sí” y el “sujeto en sí”, quedan fuera de toda posible representación. La “cosa en sí” representaría finalmente el “enigma” radical al que el hombre se enfrentará por siempre respecto de la exterioridad y de sí mismo. Por otra parte, la libertad será afirmada como el único “derecho natural” del hombre, es decir, permite ser pensada como su esencia, lo que equivale también a decir que el hombre no tiene una condición

determinada.¹⁵² Esto debe ser considerado como un antecedente de las filosofías de la existencia y, más generalmente, de la idea de facticidad.

Un elemento de respuesta a la primera pregunta levantada más arriba es la de decir que el hombre no espera a la filosofía para actuar. Y si la influencia de la filosofía en la política a partir del siglo XVIII ha sido relativamente importante, es en gran medida porque la ética que de allí resulta, más que fijar contenidos, indica una forma pura, cual es la sujeción de la singularidad a reglas generales de las cuales los mismos individuos son autores, lo que ha ciertamente permitido ampliar progresivamente el campo de una acción libre y singular. No hay, por lo tanto, desde la modernidad, una “misión” del hombre, o preceptos que no sean simplemente proteger y ampliar su libertad. Y lo que fundamenta o, al menos, inaugura esta postura ética, es una determinada visión de lo real, una determinada experiencia y representación de la esencia del hombre. Y es probablemente esto mismo lo que responde a la segunda pregunta que levantáramos más arriba. Es muy difícil efectuar una regresión de este movimiento. A pesar de todas las amenazas que, por ejemplo, planearon durante gran parte del siglo XX, esos hitos se mantienen. Sólo una ruptura catastrófica de los fundamentos de la transmisión cultural podría detenerlos o hacerlos regresar.

5.3.2 *El “apoliticismo” de comienzos del siglo XX y el caso Heidegger*

Leo Strauss destaca en *¿Qué es la filosofía política?* la ausencia de la temática política en la obra de los más importantes filósofos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y menciona a Husserl, Bergson, Heidegger y Whitehead. Esto corresponde probablemente a un síntoma, cuyo estudio exhaustivo no cabe en este trabajo, aun cuando nos permitimos una cierta lectura de este síntoma. Si las promesas del poder de la razón y del progreso infinito que de ello podía derivar modelaron con fuerza la conciencia colectiva de los siglos

¹⁵² “La naturaleza quiso que el hombre sacara enteramente de sí mismo todo lo que supera el ordenamiento mecánico de su existencia animal...”. *Idée d’une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, prop. III., o “El hombre no es originariamente nada determinado », “debe adaptarse a todo », etc.

XVIII y XIX, haciendo posible, por lo mismo, un cambio en el peso específico de las ideas, la decepción respecto de esas esperanzas marca con la misma fuerza el primer tercio del siglo XX, sobre todo en una Alemania conmovida por la crisis de entre-guerras. Aquí podríamos inclinarnos razonablemente por una influencia mayor de la política en la filosofía, o al menos por una influencia del curso de los asuntos del mundo. Con todo, es preciso hacer notar que, en este caso, la influencia “mundana” sobre la filosofía, resultará principalmente en esta omisión de lo político. Sin embargo, de los cuatro autores mencionados por Strauss, habrá uno de ellos que, sin bien no tematiza explícitamente una filosofía política, se encontrará en el corazón de una polémica a propósito de su relación con una de las líneas de fuerza reactivas a la modernidad en su momento, el fascismo alemán. Tenemos aquí un motivo suplementario para interesarnos en este autor.

En cualquier caso, la lectura que proponemos de la obra de Heidegger debiera servirnos de “pretexto” para examinar más en detalle el tópico general de la relación entre filosofía y política. Como anunciábamos más arriba, una manera de examinarlo será ponerlo en tensión con nuestra lectura de *Totalidad e Infinito*, emprendida más arriba, utilizando siempre como discriminantes los conceptos de naturaleza, singularidad e inmanencia. Es en esta confrontación que intentaremos observar los modos de funcionamiento de los conceptos que nos interesan. Ambos autores desplazan el lugar de lo real establecido en la modernidad. Ambos autores desarrollan, sin embargo, análisis notables sobre la constitución de la singularidad. Las alusiones a ambos autores serán parcialmente justificadas por citas, dando otras afirmaciones por ya suficientemente sabidas.¹⁵³

Para Heidegger, la determinación de la conciencia y del sujeto tal como es establecida en la modernidad, es insuficiente en tanto fundamento de sentido, pues dicha determinación no responde, según el autor bávaro, a las preguntas

¹⁵³ Ilusorio sería intentar recorrer y agotar aquí el complejo entramado conceptual de *Ser y Tiempo* o de *Totalidad e infinito*. Se trata de una lectura dirigida y, esperamos, posible.

fundamentales que este levanta dentro de las coordenadas en que se despliega la ontología tal cual la entiende y desarrolla en sus análisis de *Ser y Tiempo*. Recordemos que Heidegger efectúa allí el desplazamiento desde la determinación de la singularidad hasta una “apertura originaria” en tanto “lugar”, donde el hombre se abre al Ser, a la *diferencia* del Ser y el ente, y donde el Ser a su vez se abre al hombre, único ente habitado por un preguntar el Ser. Ese “lugar” constituiría el ser mismo del hombre, en tanto comprensión del acontecimiento de Ser, acontecer del ser descrito virtuosamente en *modos* (los cómo) *de ser* (y ya no atributos de un sujeto) que serían las distintas tonalidades del ánimo y la conciencia, las que estarían fundadas en la facticidad radical del ser-Ahí del hombre, su “ser-fundamento sin fundamento”, su contingencia. Es decir fundación del ser del hombre *respecto* del Ser y de su condición originaria, en este sentido ontológica, y no a partir de alguna inteligibilidad o “abstracción” racional, frutos de una metafísica que ha olvidado lo cuestionante del Ser.

Pero todo esto encontraría en la individualidad del Dasein la posibilidad de su efectucción más propia, más auténtica, más “libre” (siendo el mismo *Dasein* posibilidad arrojada, poder-ser):

“El Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser.”¹⁵⁴

Volveremos sobre algunas resonancias enigmáticas de esta cita respecto de la libertad, pero en el § 8 también nos dice:

“La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación en el Dasein singular.”

Y esto Heidegger lo desarrollará a lo largo de prácticamente todo el texto de *Ser y Tiempo*, haciendo pensable una individuación y una conciencia derivadas de un *factum*, de un dato sobre el que el hombre no tiene poder alguno, cual es el de estar arrojado no en “el mundo”, sino destinado a ser aconteciendo en un mundo

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, § 31, p. 147.

que se abre en ese acontecer mismo. La analítica del *Dasein* no es pensable sin concederle esa raíz singular, sin ser pensado como “ser-posible entregado a sí mismo”. Su punto de partida es la facticidad, y esa facticidad, junto al horizonte de la muerte, nos indican la finitud radical del hombre.

“El *Dasein* no podría llegar a la dudosa invención de una “conciencia universal” si no fuera *porque* la conciencia es, desde lo más hondo, y en su esencia misma, *cada vez mía*. Y esto no sólo en el sentido de que lo interpelado es siempre el más propio poder-ser, sino porque la llamada viene del ente que soy cada vez yo mismo.”¹⁵⁵

Podemos confrontar en este punto lo que nos dice Levinas a propósito de que el *Dasein* es goce, goce de sí, instauración de un yo que permanece fuera de la distinción de lo individual y lo general, y que “...el rechazo del concepto no es sólo un aspecto de su ser, sino todo su contenido, es interioridad”. Podemos así afirmar que en ambos autores, en sus descripciones y desarrollos relativos a la constitución de la singularidad, vemos a la obra el gesto filosófico de apoyarse solamente en un discurso justificado ante sí, una manera virtuosa de crear conceptos que se sostienen en esa exigencia, una ampliación de lo posible del pensamiento, eso que Foucault ponía como misión: *emprender saber cómo y hasta dónde es posible pensar de otra manera*¹⁵⁶, lo que sólo es posible en la afirmación de la singularidad del acto creador y en la inmanencia de la construcción de sentido, pues toda posición arbitraria de la trascendencia sólo podrá ser juzgada como un “golpe de fuerza” ilegítimo. Es en los estrictos márgenes recién expuestos que, tanto en Heidegger como en Levinas, son desplegadas las determinaciones de la singularidad.

Pero ¿qué sucede con la pluralidad?

En Levinas, el estatuto de la pluralidad se juega en dos niveles muy diferentes: por una parte, todo aquello que pertenece al orden de la libertad o de la *soledad* del goce y al de la constitución de «lo suyo» (cuerpo, casa, posesión, trabajo, economía, ciencia) permanece en el plano de lo Mismo, que para el

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ibid.*, § 55, p. 273.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *L'Usage des plaisirs*, Introducción, p. 15..

pensador lituano es el plano del “comercio” en general, de la relación calculante o calculada con los otros, un plano siempre reductible a la singularidad, a su capacidad de acción sobre sus condiciones de existencia, pero donde esa misma singularidad tiende a ser borrada o “adecuada” a lo Mismo, es decir, donde su alteridad puede ser reducida a una representación, a un “noema”. Recordemos que es en este plano que Levinas sitúa a la Historia y la Política¹⁵⁷. Una vez que se ha descrito la irrupción de la singularidad, la pluralidad del “mundo” aparece más bien como una amenaza, la que sólo podrá ser conjurada si la singularidad se deja desbordar por la alteridad radical del Prójimo. Esa alteridad radical aparecerá bajo la forma de la trascendencia, bajo la figura del “rostro”, “presentación” misma del Otro, que es al mismo tiempo la presentación de la ética, de una ética que aparece como fundadora y anterior a toda praxis sensata y significativa del individuo, es decir a toda praxis colectiva, y que se sitúa en un plano de realidad que le es propio. Por lo tanto, afirmar la prioridad del *ser* respecto del *ente*, (y aquí apunta a Heidegger) es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguien* que es un ente (la relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal permite la captura, la dominación del ente (a una relación de saber), subordina la justicia a la libertad.¹⁵⁸

Por otra parte, en esta confrontación, Levinas pondrá el acento en su crítica a la noción heideggeriana de *Eigentlichkeit* “como salida del Uno, por una determinación resuelta y libre del ser-ahí, que es así ser-para-la-muerte, anticipando la muerte a través del coraje de la angustia”, olvidando completamente “la solicitud por el otro, ... (la) apertura a la trascendencia a través de la alteridad de un único sin género, apuntando al afuera absoluto”¹⁵⁹. Levinas, sin proponer que haya una relación de deducción de los análisis de *Ser y Tiempo* a la militancia posterior de Heidegger al NSDP (Partido Nacional-Socialista Alemán), sugiere que

¹⁵⁷ Para nosotros, toda representación de la singularidad capturada en el entramado de lo que Levinas mienta como lo Mismo, es reductible a la naturaleza, en el mismo plano de los encadenamientos mecánicos causales.

¹⁵⁸ LEVINAS, E., *Totalité et infini*, p 36

¹⁵⁹ LEVINAS, E., Ponencia *Morir por...*, en *Tres textos sobre Heidegger*, p. 45.

habría en ellos algunos elementos explicativos, principalmente dos: lo neutro del Ser y la autenticidad del *Dasein* fundada en su singularidad. Levinas parte también de la singularidad, pero, veíamos más arriba, el momento ético de la expresión en la figura del Rostro es, para él, insoslayable. De esta manera, Levinas critica los fundamentos mismos del trabajo filosófico de Heidegger, al apuntar sus dardos tanto al estatuto de la pregunta por el Ser, como a la constitución necesaria del *Dasein* en tanto individualidad radical. Levinas reprocha a Heidegger partir del asombro de la vieja pregunta “¿Por qué el ser y no más bien la nada?” en lugar de “... partir del asombro por que haya bondad en el mundo”.

Lo que está en el fondo de la crítica de Levinas es la tentativa de comprender las decisiones y opciones políticas que tomaría Heidegger en los años treinta. Puede ser sostenible pensar que una determinada ontología permita despejar ciertas opciones políticas. Pero también hay otras dos figuras posibles: la fisura, es decir, que un autor tome una opción política en contradicción con la visión de lo real que ha construido; o, simplemente, que un autor pueda levantar una opción política sin contradicción, pero sin vínculo alguno de necesidad entre esa opción y su ontología. Esta última figura pareciera ser la que debe corresponder al “caso Heidegger”, como pudimos observarlo y exponerlo también en el caso de Levinas. Hemos dicho que ambos autores efectúan certeras descripciones de la emergencia de la singularidad, desplegando el gesto filosófico paradigmático del ejercicio de la razón apoyada en sí misma, condición insuficiente, por cierto, para pretender a algo así como la “verdad”, pero absolutamente necesaria para pretender al estatuto de filosofía. Pero junto con eso, ambos autores efectúan desarrollos respecto de la pluralidad que no guardan una relación de necesidad con lo expuesto en sus respectivos intentos de concebir la singularidad. De alguna manera, ambos reniegan del rendimiento de la apertura de estas perspectivas, al contrario de lo que sucede en el caso de nuestros autores modernos, Rousseau y Kant, quienes llevan al extremo, a los límites de lo que puede ser pensado, la posición de la singularidad desde la singularidad misma. Esto implica que deberemos declarar ciertos pasajes de *Ser y Tiempo*,

como foráneos, aunque no necesariamente en contradicción, al cuerpo consistente de dicha obra, cosa que expondremos más adelante.

Pensamos que en estas interrupciones, es decir, en la manera virtuosa de poner la singularidad y la inmanencia y, al mismo tiempo, la manera de deslizar e introducir la trascendencia, el lugar y el estatuto que pueda ocupar la naturaleza constituyen un síntoma decisivo. Así, veremos que en Heidegger la naturaleza, en tanto exterioridad neutra, ocupa, finalmente, un lugar preeminente en la determinación de su visión de lo real, lo que no sucede ciertamente en el caso de Kant o del mismo Levinas. Sus descripciones de la constitución de la individuación son sólo un momento en la construcción de su concepto del hombre, y la crítica de Levinas relativa a este punto es certera. El elemento “neutro” y externo que participa esencialmente en la determinación del lugar y destino del hombre, bien puede ser asociado a una naturaleza, en su acepción más amplia, que pudiera ser aquella de totalidad exterior no divina, lo que puede también tomar la figura de una trascendencia o mística negativa secularizada. Hay quienes, como Günther Anders, efectúan la crítica de Heidegger desde la religión, impugnando la secularización de la trascendencia que manifiesta el lugar que ocupa, en la reflexión heideggeriana, el Ser.¹⁶⁰ Para este autor, así como, en cierta medida, para Levinas, este sería un punto común con la modernidad, esto es, la exclusión de la trascendencia en la determinación de la moral. Lo que hemos intentado mostrar aquí, y en las próximas páginas, es que la modernidad, efectivamente, evacúa la trascendencia de la moral, y efectúa un desplazamiento del lugar del sentido y del valor hacia la singularidad. No es este el caso de Heidegger, como veremos en la lectura siguiente. El mismo Levinas hace la lectura de Heidegger haciendo gravitar su núcleo de sentido en un “tercer término” –como veíamos más arriba-, tercer término o “neutro” que no mienta, ciertamente, al individuo.

¹⁶⁰ “Heidegger ya no filosofa sobre la moral, puesto que la existencia, transformada por la filosofía, sería ya, supuestamente, la realidad de la moral”. (ANDERS, Günther, de conferencia recogida en *Ni homme, ni capucin, c'est un Dasein*, pág. 261, de SOMMER, Christian, Ed. Kimé, Paris).

Finalmente, a diferencia de lo que se instala en la modernidad, ambos autores ponen, de una u otra manera, una figura de la trascendencia en el centro de lo real.

5.3.3 *Heidegger y la pluralidad*

En *Ser y Tiempo*, la moral no es tematizada de manera explícita. Heidegger en general no lo hace. Pero esto no significa que no haya un rendimiento en torno a la noción de “valor” ni acerca de alguna acción posible de los hombres, como lo examinaremos en las páginas siguientes. Podemos decir que esta noción de “valor”, de aquello donde se juega nuestra suerte en tanto hombres en el elemento de lo común, se infiltra allí inevitable y enigmáticamente. Pero la decisión filosófica heideggeriana es la de remitirse a la posición de aquello que da sentido “de manera más originaria” (la aperturidad), y a una descripción ontológica (es decir relativa a la cuestión del ser) del hombre.

En Heidegger la pluralidad es un momento constitutivo del *Dasein* bajo la forma de un co-estar en el mundo desplegado bajo las modalidades de ser del *Dasein*. Que sea constitutivo, nos indica que si queremos pensar al hombre, no podemos pensarlo separado ni del mundo ni de los otros, que el *Dasein* es *de entrada* en un mundo y con los otros, es decir, que *se hace* de esta manera. Sin embargo, se trata de un momento segundo (respecto de la aperturidad) y, además, aparece bajo una forma caída (el uno, el Se, donde el sí-mismo está perdido, el lugar de la medianía, de la habladuría, del ocuparse de, etc.) por la que el *Dasein* pasa necesariamente en su constitución, pero que necesariamente también debe superar para alcanzar su “ser más propio”. Es un momento *entre*, transitorio, en el camino de la asunción de sí, el mismo camino descrito como descripción de las condiciones de posibilidad de la eclosión de una conciencia a partir siempre de la facticidad (en el sentido que apunta al ser arrojado, no necesario, contingente, sin “razón” susceptible de ser conocida, etc.), asunción y “recogimiento” de sí a partir de la aceptación de ese origen fáctico y de la muerte

como horizonte, lo que debería condensarse en el gesto de la *resolución*. El “uno” aparece así como el momento en que el *Dasein* aún no se *resuelve*.

Esta forma de ver la vida corriente de los hombres, de una manera caída, no es inusual en la historia del pensamiento político y filosófico de Occidente. Piénsese por ejemplo en el estatuto de la *doxa* en los griegos, pero también en los estados de la situación que se podía levantar en épocas bastante más recientes: “por todas partes las cadenas” y “quienes se ven a sí mismos como esclavos”¹⁶¹, la “minoría en la que se encuentra la mayor parte de los hombres y la totalidad del bello género”¹⁶², las “masas alienadas” necesitadas de una vanguardia, etc. El punto decisivo aquí será siempre el hacia dónde, la dirección propuesta en cada caso, lo que se concluye para superar ese estado, esto es, el *u-topos* de un momento determinado de la historia que actúa como donador de sentido a la praxis de ese momento.

En el párrafo 74 de *Ser y Tiempo*, *La constitución fundamental de la historicidad*, podemos encontrar algunos elementos de respuesta a dos nociones aludidas más arriba, las que permanecen enigmáticas a lo largo de *Ser y Tiempo*: la de la *libertad* y la de lo *propio*. Evocábamos una frase del inicio de *Ser y Tiempo*: *El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser*. Decíamos que lo enigmático era aquello de una libertad que toma su fundamento en la más radical finitud, pero que tiene un *para*. Es este *para* lo que el *Dasein* “resuelve” en la *resolución*, el *para* de la libertad, es decir, el más propio poder-ser. En el mismo párrafo encontramos una aclaración:

“Por principio, el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve fácticamente el *Dasein* en cada caso. Pero la presente (383) investigación excluye también el proyecto existencial de posibilidades fácticas de existencia.”¹⁶³

Sin embargo, a pesar de esta reserva, más adelante Heidegger nos explicará lo que para él debiera ser concluido en el movimiento que va desde la

¹⁶¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social...*, Libro I, P. 1.

¹⁶² KANT, *¿Qu'est-ce que les Lumières ?*, p. 43.

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, §74, p. 369.

asunción del ser libre para la muerte hasta la finitud asumida, esto es un sustraerse a “la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades...” y llegar más bien a la simplicidad de un destino [*Schicksal*]. ¿Cuál es este destino, “acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia” [...] donde “hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”? Este destino sería el destino común [*Geschick*]. “Con este vocablo”, nos dice Heidegger, “...designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo”. Finalmente, Heidegger concluye:

“Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del *Dasein* en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*.”¹⁶⁴

Pareciera que algo importante acontece aquí, en este paso de la singularidad a la pluralidad, pues son definidas, al menos provisoriamente, dos nociones, libertad y propiedad del Dasein, las que son asunto de indagaciones desde el comienzo de *Ser y Tiempo*, y que tocan a la determinación del ser mismo del hombre. Eso sería lo que está en juego aquí, el estatuto de esa libertad y el de esa “propiedad”. Heidegger no deja el carácter de esa “comunidad” en la indeterminación. Por “generación” hay que entender su acepción diltheyana, lo que restringe su extensión a algunos grandes nombres, que se conocen entre sí, que se influyen mutuamente y que marcan una época, algo así como los grandes espíritus de una época. Por otra parte, no parece casual que hable de “comunidad” y no de “sociedad”, sabiendo la relación de hostilidad de nuestro autor respecto de la modernidad en general y de la democracia en particular, lo que aparece fugazmente en el siguiente párrafo:

“En virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el *Dasein* resuelto se libera para su mundo. Sólo la resolución para sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora. El *Dasein* resuelto puede convertirse en “conciencia” de los otros. Del modo propio de ser-sí mismo

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, §74. P. 371.

en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno y en lo que él pueda emprender.¹⁶⁵

¿Por qué esos acuerdos debiesen ser “mezquinos” o “ambiguos”? ¿Por qué serían despreciables las “locuaces fraternizaciones”? Pero, más importante aún, ¿Cuál es la determinación del “modo propio de la convivencia”? ¿Qué forma podría tomar, cuando sabemos que nuestro autor no tiene a la democracia en afección? Es en este paso de lo singular a lo plural que parece situarse la ruptura, el salto que anunciáramos más arriba, es decir el paso no necesario del uno al otro, la ausencia de un nexo de constricción conceptual entre la singularidad y la pluralidad tal como las entiende Heidegger. Pues más allá de lo originario o no originario que haya sido desvelado en los análisis de *Ser y Tiempo*, la libertad y conciencia individuales pueden también pensarse sólo en cuanto tales, a la manera de una eclosión, una emergencia, una instauración o una disrupción, lo que, en tanto tal, nada “debe” a sus antecedentes, sean estos físicos, biológicos u ontológicos (esto último en el sentido que Heidegger puede entenderlo), y que, incluso, pudiera constituirse en oposición a sus determinaciones. En su concepción de la pluralidad, que no se deduce necesariamente de sus análisis existenciales previos, Heidegger permanece en un terreno pre-moderno, y aquello que está detrás de la noción de comunidad es el campo de significación donde es posible encontrar las ideas de *cuerpo* y de *pertenencia*, es decir, de conceptos que delatan una concepción “orgánica” de la sociedad, tal como la podríamos encontrar, por ejemplo, en Platón, sólo que en sus versiones contemporáneas, tales ideas, cuando pudieron ser implementadas, tuvieron rendimientos mucho más siniestros de los que, seguramente, Platón hubiera podido imaginar y, probablemente, aceptar. No olvidemos que otro de los miembros de su “generación” es Carl Schmitt, quien piensa lo político desde esta misma noción de *cuerpo*, que es finalmente lo que explica el rol discriminante, en su determinación de lo político, del par amigo/enemigo, y donde lo político prácticamente carece de

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, §60, p. 291.

una dimensión “interna”, para centrarse de manera exclusiva en la manera de neutralizar u aniquilar al enemigo. Quizás la manera más elocuente de exponer esta lectura de lo común es la de indicar el estatuto que allí toma cualquier forma de disidencia interna: su pertenencia a la comunidad, a lo interno, es negada, remitiéndola a lo externo, designándola como aliada o parte integrante del enemigo externo, etc. Esta visión de la sociedad como “cuerpo” y como “pertenencia”, la desconfianza en lo público y en la democracia, etc., constituyen la esencia de un cierto conservadurismo nacionalista y autoritario, reactivo a la modernidad, el que puede tomar variadas formas, entre ellas la del nazismo o fascismo, circunstancia histórica de Heidegger. Estos movimientos serán examinados más adelante.

Lo relevante aquí en lo que remite a la filosofía, es la ruptura consistente en pensar la más radical finitud para concluir en un destino colectivo, en una sociedad ordenada a una “generación”. Luego de un primer momento de *disruptio*, del surgimiento inexplicado(ble), pero pensable, de la singularidad del *Dasein*, todo en Heidegger sucede como si el mismo *Dasein* cayera en la continuidad: continuidad de la comunidad, continuidad del *Dasein* resuelto con el destino de esa comunidad, proyección de la temporeidad del *Dasein* singular en la historicidad. Si esta ruptura es determinada como tal por la carencia de vínculo necesario entre el momento filosófico y el momento de pensar la pluralidad, entonces estamos frente a un gesto de simple posición arbitraria, lo que solamente podría entenderse como una simple opción. ¿Cuál es la justificación para pasar de la *repetición* constituyente de la individuación a la *repetición* en el “ser colectivo”? Podría encontrarse aquí el lugar donde lo político se infiltra. ¿Había alguna opción que no significara desvincular las determinaciones de la singularidad con aquellas de la pluralidad? A modo de respuesta, podríamos evocar a Jean-Paul Sartre, quien puede pensar la facticidad y la finitud del hombre, pero poniéndolas en el origen de una exigencia de responsabilidad para con la humanidad pensada como especie : soy contingente y por lo tanto no puedo sino referirme a mí mismo, a lo más propio en una decisión, y como único criterio me impongo el que esa

decisión, que es siempre mía, resguarde siempre la libertad del otro, y esa responsabilidad que hago propia sólo es posible en un ser cuyo fundamento es la posibilidad¹⁶⁶. Sartre toma el mismo punto de partida de Heidegger, pero su manera de pensar la pluralidad guarda una cierta coherencia con sus premisas. Es decir que esos análisis previos de *Ser y Tiempo* podían soportar ser llevados hacia un destino universal. Y esto tiene sentido, pues ¿puede un pensamiento de la facticidad reclamar para sí una apodicticidad o una clausura? Si decimos que en Sartre encontramos una “cierta” coherencia, es que, en rigor, pensar la pluralidad a partir de la singularidad será siempre un ejercicio infinito, y será justamente la acción de la singularidad la que debe impedir la clausura si pretende cada singularidad persistir como tal.

5.3.4 *El lugar de la decisión*

Nos hemos preguntado por la relación de la filosofía y de la política y, luego de describir someramente el cambio epocal acontecido en la modernidad, hemos examinado el tratamiento de la constitución de la singularidad y de la pluralidad en dos autores mayores del siglo veinte. Como veíamos más arriba, de análisis existenciales o descripciones fenomenológicas acerca de la constitución de la individualidad, pueden ser derivadas diversas posturas recuperables por alguna ética o política. Veíamos en Descartes y en el Heidegger de *Ser y Tiempo* descripciones ontológicas sin “fines morales” o políticos, y sin embargo había efectos, pero estos efectos podían tomar a su vez tomar variadas direcciones, según tomáramos como ejemplo al mismo Heidegger o a Sartre. Si la pluralidad bajo la forma de lo político aparece en la historia de la filosofía como un problema de difícil solución y a menudo como una trampa, pareciera ser el efecto de la voluntad de intentar establecer una relación de continuidad entre lo pensado a cada vez como esencia del hombre y la vida colectiva, lo que supondría un mismo bien para todos los hombres o, en cualquier caso, omitir una de las conquistas

¹⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. L'existentialisme est un humanisme. P. 4 y sgtes.

mayores de la modernidad, cual fue la determinación de toda singularidad consciente como pura e infinita posibilidad. Por otra parte, si consideramos que el pensamiento se apoya siempre en una razón en acto, si deseamos la posibilidad de una “razón preexistente” o hipostasiada, será difícil pensar al prójimo desde él mismo, sin apoyarse en hipótesis o empatías. Por esto, todo concepto de la singularidad que quiera ser proyectado a la pluralidad termina apareciendo como una ruptura, como un “salto” arbitrario, es decir, como un gesto no filosófico, si consideramos su ausencia de necesidad.¹⁶⁷ De alguna manera, la singularidad deja de ser pensada, y una ficción es puesta en su lugar. Y es lo que pareciera suceder en Heidegger y, de cierta manera, en Levinas. En este último, esto no sucede en la relación individuo-sociedad, sino en su manera de poner la trascendencia. Esta corresponde a una suspensión del discurso “filosófico”, a una conciencia desbordada, y con esto, es la posibilidad misma de un pensamiento la que se encuentra amenazada, al vaciarlo completamente de sentido. Poner la razón en el camino de intentar pensar una vida colectiva razonable es una tarea que no debe ser nunca abandonada, pero eso no consiste ni en fijar una nueva esencia del hombre, ni en determinar contenidos a una vida colectiva.¹⁶⁸ Por su parte, Heidegger nos anticipa un concepto del ser colectivo, una comunidad, que ya describimos más arriba, que tampoco pudiera relacionarse directamente con sus descripciones del *Dasein* singular, ser colectivo que en la Alemania de los años 30 tomaría un rostro más que inquietante. Es por ello que en su *Discurso del rectorado* pareciera que se parodiara a sí mismo cuando utiliza sus conceptos de *Ser y Tiempo* de manera desplazada. Es como si efectuara sobre sí mismo una

¹⁶⁷ Ya en *La República* aparece este gesto, al establecer Platón una homología entre individuo y sociedad, primero presentada en términos de necesidad metodológica, pero luego efectuada en la determinación de una sociedad pensable como un todo “orgánico”, es decir, con fines propios, por encima de los fines de sus partes, simples “funciones” de ese todo. Ver Libro II, p. 117, y Libros III y IV.

¹⁶⁸ Al respecto, Derrida plantea que “antes de todo ateísmo y toda fe, antes de toda teología, antes de todo lenguaje sobre Dios, ...la divinidad de Dios (la alteridad infinita del otro infinito, por ejemplo) debe tener un sentido para un ego en general... Este ‘a priori subjetivo’ es la única manera de vencer el totalitarismo de lo neutro, una ‘Lógica absoluta’ sin nadie », *Violence et métaphysique en L'écriture et la différence*, p. 193.

operación de recuperación. Y es como si, ya en sus descripciones del “destino común”, en *Ser y Tiempo*, estuviera fuera de la (su) ontología.

Pero ¿es pensable una vida colectiva razonable? ¿Es pensable una vida colectiva de la singularidad afirmando al mismo tiempo su discontinuidad con la pluralidad? ¿Es posible pensar la pluralidad con fondo de finitud? ¿Es posible efectuar un paso de la finitud al “valor” colectivo?

Para iniciar una respuesta, será necesario volver sobre la pregunta acerca de las razones de la longevidad de los horizontes abiertos en la modernidad. No es este el lugar para hacerse cargo de todo lo que ella puede arrastrar como exceso u omisión. Pero el *factum* de la modernidad es ya un dato que hubiera podido cobrarse a Heidegger bajo la forma del valor de lo “factualmente acontecido” y que dura como para devenir “tradición”, tradición fundada en el primado de una razón en acto, de una conciencia individual y no en la ficción de una “conciencia” colectiva, lo que no significa de ninguna manera, por cierto, una ausencia de conciencia de lo colectivo, ni el menoscabo de la importancia de una conciencia pública, ni de levantar como paradigma el “egoísmo individual”, el sujeto individual replegado sobre sí mismo. Al contrario, este fundamento es el lugar del origen del sentido a partir del cual una conciencia pública es pensable, en oposición a la idea de “cuerpo”, o a la comunidad arraigada en la sangre y en el territorio. Hubiera podido Heidegger admitir que ella surge con la modernidad y es ya parte de un legado “victorioso” en su manera de fundar comunidad. Cabría también aquí preguntarse acerca de los límites de todo análisis de tipo descriptivo o fenomenológico respecto de la política y de la historia, para dar cuenta de lo nuevo o del cambio, y sobre todo de la validez que pueda otorgarse a ese tipo de análisis a la hora de sus conclusiones normativas. Todas estas interrogantes no pueden ser tratadas exhaustivamente en el marco de este trabajo, pero es de importancia señalarlas.

Para terminar con el “caso” Heidegger, es el individuo Heidegger quien debe “responder” de las que fueron sus opciones políticas del momento, las que,

siguiendo sus propias descripciones, no debieran estar determinadas sólo por sus “ideas”, sino también y, probablemente sobre todo, por la tonalidad de sus estados de ánimo, su imaginario, sus miedos, su desconfianza, etc. Y lo que debe “responder” será siempre ese “darse cuenta”, esa llamada. Por otra parte, habrá que inscribir a ese individuo Heidegger en las circunstancias históricas que fueron las suyas, sin que ello pueda justificar sus decisiones, sino como aquello que explicará las posibilidades concretas que se le ofrecían, las que no todas conducían por cierto a una inscripción en el NSDP.

A la lectura del siguiente párrafo de *Ser y Tiempo*, es difícil no pensar en el mismo Heidegger y en sus inexplicables posturas:

“Así como la existencia no se ve necesaria y directamente perjudicada por una comprensión ontológicamente insuficiente de la conciencia, tampoco el comprender existencial de la llamada queda garantizado por una adecuada interpretación existencial de ésta. No menos posible es la seriedad en la experiencia vulgar de la conciencia que la falta de seriedad en una comprensión más originaria de ella.”¹⁶⁹

5.3.5 Reflexión capítulo

En esta lectura parcial y apretada, hemos intentado mostrar posibles efectos, en discursos legitimadores de lo político, de decisiones tanto respecto del estatuto del concepto de naturaleza bajo su forma de exterioridad como del ser del hombre respecto de la pluralidad, y, por consiguiente, de la singularidad. Si bien parece excesivo proponer que pasajes de *Ser y Tiempo* tengan una relación directa con algún corpus doctrinario, hemos expuesto y analizado pasajes que, por una parte, no guardan relación necesaria con los análisis existenciales preliminares de la misma obra y que, por otra, no son contradictorios con ciertas premisas doctrinales fundamentales de ciertas formas de autoritarismo, las que incluyen también al fascismo: la idea de cuerpo, el destino colectivo de alguna manera hipostasiado, la ausencia de la noción de derechos y libertades individuales, etc. No es, por tanto, sorprendente lo que el individuo Heidegger

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, §59, p. 288.

haya podido leer en los acontecimientos de los años treinta. En todo esto, es insoslayable una cierta representación de la esencia del hombre y del lugar de la exterioridad y de la naturaleza, que, en el caso de las derivas de Heidegger, está en una relación de clara reacción a lo que el horizonte moderno abre como tales representaciones. Observamos, así, los efectos del modo de funcionamiento de los conceptos de singularidad y de naturaleza, y que parecen mostrarse decisivos, que es lo que estamos tratando de mostrar en el curso de este trabajo.

DEBATES CONTEMPORÁNEOS ACERCA DE LO COMÚN

En esta última parte de nuestra tesis, examinaremos algunos de los debates de civilización contemporáneos que, a nuestro juicio, revisten una relevancia mayor. Los denominamos “de civilización”, pues pensamos que lo que está en juego en ellos es mucho más que unas opciones políticas de gestión: se trata a cada vez más bien de una cierta idea del hombre, a partir de la cual se pueden derivar ordenamientos de la vida de lo común radicalmente diversos. Los discursos y relatos que en este escenario se enfrentan, corresponden a manifestaciones de líneas de fuerza y sentido extremadamente contrapuestas. Y pensamos que el eje de la diferencia radical entre ellas no reside ni en la economía, ni en el aparato productivo, ni en alguna representación de la *bios*, sino en el lugar y la manera como allí se juega la singularidad y el carácter de su relación con la pluralidad. Y la determinación de este lugar, como lo hemos visto a lo largo de esta tesis, es siempre trabajada, de alguna manera, por el concepto de naturaleza. Como se puede prever, entonces, confrontaremos estos debates con lo que hemos podido despejar en el curso de los capítulos precedentes, examinando de qué manera puede actuar allí el modo de funcionamiento de los conceptos discriminantes de singularidad, inmanencia y naturaleza. De manera coherente con las premisas que han guiado esta tesis, pensamos que el eje de la diferencia radical de estos debates puede ser descrito y discriminado con la ayuda de estos conceptos. La relevancia de los debates propuestos la justificaremos

recurriendo a dos aspectos: su recurrencia en el debate público y su relación estrecha y originaria con lo que emerge en la modernidad, lo que evidencia de entrada nuestra afirmación, expuesta más arriba, relativa a la longevidad de los efectos de esta última. Es también un criterio mayor la eficacia, es decir, la incidencia de estas encrucijadas en el curso de los acontecimientos, así como también el dramatismo envuelto en sus avatares y desenlaces. Contemporáneo lo entenderemos bajo una doble acepción: una amplia, que nos remite al periodo que parte con el siglo veinte, a una más estrecha, cuyo comienzo podríamos fijar en el fin de la denominada “Guerra fría”. Cada acepción será acotada e indicada según así lo exija el desarrollo de la exposición. No se trata de los únicos debates relevantes, lejos de ello, pero nos parece que la mayoría de ellos pueden ser subsumidos en los debates propuestos bajo las modalidades que serán expuestas más adelante. Es más, es justamente la infinitud de debates más particulares la que va modelando y entregando contenidos a lo que, consideramos, representan los puntos de conflicto principales de nuestra época. Podemos enumerar aquí al menos cuatro: igualdad – desigualdad, centrado en el valor que pueda ser desprendido de la posición de la singularidad en la praxis de lo común. Esta posición no puede ser determinada enteramente por una simple operación de la “razón calculante”, sino que debe ser determinada por el resguardo de su potencia decisional igualitaria en el ejercicio de su soberanía, entendiendo esta como, justamente, el lugar de la decisión o del poder; democracia – dictadura, centrado en las posturas y conflictos desatados en torno a la legitimación del poder a partir de una nueva visión de lo real, cuya representación del mundo es la de una invención colectiva, pero donde la colectividad es fundada y constituida por la singularidad; identidad - singularidad, centrado en el lugar que puedan tomar, tanto en la praxis de lo común como en la determinación de la singularidad, las pulsiones relativas a la identidad, las que sistemáticamente representan un descentramiento de la singularidad respecto de sí misma, es decir, finalmente su disolución; naturaleza – técnica, todo proyecto trascendente respecto de la naturaleza podrá poner en riesgo la singularidad, tanto destruyendo por razones

de productivismo el entorno ecológico necesario para una vida digna, tanto intentando preservarlo, aun a costa de esa misma vida, al entregar a la exterioridad, a la *physis*, un valor de trascendencia.

Estas temáticas pueden estar, por cierto, estrechamente relacionadas, pero es importante establecer distinciones que permitan estructurar una lectura inteligible de los puntos de conflicto que serán analizados. Se puede desde ya notar, y nos detendremos más adelante en este punto, que los puntos de debate recién expuestos pertenecen y caracterizan el horizonte político y de civilización moderno.

Pensamos que para situar estos debates es indispensable dar cuenta de prácticas y discursos posteriores a la vertiente de la modernidad que hemos examinado previamente, y que surgen en oposición, y sobre todo en reacción, al paradigma levantado por ella. El hecho de que hayan surgido en un movimiento de tipo reactivo a un horizonte de sentido que todavía persiste, nos indica que, aun cuando hoy día ellos aparezcan como inhibidos o derrotados, es posible que resurjan con algunas mutaciones que les permitan acceder a una dinámica de legitimación pública, condición, como veremos, indispensable para volver hoy un discurso audible¹⁷⁰. Y nuevamente confrontaremos esto a las categorías de la inmanencia para intentar descifrarlo desde una postura que, pensamos, yace en el fundamento del objeto de la reacción, esto es, el horizonte de sentido evocado más arriba.

Pensamos también que, aun cuando los diferentes discursos estrictamente filosóficos, tal como ya los hemos definido, no tratan directamente el objeto político, necesariamente encontramos una porosidad que se sitúa justamente en un terreno determinante de lo que hemos definido como civilizatorio, esto es, la representación posible que los individuos elaboren de sí mismos. Hemos ya examinado uno de los primeros discursos de ruptura, en el caso de Nietzsche,

¹⁷⁰ Es el caso de movimientos neo-fascistas europeos. Ver más adelante.

aunque verificábamos que subsistían, en algunas de las posturas esenciales de su obra, zonas de ambigüedad y de opacidad respecto de su relación con el discurso kantiano, en particular en relación con el lugar y el estatuto otorgado a la razón. A propósito de esto, indicábamos una doble vertiente del racionalismo moderno, esto es, en grueso, una vertiente que retomaba el discurso de la modernidad sin abandonar el gesto de aquello que la modernidad justamente dejaba atrás (por ejemplo, ocupar el lugar dejado por la monarquía con alguna figura de autoridad: la ciencia, una moral pre-elaborada, etc.), y una vertiente crítica, que limitaba el trabajo y el ejercicio de la razón, preservando de esta manera la representación de una singularidad absolutamente única y finita, sentido último de lo común.

Los discursos y prácticas posteriores a los cuales nos referimos están más directamente vinculados a la praxis política y se trata, primeramente, de los marxismos y los fascismos, y en un segundo momento, nos detendremos en el examen de dos grandes líneas de fuerza que se enfrentan hoy, y que denominaremos latamente como republicanismo y neoliberalismo. Se trata, en el caso de los primeros, de dos discursos y movimientos muy diferentes en sus fuentes y objetivos, aunque algunas de sus variantes presentan puntos comunes en aspectos que nos interesarán en el curso de este análisis. Los denominamos de manera plural dando cuenta de la gran cantidad de variantes de ambos movimientos. De allí la importancia de buscar algún elemento invariante que permita descifrarlos de mejor manera. El primer elemento común, evidentemente, es el carácter reactivo de todos estos movimientos a la modernidad. Pero esta constatación banal no puede bastar, aun cuando sea fundamental, para caracterizar su sentido. Será necesario examinar cuáles aspectos de la modernidad, al menos en su vertiente crítica, son los que aquí están en juego. Es también necesario destacar que, justamente por tratarse de movimientos reactivos a la modernidad, ellos son imposibles sin ella. Y esto no solamente porque sus líneas de fuerza no hubiesen constituido sentido alguno en un momento anterior al del capitalismo industrial, sino también y sobre todo –lo que constituye un punto crucial- porque en el curso de su desarrollo y ascenso hasta el poder, debieron

pasar al menos una vez por el ejercicio de legitimar su discurso ante mayorías ciudadanas o, por lo menos, ante un movimiento de masas dinámico y poderoso. Es quizás, uno de los aspectos que ha inducido a la confusa amalgama consistente en presentar en una línea genética de continuidad a la modernidad y a estos movimientos. Del nacimiento reactivo de estos movimientos, no se puede concluir que estos hayan sido su “obra natural”, ni que exista una filiación de coherencia de valores o programática, ni tampoco se puede, ciertamente, impugnar por este motivo el valor que constituye la emergencia del horizonte moderno.

Invitaremos a visitar y revisitar las reflexiones de Hanna Arendt, por cierto, en lo que toca a este tema, pero no cabe en el alcance de esta tesis una reflexión exhaustiva del notable trabajo de esta autora. Solamente tomaremos algunas descripciones que nos parecen atingentes a modo de introducción. Por otra parte, el ángulo de entrada de Arendt es muy diferente al nuestro, toda vez que ella también se sitúa en una posición de denuncia de la modernidad, por razones que tendremos la oportunidad de explicar.¹⁷¹ La confrontación de nuestra postura con aquella de la autora de *Los orígenes del totalitarismo*, nos permitirá precisar algunos puntos de nuestra tesis.

En cuanto al neoliberalismo, examinaremos en qué sentidos participa también de las corrientes refractarias a la modernidad.

Antes, me parece necesario indicar que no es posible abordar de buena manera el punto de los aspectos comunes a todo totalitarismo (léase nazismo y estalinismo, por ejemplo), sin indicar al mismo tiempo las diferencias profundas

¹⁷¹ Arendt no es la única autora en establecer algún tipo de vínculo de causa a efecto entre ciertos rendimientos de la modernidad y el totalitarismo. Entre otros, ver Charles Taylor, por ejemplo, en *El malestar de la modernidad*, cap. 3, p. 36: “La libertad autodeterminada ha jugado un rol inmenso en nuestra vida política. Rousseau le dio una forma política, en el concepto de contrato social fundado en la voluntad común que, precisamente porque expresa la libertad común, no sufre de ninguna oposición en el nombre de la libertad. Esta idea fue uno de los orígenes intelectuales del totalitarismo moderno... etc.”. A la lectura de nuestro trabajo se podrá observar su incompatibilidad con estas impugnaciones de la modernidad.

existentes entre las vertientes originarias de ambos proyectos. Por otra parte, es también atendible la posición de considerar los marxismos como proyectos heterogéneos y no necesariamente fieles al espíritu de sus orígenes, principalmente en lo que respecta al uso abusivo e innecesario de la violencia, aunque también podremos ver que, en lo esencial, el agotamiento de los llamados “socialismos reales” podría haber estado ya contenido en ciertos aspectos de la representación de mundo expresada en el discurso de Marx.

5.4 LOS MARXISMOS Y LA REEMERGENCIA DE LA NATURALEZA

Respecto de los orígenes del marxismo, uno de los antecedentes que hace posible su surgimiento y su influencia, y que hace su carácter reactivo, es algo que podríamos señalar como la deuda de las promesas incumplidas de la Modernidad: la igualdad de derechos sería un espejismo, un disfraz que enmascara las relaciones reales de poder y dominación entre los hombres, relaciones reales dadas propiamente en el seno del aparato productivo de bienes y riquezas, relaciones que aparecen más bien, en esa Europa del siglo XIX, bajo la figura de la dominación de unos pocos, detentores de capital, por sobre grandes mayorías de obreros desposeídos y miserables. Más aún, esa igualdad de derechos tampoco parecía tal, toda vez que el estatuto de ciudadano sólo era concedido a una minoría (entre cinco y treinta por cien de la población masculina, en los países europeos de la época). Los franceses se referían a esta falacia haciendo la distinción entre el *pays légal* y el *pays réel*¹⁷². En un escenario como aquel, el discurso de un Jean-Jacques Rousseau puede aparecer y ser percibido, efectivamente, como un discurso vacío. ¿De qué manera, en efecto, es posible pensar un ejercicio de la ciudadanía cuando la lucha por la mera supervivencia ocupa toda la energía y la voluntad? Pero más allá de este antecedente, que indica sobre todo la razón de su influencia, Marx pondrá las claves del movimiento

¹⁷² HOBBSAWM, Eric, *La era del imperio*, pág. 86. Capítulo 4, “La política de la democracia”..

y sentido de la historia, ya no en la soberanía de la conciencia individual y el ejercicio legitimador de la razón, sino en las relaciones de producción, en el lugar que cada cual ocupa en el aparato productivo, y plantará una interrogante poderosa, en ese contexto, al discurso de la democracia formal y representativa en la Europa de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Podríamos examinar, por cierto, numerosos vectores y líneas de poder que, de seguro, dieron forma a la dinámica histórica de todo ese denso y complejo período, pero me parece relevante este carácter de primera gran contestación de las premisas modernas, la que, además, marcará fuerte y durablemente el transcurso del siglo XX. La relevancia de esta lectura de la historia será dada por eventos mayores, como lo fueron la revolución rusa y su papel en la componente reactiva del nacimiento de los fascismos, por ejemplo.

Considerando que un discurso sólo cobra o no sentido según su grado de imbricación con líneas de fuerza y de realidad, intentamos entender la fuerza de efectucción que pudo tomar el pensamiento marxista a comienzos del siglo XX. Podríamos decir, rápidamente, que Marx abre una perspectiva nueva de lo real apoyándose en una intelección del movimiento de la historia fundada en las formas necesarias que yacen en el movimiento propio del aparato productivo, determinando de esta manera las formas jurídicas, ideológicas, culturales, etc., que se despliegan en el elemento de lo común. Para Marx, esas relaciones de producción, constituyen y articulan lo real. En esta historia, el sujeto ya no es el ciudadano moderno, sino que está constituido por la clase, es decir, por el discurso que porta los intereses o la conciencia de sí de cada grupo de individuos categorizados según el lugar que ocupan en el aparato productivo. La consecuencia programática para los dominados de la sociedad industrial, que constituirían los portadores de la figura próxima y final de la historia de la lucha de clases, es que deben ser los parteros de esa figura, cual es, la sociedad sin clases y un mundo sin naciones, subsumiendo de esta manera lo político a lo social e historial.

Por otra parte, tampoco debe dejar de ser considerada la intención emancipadora del discurso de Marx, lo que de alguna manera correspondería a una respuesta al discurso de la modernidad en un plano ético: el final de la Historia debería resultar en una especie de auto-regulación generalizada, donde los individuos disponen de las condiciones para forjar sus propios destinos, participando de un aparato productivo colectivo volcado a la satisfacción de las necesidades de cada cual. Dicho esto, tampoco abundan, en la obra de Marx, descripciones de este escenario final. Esta intención emancipadora y universalista se puede percibir acoplada a una conciencia de especie y a un cierto sentido de la dignidad. En este sentido, el estalinismo, así como la mayoría de las experiencias revolucionarias emprendidas en nombre del marxismo, aparece como claramente desmarcado de este espíritu que puede soplar en la obra de Marx. Pero es difícil decidir de la causalidad del discurso marxiano en el resultado de las experiencias de los socialismos reales. Y es aquí, en el momento de examinar sus fuentes y sus efectos, donde consideramos pertinente introducir, a manera de discriminantes, los conceptos de inmanencia y singularidad, así como también examinar el funcionamiento del concepto de naturaleza en este escenario. Para ello, nos parece primordial detenernos en el funcionamiento de la noción de sujeto. Nuestra comprensión de la conformación de este concepto en el pensamiento de Marx sigue la génesis siguiente: las fuerzas productivas extraen su sentido en un contexto de producción de las condiciones de reproducción de la vida material de los hombres. El hecho de que el hombre produzca sus medios de vida es, según Marx, lo que nos diferencia de los animales. Esta producción deriva por una parte de lo que se hereda de las generaciones precedentes, del estado del aparato productivo y de las relaciones de producción, y, por otra, de la acción y de las condiciones que los hombres presentes puedan desplegar y crear. Marx alude a una conciencia que podríamos llamar "situada", esto es, una conciencia que puede aspirar a una determinada eficacia, pero que no elige de ninguna manera sus circunstancias.

“ pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad”.¹⁷³

La posición de la actividad del hombre y de la conciencia bajo la figura de una praxis no carece, por cierto, de sentido. Pero, ¿qué nos quiere decir cuando alude a *...estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son?*¹⁷⁴ No podemos sino estar de acuerdo con que el hombre no es reductible a una *esencia* fija e inmutable, a la manera de lo pretendido por la antigua metafísica. Justamente, una de las premisas que guían esta tesis puede declinarse en la idea de que el hombre se construye a sí mismo, así como construye su mundo, en una praxis infinita y de ninguna manera predeterminada. Pero, ¿qué es lo que realmente son, estos hombres? Para Marx, las formas que adquiera la cooperación entre ellos en el proceso de producción de su vida serán decisivas. Su praxis será necesariamente colectiva y el sujeto de la Historia será condensado en la comunidad de intereses que puedan tener clases de hombres constituidas según el lugar “real” de aquellos en el entramado de relaciones sociales de producción. Para nosotros, esto remite a una “decisión filosófica”. Llamaremos decisión filosófica al gesto que consiste en descalzar y determinar una visión de lo real bajo algunas mínimas exigencias de consistencia propias a la actividad de la razón.

Para precisar lo que hemos desarrollado en los párrafos precedentes, es necesario indicar que el lugar de la decisión no podrá ser otro que el de aquello a lo que aludimos espontáneamente como la conciencia. Por ello, nos parece que la *situación* de la conciencia es el contexto de la decisión, el que debe ser dilucidado. La actividad de la razón, entendida como el conjunto de recursos procedimentales relativos a reglas que permiten establecer relaciones de necesidad entre representaciones, será siempre supeditada al de la conciencia, pues sólo esta

¹⁷³ MARX, Karl, *La Ideología Alemana*, Introducción, p. 25.

¹⁷⁴ *Ibid.*

última puede representarse tanto fines como a sí misma. La *situación* de la razón será, por tanto, segunda. En Marx, como veremos, observamos una ambigüedad respecto de este punto, lo que recorre toda su obra. De alguna manera, Marx percibe también la importancia de la conciencia y de la voluntad en tanto elementos que permiten concebir un orden diferente y no vivir el presente histórico como una pura fatalidad, y percibe, además, la modernidad como un progreso y un paso necesario. Pero, finalmente, la decisión de Marx, bajo influencia hegeliana, se alejará de la noción capital de conciencia individual como punto originario de valor, sentido y realidad. Su distancia con Hegel será sólo de tipo especular. Recordemos que Hegel construye una arqueología de la conciencia a partir del concepto de *reconocimiento*¹⁷⁵, o, según la bella fórmula de Kojève, a partir del *deseo del deseo del otro*¹⁷⁶. Con esto, Hegel pone aquello que distinguiría esencialmente al hombre del resto de los animales. Pero a nosotros no nos interesa, en el desarrollo de este trabajo, ni la génesis de la conciencia de sí, ni su “estructura intersubjetiva”. Nuestra modesta intención es mostrar los efectos de realidad de la eclosión, de la irrupción, en un momento determinado de la historia, de una manera de representación de nosotros mismos -de cada uno de nosotros, podemos decir-, que opera un cambio radical no sólo en el *ser* mismo del hombre -lo que puede parecer como yendo de suyo: estamos limitados radicalmente a ser lo que nos representamos de nosotros mismos, somos lo que somos conscientes de ser-, sino que también cambia radical y persistentemente (en la medida de la eficacia irresistible de una conciencia de sí que se universaliza) el curso de la historia política y moral de la humanidad.

Tampoco podremos detenernos en la lectura radical y original que efectúa Hegel sobre lo real: al tiempo que distingue la humanidad del hombre a partir de la dinámica del reconocimiento, pone la vida del Espíritu (de un Espíritu que de cierta manera subsuma las conciencias individuales) bajo el régimen de un movimiento propio y decisivo, motor y sentido de la Historia. Nos remitiremos, en este sentido,

¹⁷⁵ Ver en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel, W.

¹⁷⁶ KOJEVE, Alexandre. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, p. 11.

a intentar observar esta manera hegeliana a través de nuestra lectura de su derivación especular, esto es, del marxismo. Y esto simplemente porque pensamos que este último incidió de manera más aguda y explícita en los debates y luchas políticas de comienzos del siglo XX, y en las variadas lecturas de la historia en pugna durante todo ese mismo siglo.

Volviendo entonces a Marx, podemos decir que este desplaza el momento de realidad de la conciencia individual y lo condensa en un sujeto colectivo para sí del hombre sumido en una dinámica colectiva de la Historia. Este sujeto colectivo es la clase. La clase, para Marx, no es sólo la suma de los miembros de un estamento determinado por el lugar que ocupa en el aparato productivo, sino que se constituye en el momento en que ese estamento, o una parte de él, su vanguardia (lo que el marxismo también mienta como su conciencia) se descubre y se reconoce conscientemente como tal. Este el momento del *para sí* en Marx, el momento de la conciencia de los intereses históricos (tanto presentes como futuros) aprehendidos desde la perspectiva que ofrece la nueva lectura de la Historia abierta por el mismo Marx. En Hegel, ese momento es el del hombre que se reconoce como un Yo, superando el estadio de la simple e inmediata conciencia de sí.

Lo que podemos mentar como el ser del hombre se desplaza, por cierto, según la representación que nos podamos hacer de aquello que decide el acontecer del mismo. Y no puede bastar con afirmar que el acontecer es el relato ordenado de los hechos, pues estos últimos no consisten en entidades ni metafísicas ni “materiales” (se pueden finalmente considerar como lo mismo), ni tampoco tienen algo así como un *ser propio*, ni que puedan leerse ellos mismos como fenómenos o como substancias. No hay *hechos en sí*. Lo que podemos mentar como hechos en nuestra lectura de la Historia, son construcciones y jerarquizaciones de sentido, y todo el debate, nos parece, debe girar en torno a cuál debe ser el origen de ese sentido. “El 11 de septiembre de 1973, unos soldados y unos aviones atacan el palacio presidencial de La Moneda, en Chile”.

Esta frase sólo indica un hecho desde una posición que corresponde a la exposición de ciertas coordenadas estéticas, es decir, relativas a tiempo y espacio, acopladas a la acción contenida en el verbo. Pero esa frase no nos dice nada aún respecto de la Historia. El sentido del acontecer estará dado por sus causas, y por sus efectos en las conciencias expresamente involucradas. Pero estas causas y efectos no se determinan a la manera de las ciencias llamadas exactas, es decir, no es la modelización interpretativa de regularidades que afectan al hombre en el marco de coordenadas estéticas (tiempo, espacio, sensibilidad), sino que pertenecen a una red de sentido que integra otras mediaciones. Esta red de sentido no es terreno de la actividad de la ciencia, sino de las opciones y evaluaciones morales en juego. Es respecto de estas opciones y evaluaciones que el estatuto de los conceptos de naturaleza, singularidad e inmanencia es relevante.

En Marx, el concepto de naturaleza se juega en planos diversos. Primeramente, el hombre se construye frente a fuerzas que le son exteriores, primero como organismo, y luego como conciencia. En este sentido, para Marx la naturaleza es aquello que pone al hombre frente a su precariedad y finitud, y es en la lucha contra esta precariedad (necesidad/escasez, vida/muerte) que el hombre dibuja de manera relativamente necesaria las líneas salientes y significativas de su historia. La finitud radical del hombre se manifiesta aquí en este dato inevitable: de nuestra relación creadora y dinámica con nuestra exterioridad depende nuestra supervivencia:

“... el hombre tiene también una “conciencia”. Pero tampoco ésta es de antemano una conciencia “pura”. El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” e materia, que aquí se presenta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia...”¹⁷⁷

Marx no concibe una “pura” conciencia que hubiera descendido desde algún tras-mundo o alguna trascendencia. La conciencia es naturalmente primero

¹⁷⁷ MARX, Karl, *La Ideología Alemana*, p. 31.

simple conciencia sensible del entorno inmediato, conciencia del vínculo con una exterioridad, la que se presentará bajo variaciones y diferenciales sensibles constituidas en lenguaje. La conciencia es concomitante con el surgimiento del lenguaje, el que sólo puede tomar nacimiento de manera colectiva. Esa exterioridad así constituida será experimentada en tanto una, lo que será la primera figura de una naturaleza, experimentada como una potencia completamente extraña y hostil, a la cual los hombres se enfrentan como tribu. Al mismo tiempo, la relación con esta naturaleza se presenta bajo el signo de la inmediatez, en su sentido más animal, esto es, el de una ausencia de distancia individual y reflexiva.

Esta animalidad del hombre sólo sería limitada, en este estadio, por algo así como un instinto consciente, en palabras de Marx. Será la división del trabajo, y, en particular, la división del trabajo material y del trabajo espiritual lo que permitirá que la conciencia pueda

“... ya imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la “teoría pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc..”¹⁷⁸

Podemos observar, entonces, en Marx, una indicación respecto de la vida espiritual o teórica del hombre, un hiato que surge a partir, y determinado por, su relación con la naturaleza en la historia de sus avatares de lucha por la supervivencia, supervivencia que dependerá de la transformación que pueda operar el hombre sobre esa naturaleza que se le presenta como una exterioridad a someter.

“Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para poder crear y gozar espiritualmente.”¹⁷⁹

¹⁷⁸ MARX, Karl, *La Ideología Alemana*, p. 32.

¹⁷⁹ MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, primer manuscrito, Salario. p. 14.

Vemos en Marx una génesis de la conciencia que es parte de la historia de las relaciones del hombre con la naturaleza en tanto exterioridad material inevitable. A pesar de indicar claramente la eclosión de una vida “espiritual” del hombre –en contraposición a un “instinto consciente” y a un instinto animal–, al momento de exponer sus principios de intelección del movimiento de la Historia, fijará como determinación en última instancia de ese movimiento la historia de la relación de unas conciencias colectivas con la exterioridad material, con la *physis*, inevitable en su lucha por la supervivencia, minimizando, así, de cierta manera, la fuerza determinante de las conciencias individuales tal como podría pensarlo la modernidad. Diciéndolo de otra manera, Marx finalmente otorgará el valor decisivo a la génesis de la conciencia, y no al *factum* de su irrupción. Tras este gesto, Marx probablemente apunta a la deuda de una modernidad que no se hace realidad en la vida de las grandes mayorías de ese final de siglo XIX, viendo que, efectivamente, fuerzas importantes que habían empujado el paso del antiguo régimen al nuevo orden, frenaban y omitían, por razones relativas a la preservación de un poder fundado en la posición ocupada en el aparato productivo, las decisiones políticas y ciudadanas consistentes con aquello que estaba contenido en lo que había sido el discurso revolucionario. Ya lo decíamos más arriba, hay un aspecto reactivo del discurso marxiano respecto de la modernidad, y es difícil determinar hasta qué punto este aspecto es el resorte más poderoso de la empresa marxiana. Es decir, hasta qué punto su análisis de la dinámica histórico-social es determinado por su observación de las condiciones reales de vida de los obreros de su época y no el fruto de un camino heurístico previo. Los pasajes que siguen muestran los puntos de ambigüedad de la génesis de su representación de la dinámica de la historia:

“... el hombre retorna a la caverna, envenenada ahora por la mefítica pestilencia de la civilización y que habita sólo de manera *precaria*, como un poder ajeno que puede escapársele cualquier día, del que puede ser arrojado cualquier día si no paga... La *basura*, esta corrupción y podredumbre del hombre, la cloaca de la civilización (esto hay que entenderlo literalmente) se convierte para él en un *elemento vital*. La dejadez totalmente *antinatural*, la naturaleza podrida, se convierten en su *elemento vital*. Ninguno de sus sentidos continúa existiendo, no

ya en su forma humana, pero ni siquiera en forma *inhumana*, ni siquiera en forma animal... La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre para convertir al hombre *débil* en máquina.”¹⁸⁰

La “naturalización” de las relaciones entre los hombres, en el sentido de reducción a meras relaciones de fuerza y de sometimiento, separado de la naturaleza, lleva al hombre a un punto anterior incluso al de la animalidad. Y no se trata sólo de la dominación que pueda leerse según su relación a la propiedad o a las relaciones de producción que se establecen: es en esta configuración de relaciones que, además, la simplificación y reducción aportada por la mecanización y la repetición empobrecen existencialmente al hombre:

“En el régimen de la propiedad privada... cada hombre busca suscitar en el otro una nueva necesidad a fin de empujar a un nuevo sacrificio, de precipitarlo en una nueva dependencia... El hombre se empobrece continuamente en tanto hombre... y el poder de su dinero disminuye en la misma medida del aumento de la producción. La cantidad de dinero deviene cada vez más su único atributo efectivo. Así como el dinero reduce todo a su abstracción, así el hombre se reduce por su propio movimiento a algo puramente cuantitativo. La ausencia de medida y desmesura se vuelve su propia norma.”¹⁸¹

Al mismo tiempo que el desarrollo de las fuerzas productivas hace andar las ruedas de la Historia, se produce una regresión en aquello que Marx reconoce, en estos escritos tempranos, como el valor más elevado, es decir, el de las potencialidades de la vida espiritual de los hombres. Progreso tecnológico y productivo que escinde el progreso propiamente humano, progreso sustentado en el empobrecimiento de una clase. Y este empobrecimiento no es solo espiritual: la dependencia del asalariado es directamente proporcional al debilitamiento de sus recursos para simplemente sobrevivir.

Deuda de la modernidad, por cierto, pero también se podrá distinguir acentos rousseauianos en esta diatriba contra la civilización tal cual la percibe Marx en ese duro siglo XIX. Hemos visto más arriba la denuncia de Rousseau, refiriéndose a la vida de los hombres en sociedad desde los albores de la civilización hasta aquella también dura primera mitad del siglo XVIII. En ambos

¹⁸⁰ MARX, Karl. *Ibid.*, p. 159-160.

¹⁸¹ MARX, Karl. *Ibid.*, p. 158.

encontramos una esperanza viva en el futuro de la especie, en la posibilidad de una cierta forma de emancipación de los hombres en el seno de la vida en común. Ambos ven de qué manera la vida de los hombres, bajo el agobio de una sociedad injusta, termina, más allá del estado de la ciencia y de la técnica, por hacer retroceder al hombre a una situación de animalidad. Hay una “naturalización” de la vida en sociedad que ambos autores logran ver a través de la parafernalia técnico-productivista o cultural en general. Y esta naturalización, o “animalización”, está dada por el empobrecimiento espiritual de la vida de cada cual. Como la vida espiritual es un asunto de difícil determinación, y su ausencia puede ser transversal respecto de los medios materiales de cada cual, cabría aquí evocar el concepto kantiano de dignidad: finalmente, lo que está en juego en la realidad de las condiciones de vida de los obreros del siglo XIX, es el estatuto de medios o fines en sí de estos últimos en el escenario de lo común. Rousseau pondrá el acento en la libertad, en la posibilidad para cada cual de ejercer aquello que constituiría el rasgo más esencial del hombre, aquello que lo distancia de una mera inserción en la cadena de relaciones mecánicas causales de la naturaleza, como diría Kant, y es aquella una determinación que también hace a la dignidad de los hombres. Marx se referirá con más insistencia a las condiciones materiales mínimas necesarias para el desarrollo de una vida espiritual y en la manera de cambiar el estado de cosas siguiendo lo que, para él, es la lógica o la clave del movimiento de la historia. Si utilizamos la expresión “poner el acento en” es porque en ambos autores está presente la importancia tanto de la libertad como aquella de las condiciones materiales mínimas de ejercicio de la primera. Aun así, veremos que una cuestión de “acento” puede tener consecuencias no menores. Y es que una cuestión de acento, en este caso, compromete siempre una representación de lo real que puede determinar de manera importante prioridades programáticas de un discurso político. ¿De qué manera este matiz de acento podría incidir en el funcionamiento que el concepto de naturaleza asume en la fuerza de significación de estos relatos? Jean-Jacques Rousseau se situará y permanecerá en una esfera cívico-jurídica, lo que finalmente podría ser asimilado

a un escenario en el que el reconocimiento deviene la llave de sentido, pero reconocimiento que será, en todo caso, segundo respecto de la conciencia individual. Y aquí el concepto de naturaleza se presenta como una oposición en descalce, como un fondo desde donde destaca e irrumpe lo humano en tanto una no-naturaleza. Marx se resistirá a esta configuración de sentido. En su discurso, el matiz hará tomar la dirección de un fondo de relaciones causales determinantes del curso de la Historia, extrañas a la singularidad, donde una entelequia colectiva condensará toda dinámica de reconocimiento, la que, por lo tanto, será decisiva en términos de configuración de sentido. El “saber” de la Historia será más importante aquí que el resguardo de la libertad de conciencia. No se trata, evidentemente, de intenciones. Se trata de lecturas que finalmente deciden una determinada visión del hombre. Podría decirse que en Marx, todo sucede como si la naturaleza se impusiera siempre no sólo en términos de fuerza insuperable (lo que en cierto sentido puede ser fácil conceder: ella tiene siempre la última palabra), sino también en aquello que hace a la humanidad del hombre en su breve paso como conciencia y como praxis. Así, por ejemplo, en la *Ideología Alemana* encontramos este pasaje:

“Se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión, por lo que se quiera. Pero ellos comienzan a distinguirse de los animales desde que comienzan a producir ellos mismos sus medios de existencia”.¹⁸²

La naturaleza, con otras mediaciones, se vuelve Historia, y esta última pareciera tomar el relevo de la primera, al constituirse en un movimiento de lógica propia que determina en última instancia la acción de los hombres, acción que, para Marx, determina a su vez aquello que los hombres *son*. Al mismo tiempo, esto se ve también matizado en ciertos pasajes de *El Capital*: Marx analiza el impacto de la aplicación consciente y tecnológica de la ciencia en la esfera de la agricultura, donde son reemplazados los métodos más rutinarios e irracionales de explotación de la tierra:

¹⁸² MARX, Karl. *La Ideología Alemana*. p. 19.

“Con la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana, acumulada en grandes centros por la producción capitalista, ésta por una parte acumula la fuerza motriz histórica de la sociedad, y por otra perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye, al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales.”¹⁸³

Hay una temprana alarma respecto de la distorsión que puede generar aquello que, al mismo tiempo, es el motor de la historia. Por una parte, el desarrollo de las fuerzas productivas se describe como ineluctable, al tiempo que advierte una distorsión que va más allá de lo que podríamos llamar daños colaterales de dicho desarrollo. En el debate actual, este tema es retomado por las corrientes ecologistas de manera general. Para Marx, la destrucción de las circunstancias del metabolismo que se establece de manera puramente natural entre la actividad del campesino y la tierra, se suma al empobrecimiento de las condiciones generales de existencia de los productores del campo y de la ciudad, aun cuando el capitalismo intente reconstituir las condiciones de un desarrollo pleno del hombre a través de sus mecanismos de acumulación y generación de bienes artificiales, es decir, no naturales.

“En la agricultura, como en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción aparece a la vez como martirologio de los productores; el medio de trabajo, como medio de sojuzgamiento, de explotación y empobrecimiento del obrero, la combinación social de los procesos laborales, como opresión organizada de su vitalidad, libertad e independencia individuales. ... La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador.”¹⁸⁴

Habría que precisar la referencia anterior a un “matiz”. Pareciera que todo aquello que surge como promesa e irrupción de sentido en la Modernidad, en Marx es diferido a un momento que lo haga posible desde la perspectiva de determinadas condiciones materiales y políticas generales, las que sólo pueden hacerse efectivas en una etapa superada del capitalismo industrial. Al mismo

¹⁸³ MARX, K. *El Capital*, tomo 1, cap. XIII, 10, p. 611.

¹⁸⁴ MARX, K. *Ibid.*, p. 612.

tiempo, esta superación significa que el capitalismo debe desarrollar todo lo que está contenido en él como potencia productiva. Lo que la cita anterior pone de relieve bajo la idea de “metabolismo” entre el hombre y la naturaleza, es el conflicto que constituye la búsqueda de un “desarrollo pleno del hombre” sustentado en el desarrollo pleno de las fuerzas productivas, al costo de una ruptura de ese metabolismo. Conflicto necesario, pudiera decirse siguiendo a Marx, aun cuando esa ruptura aparece como un paso también necesario en el curso de la Historia, toda vez que el capitalismo constituiría, según el mismo Marx, un momento ineludible de la *fuerza motriz histórica* de la sociedad. El problema es justamente la remisión de una vida digna a un futuro incierto, un futuro que aparece finalmente como único donador de sentido y motivo de espera.

Son estas indecisiones respecto del lugar del sujeto las que probablemente puedan explicar los extravíos de quienes dirigieron los procesos revolucionarios de tipo socialista durante el siglo XX. Por cierto, hay responsabilidades de los dirigentes mismos, pero es difícil también pensar, ante resultados más bien similares, en la causa del puro azar. Es en la presentación que esos dirigentes hicieran del discurso marxiano en tanto una ciencia de la historia que reside la inhibición de la representación posible de la singularidad y la regresión que ello implica. Es lo que puede explicar la devaluación, en la historia de los movimientos inspirados por este pensador, de la democracia como método de gestión y resolución de conflictos, y, más allá de eso, simplemente como modo de vida cívico. La remisión de la emancipación a un futuro incierto, el sacrificio de modos de funcionamiento democrático a la “necesidad histórica”, la dependencia respecto de un “líder”, el partido único, el control de la palabra y del desplazamiento de los cuerpos, terminaron por volverse insostenibles durante la segunda mitad y, sobre todo, hacia finales del siglo XX, cuando, en lo que se ha denominado el Primer Mundo, pero no solamente en él, un número importante de sus habitantes alcanza un nivel de bienestar material que le permite liberarse de la simple lucha por la supervivencia, atender a inquietudes espirituales y poder participar de manera más activa y eficiente en una vida pública. Finalmente los “medios” o las formas se

han impuesto, en aquello que se nombra “opinión pública”, a objetivos y fines que se perciben como de baja probabilidad de obtención. La fuerza del discurso republicano moderno residía en que era capaz de proponer de manera inmediata el ejercicio de prácticas fundamentales de la singularidad en su experiencia de lo común. Comenzando este capítulo, afirmábamos que un discurso sólo cobra sentido según su grado de imbricación con líneas de fuerza y de realidad. Lo que afirmábamos de esta manera es que la actividad productiva y reproductiva de las condiciones materiales de existencia de los hombres forma, sin duda, parte de aquellas líneas de fuerza y de realidad, pero que la conciencia singular e inmanente es, por así decirlo, más real, preeminente en relación a cualquier otra. Y también podemos afirmar que un discurso, como aquel que emerge en la modernidad, es también él mismo real, y performa a su vez realidad.

Veremos de qué manera esta lectura de la historia, se enfrentará a otras lecturas relevantes durante gran parte del siglo XX, y veremos también de qué manera puede seguirse en ese enfrentamiento la traza del modo de funcionamiento del concepto de naturaleza. Podemos, sin embargo, adelantar el problema siguiente: si bien ha sido pertinente evocar el problema de las condiciones materiales mínimas de una vida “espiritual”, hemos afirmado ya cuán irreversible ha podido ser la irrupción de la idea de ciudadanía moderna. Pareciera evidente que, para que esta idea surgiera, haya sido necesario alcanzar antes un cierto umbral de desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, una vez abierta esa nueva visión que los hombres pueden tener de sí mismos, también pareciera difícil una vuelta atrás sin una especie de “cataclismo cultural”, justamente concebible como tal si se pertenece a ese horizonte de civilización. Podría objetarse que ha sido en los periodos de agudas crisis económicas cuando las premisas de las democracias modernas se han visto en fuerte peligro de dislocación. Pero si observamos la Europa del siglo XX, veremos que aquello ocurrió más bien en aquellas naciones donde más débil era esa tradición.

5.5 NATURALEZA Y FASCISMO

A comienzos del siglo XX surge otro movimiento reactivo, el que se constituye en torno a la construcción de una representación de lo común y de la singularidad en oposición radical respecto de las representaciones de la modernidad. Su surgimiento constituye además una reacción al ascenso de los movimientos obreros y revolucionarios de la época. Recordemos que el periodo que precede a la Primera guerra es también aquella del desarrollo de los movimientos obreros, organizados primero en sindicatos y sociedades, y luego en partidos políticos. Esta doble reactividad obedecerá principalmente a la componente nacionalista de este movimiento, lo que es coherente con sus representaciones de lo común dominadas por la figura del organicismo o del cuerpo social. Una voluntad común, una comunidad representada como un cuerpo, una repartición de tareas según los requerimientos de dicha representación funcional, la elaboración de una identidad desplazada a estos estamentos, es decir, colectiva, tales son los elementos centrales de este grupo de doctrinas. El valor teórico intrínseco de estas doctrinas será extremadamente pobre, los relatos asociados no resisten lo que podríamos llamar una lectura de buena fe. El interés que reviste, y por qué es analizada aquí, es proporcional a la extensión de los efectos (devastadores) de su acción política en un determinado periodo del siglo XX.

Por otra parte, constituyen una figura latente dentro del horizonte de civilización en el que surge, el que, decimos en nuestra tesis, se extiende hasta nuestros días. Y esto es así porque recogen los temores y el vértigo que pueden producir los cambios que apuntan a una universalización de determinadas representaciones de la esencia del hombre y a una globalización de la actividad y de las relaciones entre los hombres en general¹⁸⁵. La figura de la tierra y de la

¹⁸⁵ La representación de una humanidad una, que se forja esencialmente en el curso del siglo XVIII, tendrá efectos y resistencias poderosos en los dos siglos venideros. Ver en particular, para los fundamentos de tal representación, de E. Kant *Idea para una historia*

sangre será una constante en este tipo de movimientos, lo que llegará a su paroxismo en teorías que pondrán en la biología el fundamento de la determinación de supuestas diferencias esenciales entre comunidades de seres humanos. Estos relatos se alejan de cierta lógica histórica instalada, esto es, se alejan de las lecturas de la historia que pugnaban desde finales del siglo XIX hasta la revolución bolchevique y su contexto es el de un escenario que dista mucho de ser uniforme o de contornos bien definidos. En dicho contexto destacaremos que los grandes Estados nacionales europeos (Francia, Inglaterra) alcanzan una cierta estabilidad junto a una influencia colonial importante. Francia, en particular, vive un ciclo largo de estabilización (III República), luego de ciclos de avances y retrocesos del paradigma republicano frente a veleidades de restauración monárquica. La Primera Guerra mundial toca el fin de ese ciclo, abriendo un periodo de graves crisis e inestabilidad política y económica, provocando una desarticulación y un vacío de poder que permitirá el ascenso de movimientos fascistas, particularmente en aquellos países donde la constitución del Estado nación es reciente y débil, y donde las tradiciones republicanas son también frágiles. Hasta aquí, y desde principios del siglo XIX, se vio el ascenso de la burguesía, en su lucha contra los vestigios del antiguo régimen, afirmada en la dinámica republicana, aun cuando esta dinámica republicana tuviera contenidos democráticos muy débiles, como ya lo hemos visto más arriba. Decíamos que los fascismos también nacen en reacción a este ascenso. Pensamos que no es fácil determinar el carácter de clase de esta reacción, si lo tomamos tal como puede ser pensado en el discurso de Marx. Nosotros decimos que los discursos y movimientos tienen determinaciones múltiples, no solamente aquella, sin duda importante, de la clase. También decimos que es imposible verificar la noción marxista de "última instancia", y que su rendimiento es bajo para dar cuenta de la dinámica histórica para el periodo que se abre a partir de comienzos del siglo XX. Se puede afirmar que hubo un doble juego: frente a la amenaza de los

universal en sentido cosmopolita, de 1784, *La paz perpetua*, de 1795. Sobre sus avatares históricos, de E. Hobsbawm, *La era del Imperio*, e *Historia del siglo XX*.

movimientos obreros y comunistas, algunos sectores de la burguesía, y en particular, de la pequeña burguesía, encontraron en el fascismo un último refugio. La dinámica del modelo de acumulación de riqueza tiene siempre una relación pragmática con los diferentes discursos y movimientos en pugna, y esto sí puede ser coherente con una visión marxista de lo político. Pero el nacimiento y la conformación misma de estos movimientos no encuentran allí explicación. Estos sacaron provecho de ese apoyo, que no era el único, para afirmar y consolidar su posición de poder dentro del aparato de estado. Pero la representación que podía hacerse del movimiento fascista de la gran burguesía era la que cabía dentro de su doctrina organicista. Ellos no se sentían, al menos en sus comienzos, sus representantes. A su vez, probablemente muchos miembros de la burguesía sabían que, buscando la protección del fascismo frente a la posibilidad de una revolución socialista, podían encontrarse finalmente en una posición de mucho desmedro e indefensión, que es el sentimiento natural de quien está a la merced de un poder arbitrario. Aun así, finalmente optaron, mayoritariamente (si consideramos las decisiones de las patronales de Italia y Alemania, por ejemplo), por cerrar filas con el fascismo frente a la opción de perderlo todo. Nosotros pensamos que, en este juego de adhesiones y en este contexto, son más determinantes las sumas de decisiones individuales -efectuadas en general bajo la eficacia de determinadas representaciones de lo común y de la singularidad- que relaciones orgánicas de clase tal como pueden ser definidas en la obra de Marx. Es lo que explica lo impredecible de la acción política en este periodo. De la misma manera, a partir de las premisas de esta tesis, podemos decir que el discurso de ciertas vertientes de la modernidad, que hemos examinado más arriba, y que es adoptado por la burguesía emergente de manera instrumental en su lucha contra la nobleza, excede lo que está en juego en ese conflicto, y que puede, y pudo, ser abandonado cuando ya no le es o era funcional. Es también la razón por la que el programa de este nuevo relato (igualdad de derechos, democracia) no es llevado, y de lejos, a sus últimas consecuencias. Esa es la razón por la que en Francia, por ejemplo, muchas medidas emblemáticas de la

Revolución de 1789 (fin de la esclavitud, democracia ampliada, etc.) serán anuladas pocos años después de haber sido decretadas.

De alguna manera, el fascismo cosechó en los jardines de todo el mundo: logró un apoyo de masas considerable, convocando a fracciones importantes del empresariado, del proletariado y de las clases medias, e invocó la voluntad popular para justificar la barbarie. Una vez instalado en el poder, suprimió todo vestigio de institucionalidad democrática: Estado de derecho, reglas permanentes, poderes independientes, etc..

Por todo esto, para los marxismos fue siempre un problema decidir la manera de abordar, desde el punto de vista de sus antecedentes teóricos fundamentales, el fenómeno del fascismo, y esto, en particular, a causa del carácter plural y diverso de la composición de clases que constituyó la base de apoyo del fascismo. Podemos observar aquí un triple equívoco y un error de fondo: ni el discurso de la modernidad es una expresión directa y de recubrimiento pleno de los intereses de la burguesía, ni el discurso marxista es necesariamente la expresión de la representación de los intereses de los trabajadores, ni el fascismo es fundado en una relación instrumental con la burguesía de aquellos países donde surge. Y aun cuando levanta legítimos cuestionamientos al relato moderno tal cual se materializa en ese momento, el error de fondo del marxismo habrá sido poner todo el discurso de la modernidad en el campo de la burguesía. Y la razón es lo que hemos tratado de exponer a lo largo de esta tesis: todo discurso que no tenga debida cuenta del lugar de lo real en tanto singularidad inmanente, errará inevitablemente en dispositivos conceptuales que contribuirán al levantamiento de escenarios de enajenación y descentramiento del hombre.

Hacíamos mención, más atrás, del aporte de Hannah Arendt a la comprensión del fenómeno del fascismo, partiendo de un trabajo descriptivo consistente en el establecimiento de un cierto número de invariantes, comunes, por lo demás, a lo que ella designaría como “totalitarismos”, lo que recubría también el caso del estalinismo. Estas invariantes serían las siguientes:

- rol fundamental y fundador de un líder.
- partido único, articulador del poder, pero el lugar del poder es el Líder.
- movimiento permanente, más que un cuerpo de leyes, legislación por bandos o decretos.
- se opera algo así como un vaciado de la vida pública y privada de la población. La desaparición del límite que las separa implica la desaparición de ambas, una deconstrucción de la vida humana tal como se gesta a lo largo de una larguísima historia espiritual y cultural.
- ideologismo reductor. Todos los aspectos de la vida son “explicados” a partir de premisas doctrinarias.
- utilización generalizada del terror como método de control social.

Podemos observar, en efecto, que estas características permiten describir simultáneamente regímenes fascistas y regímenes de “socialismo real”, al menos en sus peores momentos (estalinismo, revolución cultural china, etc.).

Pero hay dos características que concentrarán nuestra atención. Una de ellas, sobre todo en el caso del nazismo, es la premisa fundamental de la ley de la naturaleza entendida como encarnación de la selección natural. En el caso del estalinismo, la premisa fundamental sería la ley de la historia encarnada en la lucha de clases. Pero creemos que la ley de la historia puede también ser reducida, finalmente, a la ley de la naturaleza, pues el descentramiento que se opera en el discurso marxista respecto del sujeto, al desplazar el lugar de lo real desde la singularidad a la clase, deja todo abierto para que representaciones vacías de contenido real ocupen el lugar del sentido, como pudieron serlo aquellas de un productivismo tomado en su vertiente más tosca y primaria. Esta característica, que es también común a un capitalismo desenfrenado o desregulado, conduce necesariamente al desarrollo de una relación “natural” con lo inerte, en el sentido de una mimesis o continuidad del hombre con el movimiento de la naturaleza, lo que inhibe su humanidad y amenaza y acaba -y

ahora volviendo a Arendt-, una construcción de la vida humana tal como se gesta a lo largo de una larguísima historia espiritual y cultural¹⁸⁶. Solamente, para nosotros, y a diferencia de lo que postula Arendt, el punto más alto de esa historia espiritual y cultural lo encontramos en la auto-representación de una conciencia y voluntad soberanas, originaria de sentido y de valor, surgida en la modernidad, tal como lo hemos expuesto y desarrollado en capítulos precedentes. El reproche de esta autora a la modernidad, es que ella habría sentado las bases jurídicas, históricas y políticas para el advenimiento de los totalitarismos del siglo veinte. No volveremos sobre todo lo expuesto en esta tesis respecto de lo que aporta la modernidad. Sólo podríamos exponer aquí que toda la historia de la humanidad está hecha de acciones y eventos a efectos múltiples e imprevisibles, y que los nexos causales entre la modernidad y los totalitarismos a lo más podrían remitir a esa imprevisibilidad de la historia y en ningún caso a una contigüidad de ideas o valores.

La otra característica común a los totalitarismos e importante para nosotros, es aquella que, en sus reflexiones más tardías, Hannah Arendt tomara como centro de su atención. Se trata de la función que toma la ideología en tanto anestesia de la voluntad, esto es la palabra como fuente de legitimidad, pero palabra sin espíritu, pues ya no es palabra “autónoma”, sino simple primer término de un silogismo levantado por el orden establecido del que debe desprenderse toda acción. Todo lo que nos quiere decir a través de su acepción de “banalidad del mal” remite a esta suerte de mutilación de la voluntad, mutilación concomitante con un desprecio de la experiencia, la que nada podría enseñarnos, así como por todo otro sistema de conceptos que viniera a confrontarse con la doctrina oficial. Toda nueva experiencia es inmediatamente reducida a esta última, y toda nueva acción deja de ser sostenida por una voluntad y palabra individuales. De esta manera, toda acción, toda experiencia y toda reflexión, son “naturalizadas”, pues nuestra facultad de imaginación ya no concurre ni al evento ni a la emergencia de

¹⁸⁶ Ver ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, en particular, el cap. 1, La vida activa y la condición humana.

la voluntad y de la conciencia, enajenando así al hombre de su mundo propio y de su propia auto-representación. Se opera un vaciado de la opinión, de la iniciativa y de la voluntad de los individuos. Pero para Arendt el punto es que este vaciado tendría como causa una inhibición del “verdadero pensar”, que sería algo así como la búsqueda de sentido, o el “el pensar esencial” heideggeriano, en oposición a la pura necesidad de conocimiento científico¹⁸⁷. Para Arendt, los hechos determinantes de la modernidad son la Reforma, la matematización de la naturaleza (“ciencia galileana”) y el descubrimiento de América. El segundo hecho sería el más adecuado para explicar, según esta autora, el repliegue del pensar “esencial” recién evocado: el pensar puramente calculante e instrumental, el lugar que ocupa la economía y la ciencia en todas las esferas de la vida humana, habrían contribuido, por la devaluación de la humanidad y por el empobrecimiento espiritual que ello implica, a la emergencia de los totalitarismos. Es efectivo que el desarrollo del capitalismo en los siglos XIX y XX provocó enajenación, desarraigo y atomización anómica, particularmente en las sociedades europeas. Pero siguiendo las premisas de nuestra tesis, lo que se enfrentaría a lo que propone Arendt, el lugar de un “verdadero pensar” deberá ser buscado, más bien, en la conciencia común transformada de manera radical por la noción de valor tal cual puede emerger de la auto-representación de una singularidad inmanente. Y es en este hecho que radica, tal como se ha determinado en los capítulos precedentes, la esencia de la modernidad. La modernidad es marcada también por la generalización de la matematización de la naturaleza, pero no es ese, para nosotros, el hecho mayor, cual es, más bien, la posición de la inmanencia radical del hombre..

En la imaginería fascista, la inmanencia sólo es posible de ser concebida en tanto *bios*, en tanto voluntad de poder encarnada en una comunidad de sangre y territorio. Es decir, es inmanencia solamente pensada en contraposición a la

¹⁸⁷ ARENDT, H. *De la historia a la acción* (artículos de 1953 a 1971), Ed. Paidós, Barcelona, 1995. Por otra parte, no deja de ser curiosa esta alusión a la obra de Heidegger, quien fuera justamente militante del NSDAP.

trascendencia religiosa, pero esa inmanencia colectiva se muta en trascendencia de la naturaleza respecto de la singularidad. Es allí donde opera el dispositivo doctrinario e ideológico, dispositivo de reducción de lo real y de supresión violenta de toda manifestación de conflicto.

El vértigo que puedan provocar reconfiguraciones de identidad permanentes, propias a toda dinámica universalista, como lo es la dinámica de los derechos individuales, por ejemplo, es también causa de la emergencia y de la latencia de reacciones de repliegue “identitario” y de resistencia al universal. De cualquier manera, el fascismo no podía nacer antes de la irrupción del individuo de derechos en la historia, pues de su figura caída (la mediocridad del *se heideggeriano* o la precariedad en las crisis sucesivas, por ejemplo) obtiene la fuerza que lo erige en movimiento de poder, desde donde ahora sí hará realmente mutar a ese individuo en masa naturalizada que nada puede decir ni decidir de su destino, en un movimiento de regresión radical respecto de lo conquistado en la modernidad.

La singularidad inmanente, lo real, constituiría la verdadera trinchera frente a los totalitarismos, pues la única resistencia a la naturalización sólo puede encontrarse en una conciencia que se representa a sí misma como un infinito en acto, como pura posibilidad que se sabe condicionada por su entorno o por su propia construcción, pero cuyo gesto de pensarse en un fondo de libertad le permite concebir un condicionamiento no absoluto, al cual ofrece resistencia, y un campo de acción imprevisible e infinito, es decir, susceptible de evento. Arendt determina de esta manera la *condición humana*, pero no fija en la inmanencia de la singularidad el lugar de esta relación a la determinación.

5.6 IDEOLOGÍA Y NATURALEZA

Nos detendremos en un concepto de uso intenso, en particular desde la segunda mitad del siglo XX. Esto no debe ser casual, y debiéramos poder leerlo bajo las figuras que hemos tratado de desplegar en este estudio. El concepto de

ideología nace prácticamente con la modernidad. Su uso pareciera comenzar a comienzos del siglo XIX, y es atribuido a Antoine Destutt de Tracy, quien publica en su exilio belga, en 1801, *Elementos de Ideología*, donde intenta establecer lazos entre la producción de ideas y la interacción del hombre con su entorno, anunciando, de alguna manera, la noción de ideología de Marx¹⁸⁸. En ambos autores las ideas aparecen como *síntomas*, podríamos decir, o como *expresión* de algo ajeno a lo que se puede sostener por y desde ellas mismas, ajeno, en particular, al control de la conciencia y, por lo tanto, fuera del campo de lo que un discurso con pretensiones científicas podría concebir como *verdad*. Por esto, podríamos vincular este concepto a algo así como una “fuerza causal oculta” que determinaría finalmente aquello que a la conciencia aparece como una evidencia, cuando esa conciencia, en verdad, no es capaz de observar los puntos ciegos de la determinación. ¿Por qué esta noción de ideología surge en ese momento? Lo importante aquí es la secuencia: se trata de un momento posterior a la Ilustración. Es importante destacar, desde ya, que la noción de ideología juega un rol que parece propio del horizonte moderno. No es que en épocas precedentes el discurso no fuera importante a la hora de legitimar un poder, pero el estatuto no es el mismo, pues, con la caída del absolutismo y la monarquía, los relatos de legitimación devienen indispensables a la conquista y al ejercicio del poder. Después de la inflación de los conceptos de razón y de conciencia, debía venir el momento de la sospecha: Nietzsche, Marx, Freud, son los tenores de esta reacción durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX. La conciencia comienza a aparecer como la punta de un iceberg, donde lo que se encuentra bajo la línea de flotación, sea esto pulsión, interés o impostura, entre otras líneas de fuerza, tendría una eficacia determinativa preeminente frente a la ilusión constitutiva de la conciencia o de la razón. La obra de estos autores abre canteras enormes de gran valor heurístico y pone al descubierto la ingenuidad que consiste en pretender a una conciencia que pudiera pensarse como “descontaminada” de su situación o

¹⁸⁸ DESTUTT DETRACY, Antoine, *Éléments d'idéologie*. Amazon Media, Kindle.

completamente “autónoma”. El tratamiento de este tema fue intenso durante todo el siglo XX, pero no es de ninguna manera un tema cerrado: autores que marcaron el debate público y filosófico, como es el caso de Jean-Paul Sartre, por ejemplo, se reclaman del mismo punto de partida de Descartes, el *cogito*¹⁸⁹: ¿Es posible volver compatibles ambas intuiciones, la del punto de inmanencia inevitable constituido por el *cogito*, y la que muestra sus puntos ciegos? ¿De qué manera una reflexión sobre los conceptos de ideología y de naturaleza nos pueden aportar alguna luz sobre este punto?

Trataremos de despejar esto paso a paso. Autores como Mannheim, Weber o Habermas se han detenido a indagar sobre la noción de ideología¹⁹⁰. Se puede decir que se aborda en general bajo las invariantes de ciertas oposiciones: ideología - ciencia, o ideología - saber, que es la más común, según los rasgos que ya hemos expuesto más arriba, esto es, falsa conciencia que no da con su objeto, y que levanta en su lugar un objeto imaginario. Esta oposición también trabaja en discursos que pretenden a la legitimación de un determinado orden o proyecto, poniendo a sus detractores en el rango de los ideólogos. El concepto de ideología está siempre envuelto en dinámicas de poder y de autoridad, y estas dinámicas pueden ser referidas al concepto de legitimación. Es quizás por ello que este concepto no podía surgir de manera temática antes de que la idea de democracia desbancara el imaginario vinculado al antiguo régimen. Hay una eficacia de la ideología, generalmente en su capacidad de integrar y unificar una visión global que constituye un sistema de resistencia al cambio. Una de las aporías de esta oposición es que, si admitimos que el hombre no puede acceder

¹⁸⁹ Es interesante, en este sentido, ver en un autor importante del siglo XX, como lo es Jean-Paul Sartre, declarar como punto de partida de su reflexión filosófica el cogito cartesiano: “En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy... Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada.” Ver en *El existencialismo es un humanismo*, pág.1.

¹⁹⁰ Ver al respecto Ricoeur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*, Ed. Points, 2005. En este texto, Paul Ricoeur recoge y expone a una decena de autores relevantes que han tratado el tema de la ideología y de la utopía, tales como: Mannheim, Weber, Marx, Althusser, Habermas, etc..

a un saber absoluto, todo discurso que pretenda discriminar cada uno de los términos de la oposición ideología – saber, sobre todo en el ámbito de lo político, pero también en aquel de las llamadas ciencias humanas, caerá inevitablemente bajo la sospecha de ser ideológico, sin que se disponga de un discriminante que sobrevuele la disputa. Una vía de solución de esta paradoja es la emprendida por Marx: no es en el discurso donde debe abordarse esta oposición, sino en la praxis, y, en su caso, en la praxis de las clases devenidas sujetos históricos. En este caso, la noción de ideología se diluye en aquella de interés, y se resuelve en la lucha consciente por alcanzar aquello a lo que apunta el interés. Pero aquí también se llega a la piedra de tope del saber, pues inevitablemente se infiltra la noción de ciencia cuando se refiere a la dinámica de la historia.

Paul Ricoeur generaliza este tratamiento de la oposición remitiéndola a la sanción y a la dinámica de una antropología, y piensa la ideología como medio de integración de una cultura. Según Ricoeur, para que pueda haber cambio, es decir, para que opere una temporalidad, debe haber necesariamente sustitución: la conciencia necesita ayuda de otra cosa para liberarse de una determinada visión integradora. Y esto conduce a otra oposición, aquella de ideología – utopía. Según Ricoeur, es la utopía la que puede desalojar la ideología. La utopía, es la representación de un “ninguna parte” que puede presentar contenidos de realidad (es decir, de concreción) variables, según las líneas de fuerza en juego y la capacidad de detectarlas. Es la posibilidad de un futuro. Y es nuevamente la imaginación la que participa de esta tarea, pues tanto la integración de una visión común como la posición de un posible futuro que no ha lugar, son imposibles sin la actividad de la facultad de imaginación. Por otra parte, ambos conceptos (ideología y utopía) comportarían en sí, cada uno de ellos, una tensión: tendrían cada uno un componente patológico y uno productivo, desde el fanatismo ciego hasta la función necesaria y simultánea de orden y cambio. De alguna manera, ambos conceptos se definen mutuamente. Hemos visto, en nuestro examen del

discurso kantiano, su carácter eminentemente antropológico¹⁹¹, toda vez que allí lo real es recentrado en el hombre, particularmente en lo que respecta a las esferas de lo moral y del conocimiento, pero, más generalmente, en lo que respecta también a todos sus vectores de realidad, trasladando la tensión hombre - naturaleza al nudo problemático especie - individuo, tal como ha sido examinado más arriba. Nosotros precisaríamos la alusión a una antropología evocando simultáneamente el estatuto preeminente de la singularidad inmanente como lugar de lo real, tal como ha sido expuesto en los capítulos precedentes, esto es, a partir de una deducción trascendental del lugar del ego y de la función de la libertad, desde la exposición kantiana, hasta la posición de la inmanencia radical que precede todo pensamiento y toda afección en Laruelle, todas exposiciones donde el lugar de la conciencia en la determinación de la figura del hombre es relevante. Es a partir de esto, pensamos, que podemos desactivar la aporía señalada de la ideología. En efecto, es el punto de realidad asignado a la conciencia singular el único que puede actuar como pivote, tanto del sentido de toda exterioridad, como del sentido final de una antropología, entendida esta en los términos descritos más arriba. Podemos considerar los aportes capitales de Descartes, y luego del criticismo, en la tarea de la génesis de la idea de inmanencia y finitud radical del hombre. Si el saber es un consenso antropológico, si el conocimiento absoluto de sí y de la exterioridad está vedado *per se*, el sentido sólo puede ser inmanente. Así, la oposición ideología - verdad se vacía de sentido, y su estatuto puede ser discriminado más bien en una dinámica procedimental, en el seno de lo común. Se podría afirmar aquí que el carácter aporético de la ideología se transforma más bien en una tensión permanente, en parte de la tarea infinita de construcción de sentido que incumbe al hombre. La oposición ideología - utopía pareciera tener un rendimiento mayor, pero es necesario afirmar simultáneamente el lugar último del sentido, esto es, la singularidad inmanente, que emerge en el elemento de lo común y en el de la exterioridad (naturaleza), pero en oposición a ellos. Es en la

¹⁹¹ Ver nota al pie N° 145.

ausencia de un absoluto “extra-mundano” que las aparentes paradojas siguientes cobran todo su sentido: la singularidad sólo puede ser una en el elemento de lo común, libre en el elemento de la constrictión y consciente en el elemento de la determinación. El último reducto de lo real, esto es, el hombre singular, se constituye en oposición a toda idea de naturaleza. La singularidad sólo puede constituirse como la afirmación de un punto de fuga a toda condición o determinación. Esto no significa, ciertamente, que la singularidad sea libre de toda condición. Esto significa que sólo una praxis de la singularidad misma, que toma como lugar del sentido y del valor su auto-representación efectuada en tanto conciencia activa, puede participar del trabajo infinito que consiste, por una parte, en el descubrimiento y elaboración de los infinitos modos de determinación y condicionamiento y, por otra, en la construcción de un modo de lo común de carácter emancipador, es decir, de un modo de lo común que asegure el ejercicio de esa misma búsqueda infinita y la posibilidad de una justicia así fundada.

Bajo este prisma, el discurso ideológico no puede ser buscado en los debates legítimos que se abren en el ejercicio de una democracia, debates en torno a la gestión, a la generación y distribución de recursos, a la regulación del derecho de propiedad, etc., pues toda posición, por principio, se levanta desde un lugar vacío de algún patrón absoluto, y su eficacia no pretende a algo así como la verdad, sino a la opción de una determinada y particular figura de lo común. El carácter de ideológico debería ser asignado más bien a discursos que pretenden escamotear la facticidad y la inmanencia de los asuntos humanos, intentando incrustar una referencia absoluta trascendente e imaginaria. La ideología aparece determinable como aquel discurso o representación que se interpone a esta praxis emancipadora, y esto bajo la forma de una tentativa de naturalización de la humanidad del hombre: inhibición de la voluntad singular mediante un discurso único que se sustituye al pensar, como diría Arendt, pero el pensar aquí es aquel de la singularidad que crea y actúa, en los elementos de lo común y de la exterioridad en general, en vistas de preservar su auto-constitución en oposición a esos elementos, a sus determinaciones. Este pensar no es, como sostenía la

misma Arendt, el pensamiento existencial, heideggeriano u otro (podríamos pensar hasta en la contemplación aristotélica del primer motor, etc.). Todo aquello podríamos subsumirlo en el conjunto de las ficciones o alucinaciones de la metafísica. Pero esa tentativa de naturalización, es decir, de destrucción de la singularidad, no es sólo emprendida por el discurso: es también en la praxis transformadora de la naturaleza misma que ella emerge. Una economía cuyo único sentido es la optimización de su dinámica propia es también una amenaza. La pugna radical es siempre la misma: la singularidad en oposición a líneas de fuerza que la empujan a su disolución en la exterioridad en general.

Una de las impugnaciones recurrentes a la modernidad es la de considerar que su manera de abordar el tema de la conciencia es ingenua, al no considerar las infinitas determinaciones que la acechan. Kant expone la finitud radical del hombre y, por tanto, la de su saber, aún del saber de sí mismo en la simplicidad del yo, según lo hemos podido examinar en el capítulo 4. Su reflexión sobre lo ignoto de los móviles del hombre aparece como una anticipación a problemas antropológicos y epistemológicos de la era de la sospecha. No hay, pues, tal ingenuidad en una figura mayor de lo que comúnmente se denomina Ilustración. Kant, como Rousseau, pone la moralidad como el lugar donde se juega la esencia del hombre. La conciencia funciona allí de manera constitutiva, despejando el valor que ella puede asignarse unificando y acompañando todo pensamiento y todo saber. El estatuto del saber aquí no es epistémico. Es la conciencia misma de un saber no epistémico de sí¹⁹². Pensarse a sí mismo está dado a todo hombre, pero en Kant y en Rousseau esta auto-representación es pensada y dada a pensar como la humanidad del hombre y como la representación que decide de su lugar en el mundo y con los otros. Se trata de un real absoluto en virtud de su finitud. Ciertamente, su saber es finito, y su praxis cognitiva, por tanto, será siempre infinita. Pero su inmanencia radical en tanto conciencia finita sólo permite pensar un mundo propio también absoluto, porque se construye sin una

¹⁹² KANT, E. *Antropología desde un punto de vista pragmático*, en particular p. 128 y sgtes..

trascendencia, sin donación de sentido, sin nada externo al hombre mismo que pudiera permanecer fuera de su auto-comprensión constitutiva. Es un real absoluto porque es invención pura. Es una conciencia que se sabe separada radicalmente de la exterioridad, que es afectada por ésta, y que puede llegar a establecer regularidades a su respecto, pero ellas serán siempre regularidades de afecciones y, por lo tanto, todo contenido de su saber será finalmente referido a su propia estructura perceptiva y cognitiva, lo que, por definición, no es más que una perspectiva posible de la exterioridad. Es a partir de esta constatación que puede surgir una moral que se constituye en tanto absoluto. No, claro está, en cuanto a eventuales preceptos o contenidos de acción, sino en cuanto al lugar de asignación de aquello que podemos concebir como lugar del valor y del sentido. Esto se construye a partir de una fractura entre lo natural y lo moral, es decir entre naturaleza y humanidad. Es a partir de esta configuración de sentido que hemos podido examinar la noción de ideología.

Afirmábamos así que la ideología aparece en una relación de continuidad con la naturaleza. En esta relación de una conciencia con la naturaleza, se hace necesario establecer otra distinción: aquella de la conciencia y las ideas. Por cierto, la conciencia tiene horror del vacío, y como planteaba Husserl, ella es siempre conciencia de algo. Pero la relación de la conciencia con toda idea, así como la relación con toda determinación, no es fija. Aun cuando haya siempre una determinación en "última instancia", hay siempre un juego que afecta incluso a esa última instancia. Es en este juego que opera la decisión, y el lugar asignado al sujeto es aquí decisivo. Es toda la importancia de la decisión respecto del sujeto-clase o del sujeto-singularidad. Si las ideas son determinadas por las relaciones que los hombres establecen con su exterioridad, y el sujeto singular se pliega a ellas sin examinar de qué va allí su suerte, entonces ellas funcionan como una continuación de la materialidad y afectan a una conciencia que se vuelve a su vez una continuación de lo inerte. Si hubiera una "misión" o una función de todo criticismo, sería la de preservar el estatuto ontológico alcanzado por la conciencia en la nueva representación de sí misma alcanzada en el periodo que nos ocupa.

Las ideas pueden, por tanto, funcionar de maneras diversas, es decir, pueden ser gestadas y culminadas en el movimiento de la materialidad o de lo orgánico, o bien pueden desencadenar un proceso de distanciamiento y diferenciación. La conciencia es, efectivamente, presa de espejismos y cae sin cesar en las trampas del interés o de la pulsión, qué duda puede haber. Pero el trabajo del *saber* es también el de la detección y representación incesante de esas trampas. Y este trabajo infinito sólo puede ser, a su vez, siempre el trabajo de una conciencia que se disuelve y reunifica en ese trabajo. Es el valor, justamente, de las obras de Freud, de Nietzsche, o de Marx. Y aun cuando la conciencia cae siempre en otra trampa, es en esa praxis emancipadora donde constituimos el absoluto de nuestra finitud. Aun cuando Freud nos remite finalmente al *bios* de la pulsión, y que en Marx esa remisión nos envía a los efectos de “leyes” de la historia que determinan nuestras ideas, estas obras contribuyen a ampliar algo así como la libertad constitutiva del *factum* de la conciencia, al poner bajo la luz determinaciones no necesariamente detectadas previamente, permitiendo de esa manera efectuar un trabajo de crítica o elaboración. Es imposible, en este sentido, pensar el siglo XX y el presente europeos sin la cura psicoanalítica o sin la teoría de las clases sociales.

Al mismo tiempo, hay aspectos de la visión marxista de la historia que juegan como un freno a toda actividad emancipadora, lo que se juega en torno a la noción de representación. Una visión “naturalista” de las ideologías, sin buscar recuperar el lugar mismo de una emancipación, es decir, el estatuto constituyente de la conciencia, lleva a Marx a efectuar un salto abrupto, una ruptura: como, según este autor, la identidad de cada cual está dada, en última instancia, por el lugar que ocupa en el aparato productivo, y como la única manera de existir, social y políticamente, es mediante la constitución de un cuerpo colectivo consciente, entonces la ideología hecha cuerpo en el Partido se efectúa como un síntoma, y éste deviene representación. Este es el paso que hace problema. Se puede admitir que alumbrar el punto ciego del interés de clase representa un avance en la comprensión del lugar que ocupa cada uno de nosotros en las dinámicas de lo

común, pero el delimitar la legitimidad y la identidad de un partido político a la sola componente de clase restringe y distorsiona notoriamente el campo de acción de toda singularidad. Por otra parte, esta “naturalización” de la representación induce también al equívoco de un imaginario “fin de la historia”, dibujado por el fin de las clases sociales, entendidas estas como entidades determinadas por el lugar que ocupan en el entramado de relaciones de propiedad y de funcionamiento del aparato productivo. Algo así pudo jugar a justificar lamentables prácticas posteriores subsumidas bajo la noción de dictadura del proletariado. Ya en los Manuscritos de 1844, Marx establece la relación del hombre con la naturaleza en términos de continuidad:

“La naturaleza que se desarrolla en la historia humana (en el acto de nacimiento de la sociedad humana) es la verdadera naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza, tal como, aunque en forma enajenada, se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza antropológica. ... La Historia misma es una parte real de la Historia Natural, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá una sola Ciencia.”¹⁹³

Pensamos que es en esta relación de continuidad entre hombre y naturaleza, bajo el estatuto de determinación de esta última sobre el primero, donde debemos encontrar el origen de los escollos y trampas en los que sistemáticamente cayeron los movimientos inspirados en este tipo de lectura de la esencia del hombre.

5.7 REPUBLICANISMO MODERNO Y NEOLIBERALISMO

Hemos ya tratado más arriba el punto de una línea de fuerza que se manifiesta y se proyecta de manera persistente desde su eclosión, a pesar de embates poderosos en su contra. Esta línea de fuerza se manifiesta en una manera de pensar la legitimidad que nace en el curso del siglo XVIII y que describe un sistema de reglas que le es coherente. El ser del hombre no es allí

¹⁹³ MARX, K. *Manuscritos de 1844*, 3er manuscrito, Propiedad privada y trabajo, p. 154-155.

pensado ni a partir de una mimesis de la exterioridad (biologismo, materialismo, historicismo, etc.), ni a partir de la construcción de un principio de exterioridad (trascendencia, divinidad, etc.), y, por lo tanto, rompe con la carcasa de una forma fija que le haya podido ser entregada por algún principio exógeno. El ser del hombre es allí planteado más bien como pura posibilidad, y se remite a abrir un espacio de infinita autoconstrucción en el elemento de la immanencia. Este es el modo de manifestarse de esta línea de fuerza. Esta no se constituye en ningún coto vedado de alguna asociación, corporación o movimiento, los que pueden o no, por momentos, participar de ella. Ciertamente, podemos distinguir, ahora y en el pasado, partidos, corrientes y movimientos políticos e intelectuales que han contribuido a construirla y fortalecerla. Pero lo que la constituye y le entrega firme sustentación y longevidad, y esto de manera esencial, es su diseminación arraigada en la diversidad y multiplicidad de las singularidades que se representan a sí mismas en tanto lugar del valor. Allí pareciera radicar la densa y fuerte resistencia de dos siglos crueles, como lo fueron el siglo XIX y, particularmente, el siglo XX, a los embates en su contra. La fuerza simbólica de su manifestación se despliega en el imaginario colectivo, un imaginario colectivo que no se levanta, hipostasiándose, por encima de cada singularidad, y que remueve y empuja, al contrario, a las fuerzas instituidas estancadas: mayo del 68, la primavera de Praga, la primavera árabe, para no hablar de todos los innumerables movimientos de resistencia a las diferentes especies de autoritarismo que también manifiestan persistencia tenaz, son muestras de aquello en una modalidad de movimiento de propagación. El destino de estas batallas no está nunca, ciertamente, asegurado, y lo que les sucede es, generalmente, un doble movimiento de recuperación ilegítima y uno de persistencia simbólica que alimenta a futuro el imaginario colectivo. Estos remezones vienen a recordar que, en el horizonte de sentido que es el nuestro, las reglas instituidas no deben sustituirse a lo real de la singularidad, sino que más bien adecuarse permanentemente al máximo de libertad y universalidad posible según se la represente de manera consensuada.

Veámos, más arriba, que uno de los embates más poderosos en su contra lo constituyó el ascenso del fascismo en la Europa de los años treinta. Podemos imaginar que razones de potencia y técnica hubieran podido inclinar la balanza hacia las fuerzas del eje en la guerra de 1940-45, lo que probablemente hubiera significado un largo y oscuro periodo de regresión. Pero también es posible intuir que las fuerzas de sentido que emergieron en la modernidad, hubieran finalmente horadado y transformado el orden que de allí hubiese surgido.

Otro embate de fuerte eficacia, que también examinábamos, corresponde al caso de los marxismos, aunque este contiene matices diferentes e importantes. El socialismo fue percibido como un intento de corrección o de completud del espíritu moderno. Y esto no es casual, porque el discurso inicial de Marx se levanta como una respuesta al abandono en el que se encuentran los estamentos más precarios de la sociedad, en particular el estamento que suministra el esfuerzo que hace posible la acumulación de capital, y esto en nombre de la dignidad y de la humanidad de estos trabajadores, quienes no pueden verdaderamente ejercer algo así como una ciudadanía. De hecho, en la Europa del siglo XIX ni siquiera disponen del derecho a voto. Es decir, no son ciudadanos. Pero los socialismos llamados “reales”, de alguna manera “sociologizan” y despolitizan la praxis de la singularidad, y levantan regímenes de carácter finalmente autoritario. La manera como los hombres producen y reproducen sus condiciones materiales de existencia es, sin duda, un dato importante si queremos alcanzar una comprensión extensa del movimiento de la historia. Pero no es el determinante final. La expresión “última instancia” disimula, tras el juego que deja percibir, una determinación final inapelable. Es posible que una determinación tan rotunda haya podido operar en ciertos pasajes de la historia, pero, a partir de la afirmación de singularidades que han entronizado la exigencia de legitimidad, la determinación final se ha desplazado y diseminado.

Finalmente, la derrota de los fascismos, los extraordinarios niveles a los que pudo llegar la violencia y el horror durante la primera mitad del siglo veinte,

sumado a la implosión de los llamados “socialismos reales”, dejaron, en el último cuarto del siglo XX, despejado el camino para que ese espíritu republicano, expresado principalmente en la exigencia de participación ciudadana de las decisiones relevantes de los estados, volviera a ocupar el lugar hegemónico que tuviera intermitente pero persistentemente entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XX en el imaginario de legitimación, y esto prácticamente a nivel planetario¹⁹⁴. La afirmación de la previsibilidad de aquellos derrumbes (el de los fascismos y el de los socialismos “reales”) se afirma en lo que recorre el discurso de esta tesis: la “novedad en el ser” constituida por el representarse a sí mismos en tanto origen de sentido y de valor, en tanto sujetos de dignidad y de derechos, constituye un cambio en el ser del hombre y un punto de no regresión por la fuerza contenida en este puro representarse. Esta representación fija un modo de ser con y ante los otros en el sentido de la potencia de sí, escenario que encuentra el punto de fuga a la permanente tensión singularidad/pluralidad en la idea secular de legitimidad. Podríamos apelar aquí a los viejos conceptos racionalistas de *conatus*, *appetitus* y *voluntas*, retirándoles por cierto toda dimensión metafísica, para dar cuenta de esta eclosión. Llamaremos republicanismo moderno a esta línea de fuerza, siempre provisoria, siempre en construcción, sin detentores, que pone en la singularidad inmanente, es decir en cada cual, el lugar del sentido y del valor, único punto a partir del cual parece posible laboriosamente superar lo común en tanto mera determinación y circunstancia, y hacerlo devenir un consenso razonable y espacio público de despliegue infinito de la potencia creativa de la singularidad. Las formas institucionales que toma (sufragio universal, igualdad de derechos, separación de poderes) son aquellas que se muestran como posibles y necesarias en un momento determinado. No es objeto de esta tesis entrar en el detalle y sentido particular de cada una de estas formas y prácticas institucionales. Nos interesa aquí el sentido fundamental de este juego institucional, tal como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo. Un

¹⁹⁴ HOBSEWORTH, E. *Historia del siglo XX*. En particular, cap. IX, p. 260 y sgtes.

componente esencial de esta línea de fuerza, que veremos en lo que sigue, es su universalismo, sustentado en el concepto de la especie en tanto una sola humanidad.

Frente a este escenario, han surgido discursos que anuncian el fin de los “grandes relatos”, así como, incluso, el fin de la historia¹⁹⁵. La idea del fin de la historia se sustenta en la idea de que, alcanzado ya un consenso planetario respecto de la superioridad de la economía de libre mercado como modelo de creación de riqueza y de la democracia representativa como base de un modelo de resolución de conflictos, no existirían relatos capaces de condensar líneas de fuerza suficientes como para revertir esos paradigmas. Nosotros pensamos que si el zócalo último de la historia, en tanto lugar del sentido, es la singularidad inmanente, un fin de la historia es, por definición, imposible. En apariencia, estos dos discursos podrían ser coherentes entre sí, pero se trata de una falsa imagen, se trata de una mera superposición o recubrimiento que oculta una diferencia esencial. El discurso del fin de la historia se aproxima sólo de manera formal y externa al problema de la legitimidad. Y esto porque un escenario donde prevalezca una economía de mercado y una democracia representativa puede ocultar contradicciones decisivas, bolsones de miseria o de autoritarismo subrepticio. La noción misma de democracia representativa puede representar situaciones reales de amplia diversidad, donde el “espíritu de la democracia” (ver más arriba Jean-Luc Nancy) está completamente ausente. El espíritu republicano, ya lo decíamos más arriba, ha sobrevivido a embates poderosos en su contra, pero no solamente de la parte de regímenes o ideologías claramente autoritarias, sino también, de manera más subrepticia, de fuerzas autoproclamadas republicanas, liberales, etc., y esto desde sus inicios. Esto no da cuenta necesariamente del apego de las formaciones políticas o grupos de poder en cuestión, y en general, a estos principios. Esto da cuenta, más bien, de que dichas fuerzas han debido necesariamente considerar lo que sucede en el imaginario

¹⁹⁵ FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, Ed. Planeta, 1992.

colectivo a la hora de obtener la legitimidad mínima necesaria para constituirse en fuerza real, plegándose así, de manera instrumental, a dichos principios, pero manteniéndolos en un plano de total inoperatividad. Decíamos también que ciertas líneas de fuerza reactivas a la modernidad siguen presentes en estado de latencia, y son susceptibles de reactivarse en situaciones de crisis. Vemos, por ejemplo, en Europa, un ascenso anormalmente importante de fuerzas de inspiración fascista¹⁹⁶. Los vectores de potencia de estos movimientos son esencialmente de tipo identitario y anti-universalista, y, como en el pasado, hacen un uso intensivo de los mecanismos de legitimación que prevalecen en todo régimen democrático. Si ese es su punto de partida, la historia nos puede enseñar dónde terminan.

Todo esto debe necesariamente ser resuelto en una praxis sin fin, siempre tensa y conflictiva. La idea del fin de la historia contiene implícitamente la idea marxiana de que la historia sólo se decide en el ámbito de lo económico y de las relaciones de producción, lo que, en última instancia, determinaría la esfera político-institucional. Según esto, una vez derrotada toda alternativa a las relaciones de producción capitalistas, y considerando que estas continuarán *ad aeternum*, la historia está terminada.

Ahora bien, más allá de las fuerzas reactivas latentes, tales como formas revisitadas de fascismo, hay una línea de fuerza más importante y que se mimetiza de manera aún más aguda con una institucionalidad moderna. Se trata de lo que se nombra, en estos últimos tres decenios, neoliberalismo, corriente cuya lógica elemental consiste en un ordenamiento orientado a la sola eficacia rentable y al solo crecimiento económico, sin otras reglas que las de su dinámica propia de optimización. La historia nos ha mostrado que una economía de libre mercado, por sí sola, en ningún caso da garantías de respeto a las normas democráticas elementales. Al respecto, bástenos mencionar el número importante de casos experiencias dictatoriales que han sido simultáneamente experiencias de

¹⁹⁶ *Frente Nacional* en Francia, *Partido Popular* en Dinamarca, *Partido Liberal* en Austria, etc., obtuvieron importantes votaciones en elecciones del Parlamento Europeo de 2014.

doctrinas extremas de liberalismo económico¹⁹⁷. Aun cuando, como decíamos, el discurso de la modernidad sale fortalecido de las pruebas del siglo veinte, persiste la eficacia de algunas amalgamas discursivas que ponen en el funcionamiento de la economía las claves de las reglas elementales de convivencia, cuando, en realidad, es imposible que la convivencia humana pueda pensarse fuera de la eficacia de grandes relatos. Estos últimos no los entendemos solamente como descripciones de un escenario futuro radiante, una utopía arbitraria que oculte un presente depresivo. Nos referimos también a grandes semánticas de legitimación que hagan posible una lectura activa del presente, permitiendo el despliegue de un espacio público de participación real. Así, un gran relato puede ser “ideológico” o no. La muerte de algunos de estos grandes relatos sólo manifiesta la emergencia o resurgencia de otros, pues la economía no puede considerarse como objeto de ciencia dura (más allá del aprendizaje de los pueblos y de los gobernantes respecto de medidas elementales a implementar o no), y las reglas de vida en común exceden ampliamente el ámbito propio de la actividad económica. Pensamos incluso que las viejas reglas de acumulación de riqueza, que efectivamente jugaron un rol de eficacia cierta en el despliegue de formas jurídicas y políticas, hoy son susceptibles de subordinación al juego de los discursos de legitimación en liza. En apoyo a esta tesis, podemos invocar que, existiendo un cierto consenso respecto de la importancia e interés económico de la suma de iniciativas y emprendimientos individuales, es necesario establecer unos bienes públicos mínimos e insoslayables, tales como educación, salud y previsión, justicia, etc.

Por lo tanto, como ya lo señalábamos más arriba, la frontera entre ideología y relato legítimo no está de ninguna manera dada por la referencia a una determinada manera de enfrentar el *factum* económico. En este sentido, propugnar la defensa de la pura lógica económica es de toda evidencia una actitud ideológica, si tomamos esta noción en su acepción de astucia interesada.

¹⁹⁷ Se puede evocar aquí las dictaduras de América Latina de las décadas de los setenta y ochenta, o aquellas de Asia, etc.

Lo político puede tomar variadas formas diferenciadas por elementos esenciales. El estatuto de la singularidad, la representación de la misma sobre el fondo de lo natural, resultan decisivos en el acto de determinar esas diferencias radicales. Cabe aquí efectuar un paralelo entre lo común y la génesis misma de la singularidad. Si un origen cronológico los confunde con la idea de naturaleza y las diferentes formas que esta idea pueda tomar, un destino que emerge en un determinado momento de la historia se instala en la fractura y empuja por mantener a raya el regreso a un nexo de continuidad entre el hombre y toda representación de la naturaleza, hecho, este último, que equivaldría a una disolución de la singularidad. Este paralelo se extiende hasta la consideración de la preeminencia de la decisión en tanto gesto primordial en la tarea infinita de mantener la fractura, fractura que no es más que la emergencia de un punto de realidad constituido en el acto de conciencia inmanente, tal como ha sido descrita en el curso de este trabajo. Es por esta razón que un desplazamiento del lugar de la decisión desde lo político a lo económico, o hacia cualquier otra dinámica ajena a la decisión humana, constituye un quebrantamiento del modo de instauración de legitimidad moderno, modo que, recordémoslo, no es otra cosa que la representación de la singularidad como lugar del valor y del sentido. Si pensamos esto de manera más rigurosa, el paralelo de lo común y de lo singular no es perfecto, pues algo así como una conciencia común no tiene lugar, siendo concebible sólo la conciencia singular. Es por esta razón, también, que preservar instancias de decisión efectiva, un espacio público activo, libertades públicas, etc., es característica esencial de un "orden" republicano, entendiéndolo que este orden de ninguna manera es preeminente respecto de la singularidad. Es en el elemento de la singularidad que reside el criterio que dirige si un determinado orden republicano es tal o no es más que un simulacro. Es evidente que, bajo estas premisas, la igualdad de acceso y ejercicio de esta praxis democrática es primordial. No este el lugar para dibujar las figuras de la igualdad, pues esa es una tarea de cada momento particular de la vida de lo común constituida por la praxis de singularidades, pero parece claro el sentido y la dirección de ampliación y

profundización de todos los elementos que convergen en aquella igualdad de acceso y ejercicio en vistas de la libertad.

6 CONCLUSIÓN

En los capítulos precedentes hemos descrito lo que, bajo el prisma desplegado en esta tesis, aparece como un conjunto de líneas de fuerzas relevantes y en juego desde los inicios de la modernidad hasta nuestros días. Uno de los efectos del horizonte abierto en la modernidad es que, de cualquier manera, todas las fuerzas en presencia necesitan de un discurso público y de un relato si pretenden realmente alcanzar un plano de consolidación y de eficacia, pues, en la era de la auto-representación en tanto punto singular originario de sentido, toda experiencia de lo real es mediada en el elemento de la inmanencia de las acciones humanas, siendo la noción de “experiencia bruta” un sinsentido. Esto manifiesta la “esencia” del hombre en tanto escindido radicalmente de la naturaleza. El hecho mismo de la aparición de esta nueva representación del ser del hombre es el punto de inicio de la constitución de una línea de fuerza poderosa. El poder de esta fuerza radica en la dificultad de su regresión una vez que se presenta a una conciencia, y también en su diseminación. Que todas las fuerzas en juego precisen de un discurso legitimador es la prueba de ello. Ninguna fuerza puede pasar, si quiere constituirse en una, de un discurso eficaz. Así, nos encontramos con la paradoja de que en muchos de estos discursos, cuando son reactivos a la modernidad, aparece de manera muy opaca todo lo que pone en cuestión las premisas de esa modernidad, a la que están obligados, sin convicción, a plegarse, aun transitoriamente, si pretenden tener probabilidades de éxito, apelando para ello a la voluntad colectiva o la fuerza del número. De allí el interés por examinar

efectivamente esos discursos y relatos en sus resortes y principios susceptibles de otorgarles un determinado sentido bajo este tamiz. El prisma que hemos desplegado en los capítulos precedentes para este examen es el tamiz del modo de funcionamiento de los conceptos de singularidad, inmanencia y naturaleza en su eficacia de representación de la esencia del hombre y, por este rasgo, de caracterización de los discursos y relatos legitimadores en liza, pues es finalmente la representación del hombre allí contenida, y según los criterios descritos, lo que permite caracterizarlos.

Podemos afirmar que una de las claves de la longevidad de los horizontes abiertos en la modernidad está constituida por el hecho de que allí acontece una doble *disrupción*: por una parte, una entre el hombre y la naturaleza y, por otra, una entre lo individual y lo colectivo. Esto se funda en la manera como la conciencia se sabe a sí misma, esto es, de una manera también doble: por una parte como razón en acto, certeza, conciencia, afirmación de la singularidad, y, por otro, como modo operatorio. Todo modo operatorio precisa también de una conciencia, pues toda operación encuentra su sentido en fines. La primera manera, la afirmación de la singularidad inmanente, permite la afirmación de ser y de valer frente a la naturaleza y frente a (y con) los otros. La segunda manera, la instrumental, permite intervenir la naturaleza y también separar lo individual y lo colectivo, abriendo la posibilidad de establecer “relaciones razonables”, operatorias, sin que impliquen una homogeneización o disolución de las partes o de sus fines, sin que se efectúe un eclipse de la singularidad. La idea de acuerdo o contrato, por ejemplo, cumple esa doble función: es el lugar de la relación con el otro en el contexto de la pluralidad e indica a la vez lo necesario del antecedente de voluntades libres y autónomas. La ausencia de una “naturaleza” humana, de una esencia que no sea la sola libertad, bloquea el paso a toda posible predeterminación de su vida y permite la novedad en una Historia siempre abierta ¿Es todo esto una “creación” de la razón, un artefacto abstracto? ¿O bien despeja algo que estaba ahí oculto tras relaciones de dominación que se presentaban como naturales o divinas? Habría que entender “oculto” como una potencialidad

del hombre. Como sea, lo cierto es que el efecto es estimulante: abre una época que aún no se cierra, donde la idea de legitimidad impone que todos y cada uno somos dignos de una respuesta. ¿Fue la eclosión de esta conciencia singular una necesidad? ¿Obedece esto a alguna ley? Poco importa saberlo, poco importa que haya o no un fundamento ontológico o divino. Lo importante es su eclosión misma, el evento que constituye su emergencia. ¿Es esta conciencia razón, afecto, sensación, goce? Todo eso, quizás pensado en la manera más general del *cogito* cartesiano, el *dar-se cuenta*. Pero ni razón, ni afecto, ni goce lo agotan, punto de singularidad capaz de pensarse libre, gozoso, razonable, único lugar pensable del “valor” y único origen posible del sentido. Es el punto de resistencia a todo discurso totalizante, a toda pasión desbordante o fuerza determinante. Hemos expuesto que la manera adecuada de pensar este punto de inmanencia ha estado contenida en el gesto de la deducción trascendental, tal como ha sido expuesta en nuestra lectura de Kant y de Laruelle.

Es en este punto de singularidad donde filosofía y política pueden *surgir* y *repercutir*, pero no determinar. Y esa repercusión es difícil de medir por lo mismo: lo individual, en su diversidad, en tanto pura posibilidad, es imprevisible. Así se abrirá y afirmará una Historia que ya no será circular, que habrá podido llevarnos, durante el siglo XX, quizás a bordear peligrosamente los infiernos, pero que puede ser considerada como la época de la *invención de la libertad*. Habrá siempre una tensión entre individuo y colectivo, habrá siempre una frontera móvil y difusa entre lo público y lo privado, un “bien común” deberá siempre ser cuidadosamente acotado, explicitado y concordado, pero el lugar del sentido será siempre el individuo, es el lugar de la diversidad de lecturas, es el lugar de la evaluación y es aquél de la decisión. La suerte del prójimo es también mi suerte, me implica de entrada, pero yo no puedo poner contenidos a esa suerte que es la suya. Todos estos límites son rebasados por la idea pre-moderna de comunidad, de pueblo, de cuerpo, de aquello que para Rousseau simplemente no constituiría una sociedad civil. La filosofía no agota ni sobre-determina lo político. Lo político no agota ni sobre-determina el pensamiento, o la filosofía. No hay clausura de la filosofía ni

clausura de lo político, y el punto de fuga será siempre el individuo. Si el individuo es el lugar de la decisión, es también el lugar de la(s) lectura(s), es decir el lugar en el que una misma denominación (por ejemplo, sujeto, identidad, etc.) pueden cambiar de modo de funcionamiento y remitir a una “política”, a una “ética” o a una “ontología”. Ni la filosofía ni la política permiten dar cuenta ni agotar la vida del hombre. Es lo que hace que los contornos de ambas sean móviles, y que ambas no terminen nunca de superponerse, recubrirse o encajar.

El cambio epocal de la modernidad no lo es con relación a nuestra manera de dar cuenta de la pregunta por el ser, según los desarrollos expuestos en *Ser y Tiempo*, por ejemplo, lo que es sin duda digno de ser pensado y Heidegger lo hace de una manera sobrecogedora. El cambio epocal de la modernidad “sólo” lo es en relación al hombre y la conciencia de su finitud, del hombre respecto del poder y del prójimo. Desde entonces, no es la “modernidad” la que sobrevive, sino el individuo que resiste. La representación del hombre que surge en la Modernidad se levanta como un punto de no retorno que determina los límites, en particular aquellos de la acción jurídica y política, dentro de los cuales se despliega desde entonces la praxis colectiva de Occidente. Podemos preguntarnos, ciertamente, por la pertinencia de este *topos*, es decir preguntarnos acaso la noción de “Occidente” tiene aún algún sentido en el contexto de nuestro estudio. Hemos visto que la revolución que allí se produce porta en ella algo que, pensamos, supera el *topos*, pues trastoca de raíz su antigua identidad. El Occidente que allí nace nada tiene en común con el dejado atrás. La distancia entre ambos es del orden del abismo. Es probable que el tipo de efectividad performativa de la visión de lo real que hemos examinado en este trabajo actúe hoy, allí donde aún no se instala en las conciencias, de la misma manera como lo hiciera en la época de su surgimiento, esto es, como algo rigurosamente nuevo que se enfrenta a tipos de legitimación del poder político para los que la noción misma de individuo está desprovista de sentido. Y decimos “tipos” en plural, pues una naturalización del poder puede ir desde una vulgar gobernanza autoritaria, simplemente pre-moderna, donde la sola violencia o el poder material se imponen sin contrapeso,

hasta una sociedad de sofisticada arquitectura de poder fundada en la sola optimización de la eficiencia económica. En ambos casos podemos observar una determinada manera de “naturalización” de las relaciones entre los hombres y, en el sentido que nos interesa, una regresión hacia una pre-modernidad que, por cierto, acecha también en el corazón del *topos* “Occidente”. Pensamos, por esto, que la noción de Occidente asociada a la modernidad, remite más bien a una Idea, y no a un lugar.

Es difícil pensar hoy en la idea de un “progreso” o de una “justicia” sin tener en consideración las premisas elementales de la modernidad. Pero como estas premisas, y como toda premisa, pueden ser manipulables y travestidas, permaneciendo así en el estatuto de un mero discurso vacío, nos ha parecido pertinente intentar despejar algunos resortes íntimos que permiten discriminar de sus contenidos reales y de su sentido. Es el sentido de haber apelado a la operatividad de los conceptos de singularidad, inmanencia y naturaleza, discriminantes y reveladores de lo que pareciera ser esencial al horizonte moderno y a su eficacia.

7 BIBLIOGRAFÍA

1. ANDERS, Günther, conferencia recogida en *Ni hombre, ni capucín, c'est un Dasein*", de SOMMER, Christian, Ed. Kimé, Paris.
2. ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. (1994). Ed. Calmann-Levy. Trad. Fradier, G.
3. ARENDT, Hannah. Arendt, H. *De la historia a la acción* (artículos de 1953 a 1971), Ed. Paidós, Barcelona, 1995.
4. ARISTÓTELES, *La Metafísica*, tomos I y II. (1991). Ed. Vrin. Trad. Tricot, J.
5. BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. (2000). Ed. Vrin, Paris.
6. CARIOLATO, Alfonso. *L'existence nue*. (2007). Ed. de la Transparence, París.
7. CARRASCO, Eduardo, *Nietzsche y los judíos*. (2008). Ed. Catalonia.
8. CASSIRER, Ernest. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. (1987). Ed. Hachette. Trad. de Launay, Marc.
9. CHÂTELET, François. *Platon*. (1965). Ed. Gallimard, París.
10. DELBOS, Víctor. Ver su Prefacio e Introducción en *Les fondements de la Métaphysique des Moeurs*, edición citada en esta bibliografía.
11. DELEUZE, Gilles. *Leçons sur Kant*. Université Paris VIII, Saint Denis.
12. DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. (2011). Ed. Presses Universitaires de France.

13. DELEUZE, Gilles. *Mille plateaux*. (1980). Ed. Les éditions de Minuit.
14. DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. (1974). Ed. Les Éditions de Minuit, Paris.
15. DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*. en *L'écriture et la différence*. (1967). Ed. du Seuil, Paris.
16. DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique* en *L'écriture et la différence*. (1967). Ed. du Seuil.
17. DESTUTT DETRACY, Antoine. *Éléments d'idéologie*. Amazon Media, Kindle.
18. DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*, en *Œuvres de Descartes* (1940), Ed. Gibert, Paris.
19. FOUCAULT, Michel. *L'Usage des plaisirs*. (1984). Gallimard, Paris.
20. FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, (1992). Ed. Planeta.
21. HEIDEGGER, Martin. *Ce qu'est et comment se détermine la Fisis*, en *Questions I et II*, 1990, Ed. Gallimard, Trad. Klostermann, V.
22. HEIDEGGER, Martin. *La Thèse de Kant sur l'Être*. En *Questions I et II*, 1990, Ed. Gallimard, Trad. Fédier, F.
23. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Ed. Universidad Arcis. Trad. Rivera, J.E.
24. HENRI, Michel. *L'essence de la manifestation*. (1990). Ed. PUF, Paris.
25. HOBSBAWM, Eric. *La era del Imperio, 1875-1914*. (1999). Ed. Grijalbo Mondadori, Buenos Aires.
26. HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. (1995). Ed. Grijalbo Mondadori, Barcelona. Trad. Faci, J. ; Ainaud, J. ; Castells, C..
27. KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, (1994), Ed. Tecnos, Madrid. Trad. C. Roldán y R. Rodríguez. Tercer principio.
28. KANT, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*. (1987). Ed. Flammarion, Paris. Trad. Barni, Jules.

29. KANT, Immanuel. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. (1973). Ed. Delagrave, París. Trad. del alemán al francés de Víctor Delbos.
30. KANT, Immanuel. *Réflexions sur l'éducation* (1967). Ed. Vrin, Paris.
31. KANT, Immanuel. *Critique de la Faculté de Juger*. (1985). Ed. Gallimard, París. Trad. Delamarre, A.; Ladmiral, JR.; de Launay, M.
32. KANT, Immanuel. *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. (2001). Trad. Theis, R.
33. KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. (2009). Ed. Vrin, París. Trad. del alemán al francés de Michel Foucault.
34. KANT, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle*. (1991). Flammarion, Paris, colección de tres textos de Kant (junto con *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* y *Qu'est-ce que les Lumières ?*).
35. KANT, Immanuel. *Qu'est-ce que les Lumières?*. (1991). Flammarion, Paris, colección de tres textos de Kant (junto con *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* y *Vers la paix perpétuelle*).
36. KANT, Immanuel. *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*. (1991). Flammarion, Paris, colección de tres textos de Kant (junto con *Qu'est-ce que les Lumières?* y *Vers la paix perpétuelle*).
37. KOJEVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. (1996). Ed. Fausto, Buenos Aires.
38. LARUELLE, François. *Une biographie de l'homme ordinaire*. (1985). Ed. Aubier, París.
39. LARUELLE, François. *Théorie des étrangers*. (1995). Ed. Kimé, París.
40. LARUELLE, François. *Curso Théorie du sujet*. (1993). Université Paris X, Nanterre.
41. LARUELLE, François. *Curso Théorie unifiée de l'événement*. (1993). Université Paris X, Nanterre.
42. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. (1971). Kluwer Academic y Ed. Livre de Poche, París.
43. LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. (1997). Ed. Rivages Poche.

44. LEVINAS, Emmanuel. Ponencia *Morir por...*, en *Tres textos sobre Heidegger*. (2005). Ed. Metales Pesados. Trad. Madrid, A..
45. MARX, Karl. *La ideología alemana*. (1974). Coedición Pueblos Unidos y Grijalbo, Montevideo y Barcelona. Trad. Roces, W.
46. MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. (2001). Ed. Biblioteca virtual Espartaco.
47. MARX, Karl. *El Capital*, tomo 1. Ed. Siglo XXI.
48. NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. (2008). Ed. Galilée, París.
49. NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*. (1991). Ed. Le livre de poche. Trad. Albert, H.
50. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. (1996). Ed. Tecnos. Trad. Valdés, L. y Orduña, P.
51. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes*. (1997). Ed. Gallimard, Paris. Trad. De Launay M., Astrup, A-S.
52. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. (1998). Ed. Biblioteca EDAF, Madrid. Trad. Vergara, C.
53. PLATON. *La République*. (1966). Ed. Garnier-Flammarion. Trad. Baccou, R.
54. PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Kant*. (1993). Tomos 1 y 2. Ed. Vrin, París.
55. RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. (2005). Ed. Points, París.
56. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. (2008). Ed Metalibri, Lausanne.
57. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'Éducation*. (1866). Ed. Garnier Frères, París.
58. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essais sur l'origine des langues*, en *Œuvres complètes*, tomo 19. (1792). Ed. Gabriel Brizard.
59. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Œuvres complètes*, tomo 1. (1836). Ed. Desres et Furne, París.

60. SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique*. (1960). Ed. Gallimard. Libro 1, p. 165 y sgtes.
61. SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. (1970). Ed. Nagel, París. (link Fac. De Filosofía Universidad de San Dámaso).
62. SLOTERDIJK, Peter. *Sphères I*. (2002). Ed. Hachette, Pluriel, París. Trad. Mannoni, O.
63. STAROBINSKI, Jean. (1971). Ed. Gallimard, París.
64. TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. (2008). Ed. Du Cerf, París.
65. VELÁSQUEZ, Óscar. *Disertaciones de metafísica tomista*

Datos personales :

NOMBRE : Carlos Eduardo González Guzmán

DIRECCIÓN: Manuel Barrios 4113, Ñuñoa.

Tel: 9099 3474

cegonzalezguzman@gmail.com

