
PHILOSOPHIA

PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Nº 74/1

Enero - Junio

AÑO 2014

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza - República Argentina

Dirección administrativa

Instituto de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario
M5502JMA — Mendoza
Argentina

Tel-Fax: (0054-261) 4135237

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar y philosophia.uncuyo@gmail.com.

La revista *Philosophia* es una publicación semestral –que imprime sus respectivos volúmenes en julio y diciembre– del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Está abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Su objetivo es difundir y debatir ampliamente a través de las contribuciones originales de los autores los problemas que se plantean actualmente en la filosofía. De aquí que los trabajos publicados resulten de interés para los especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Philosophia se encuentra indizada en Latindex, Dialnet y Gale Cengage Learning-
Informe Académico.

Secretario de Redacción
Prof. Lic. Emiliano Javier Cuccia

Secretaria Técnica
Dra. María Teresa Gargiulo de Vázquez

La publicación de esta revista es gracias al apoyo brindado por los equipos y proyectos de investigación dependientes del instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo

Todos los derechos reservados
ISSN N° 0328-9672

Consejo Editorial

Ricardo F. Crespo (UNCuyo - CONICET - Argentina)
Silvana Filippi (UNR - CONICET - Argentina)
Francisco García Bazán (CONICET - Argentina)
Santiago Gelonch (UNCuyo - Argentina)
Jorge Martínez Barrera (Universidad Católica de Chile)
Rubén Peretó Rivas (UNCuyo - CONICET - Argentina)
Luis Rabanaque (Universidad Católica Argentina - CONICET)
Alejandro Vigo (Universidad de Navarra - España)
Roberto Walton (UBA - CONICET - Argentina)
Martín Zubiría (UNCuyo - CONICET - Argentina)

Consejo Científico

Rafael Alvira (Universidad de Navarra - España)
Ignacio Angelelli (University of Austin - Estados Unidos)
Enrico Berti (Università di Padova - Italia)
Richard Bodéüs (Université de Quebec - Canadá)
Jude Dougherty (The Catholic University of America - Estados Unidos)
John Finnis (Oxford University - Reino Unido)
Eudaldo Forment (Universidad Barcelona - España)
Nicolás Grimaldi (Université Paris IV Sorbonne - Francia)
Carlos I. Massini Correas (Universidad de Mendoza - Argentina)
Héctor Padrón (UNCuyo - Argentina)
Michel Schooyans (Université Catholique de Louvain - Bélgica)
Mirko Skarica (Universidad Católica de Valparaíso - Chile)
Vittorio Possenti (Università di Venezia - Italia)
Oscar Velásquez Gallardo (CONICYT - Chile)
Miguel Verstraete (UNCuyo - Argentina)
Juan de Dios Vial Larrain (Universidad Católica de Chile)

Directora

Ivana Anton Mlinar

ÍNDICE

TRADUCCIÓN

Heribert BOEDER

13-35

Rousseau o la irrupción de la autoconciencia (LELIA PROFILI y GONZALO RODRÍGUEZ)
Rousseau or the Irruption of Self-awareness

ARTÍCULOS

Juan Pablo E. ESPERÓN

39-54

Sorprendente el poder del cuerpo. Deleuze y su interpretación de Nietzsche y Spinoza
Surprising the Power of the Body. Deleuze and his Interpretation of Nietzsche and Spinoza

Pablo PACHILLA

55-76

La puerta trasera del Edén. Acerca de la gracia en Über das Marionettentheater de Heinrich von Kleist
The Back Door of Eden. About Grace in Heinrich von Kleist's Über das Marionettentheater

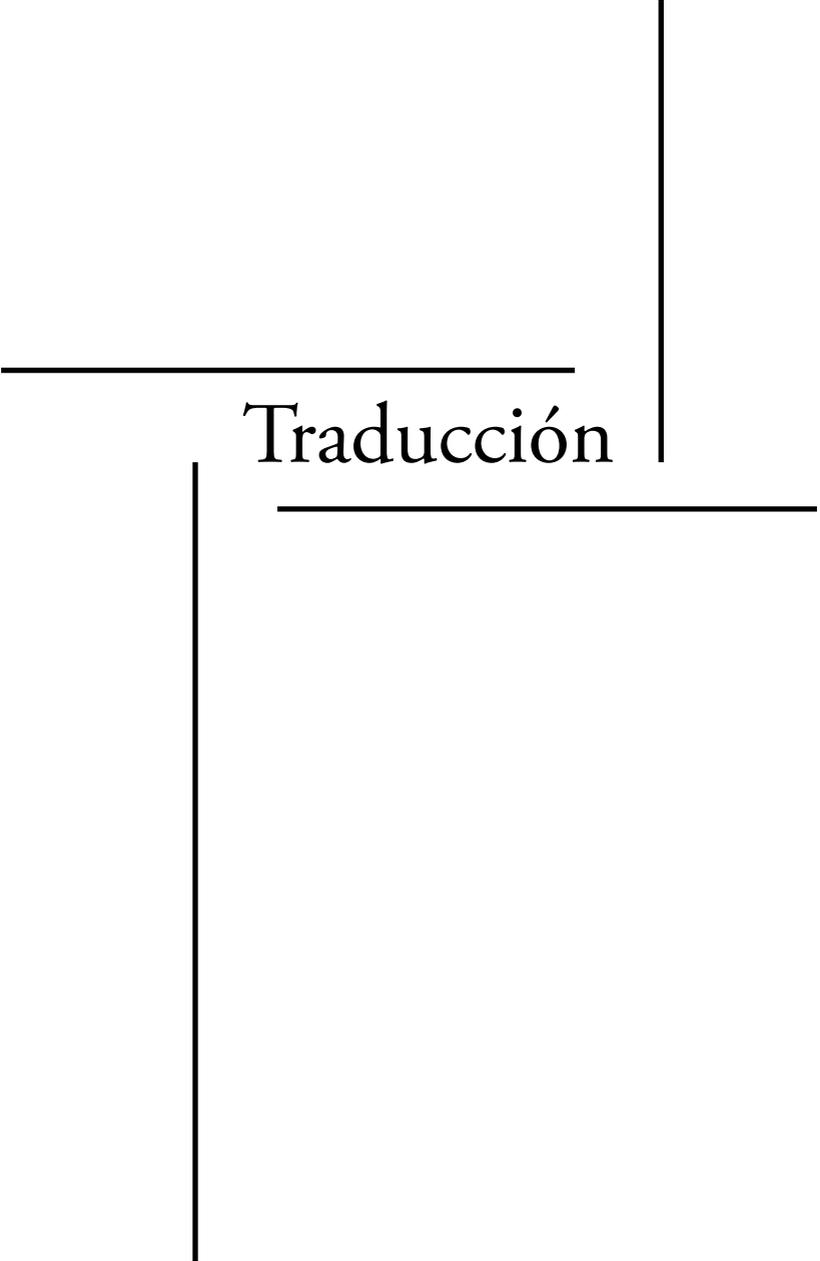
Martín ZUBIRÍA

77-94

Los Discursos a la nación alemana de Fichte, ¿un "paso atrás" en el proyecto político de la Ilustración?
Fichtes's Speeches to the German Nation, a "Step backwards" in the Political Project of the Enlightenment?

RESEÑAS

97-106



Traducción

ROUSSEAU O LA IRRUPCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA¹

Heribert BOEDER

TRADUCIDO POR:

Lelia PROFILI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)

leliaprof@hotmail.com

Gonzalo RODRÍGUEZ²

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)

gonzarodri@hotmail.com

Resumen: La comprensión historiográfica del lugar y de la significación del pensamiento rousseauiano en el desarrollo general de la Filosofía Moderna no deja de ser problemática: por un lado, debe considerarse la relación polémica de Rousseau con el llamado “Enciclopedismo”, por otro, sus acuerdos y desacuerdos con el liberalismo político de la época. Sin embargo, la comprensión logotectónica de la cosa propia del saber “filo-sófico” pone en evidencia que con la posición histórica del pensamiento rousseauiano irrumpe un saber fundamental acerca de la libertad, que resulta de una importancia decisiva para el desenvolvimiento de la filosofía kantiana y de sus consecuencias.

Abstract: The historiographic understanding about the place and significance of Rousseau’s thinking in the general development of modern philosophy is problematic: on the one hand it is necessary to consider the controversial relationship between Rousseau and the so called “Enciclopedism”, on the other hand, his agreements and disagreements with liberalism politics. However, the logotectonic understanding of the proper matter of philosophic wisdom shows that with the historic position of Rousseau’s thinking comes to

1) Traducción del artículo de Heribert Boeder, “Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewusstseins”, aparecido en: Hubertus Busche, George Heffernan und Dieter Lohmar (eds.), *Bewusstsein und Zeitlichkeit [Conciencia y Temporalidad]*, K & N, Würzburg, 1990, pp. 1-21. Traducción directa del alemán de L. Profili y G. Rodríguez.

2) Los traductores agradecen por su ayuda y consejos al Prof. Dr. M. Zubiria.

light a fundamental wisdom about freedom, that results for a decisive importance to the development of Kant's philosophy and its consequences.

Autoconciencia, ¿cuál? Antes que ello: ¿cuál conciencia? Aquí, por de pronto, cabe diferenciar: conciencia del hombre, hombre de la conciencia. Aquélla se define a partir de un hombre ya determinado y conocido por nosotros: conocido por la investigación moderna hasta la saciedad; aquél cuya conciencia es un epifenómeno de sus vivencias o de la vida desplegada en los hechos dóxicos de un mundo.³ En el otro caso, el hombre aprende a comprenderse como el de la conciencia, al quedar determinado por ella y por su formación.⁴ De acuerdo con el primer lado, se encuentran huellas de la conciencia en todo testimonio de la historia de la vida humana en su avance sin término. De acuerdo con el otro lado, la conciencia aparece sólo en la Última Época de una historia de la razón que resulta de las posiciones diferentes adoptadas por el pensar filosófico ante las tres figuras sapienciales de Occidente. Se trata de una Historia cerrada, separada del Mundo, igualmente cerrado, que se ha desplegado en las figuras de meditación [*Besinnungsgestalten*] de la Modernidad en sentido singular [*Moderne*].

Cómo la historia de la filosofía se despliega en su Última Época puede resultar claro precisamente en la posición histórica del pensamiento rousseauiano; pues, por un lado, la irrupción de la autoconciencia que se destaca en él cancela las figuras de la conciencia natural y mundanal, tal como ellas se habían desarrollado a partir de su principio respectivo: el cartesiano o bien el hobbesiano; por otro, aquel pensamiento se vuelve una condición para la filosofía kantiana y sus consecuencias; y tanto esto como aquello en virtud de la Sofía, que rechaza la figura sapiencial de la Época Media, esto es, la el Saber Cristiano; que la rechaza incluso en la transformación moderna de la misma, en la doctrina de la fe de cuño tanto luterano como calvinista.

Este rechazo debe su fuerza a la apertura de una sabiduría, que ya no mueve al hombre a ser como un Dios o a asemejarse al Dios hecho hombre, sino a concordar con su humanidad, es decir, a mostrarla de manera perfecta.

3) Cf. del autor, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo / Múnich, 1988, p.103.

4) Cf. *idem.*, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo / Múnich, 1980, p. 370.

I

El saber de Rousseau acerca de esta destinación del hombre tiene su comienzo en una *illumination*. ¿Cuál fue la idea estremecedora que le sobrevino y se apoderó de él ante la pregunta, de suyo inofensiva, de la Academia, acerca de ‘si la restitución de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres’?⁵ *Rétablissement* de los conocimientos y capacidades producidos en la Antigüedad tras su decadencia medieval; precisamente en relación con ello se entendió el comienzo de la nueva Época, sobre cuya fase de apertura ya completa la pregunta mentada permite lanzar una mirada retrospectiva. El propio Rousseau pertenecía al círculo de los “*philosophes*” que quisieron promover la llamada Ilustración con un “*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*”. De camino hacia uno de los dos editores de la *Encyclopédie*, a saber, Diderot, le sobrevino aquella iluminación que, como él dice, hizo de él ‘otro hombre’. ¿Cuál otro? Uno redimido de la contradicción entre corazón y espíritu pero, justamente por eso, apartado de la sociedad que incluso mediante sus instituciones ha consolidado esa contradicción, que Rousseau habrá de aniquilar.

La pregunta de la Academia le sirve de estímulo para reparar en la conexión del progreso del conocimiento con la corrupción de las costumbres. Su iluminación le abre los ojos ante la Ilustración. Justamente con ello comienzan los dolores de parto de la autoconciencia. Y ello en razón del impulso por alcanzar una concordancia plena consigo mismo, que sólo se satisface con el aislamiento. Rousseau se hizo cargo de él y mostró al mismo tiempo cómo el apartamiento de la sociedad es la condición para la fundación de una sociedad verdadera, en armonía consigo misma. Al obrar se atiene con toda consecuencia a su divisa: *vitam impendere vero*, consagrar la vida a lo verdadero.

¿Según qué verdad? Concordancia del conocimiento con su objeto, sobre la base de la de quien conoce consigo mismo; concordancia que descansa, en última instancia, en la autonomía de este último; es decir, en su relación consigo mismo, cuyos lados son el legislador y el sometido a la ley dada por él mismo, o el sujeto de la ley. Consagrar la vida a lo verdadero, en cuanto esto, para expresarlo con un giro hegeliano, ha de concebirse “no como *substantia* sino en igual medida como *sujeto*”.⁶

5) Rousseau, *Oeuvres complètes*, París, 1964, tomo III, p. 1. (Las cifras que figuran entre paréntesis en el cuerpo del trabajo, corresponden a las páginas de esta edición.)

6) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Prólogo. En: *Gesammelte Werke*, ed. de W. Bonsiepen y R. Heede, tomo IX, Hamburgo, 1980, p. 18.

Sujeto; el discurso hoy en boga acerca del carácter egocéntrico o egoísta, incluso, de la filosofía moderna es sordo, por decir poco, ante esta palabra. Tal discurso depende de una explicación nominal de la autoconciencia que, sin distinguir de colores acerca del “yo” dice de él que reflexiona sobre sí. Acaso la autoconciencia se presente así, sin más ni más, en nuestro mundo; pero en la Última Época de la filosofía, al menos, no.

Concordancia plena consigo mismo, esto es, igualdad del yo como legislador con el yo como sujeto de la ley: tal es la verdad específica de la autoconciencia. La conciencia que la precede en la historia de su formación permanece ajena a esta verdad. Justamente en relación con ello se dice en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: sólo “con la autoconciencia hemos... ingresado en el reino propio de la verdad”.⁷

¿Cuál es la falta de verdad a que se aferra la conciencia? De la falta de verdad sólo puede hablarse si en la conciencia se piensa un saber cuya certeza precisa de verificación o bien cuya verdad precisa de un cerciorarse. Exactamente en relación con ello se diferencian la conciencia natural y la mundanal.

¿De cuál hombre? Descartes: la evidencia del ‘yo soy un hombre’ es *confusa*.⁸ ¿Según qué criterio de claridad? Según aquel que tiene la verdad del “yo soy” por una primera certeza. Y, ¿de dónde procede la exigencia de certeza? De la razón natural, que debe asegurar su autonomía mediante la producción del instrumento del método. En una obra de seis días nace su criatura, a saber, la relación desarrollada del yo, como *res cogitans*, confronte a su objeto, como *res extensa*; la unidad de esta relación es la conciencia.

¿Qué es empero lo que mueve a la razón natural a asegurar su señorío sobre la base de una primera certeza? El rechazo de Lutero de la teología natural, la exclusión de la razón natural respecto de la historia de la salvación. Esta razón opera su propia salvación mediante la cancelación escéptica del creer natural, que en la Época Media fue propio de todo conocimiento natural (cf. Crisipo). El conocer inaugurado mediante la duda metódica afirma al punto su libertad, contra el *spontaneus impetus* de la convicción habitual de estar determinado por lo que existe exteriormente. El yo que representa determina por sí mismo el objeto exterior a él, al contraponer a su substancia representante la extensa: la cosa de la *mathesis pura* como *idea distincta*. El universo

7) *Ibidem.*, p. 103.

8) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. En: *Oeuvres de Descartes*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, tomo VII, Paris, 1983, p. 25.

de los cuerpos responde empero a la destinación, que es la *coordinatio* de los mismos o la naturaleza divina.

Ésta se vuelve un punto de partida para el pensamiento spinozista y ello como *causa sui*, como la substancia única de todas las cosas, de sus *modi*. Ella hace que el conocer diferencie entre el concebir y el imaginar y aparte de sí el carácter pasivo de todo representar, tanto del desordenado como del ya libre para el orden. El ánimo liberado de toda pasividad tiene la *idea adaequata* de su “unión con la naturaleza”, se sabe como modo de la substancia divina y una, como incluido en el amor de ella por sí misma.

Leibniz produce la *idea intuitiva* de lo verdadero como substancia; ésta se desarrolla – no en cuanto única sino antes bien en cuanto absolutamente singularizada y finita – hasta alcanzar la reflexión de un yo y la representación de todas las substancias exteriores a él por sobre el término medio de la causa primera de las mismas, esto es, del fundamento de la *harmonia praestabilita*. Él es *ratio sui*. Pero la *ratio* es, en cuanto tal, una “concatenación de verdades a la que no puede hacerse violencia”; protegida por el principio del fundamento para las verdades necesarias y por el de razón suficiente para las verdades contingentes. El pensar correspondiente a tal destinación es *ratiocinatio*, en la que el entendimiento infinito compara todas las series posibles de las cosas compatibles entre sí y las pondera en orden a un máximo de perfección. Al entendimiento finito sólo le es accesible la lógica de ese ponderar, que se convalida en la *mathesis* universal.

Hasta aquí el brevísimo bosquejo de la constitución de la conciencia natural. En su resultado, a saber, en el conocer determinado por la lógica leibniziana, el yo advierte una vez más la necesidad de referirse a un objeto exterior a él, esto es, al Dios, que es el único capaz de un análisis de toda verdad contingente, a partir de una auto-fundamentación de su obrar continua e íntegra. La irrupción de la autoconciencia debe cancelar, sin embargo, la exterioridad de ese espíritu objetivo frente al espíritu del yo.

Rousseau supera la conciencia, empero, no sólo en cuanto natural, con su ciencia física, ética y lógica, sino, en igual medida, en cuanto mundanal, con su conciencia práctica de carácter político, moral y religioso. Veamos también la exposición de este otro lado en un bosquejo no menos breve que el anterior:

Aquí no hay ningún objeto surgido del contraponer de un yo que representa, antes bien, la conciencia se hace valer en Hobbes inmediatamente de tal modo, que descubre el “en donde” del hombre, su mundo objetivo, a partir de la abstracción extrema de una lógica calculadora: primero, como el mundo

corpóreo de la física; luego como el mundo captado, en términos abstractos, de manera óptica y en términos concretos como la posesión codiciada del *homo fictitius*, de la *persona*; finalmente, como el mundo civil. La paz reclamada para él se asegura sólo bajo la destinación de una potestad suprema, tras la cancelación de la libertad simplemente natural de todos. La autoridad estatal es absoluta, porque sólo ella está facultada para interpretar los mandamientos divinos. Con tal destinación se corresponde un pensar que se realiza en la obediencia civil; sólo ella preserva el propósito de la conservación de sí mismo.

En la medida en que para Locke la destinación deja de ser un momento previo, el pensar se entiende de manera inmediata a partir de la experiencia, vincula sus representaciones conforme a la certeza o a la verosimilitud, en un saber o en un creer según grados diferentes de asentimiento. El ponderar – no el obedecer – correspondiente tiene por campo una cosa bien determinada: el mundo “moral” de un *commonwealth* o el de las relaciones del derecho civil. Ese mundo está bajo las leyes de Dios, del Estado y de la opinión pública; con la destinación de conservar no sólo la vida sino sobre todo la libertad y la propiedad de los ciudadanos.

En tanto Berkeley comienza de manera inmediata por tal destinación, ella se le vuelve el “lenguaje manifiesto” de la providencia divina, en la forma de leyes físicas y morales. El pensar correspondiente atiende a ellas en su religión de la razón y por mor de la misma debe excluir la causalidad material de la experiencia sensible. En cuanto Dios provoca las impresiones sensoriales, el mundo físico y político se ha vuelto finalmente, más allá de su índole moral, un mundo religioso: la comunidad universal de los “espíritus”, que son libres y por ende responsables en su actuar.

En su figura completa, tanto la conciencia natural como la mundanal muestran algo notable: cancelan la exterioridad del objeto en cuanto corpóreo, pero no en la relación con el yo como tal. Por donde debe sostenerse, contra la *communis opinio* de la historiografía filosófica, que aquí no hay autoconciencia alguna. El ponerse en marcha hacia ella debe cancelar tanto el pensar representativo de la conciencia natural cuanto la cosa de la conciencia mundanal: la *mathesis* universal como también la *societas* universal.

Rousseau reconoce que la autoconciencia no surge nunca por obra de una *evolutio* de la conciencia, sino sólo por su *involutio* – así comprende Leibniz la muerte –; es así como se despiden de la filosofía, no tanto de las posiciones con las que concluye el desarrollo de la conciencia, sino de aquellas por donde

comienza: la cartesiana y la hobbesiana (IV, 567, 1096; III, 153 s., 610).

La conciencia es una autoconciencia pervertida. Primero como natural: el yo, en cuanto que se relaciona con un objeto exterior, aun en el caso de que ese objeto sea su causa divina, no puede ser sujeto de sí mismo: no puede ser el sometido a la ley propia. En lugar de ello, el hombre de esa conciencia se somete a la servidumbre de las cosas objetivadas, incluido el propio cuerpo.⁹ En particular, este hombre estimula las ciencias y las artes a producir los *commoda vitae*, movido en última instancia por el disfrute del lujo.¹⁰ Lo objetivado en la conciencia natural no puede ser, por tal motivo, indiferente a las costumbres.

Si el hombre de la ilustración se ve “surgir de algún modo de la nada” y más precisamente “en virtud de su propio esfuerzo”, entonces esa nada es la de las ciencias y las artes que se trata de renovar o de restablecer. Mediante su formación a partir de la nada “se eleva él sobre sí mismo” (III, 6) pero, al hacerlo, es sólo un presuntuoso, porque tal elevación no es ni la de la moralidad ni la del hombre autoconsciente. El hombre que se limita a ser consciente no diferencia la actitud exterior respecto del estado del corazón, el decoro respecto de la virtud, la máxima respecto de la regla vivida, el mero nombre de filosofía respecto de su verdad. La filosofía de sus literatos se entrega de intento “a destruir y a envilecer cuanto hay de sagrado entre los hombres” (19).

Las ciencias y las artes de la conciencia natural llegan al mundo bajo la forma de conocimientos profesionales, que destruyen el pensar del hombre “íntegro”. Entregado al modo de pensar de su profesión, piensa como una pieza y no como *citoyen*, no, por ende, en el horizonte de la autodeterminación política (26). Esta última tiene por condición la formación de la autoconciencia.

El discurso sobre las ciencias y las artes se cierra con una invocación a la virtud; de modo semejante invocará Kant el deber.¹¹ Ella es, para el hombre autoconsciente, una figura del saber: “ciencia sublime de las almas simples” (III, 30). Ella preserva la pureza esencial para las costumbres. Ésta moverá a Kant a intervenir contra la “repugnante mezcolanza” en las doctrinas de la filosofía moral, forjadas por la mera conciencia y su entendimiento.

Tras el golpe contra el *zoon logikon* de la conciencia natural sigue el golpe contra el *zoon politikon* de la mundanal; ello, al hacerse cargo de la pregunta por el origen de la desigualdad social entre los hombres. Ésta se muestra

9) Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. En: Akademie-Ausgabe, Tomo V, p. 432.

10) Descartes, *Discours de la méthode*. En: *Oeuvres...*, tomo VI, Paris, 1982, p. 62.

11) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. AA, tomo V, p. 86, 22.

como resultado de una historia, cuyo comienzo es el abandono del estado de naturaleza asocial. El hombre prehistórico, sin embargo, sólo debe pensarse – contra toda probabilidad – como un solitario, si su yo ha de ser el de la autoconciencia. Para ella el estado de naturaleza es la verdad en cuanto inmediata; frente a la falta de verdad mediada históricamente y en vista de la verdad de una sociedad fundada sobre la autodeterminación política, verdad mediada no por esa historia, sino por un contrato, esto es, por una decisión libre. No el hombre artificial de la sociedad, sino sólo el hombre que se ha percatado de su libertad es capaz de producir la distinción de sí mismo respecto del ciudadano (III, 382). Y ello, mediante una cesura, nunca por la evolución del hombre social; porque ya la autoconciencia nunca surge de una mera reflexión progresiva de la conciencia.

La conciencia, tanto en la posición de Leibniz como en la de Berkeley, había defendido la *causa Dei* en su objeto supremo. La autoconciencia rousseauiana defiende la “*cause de l’humanité*” como algo de pareja dignidad y ello a causa de la significación absoluta de su libertad como autodeterminación; esta última debe superar tanto la libertad del pensar, la del *arbitrium* (Descartes: *libertate propria utens*), cuanto la de la cosa, la de la *persona* (Hobbes: *in sua potestate existens*), porque la libertad, según estos sentidos heredados, no puede ser un principio. En sentido absoluto ella es fundamento y, en cuanto origen, aquella “naturaleza que sabiamente nos provee”,¹² a la que debemos, con nuestra razón, lo primeramente racional: la libertad sobre la que descansa la “humanidad” del hombre.

Este hombre no es la criatura de un Dios imperativo, que lo somete a la obediencia y con el que se relaciona como su imagen y semejanza. Puesto que el hombre surge “de las manos de la naturaleza” (III, 134), se encuentra en ella como en su patria, librado a sí mismo, y sólo debe cuidar de su conservación (140). Esta autonomía es la manifestación de la libertad en el hombre “físico”, “en el ser viviente mejor organizado de todos” (135); contra la representación sofística del mismo como un ser deficiente. En cuanto “moral” (141), el hombre originario es una máquina dotada de sentidos, que se gobierna libremente, puesto que por sí propio escoge lo que le aprovecha. Su diferencia específica respecto del animal debe verse aquí en la libertad, no en la *rationalitas*. En el representar del entendimiento el hombre se diferencia sólo gradualmente del animal, también en lo que atañe a la síntesis de las representaciones. El hombre es libre para resistir los impulsos naturales “y es principalmente en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma” (142).

12) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. AA, tomo III, p. 520.

El sentimiento de la propia potestad, sin embargo, sólo es un momento en el sujeto de la naturaleza; el otro es la capacidad de perfeccionarse; en la determinación correspondiente radica “la fuente de todas las desdichas del hombre”, pero reside también el único motor de la historia de su especie. En esta historia somete la naturaleza, no sólo la tierra y sus semejantes (III, 142). Ella es, por ende, la historia de la perversión del sujeto originario o del súbdito de la naturaleza, que sólo queda restablecido como sujeto de la ley de la libertad, esto es, como sujeto de la autonomía civil.

Bajo la determinación de la naturaleza (ella es el nombre del “mismo” < o del “auto”-> de la autodeterminación), el hombre es “un ser libre, cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo, en salud” (152). Es autárquico y autocrático. ¿Qué lo determina a la socialización? No la relación siempre pasajera del apareamiento para conservar la especie. No la piedad por todo viviente en general. Antes bien, la decadencia esencialmente infundada del amor de sí en amor propio, de la autoconciencia en conciencia. A ésta los obstáculos naturales se le vuelven objetos de un representar y de un desear, que apremian para que se los supere en común. Dentro de esa comunidad es el amor propio el que delimita la propiedad de quien reflexiona (156). El motor de las acciones no es ya el impulso natural, sino un amor reflexivo: el “amor al bien-estar” (166). El disfrute de las cosas naturales dadas cede ante el uso de la propiedad adquirida. Con la socialización se presenta la primera relación de dominio, a saber, la del hombre gregario frente al animal. A ella le sigue el primer vínculo hegemónico de carácter permanente: familia y tribu. Y a ese vínculo pertenece la estabilidad de una posesión delimitada, tal como ella se da a conocer en el habitar; éste, a su vez, está mediado por un edificar: el todo cerrado de la choza. En el habitar de manera apartada, propio de la familia, el amor de sí se abre al amor conyugal y al paternal pero crece también el amor propio debido a la producción basada en la división del trabajo.

En la choza y la aldea están dadas las condiciones para el surgir del modo de representación propio de la autoconciencia; pues allí, así como se niega y se concede reconocimiento, también se lo reclama. A él se refiere en general la primera exigencia de derecho; y de ella proceden los “primeros deberes de la *civilitéé*”, del trato social. La falta de respeto se torna ofensa. Es a causa de ésta y no de un demonio o de una mentira que el hombre se vuelve malo y ello sobre la base del respeto por sí mismo. Éste lo lleva a asumir el rol de “juez y vengador único de las ofensas recibidas” (170). Precisamente como consecuencia de esta situación resulta inevitable la regulación social de las exigencias de derecho.

En lo que respecta a su lado concreto, debe partirse de que el trabajo, y sólo él, crea una propiedad. Con la valoración desigual de los productos, que son producidos en virtud de la división del trabajo, comienza la diferenciación social de pobres y ricos, originándose así el primer antagonismo social (175). Una lucha, en modo alguno natural, de todos contra todos obliga entonces a regular legalmente el uso de la violencia y a permitirlo sólo a la así llamada autoridad. Se forma una clase dominante que, bajo la apariencia del beneficio general de la paz pública, encuentra el reconocimiento de sus subordinados.

La relación de dominio acaba por volverse una relación de esclavitud, cuando el amo, por su parte, deja de estar sujeto a la ley y en lugar de ello hace y deshace con la arbitrariedad del tirano. Ella tuvo su reflejo espiritual en el Dios de Lutero y Calvino, más precisamente: en la doctrina de la voluntad esclava del hombre y su predestinación.

La autoconciencia que ahora irrumpe hace decir al hombre: me he vuelto malo, a causa no del pecado ni, por ende, de mi alejamiento respecto de la voluntad de Dios, sino del amor propio, en cuanto alejamiento respecto de la voluntad general en la humanidad del hombre; he abandonado la libertad de la naturaleza. Mi maldad es heredada, en la medida en que, en cuanto ser social y artificial, formo parte de la historia de la esclavitud y estoy inmerso en ella.

Rousseau se dirige contra todo intento de explicar la esclavitud como resultado de una decisión libre; tal como por ejemplo el someterse a Dios por parte de los *religiosí*. Una libertad para la esclavitud: ya éste es un pensamiento esclavo (182). El esclavo no puede saber de qué habla cuando se trata de “la más noble facultad del hombre” (183), más noble aún que la *rationalitas*. Despojándose de la vida, uno “degrada su ser” pero alienando la libertad, uno aniquila ese ser en cuanto está “en un *mismo*”. “Yo soy”: esto significa, en vista de la humanidad del hombre, “soy libre”. Ésta es la certeza originaria de la autoconciencia; certeza frente a la cual, la *prima cognitio* cartesiana de la conciencia es tan sólo su abstracción. El ser de la libertad tiene su presente no en la substancia sino en el sujeto de la autoconciencia, donde “soy libre” significa: “quiero ser libre”. En vez de la libertad tradicional de la voluntad, hay que pensar aquí la voluntad de la libertad en el sentido de la autodeterminación. “Quiero ser libre” significa pues tanto como: “yo quiero ser yo”; más aún, pensado desde la libertad legisladora, significa: “debo ser yo”. Pues siendo la libertad, en cuanto inmediata, la de la naturaleza que todo lo da, ella es, en cuanto mediata, la de la decisión libre en sí. Como tal, la libertad que uno debe tomarse. Esta es, empero, la libertad de la *volonté générale*, la de la voluntad

conciente o racional. Ella quiere de modo absoluto; es capaz no sólo de decidir [*das Gesetzte setzen*] sino también de anular lo decidido [*das Gesetzte aufheben*], cosa que Rousseau hace valer expresamente para el contrato social. Para él mismo no vale aquello de: *pacta sunt servanda*. Aquí aparece la voluntad del verdadero “absolutismo”, que la conciencia sólo conoció en lo antinatural de la esclavitud universal bajo un amo absolutista.

La consideración de la historia se vuelve necesaria para la autoconciencia sólo en vista de un hombre socializado hasta en lo antinatural de la esclavitud. ¿Qué futuro hay para él?

Rousseau da una indicación: “las leyes, menos fuertes en general que las pasiones, contienen a los hombres sin cambiarlos” (188). El futuro radica en una distinción del hombre respecto de sí mismo, conviene a saber, aquella por la que se vuelve ciudadano de una comunidad política [*Gemeinwesen*]), en cuyas leyes él puede reconocerse a sí mismo como legislador.

En relación con ello debe observarse sin embargo lo siguiente: ni siquiera lo antinatural imperante obliga a los hombres a la distinción mentada. Aceptan llevar las cadenas que les impone la sociedad (188), las explican como “presiones de las circunstancias”. Cada vez que en la historia se llegó a una sublevación de esclavos, en ningún caso ésta provocó una transformación del hombre. Lo cierto es que, al margen de ello, no hay en la conciencia misma razón alguna para mudarse en autoconciencia. Esto no es posible que nadie se lo procure mediante discursos, como tampoco su libertad y la realización de la misma. La razón de la transformación, vista a la luz de la *Fenomenología del Espíritu*, reside siempre sólo en el concepto puro, en la idea y no en la representación. Para Rousseau la idea corresponde a lo que, en su inmediatez, es la naturaleza y su vida; precisamente aquella gracias a la cual los hombres son libres y, que justamente por eso debe valer para ellos como lo supremamente digno de respeto.

El esclavo no puede querer más libertad que la semejante a él: poder servirse y hacerse servir ante una posibilidad de elección incrementada hasta lo infinito. Piensa con el aguijón de la desigualdad del disfrute, permanece insatisfecho con lo que tiene, incluso con aquello que recibe de más; pues se ve agitado por una reflexión en la que se compara constantemente con otros y vive así fuera de sí. Precisamente este modo de pensar diferencia el amor propio del amor de sí. Aquél llega al extremo de demandar lo imposible, a saber, que el otro me ame más que a sí mismo. (IV, 493)

“El salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe

vivir sino en la opinión de los demás; y esto significa que sólo del juicio de los demás obtiene el sentimiento de su propia existencia” (III, 193); un sentimiento mediado por la reflexión; uno que refleja una opinión que no es la propia sino la de otro. Justamente en ello tiene su poder toda clase de pre-juicio. Para tal mentalidad es imposible anhelar la renovación del hombre, la que se alcanza mediante la restitución de la libertad natural en el seno de la libertad civil.

Pero, ¿qué hombre, entonces, es capaz de hallar en medio de la sociedad aquella naturaleza de donde parte el desarrollo de la autoconciencia? ¿Qué hombre es capaz, contra la violencia de los prejuicios sociales, de tomarse la libertad de la autodeterminación completa? Su ser, esto es, su alma debe ser de una pureza tal, que sólo puede surgir como producto de la imaginación; el hombre de un “habitar poético”, como lo llamará Hölderlin.

II

La irrupción de la autoconciencia se muestra por de pronto en la crítica tanto de la conciencia natural como de la mundanal. La conciencia conoce esa irrupción sólo mediante la creación poética, central en la obra de Rousseau, de la *Julie*. Ella es el primer ser humano puro de la autoconciencia; para decirlo una vez más, tal como la imaginación es capaz de producirlo. No por acaso este hombre, que preserva para sí la inmediatez de la naturaleza, es una mujer joven en un círculo de hombres, a quienes ella atrae, siendo un “alma bella”, y reúne en torno a sí, apartándolos de la “gran” sociedad y de su mundo. En la esfera de Julia alguien puede aprender a amar la “humanidad”; en una transformación del antiguo amor a Dios.

Con la *Nueva Eloísa* el pensamiento rousseauiano se acredita como figura de una sabiduría epocal. En cuanto tal, debe hacer valer la separación fundamental respecto de la sabiduría de la Época Media, esto es, respecto del Saber Cristiano. Esta obra de Rousseau ha sido de tal modo determinante de una época, que, ante ella, como ante Hesíodo o ante Juan, se impone preguntar: “¿Quién habla?”

La *Julie* es una obra que no sólo presenta el amor sino que nace de él. Éste se presenta a sí mismo con la imaginación que le es propia, la cual “se rodea con objetos que en rigor no existen o a los que sólo ella confiere el ser” (II, 15); apariencias. En virtud de tal productividad el mundo es, en verdad, el suyo: en este mundo configurado por él, el yo cobra conciencia de sí mismo. Sólo con tal mundo el yo está en soledad pero no sin hallarse, al mismo tiempo, en una

confrontación con el mundo ajeno de los enajenados respecto de sí mismos; esto es, de los hombres determinados por la sociedad, no por la comunidad política libre.

El mundo diferenciado del yo autoconsciente se configura como una creación no de la razón pura, sino de la imaginación. ¿De qué género es en este caso su creación poética? Rousseau mismo destaca que no se trata de una novela sino de una sucesión de “himnos” (II, 16). ¿Quién es alabado por ellos? No los dioses ni el hijo de Dios; pero tampoco héroes o santos, sino la *humanité*; la humanidad, con la que se iguala el hombre en la formación de la autoconciencia, al salvar la distancia que media entre la libertad fundada en la naturaleza y la libertad fundada en la libertad. ¿Por qué motivo esa formación es originariamente un aprendizaje del amor?

Aquí cabe recordar el comienzo de la formación de la conciencia: el *cogitare* de la *prima cognitio* cartesiana no es –como supone Heidegger– un representar y menos –como pretende Husserl– un vivenciar. El representar comienza sólo con la *idea* primera, justamente allí donde el yo, en cuanto algo, ha cobrado determinación. El *cogitare* inicial es un ponderar, más precisamente: un diferenciar de manera metódica lo verdadero respecto de lo falso.

En Rousseau, por el contrario, el *existo* no se infiere del *cogito*, de la mentada actividad del entendimiento; antes bien “me atañe” como “verdad primera”: siento que existo y existo en cuanto siento (IV, 1109). Más aún, soy mi sentimiento (1571), pero no mi representación (280). Análogamente a la expresión kantiana de “ser racional” [*Vernunftwesen*], aquí debería decirse: soy un ser determinado por el sentimiento [*Empfindungswesen*]. Pero el sentimiento afecta también a otros seres que no soy yo, y que, aun siendo meras representaciones, no dejan de ser diferentes respecto del yo (I, 571).

Yo estoy afectado por mí (1047) y ello de manera originaria, de tal suerte que me amo y en tal sentido estoy en paz conmigo. Esta paz se me rompe en la sociedad, en cuanto que allí soy para mí mismo digno de ser amado sólo en razón de la estimación y el reconocimiento de los otros. El yo de este modo dependiente tiene por lo otro que él los objetos con que se une al apoderarse de ellos. Por el contrario, el yo autoconsciente sabe amar con independencia de la estimación de los demás y sin poseer lo que ama (II, 424). Este yo, purificado del amor propio, ama su otro yo. Ama en él lo que él es en sí mismo (340): su propio “mismo” y, finalmente, la humanidad y su honor. Por eso la *Julie* es un himno a la *honnêteté* (II, 6).

El amor de sí puede aprenderse como amor a su otro yo (un yo que es

esencialmente singular y como tal se mantiene) sólo en el reconocimiento mutuo, que tiene su fundamento en la *honnêteté*; si el honor en cuanto inmediato, es decir como “inocencia”, está perdido, tanto más necesario es aprenderlo mediante el amor mismo. Allí, por ende, donde ha irrumpido el conflicto entre el amor y la virtud, tal conflicto subsiste, para decirlo con Hegel, en razón del momento de la inmediatez, conviene a saber, el de una naturaleza que ha decidido desde siempre en favor del amor, (a diferencia de lo que sucede allí donde reina el entendimiento selectivo) (IV, 242); y del momento de la mediación, conviene a saber, el que consiste en hacer valer, de manera siempre renovada, el deber que impone el respeto. Donde se ama la virtud misma, se llega a la perfección última a causa del entusiasmo por el honor de la humanidad, cuya sabiduría está en cierne. Ella alcanza su madurez allí donde los momentos antagónicos están reconciliados, donde Julia – la “predicadora” de la sabiduría, mientras que su amado es sólo un “filósofo” –, preserva la virtud, única en su género, de la veracidad en la naturaleza del amor y, por cierto, con el reconocimiento último de la naturaleza indestructible de este último en cuanto pasión.

Ni el honor del estamento, propio del *ancien régime*, ni tampoco la *honnêteté* en el sentido del decoro hacen surgir la autoconciencia, sino sólo el honor, en el que la conciencia moral tiene su “satisfacción interior” y cuyos fundamentos son “las verdades eternas de la moral” (II, 84). Kant ha dilucidado con tajante dureza la exigencia de veracidad, en su tratado tardío titulado: “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al hombre”. Sólo en la veracidad absoluta queda preservado el honor de la humanidad. Respetar los deberes es respeto de sí mismo; y este respeto descansa en la “satisfacción interior” de la conciencia moral, donde la ley se expresa.

Esto conduce, en resumidas cuentas, a la *ratio* del pensamiento rousseauiano: la destinación es la libertad, que está presente en la ley; de manera inmediata, en la ley de la naturaleza; y mediata, en la de la autonomía libremente realizada. Esta destinación se presenta en la cosa, que es espíritu de su espíritu: el alma en cuanto consciente en sentido moral. Ella se compara consigo misma en el ideal; se remite a la “humanidad” del hombre, amada o anhelada en su belleza manifiesta. El pensar correspondiente a esta cosa es, en unidad con el amor de sí, el respeto de sí mismo.

La formación de la autoconciencia en la *Julie* no tolera, por muy apasionado que el amor sea, una historia como la de Margarita. Ella conoce por cierto la conciencia desdichada del disfrute del amor satisfecho, al precio del respeto

de sí mismo; pero: “lamento mucho menos haber dado demasiado al amor, que haberlo privado de su mayor encanto” (102), conviene a saber, del brillo arrebatador del ideal, bajo la condición de su pureza. Sin embargo, este lamentarse no es en la autoconciencia el final, sino el comienzo del amor y, por cierto, de él en cuanto aprendido en una inmediatez quebrantada. Por el “nombre sagrado del honor” no es amor lo que debe jurarse, sino confianza y, en consecuencia, lealtad incondicionada. Con ellas comienza el retorno hacia el respeto de sí mismo, por el doloroso camino de la autodeterminación.

El amor expresado por el lenguaje rousseauiano no es el de la conciencia, cuyo entendimiento lo comprende en el horizonte del juego de las fuerzas, de su atracción y repulsión. No obstante, ese amor es un deseo francamente ardiente en el horizonte del sentimiento de sí mismo experimentado precisamente por aquella vida que, vista con la *Fenomenología del Espíritu*, realiza la primera fase de la formación de la autoconciencia: una formación lograda al precio de la negación y del dolor, como todavía lo reconocerá Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*.¹³

Hay una única cita de sí mismo en la *Nouvelle Héloïse*, conviene a saber, la de la siguiente idea fundamental: “El amor queda privado de su mayor embrujo cuando lo abandona la *honnêteté*. Para sentir todo su valor es necesario que el corazón se complazca en el hecho de ella y que nos enaltezca al enaltecer el objeto amado. Quitad la idea de la perfección, quitáis el entusiasmo; quitad la estimación y el amor desaparece. ¿Cómo podría una mujer honrar a un hombre al que debe despreciar? ¿Cómo podría él, por su parte, adorar a aquella que no tiene reparos en entregarse a un vil corruptor? Así, pronto se despreciarán mutuamente. El amor, ese sentimiento celestial, será para ellos sólo un comercio vergonzoso. Habrán perdido el honor sin haber hallado la felicidad” (II, 86, 349); pues, “nadie puede ser feliz, si no se goza en el respeto de sí propio” (224).

Para que tal respeto crezca no hacen falta objetos, sino resistencias, no el apropiarse, sino el desgarramiento de sí mismo. El yo dice a su saber, a su virtud: “te aborrezco, siendo así que todo lo hago por ti” (312). Una palabra análoga dirigida a la naturaleza: “recupera todos tus derechos; abjuro de las virtudes bárbaras que te aniquilan. Las inclinaciones que me has dado, ¿serán acaso más engañosas que una razón que tan a menudo me ha confundido?” Y aún más: “Deber, honor, virtud; todo esto ya nada me dice” (335).

En la desdicha del alma que aspira a la felicidad, esto es, en el desgarramiento

13) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. AA, tomo V, p. 73.

miento que supera sus propias fuerzas, la autoconciencia renuncia aparentemente a sí misma, en cuanto se transforma en conciencia religiosa. El yo se dirige al así llamado “ser supremo”; semejante al Dios cristiano sólo en el colmo de tal abstracción. La representación del todopoderoso procura “la fuerza que necesito para resistir a mi propio corazón” (357). Su poder se exterioriza, por un lado, en el orden de la naturaleza, por otro, en la ley moral. ¿Una recaída en la conciencia berkeleyana? De ningún modo. Pero el sujeto moral se percata de su finitud bajo la ley de lo infinito o absoluto.

Cuán poco se ve menoscabada la libertad por la representación de ese Dios, cuán decididamente se afirma la autodeterminación en la religión de la humanidad, resulta claro por la observación siguiente: “si el ser inconmensurable por el que el hombre se afana no existiese, aun así sería bueno que se afanase por él sin cesar, para ser más dueño de sí mismo, más fuerte, más feliz y más sabio.” (359). Kant traducirá esto en la afirmación según la cual la autoconciencia moral no necesita del conocimiento de Dios, sino sólo de la representación de él como existente, puesto que como objeto de la razón práctica. Un conocimiento de Dios menoscabaría, incluso, a la autoconciencia.

Ya en la familia, como también luego en el Estado, la representación de un ser infinito resulta útil para el ordenamiento jurídico, así por ejemplo cuando se trata de condenar el adulterio (380). Los amantes sacrifican el deseo de su corazón al deber (363). No por el sacrificio del Crucificado, sino por el suyo propio alcanzan ellos la bienaventuranza (364). Sólo la pureza de la propia conciencia moral es ahora lo que nos “justifica” y da la paz. A propósito del hombre que, sin la gracia de otro ser, se diferencia respecto de sí mismo, vale lo siguiente: “en cuanto todos sus hábitos están rotos y modificadas todas sus pasiones, en esta revolución general uno retoma a veces su carácter primitivo y se transforma como en un nuevo ser que acabase de salir de las manos de la naturaleza” (364). Aquí se ha pensado la posibilidad de un nuevo nacimiento a partir de la absolución que uno se confiere a sí propio; el retorno a sí mismo, a la naturaleza asumida, por obra de uno mismo. Este es el sentido moral del “absoluto”, del cual hablará la metafísica en su Época Última.

Aunque Rousseau retoma de manera reiterada giros verbales de la Época Media, no es de ningún modo una víctima inconsciente de pre-juicios, sino que también en tales giros hace valer claramente y sin excepción la fuerza transformadora de la autoconciencia de la Época Última. Él habla sobre todo de una religión que, según los cánones del Saber Cristiano o los de la fe luterana y de la calvinista, ya no es, en rigor, cristiana. De un modo tan decidido es esto así

que, no sólo ya no se habla de Cristo, del Crucificado, sino que incluso se priva de fundamento a una redención operada por Él. La indeterminación del ser supremo de que aquí se trata no tolera en modo alguno el tránsito hacia aquella determinación, de una concreción francamente extrema, representada por la encarnación de Dios en Jesús. El ser supremo (la humanidad, que debe aparecer en cada hombre) ha constituido al individuo “como único juez sobre sus propias acciones”; lo cual tiene sentido sólo bajo la condición de la autoconciencia ya desarrollada y de su veracidad absoluta (384) y rompe, por ende, con la antigua convicción según la cual todo hombre es mendaz, entregado al padre de la mentira, al *diabolo*. La conciencia cartesiana había logrado superar tan sólo la duda de la razón natural referida a la veracidad del creador.

Así como el amor del hombre enteramente poseído por la autoconciencia no soporta una historia del tenor de la de Margarita, así tampoco su muerte se le vuelve el obrar de un Werther. Pondera, por cierto, la moral del suicidio, pero permanece abierto a la reconvención por parte del amigo. Así, por lo demás, sólo mediante una distinción creciente del amor da fruto aquella amistad singular por la que todavía Schiller y Hölderlin se hallarán conmovidos: la del amor que nace como libre de la personalidad libre. En la relación con Julia, la amistad es la gran pasión enaltecida hasta la pureza. Purificarla en vez de sofocarla es algo que, como dice la mujer, se realiza sólo raras veces (664). Tal realización se vuelve fundamento de la glorificación de sí mismo; también esto es un horror para el Saber Cristiano. En consonancia con lo cual, las perfecciones de los *religiosi* de otrora, esto es, de los monjes, son condenadas como la arrogancia de no querer ser hombre, de despreciar su “humanidad”. Todavía Hegel se mostrará de acuerdo con esta condena. Los *Deo mancipati* se abstienen, por cierto, de contraer obligaciones civiles en la familia y el Estado.

La religión de la humanidad no puede ni quiere reemplazar la instancia única de la conciencia moral, puesto que aquélla tiene que ver sólo con la fuerza requerida para una auto-superación exigida por tal conciencia (672); esa religión resulta del sentimiento de estar al límite de las propias fuerzas, en particular allí donde se trata del cumplimiento de lo que debe ser. Esto es algo que, como la libertad misma, se siente con anterioridad a toda reflexión. Sólo el sentimiento religioso permite volverse consciente de la libertad en sentido absoluto. Y sólo en relación con ella “se trata de saber si la voluntad se determina sin causa o cuál es la causa que determina la voluntad” (684). Aquí surge la tarea de la concepción kantiana.

El verdadero golpe de Rousseau contra la doctrina luterana y calvinista

de la fe concierne a la dependencia de la bondad del obrar humano respecto de la gracia de Dios. El ser supremo debe, para preservar su indeterminación y la libertad natural del hombre, abstenerse de tal don arbitrario, es decir, de intervenir en la libertad con el propósito de justificar al hombre, tal como esto ha sido pensado en términos extremos por la doctrina calvinista de la predestinación: “Si esta doctrina dura y descorazonadora pudiese deducirse de la escritura, ¿no es entonces mi primer deber honrar a Dios?” Y a partir de la pregunta: ¿De qué modo es él, sobre todo en sentido cristiano, un Dios digno de ser honrado?, Rousseau concluye: “Sea cual fuere la consideración que debo al texto sagrado, mayor consideración debo a su autor y preferiría creer que la Biblia está falseada o que es incomprensible, antes que creer que Dios es injusto o que es causante del mal” (684). La diferencia entre una justicia oculta de Dios y una justicia manifiesta fundada en la autodeterminación de nuestra voluntad racional ya no puede ser aceptada por la autoconciencia. Habiendo hecho Lutero prevalecer la autoridad de la Escritura por sobre la de la doctrina eclesiástica, es ahora la autoridad de la Escritura la que se ve sometida a la autoridad de nuestra razón. El ser supremo no es superior a ella, no puede limitar nuestra autodeterminación. “Todas las actividades del entendimiento que nos elevan a Dios, nos llevan más allá de nosotros mismos; pidiendo su auxilio, aprendemos a encontrarlo”; nos facultamos así para ayudarnos a nosotros mismos. Con penetrante agudeza Rousseau prosigue: “No es Él quien nos cambia, somos nosotros quienes nos cambiamos, elevándonos a él” (684). Esta autoafirmación es tan inaudita que Rousseau la atribuye en una nota a Abelardo. Pero de ningún modo cede en el rechazo del Saber Cristiano: “Todo lo que uno pide a Dios, tal como ello debe ser, uno se lo da a sí mismo... y uno aumenta su fuerza al reconocer su debilidad” (685), por eso se vuelve hacia el ser supremo. Pero, ¿de qué modo? “Si uno abusa de la plegaria y se vuelve místico” –es decir, si uno se entrega a aquel ser supremo como a un ser absolutamente diferente de todo–, “uno se pierde a fuerza de querer elevarse; buscando la gracia, se renuncia a la razón”. Como su amigo Hume, también Rousseau pone el efecto de la gracia en la irracionalidad de un creer en los milagros; la plegaria queda rebajada a un intento de coacción.

Una vez más: la indeterminación del ser supremo no debe ser interpretada aquí como una mera dispación del Dios trinitario. Ella atestigua, no menos que la carencia de contenido de la ley moral kantiana, la libertad en sentido absoluto.

Santidad, bondad, justicia, constituyen para Kant el “...concepto de Dios”.¹⁴

14) Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. AA, tomo VIII, p.

En él tiene su objeto la religión de la autoconciencia moral y ello según la destinación consistente en realizar el bien debido. Este Dios no tiene potestad alguna como juez universal. Es un Dios de la paz, a quien este mundo y más precisamente el mundo civil debe conocer.

El esposo de Julia es ateo pero, sin embargo, un “hombre de bien”; tal como juzga Kant sobre Spinoza.¹⁵ Sin menoscabo de su virtud, él está convencido de que “la devoción es un opio para el alma”; algo de lo que hay que disfrutar con precaución y sólo en pequeñas dosis (697). Es tolerante para con los devotos, en tanto las representaciones de éstos se dejan explicar a partir de la indeterminación del ser supremo. Inadmisible, sin embargo, resulta aquí la pretensión de un saber y también, por ende, la de una *doctrina*. Antes que la devoción ha de ser tolerado el ateísmo; pues: “¿es uno dueño de creer o no creer? ¿Es un crimen no haber sabido argumentar bien? No, la conciencia moral no nos dice en modo alguno la verdad de las cosas, sino la regla de nuestros deberes; no nos dicta en modo alguno lo que se debe pensar sino lo que se debe hacer; no nos enseña en modo alguno a razonar bien sino a obrar bien” (698). La filosofía kantiana ha concebido precisamente esto.

El ateo ya no es más el antiguo *insipiens*. También quien no cree en Dios y en “una vida futura” puede ser de una moral intachable. Incluso en la falta de fe en cuanto tal. “¿De qué puede ser culpable ante Dios? ¿Aparta sus ojos de él? Dios mismo ha ocultado su rostro”, no es sino Él la causa del ateísmo. El ateo “no huye de la verdad, es la verdad la que huye de él”; se sustrae como objeto de razón (699). No hay pues, en principio, un alejamiento del hombre respecto de Dios –esto era lo que definía el pecado–, ni culpa alguna por tal alejamiento, ni tampoco una redención requerida por tal culpa; no habría necesidad, por ende, de una encarnación de Dios. La religión de otrora tenía el sentido de ofrecer a Dios el honor debido. Pero allí donde el honor es, ante todo, el del respeto de sí mismo, que no puede ser consciente de culpa alguna ante Dios, allí la religión nace del sentimiento de una obligación para consigo o de una amenaza al respeto de sí mismo. El ciudadano, “siendo un hombre de bien”, no se ve pues en la obligación de pensar en Dios y, menos aún, en la de querer conocerlo. Al ateo le falta sólo la esperanza en una “vida futura” y su bienaventuranza [*Seligkeit*].

La autoconciencia que irrumpe con Rousseau busca, en cuanto tal, la verdad no en una semejanza del “espíritu espiritual” con el Dios trinitario, sino en la igualdad del yo con su ideal. Frente a tal verdad, la religión ocupa una

257.

15) Kant, *Kritik der Urteilskraft*. AA, tomo V, p. 452.

posición subordinada.

Basta con comparar, artículo por artículo, la *religio*¹⁶ tomásica con la religión de la autoconciencia rousseauiana para percatarse del corte epocal y para volver nítida la diferencia, frente a la costumbre que domina hoy por hoy a quienes sólo ven continuidades en materia histórica y a quienes se dedican a investigar restos. Al fin y al cabo, en estas cosas es necesaria la pureza, incluso habiendo sucumbido ya la religión de la humanidad en cuanto configuración racional. Por lo demás, en lo que atañe a la condición propia de lo cristiano, la exposición tomásica nos hace reparar en que la *religio* en la Época Media valía sólo como una *virtus moralis* y que, en cuanto tal, estaba subordinada a las *virtutes theologicae*. Sólo la fe, la esperanza y la caridad, en el sentido del *Nuevo Testamento*, proporcionan un concepto del Saber Cristiano, que determina por entero la actitud anterior de la *religio*. Ésta, en el modo de pensar configurado por Rousseau, no es una virtud ni, por ende, un deber, sino un sentimiento que se apodera de unos y no de otros.

El rechazo de la *sophia* cristiana por parte de la rousseauiana se completa en la presentación de la muerte ejemplar para los hombres dignos de tal nombre. La virtud de la veracidad llega al colmo allí donde la moribunda confiesa a su amado, en una carta de despedida, que sólo la muerte ha podido preservarla de cometer adulterio con él. En tal franqueza, la del amigo para con su amigo, la moralidad autoconsciente se eleva por sobre su última flaqueza. Julia acaba por vencer hasta la ilusión de haberse curado de su amor natural. También aquí valen las palabras de Hegel, a saber: mejor una autoconciencia desgarrada, que una remendada.

Rousseau poetiza en la *Julie* un ser humano que, para decirlo con palabras de Kant,¹⁷ se ha diferenciado respecto de sí mismo: “Ella no ha vivido como otro; nadie, que yo sepa, ha muerto como ella” (704), en armonía autoconsciente consigo mismo. Ninguna palabra acerca de Dios o de la salvación del alma se oye en la muerte de esta “piadosa mujer” (712). Ya no necesita rezar, porque no necesita la fortaleza del ser supremo en ninguna tribulación moral. Ningún pensamiento acerca del juicio, ningún temor ante la muerte, como en el caso de los cristianos (717). Incluso el pastor calvinista se conmueve de tal modo ante la autoconciencia de la moribunda, que ha desaparecido para él todo pensamiento referido a la angustia del Crucificado. ¿Qué demuestra aquí la aseveración de que ella es una cristiana?

16) Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, De religione, II ac, qu. 81.

17) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA, tomo IV, p. 452.

La última confesión de la debilidad por amor revela la autosatisfacción completa de la conciencia moral. La agonizante ha alcanzado ya la bienaventuranza y ello en relación con su vida íntegra. La representación de una “vida futura” es, también ella, una representación moral: se trata de una presencia ininterrumpida, no ante la visión beatífica del bien supremo, sino debida a su propio presente en medio de la familia y de los amigos que la sobreviven. La bienaventuranza esperada debe consistir, en parte al menos, en el goce de la propia conciencia moral en cuanto buena (729). De tal modo se hace valer la autoconciencia también en la idea del “alma inmortal”. Ha cobrado conciencia de su propia gloria, después de que Lutero hubo de decir de la gloria de Dios: *nihil ad nos*.

III

La *Julie* es el poema puro de la autoconciencia que irrumpe en cuanto tal. De ella sólo es posible tener experiencia mediante la representación imaginaria [*Einbildung*] del ser humano donde ella misma se encarna, esto es, sólo mediante un producto de la imaginación [*Einbildungskraft*]. Esta última adquiere, con la *sophia* rousseauiana, una dignidad hasta entonces inaudita, situándola a la par de las Musas de Homero, de Hesíodo y de Solón; a la par de la inspiración divina de los autores del Nuevo Testamento. Un poema, cuya racionalidad promueve la aparición de la razón *conceptual* que la ampara.

Kant habla de una “representación de la imaginación, que da mucho que pensar”; en cuanto fuerza “creadora”, “pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales (la razón)”.¹⁸ ¿De qué modo fue valorada por Rousseau? “El hombre, ávido y limitado, hecho para quererlo todo y obtener poco, ha recibido del cielo una fuerza consoladora, que le acerca cuanto desea, que lo somete a su imaginación y se lo vuelve presente y sensible y, para hacerle más dulce esta propiedad imaginaria, la modifica según el gusto de su pasión. Pero todo este encanto desaparece ante el objeto mismo; ya nada embellece este objeto a los ojos de su poseedor; uno deja ya de figurarse lo que (de hecho) ve; la imaginación nada engendra de cuanto ya se posee; la ilusión termina allí donde comienza el gozo.” Precisamente en tal situación se encuentra el yo de la conciencia; referido a objetos externos a él. Distinto es el caso de la autoconciencia, que concibe lo verdadero como sujeto. Rousseau continúa: “El país de las quimeras es, en este mundo, el único digno de ser habitado y tal es la nada de las cosas humanas que, fuera del Ser que existe por sí mismo, nada

18) Kant, *Kritik der Urteilskraft*. AA, tomo V, p. 314.

hay de bello sino lo que no es" (693). Así no hubiese podido hablar ningún filósofo de aquellos que se pierden en sutilezas huecas: bello como el ser supremo, una nada de realidad, un todo cuyo ser es apariencia. Producido por mí mismo.

La quimera que respira fuego; no un invento vano sino producto de una síntesis de la imaginación: cabeza de león, vientre de cabra, cola de dragón. Cada cual se la imagina a su modo.

Ya el estado de naturaleza era una síntesis de la imaginación. Así también la historia del hombre social. Finalmente los himnos en loor de aquel hombre, donde se logra la epifanía de la humanidad y que, por ella, se diferencia respecto de sí. Desde este centro de la obra rousseauiana surge otra obra, nacida de la nostalgia productiva provocada por tal hombre: la representación imaginaria de la educación de Emilio. La tarea humana por antonomasia es una educación que permite a la autoconciencia formarse a sí misma, que ampara su formación pero que no quiere hacer lo imposible: el hombre de la autodeterminación, de una que posee, en última instancia, un sentido político. Ese hombre debe llevar a cabo, desde y por sí mismo, la diferenciación respecto de sí, por la que se vuelve ciudadano en la comunidad política [*Gemeinwesen*] del *Contrat Social*. Una comunidad política también ella imaginada. Un país imaginario, que es el único digno de ser habitado. Hacia esa meta se puso en marcha la Revolución Francesa; hacia una sociedad asentada sobre el fundamento de aquella libertad, que sólo en la autoconciencia adquiere su significación epocal. Como tal movimiento del pueblo francés, del último de la historia universal en sentido hegeliano, la revolución fue aplaudida también fuera de Francia; acordándose de aquel Rousseau, a quien la Asamblea Nacional honró el 11 de octubre de 1794 mediante una apoteosis. En la procesión de los legisladores un primer grupo mostraba las tablas con los derechos del hombre y un último grupo, el *Contrat Social*.

Esta obra explica de modo expreso la diferenciación del hombre respecto de sí, necesaria para una constitución digna del hombre. Sin ella, sin la diferenciación de la conciencia en autoconciencia, nadie es capaz de una determinación contractual; pues cada uno debe cerrar el contrato social consigo mismo. Uno no nace como ciudadano, así como tampoco se nace siendo ya un cristiano.

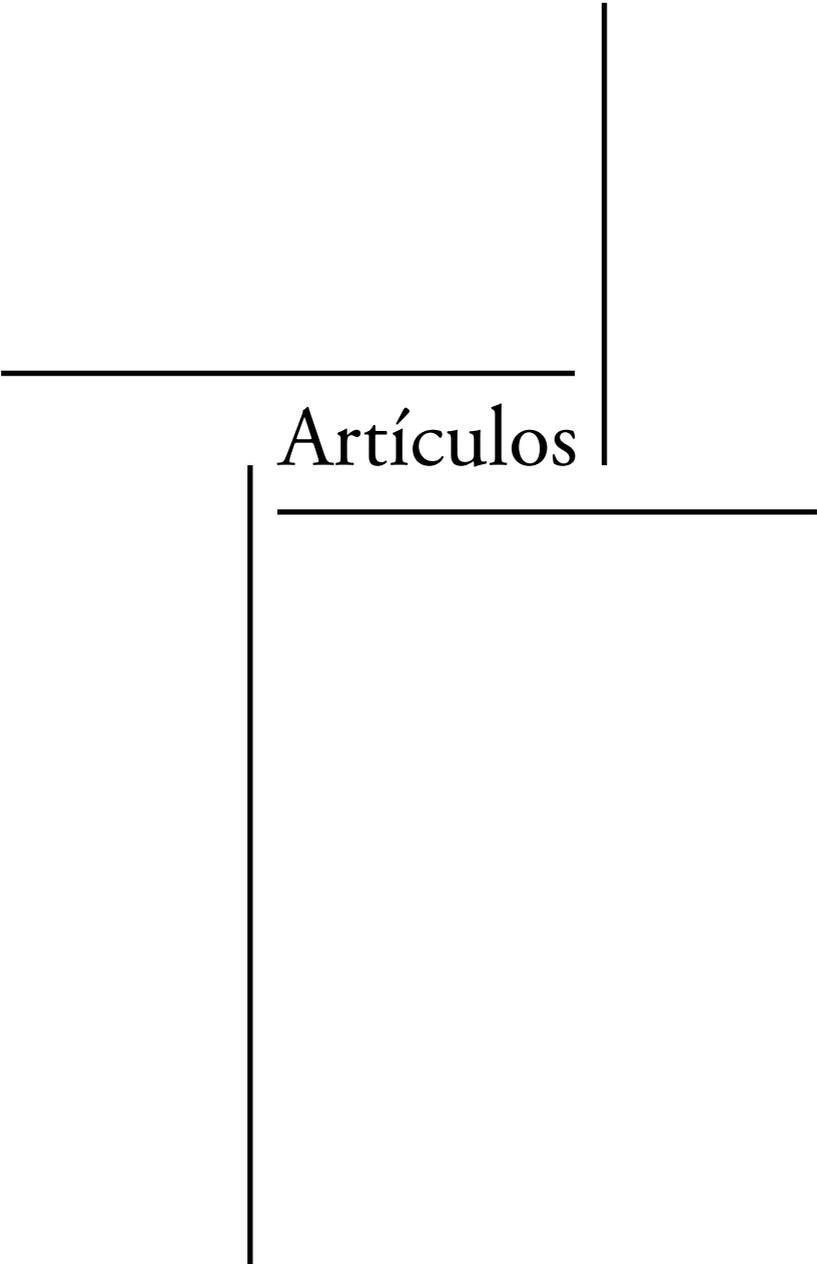
Diferenciación del hombre respecto de sí mismo: tal fue el interés de toda sabiduría. En el prólogo a su *Julie*, Rousseau replica a su adversario escéptico: "¿Sabe usted hasta qué punto se diferencian los hombres entre sí?" Se

diferencian entre sí en la medida en que realizan su libertad, es decir, hasta alcanzar su autodeterminación civil. Se diferencian hasta alcanzar la igualdad como ciudadanos. No la igualdad de la posesión, tampoco la del poder sino, ante las desigualdades del hombre social, la igualdad en la voluntad general de la razón como la única absolutamente autónoma. Ser igual en cuanto sujeto de la propia legislación, tal es – ha sido – la verdad de la autoconciencia civil.

¿Dónde y cómo se conoce hoy hasta qué punto se diferencian los hombres entre sí? ¿Hasta alcanzar cuál diferenciación respecto de sí mismos?

Lelia Profili es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Desde el año 2011 se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de *Metafísica*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.C. Fue becaria del *Goethe Institut* en Bonn. Es miembro permanente del Centro de Filosofía Clásica Alemana de la U.N.C. Su campo preferente de investigación es la filosofía moderna, en especial la filosofía del idealismo alemán.

Gonzalo Rodríguez es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, miembro del Centro de Filosofía Clásica Alemana, ha dedicado sus investigaciones al área de la filosofía contemporánea y del idealismo alemán. Actualmente se ocupa de investigar la relación entre la poesía de Hölderlin y la filosofía hegeliana.



Artículos

SORPRENDENTE EL PODER DEL CUERPO. DELEUZE Y SU INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE Y SPINOZA

Juan Pablo E. ESPERÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA / ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES / UNIVERSIDAD DEL SALVADOR / CONICET (ARGENTINA)
jpesperon@hotmail.com

Resumen: En el artículo que presentamos nos proponemos mostrar una original comprensión del cuerpo desde una perspectiva ontológica, alternativa a los desarrollos hegemónicos producidos en la historia de la filosofía occidental donde éste aparece sub-estimado o subordinado al pensamiento, a partir de la recepción deleuziana de las filosofías de Spinoza y Nietzsche; y cuya elaboración comienza a partir de problematizar qué es y qué puede un cuerpo, abriendo la posibilidad de entenderlo en tanto relaciones entre términos (potencias-fuerzas) desiguales (diferencias intensivas) y no como totalidad (substancia). Para mostrar en las conclusiones cómo, a partir de ello, Deleuze puede construir una nueva ontología de la diferencia donde la realidad del ser es diferir y no fundamentar.

Palabras clave: cuerpo, fuerzas, relación.

Abstract: In this paper, we show an original body conception, alternative to the hegemonic developments produced in the western philosophy, from deleuzian thought. Deleuze asks, across Nietzsche's and Spinoza's philosophy: what a body is and what can it do; and he answers that a body is constituted for relations between terms (forces) unequals (intensive differences) and not as totality (substance). In the end, we show some relevant elements to built a new ontology of the difference.

Keywords: body, forces, relation.

1. Introducción

Se dice que Deleuze es un filósofo posmoderno, entre otras cosas, porque postularía una suerte de anarquismo filosófico en el que no habría fundamentos. Sin embargo, en la filosofía deleuziana se desarrolla una ontología que no debiera ser prejuzgada ni menospreciada sin dar cabida a sus propios elementos. Con respecto a esto hay que decir, en primer lugar, que a través de la lectura y apropiación de algunos pensadores marginales del relato “oficial” de la historia de la filosofía tales como Spinoza y Nietzsche, entre otros, Deleuze lucha ferozmente por liberar al pensamiento de la lógica binaria (unidad/multiplicidad, creaturas/creador, etc.) que rige la tradición filosófica occidental. Dicha historia oficial no deja de limitar la actividad del pensar¹ en tanto búsqueda de un fundamento absoluto que justifique lo ente en general y a sí mismo. Pero, Deleuze, por el contrario, logra mostrar que la realidad del ser es diferir y no fundamentar. En segundo lugar, Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología de la diferencia, en la que el ser es liberado y desarraigado de su condición y estatus de fundamento de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir.

El encuentro con Spinoza y Nietzsche es decisivo para la configuración de los dos rasgos de la ontología señalados en el párrafo anterior. Pues es sabido el gran interés que las obras de estos pensadores despiertan en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencian. Dos motivos confluyen en ello: en primer lugar, tanto la filosofía de Nietzsche y como la de Spinoza le permite a Deleuze vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica occidental al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así conocer la esencia del hombre, de la vida, del espíritu, de lo absoluto o de cualquier ámbito de lo real. Tanto en Nietzsche como en Spinoza, Deleuze encuentra las armas que le permiten luchar contra la concepción del ser concebido como totalidad o como fundamento de lo ente en general. Spinoza y Nietzsche brindan herramientas al pensador francés para poner en marcha esta empresa quien niega que el pensamiento sea una acción autónoma, como así también niega que se pueda pensar por sí mismo (al modo cartesiano). Por el contrario, el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas. Puede adelantarse aquí, que el pensamiento depende siempre de fuerzas que se apoderan

1) Recuérdese que en la filosofía deleuziana, la actividad de pensar debe comprenderse como crear y experimentar y no como justificar o fundamentar al modo de la tradición metafísica.

de él. Por ello, Deleuze reivindica, apropiándose de las posiciones de Spinoza y de Nietzsche, una nueva praxis filosófica que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen cuerpos, interpretando las inter-relaciones y las conexiones tanto cualitativas como cuantitativas que entre las diferentes fuerzas se establecen.

En definitiva, en el presente artículo nos proponemos mostrar una original comprensión del cuerpo desde una perspectiva ontológica, alternativa a los desarrollos hegemónicos producidos en la historia de la filosofía occidental donde este aparece sub-estimado o subordinado al pensamiento, a partir de la recepción deleuziana de las filosofías de Spinoza y Nietzsche; y cuya elaboración comienza a partir de problematizar qué es y qué puede un cuerpo, abriendo la posibilidad de entenderlo en tanto relaciones entre términos (potencias-fuerzas) desiguales (diferencias intensivas) y no como totalidad (substancia). Para mostrar en las conclusiones cómo, a partir de ello, Deleuze puede construir una nueva ontología de la diferencia donde la realidad del ser es diferir y no fundamentar.

Aclaremos, antes de preguntarnos qué es un cuerpo, que Deleuze aborda esta cuestión vía las filosofías de Nietzsche y de Spinoza. Entonces, en el presente artículo no se trata de hacer un estudio genético del pensamiento de estos autores, ni de hacer un análisis interno de sus ideas para observar las que a cada uno de ellos corresponden; sino que el objetivo fundamental que persigue este texto es, en primer lugar, mostrar una nueva concepción del cuerpo que tiene como consecuencia la construcción de una ontología original, cuyo eje principal es concebir al ser como diferencia inmanente; para extraer, en segundo lugar, algunas conclusiones que de esta nueva ontología pueden derivarse. Por ende, debemos tener presente, a lo largo del artículo, que quien habla a través, interpretando y apropiándose de las filosofías de Nietzsche y Spinoza es el pensamiento deleuziano.

2. ¿Qué es un cuerpo?

Ahora bien, para Deleuze, Nietzsche es el filósofo que pone nuevamente en primer plano la cuestión del cuerpo reintroduciendo el problema de su potencialidad. Esto hace del cuerpo algo “sorprendente” y maravilloso mucho más sorprendente que la conciencia.² Pero Deleuze muestra, también, que este asombro por la potencialidad del cuerpo es el mismo asombro que el de la reflexión filosófica de Spinoza cuando afirma: “no sabemos lo que un cuerpo

2) Cfr. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 60.

puede”.³ Entonces se pregunta Deleuze: ¿Qué es el cuerpo?⁴ Y responde:

Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras.⁵ Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto ‘arbitrario’ de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad⁶ de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’.⁷

Un cuerpo no se define por lo que es, sino por lo que puede, y esto supone una *quantum* de fuerzas en relación. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, aquello de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, “no sabemos de lo que un cuerpo es capaz”.⁸ Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación con otros cuerpos; pero, a la

3) SPINOZA, Baruch, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, Escolio (b) 98, proposición 2, tercera parte, p. 129. Recordemos que para Spinoza el cuerpo y el pensamiento son modos o maneras de actividad de una misma y única substancia infinita, “la potencia de pensar es paralela a la potencia de actuar de manera que la actividad y los cambios de las fuerzas físicas son siempre al mismo tiempo una actividad y una modificación de las fuerzas mentales”. JAQUET, Chantal, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y Nietzsche”, en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, números 4-5, año VII, 2007, p. 49. Pero debemos tener en cuenta, también, que Deleuze no desconociendo esto, pone, vía la filosofía de Nietzsche, el acento en el cuerpo por sobre el pensamiento. Cfr. *Infra*. Cap. 2.1.

4) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, pp. 60-61.

5) NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 373 [citado por Deleuze].

6) Se introduce aquí el concepto deleuziano de “multiplicidad”. Contra Platón, lo real no remite a lo uno, ni siquiera a la dualidad sino a una multiplicidad. No se parte de la identidad sino de la diferencia.

7) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 60-61.

8) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 62.

vez, siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, o identificar de antemano qué es y qué puede el cuerpo.⁹ El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas. Pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas actualizándose sin agotar su poder de cambio.

Un cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario; pero tal escenario es siempre un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Retomemos la definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. Para Deleuze un cuerpo es un centro de potencia¹⁰, una relación de fuerzas producto de la voluntad de poder.

La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica.¹¹

No debemos comprender aquí que la voluntad de poder quiera la potencia, ni que la desee como un fin, sino que es la potencia lo que quiere la voluntad. Pues, la potencia es en la voluntad el elemento genético y diferencial, es decir, el elemento creador y dador de sentido y direccionador de las fuerzas. Una clara consecuencia de esta posición es que se desplaza a la voluntad del rol central que Descartes lo otorgaba en su gnoseología como dependiente de la conciencia y autoafirmando, a la vez, la propia identidad subjetiva. Aquí la voluntad remite a la potencia de actuar que Deleuze retoma de la filosofía de Spinoza a través de la noción de *conatus*, según la cual cada cuerpo tiende a preservarse en su ser, es decir, cada ente tiende a desarrollar todo lo que puede. Entonces la voluntad de potencia es el esfuerzo por llevar las fuerzas al

9) ETCHEGARAY, Ricardo et Alia, *La rebelión de los cuerpos*, Buenos Aires, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2011, p. 234.

10) La noción de potencia no debe ser entendida en sentido aristotélico (como el movimiento de la sustancia del ser en potencia al ser en acto), sino que aquí debemos comprenderla como identificada, a su vez, con el acto, es decir, la potencia es siempre movimiento, flujo actual. En este sentido, la potencia es un movimiento de fuerza/poder que está totalmente efectuada a cada instante. Vid. *Infra*. Apartado 2.2.

11) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 77.

límite de sus posibilidades.¹² Así pues, Jaquet puede sostener que "...transformando la voluntad de potencia (nietzscheana) en la potencia en la voluntad, Deleuze la acerca al *conatus* spinoziano y a su potencia, al mismo tiempo es determinante y determinada en función de sus relaciones con el mundo exterior".¹³

Debemos señalar también, que el azar siempre pone en relación al menos dos fuerzas diferentes. La voluntad de potencia es el elemento diferencial y genético de la fuerza, es decir, ella determina la relación de una fuerza con otra fuerza al tiempo que produce la cantidad y la cualidad de las mismas, a la vez que se manifiesta como un poder de afectar y ser afectado, ya sea por fuerzas superiores, ya sea por fuerzas inferiores.

La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.¹⁴

Por ello la voluntad nunca se puede separar de la fuerza, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es al mismo tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante.¹⁵ Tengamos en cuenta que la voluntad de poder no es la fuerza sino su posibilidad, hay que diferenciar la voluntad de la fuerza. Pues la voluntad de poder es, como afirmamos arriba, la potencialidad de su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar: ¿quién quiere? No se puede responder la fuerza, porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere; y, ello, no puede ser alienado ni delegado. Sin el elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada. "La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción".¹⁶ Deleuze también afirma que la voluntad de poder no es el ser ni tampoco el devenir. "La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial".¹⁷ Es decir, es el poder de afectar y de ser afectado, ello remite a que ella se manifieste como la sensibilidad y afectividad de toda fuerza.

12) Cfr. DOSSE, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 191.

13) JAQUET, Chantal, "Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y Nietzsche", en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, números 4-5, año VII, 2007, p. 51.

14) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 74.

15) Cfr. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 90.

16) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 75.

17) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 91.

Pero desarrollemos esto a continuación.

3. ¿Qué puede un cuerpo?

Ahora bien, todo cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde sus diferencias cualitativas (fuerzas activas y reactivas) y desde sus diferencias cuantitativas (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

3.1. Análisis de las relaciones diferenciales cualitativas

Desde la perspectiva cualitativa de la diferencia de fuerzas, afirma Deleuze:

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción.¹⁸

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar; y están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte:

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: 'La gran actividad principal es inconsciente'.¹⁹ La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva²⁰; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz.²¹

La conciencia²² es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desigua-

18) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 61.

19) NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

20) NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

21) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 62.

22) Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

les. Para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador.²³ Por ello, afirma Deleuze, que “La conciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’²⁴.”²⁵

Este cuerpo superior es aquel en que prevalecen las relaciones de fuerzas activas.

“¿Qué es lo que es activo? Tender al poder²⁶. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias²⁷.”²⁸

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero aquello a lo que se dirigen no es una substancia o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse y autoafirmarse a sí misma. Pero afirma Deleuze:

Cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.²⁹

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault³⁰: el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza

23) ETCHEGARAY et, ALIA, *La rebelión de los cuerpos...*, p. 221.

24) NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

25) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 60.

26) NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

27) NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, p. 259 y NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, p. 63 [citado por Deleuze].

28) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 63.

29) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 63.

30) DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 49 ss.

es un ejercicio del poder. No existe una fuerza *carente* de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia.³¹ Pero se trata siempre de una relación, el poder es relación. Aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad de que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. Pero el problema aquí no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. Este problema es al que Nietzsche denominó nihilismo.

3.2. Análisis de las relaciones diferenciales cuantitativas

Ahora bien, las fuerzas pueden, también, ser interpretadas cuantitativamente, es decir, qué cantidad de poder o potencia hay en cada una de ellas. Una fuerza existe en relación con otra fuerza difiriendo cuantitativamente en cuanto es más fuerte o más débil, tiene más poder o menos poder. "...De hecho la potencia no existe más que como relación entre cantidades [...] la potencia (...) es menos una cantidad que una relación entre cantidades. (...) La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una *relación diferencial*. Es una relación entre cantidades, de tal manera que la efectuación va siempre en un sentido o en el otro".³² Ahora bien, la cantidad de potencia que se expresa en las fuerzas está dada por la capacidad de afectar (crear relaciones) y ser afectado (por impresiones, pasiones, pensamientos, etc.). Pero la potencia que se expresa en las relaciones de fuerzas que conforman un cuerpo está efectuada totalmente a cada instante por las relaciones que lo conforman. Es decir, un cuerpo siempre efectúa: hace y padece, todo lo que puede; expresando un dinamismo intensivo en la constitución de todo cuerpo a través de la capacidad de afectar y ser afectado. Afirma Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

[...] toda la potencia estaba en acto; que, literalmente, la potencia no estaba 'en potencia', que toda potencia estaba en acto; que estrictamente había identidad de la potencia y del acto, es decir identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece. [...] Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado.³³

31) ETCHEGARAY et, ALIA, *La rebelión de los cuerpos...*, p. 231.

32) DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 96.

33) DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza...*, p. 93.

Entonces, podemos extraer algunas consecuencias de esto. En primer lugar, la cantidad de potencia que se expresa en las relaciones de fuerza que conforman todo cuerpo constituye la escala diferencial cuantitativa e intensiva que diferencia a unos entes de otros, en contraposición a la jerarquía trascendente de las esencias conforme al discurso de la tradición filosófica. En segundo lugar, las afecciones efectúan a cada instante la potencia tanto como pueden en función a las circunstancias del aquí y ahora, es decir, de acuerdo al conjunto de relaciones actuales, pues estas relaciones no existen independientemente de los afectos que la efectúan.³⁴ En tercer lugar, estamos en presencia de una comprensión dinámica y no estática de todo cuerpo, donde la potencia de un cuerpo puede aumentar o disminuir su cantidad de acuerdo con las relaciones de fuerza con las que entre en relación. Ello implica pensar la cantidad de potencia que hay en todo cuerpo como ondas oscilantes y no como sustancias autónomas. Por último, dijimos que la cantidad de potencia puede aumentar o disminuir. ¿Cómo se produce el aumento o la disminución? Afirmamos arriba que la potencia está a cada instante totalmente efectuada por las afecciones. Y las afecciones efectúan la potencia de acuerdo con las relaciones de fuerzas que constituyen un cuerpo, por ende estas relaciones pueden ser despotenciadoras: en este caso la cantidad de potencia efectuada por los afecciones disminuye la potencia del cuerpo; pero también las relaciones de fuerza pueden incrementar el poder de la potencia del cuerpo: en este caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones aumenta. En consecuencia, puede afirmar Deleuze refiriéndose al cuerpo: "...es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, que es ya en sí misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias".³⁵ En definitiva, la potencia es una relación diferencial intensiva entre cantidades que se apoderan del cuerpo y lo constituyen por lo cual no puede ser definido con anterioridad o a priori de tales relaciones.³⁶ De aquí la gran relevancia de la sentencia que Deleuze toma de Spinoza: no sabemos que puede un cuerpo o de que es capaz.

34) Cfr. DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza ...*, p. 94.

35) DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza ...*, pp. 239-240.

36) Cfr. DOSSE, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 191.

4. Conclusión: Sorprendente el poder del cuerpo. Una ontología de la diferencia y la immanencia

Resulta claro que Deleuze lee a Spinoza y a Nietzsche de forma conjunta, sobre todo en lo que refiere a la cuestión del cuerpo como centro de potencia compuesto por relaciones de fuerzas:

Con Nietzsche, como con Spinoza, la potencia se fusiona con el acto: la voluntad de poder no es más que el acto de ejercer la diferencia. La potencia es actuar, y es sólo potencia en la acción. Es lo mismo con Spinoza. En el caso de los modos finitos, la potencia se expresa en la capacidad de ser afectados, que está siempre necesariamente ocupada por los afectos que efectúan esta capacidad.³⁷

Un cuerpo, entonces, es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial. Pero aclara Deleuze que “si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cualidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad”.³⁸ No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación de oposición diferencial cualitativa de las fuerzas supone la diferencia de cantidad de potencia de las mismas. De este modo, un cuerpo es una relación de fuerzas diferentes. Y es la diferencia entre el poder de afectar y de ser afectada lo que constituye la cantidad de potencia de las fuerzas; pero, al ser fuerzas en relación, es la oposición entre las cantidades la que muestra, a su vez, la diferencia cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las fuerzas abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar (ser interpretada) por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas que lo constituyen. La diferencia cuantitativa de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o una substancia. Es una relación que se cuantifica y se cualifica de diferente manera de acuerdo con el término con el que se relaciona. Pues un cuerpo no puede ser definido con anterioridad o a priori de las fuerzas que lo constituyen. De ello se desprende la relevancia que Deleuze le brinda al legado de Spinoza respecto de no saber lo que un cuerpo puede.

37) PHILIPPE, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en KHALFA, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, pp. 60-61.

38) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía...*, p. 65.

Las fuerzas son flujos diferenciales de potencia que se rehúsan a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Así pues, Deleuze sienta las bases de una nueva ontología de la diferencia y la inmanencia, donde lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido identidad que impera en el modo de fundamentar de la tradición metafísica occidental. Estas diferencias móviles potencian y crean lo diferente, en cuanto diferente; a la vez que tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de relaciones de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad; como un proceso de permanente diferenciación, eliminando la posibilidad de encontrar puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida desde una instancia exterior a ella, es decir, trascendente, pues estamos en presencia de un “plano de inmanencia”.³⁹ Pero, ¿qué es el plano de inmanencia? Es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto, pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta, dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen, constantemente, conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano.

Estamos aquí, entonces, en presencia de una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad del fundamento como principio totalizador. Pues, como afirma Gallego: “Lo virtual no es ni lo posible ni lo probable sino, lo potencial, lo tenso, lo intenso, lo intensivo o, lo que es lo mismo, la diferencia considerada en tanto que ligada, conectada, referida a otras diferencias, aquello que tiende a hacer posible que la más alta potencia del ser, su más radical diversificación, nunca coincida con su disolución extrema”.⁴⁰ En este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en

39) Debemos aclarar que el plano de inmanencia o el plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica) lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos, nuevamente, ante la presencia de un fundamento absoluto, al modo onto-teo-lógico de la metafísica occidental; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

40) GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, nota 9, p. 16.

cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad⁴¹ se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros⁴² de otros.⁴³ De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos. Pues la diferencia de fuerzas constituye, a la vez que produce la diferenciación sobre el plano, *i. e.*, una producción de pliegues y despliegues que conforman el mundo. En este sentido, la diferencia es afirmativa; no dejando lugar a la negación ni a la carencia. Por esto, lo dado en este plano que diferencia y produce la diferenciación no necesita ser subsumido ni superado en una unidad superior.

Otra consecuencia clara que se desprende desde la posición que hemos alcanzado, es que la subjetividad no puede seguir siendo considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde esta nueva perspectiva ontológica, la subjetividad aparece disuelta ya que el pensamiento/cuerpo es producto del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: *“no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y*

41) Cfr. GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario...”, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

42) Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido “1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas”. GALLEGO, F., “Prefacio a un libro necesario...”, nota 9, p.17.

43) Cfr. GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario...”, nota 9, p. 16.

*del nos-otros*⁴⁴.⁴⁵ Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. En referencia a esta posición Cragolini afirma, “*el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad*”.⁴⁶

Por último, creemos que tal como lo afirma Deleuze, la consecuencia más relevante de este planteo es sostener la posibilidad de hacer una filosofía anti-jerárquica, es decir, ningún ente, ningún cuerpo “es” más que otro, o, dicho de otro modo, ningún ente tiene una esencia que lo hace ser mejor que otro. No hay jerarquías sino coexistencias de cuerpos intensivos. Pues sostiene Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto repudia las jerarquías. (...) En el límite, es una especie de anarquía porque no existe ningún principio (arkhé) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.⁴⁷

Clara es la construcción de una ontología anti-jerárquica y unívoca que intenta pensar Deleuze dado que todo ente es un modo de ser, todo ente es en el mismo sentido de ser, pero esto no significa que el ser sea numéricamente uno sino que la univocidad refiere a la potencia del ser que se expresa en los diferentes entes. Pues el ser se dice en un solo y mismo sentido de la pluralidad de sus cuerpos o formas inmanentes en tanto expresan su infinita potencia.⁴⁸ Es decir, los cuerpos remiten a un sistema de perfecta igualdad frente al ser, lo que implica un sistema abierto, *i. e.*, la posibilidad infinita de una conexión o desconexión permanente de los elementos del sistema; produciendo una diferenciación siempre original y creativa, e impidiendo, a la vez, la posibilidad de una reducción de los elementos en una instancia absoluta y superadora. En definitiva, desde el punto de vista ontológico, no hay jerarquías, la univocidad del ser refiere a que, como afirma Deleuze, la piedra es, el insensato es, el razonable es, el animal es; ser se dice en un solo y único

44) Recordemos que Husserl (entre otros pensadores del siglo xx) ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. Cfr. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

45) CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 129.

46) CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador...*, p. 130.

47) DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza...*, pp. 44-45.

48) BADIOU, Alain, “Deleuze. El clamor del ser”, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 43.

sentido de todos los entes. Pero, por otro lado, de aquí se deriva un gran problema que Deleuze señala: esta ontología ¿podría ser puesta en práctica en el campo político? Cuando Deleuze afirma: “Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje”, está advirtiendo las dificultades que se derivan de esta posición para la práctica política, en el sentido de que no habría ningún criterio que permita ordenar la vida en común. Podemos pensar, *v. g.*, que de una ontología anti-jerárquica podría resultar una especie de estado de naturaleza hobbesiano. Pero, por otro lado, podemos aventurar una salida a esta cuestión; ya que, en la filosofía deleuziana, no necesariamente habría que identificar la anti-jerarquía de los entes con un estado de guerra permanente de todos contra todos; sino que podemos pensar, también, desde las relaciones cuantitativa y cualitativa que componen los cuerpos, que podría darse una especie de selección de aquellas relaciones que potencian las fuerzas y que sean cooperativas entre sí; y otras que depotencian las fuerzas de los cuerpos, y por lo tanto que estas sean conflictivas e imposibles. De este modo, en el plano entitativo podría darse cierto orden mientras que en el plano ontológico se mantendría la anarquía.⁴⁹

Para finalizar, contra los dualismos metafísicos apariencia-realidad, unidad-multiplicidad, *creaturas*-creador, etc. y la pretensión de nuestra tradición filosófica de llegar a fundamentos últimos y verdades absolutas, Deleuze vía la filosofía de Spinoza y Nietzsche propone una nueva ontología cuyos elementos decisivos son las nociones de diferencia e inmanencia que permiten interpretar las fuerzas que se apoderan y conforman al cuerpo; de allí la relevancia de las preguntas ¿qué quiere quien pretende establecer tal o cual verdad como absoluta y universal?, ¿qué fuerzas están detrás de ella? Como ya hemos expuesto, para Deleuze los hechos y el pensamiento están siempre condicionados y determinados por relaciones de fuerzas que se apoderan de ellos. La voluntad de potencia es inmanente a ellos a la vez determina la fuerza y, por ende, da sentido, como elemento diferenciador cuantificando y cualificando a las fuerzas. La inmanencia de la voluntad refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del ser. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”.⁵⁰ De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes relaciones de fuerza.

49) Cfr. ETCHEGARAY, Ricardo, “Deleuze como lector de Spinoza”, en ESPERON, ETCHEGARAY, CHICOLINO Y ROMANO, *Pensar con Deleuze*, Buenos Aires, Unlam-Prometeo, 2014, p. 88.

50) MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema...*, p. 72.

■ Juan Pablo E. ESPERÓN

El autor es profesor y doctor en Filosofía. Dicta clases en la Universidad Nacional de La Matanza y es miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es investigador del CONICET y editor responsable de la Revista de Filosofía "Nuevo Pensamiento" dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

Recibido: 17 de marzo de 2014

Aprobado para su publicación: 13 de abril de 2014

LA PUERTA TRASERA DEL EDÉN. ACERCA DE LA GRACIA EN “ÜBER DAS MA- RIONETTENTHEATER” DE HEINRICH VON KLEIST

Pablo PACHILLA

CONICET (ARGENTINA)

pablopachilla@gmail.com

Resumen: El presente trabajo analiza la cuestión de la gracia en el breve relato kleistiano “Acerca del teatro de las marionetas”. El problema filosófico que allí se presenta es el de la posibilidad de que un cuerpo artificial como el del muñeco articulado adquiera una gracia que el cuerpo propio del ser humano no podría alcanzar jamás, aun en el caso de los mejores bailarines. Nos proponemos entonces el desafío de pensar de qué modo debe ser pensada la relación entre los cuerpos y el conocimiento para que tal fenómeno sea posible. Sostendremos que la noción de gracia constituye en este texto el modo kleistiano de construir una línea de fuga frente a su interpretación de Kant.

Palabras clave: Kleist, gracia, Kantkrise, movimiento, corporalidad.

Abstract: This paper analyzes the question of grace in the short Kleistian tale “On the Marionette Theatre”. The philosophical problem that is presented there is that of the possibility that an artificial body such the articulated puppet acquires a grace that the self body of human being could never reach, even in the case of the best dancers. We will therefore propose the challenge of thinking in what way must be thought the relations between bodies and knowledge to render such a phenomenon possible. We will argue that the concept of grace constitutes in this text the Kleistian way of building a line of flight to his interpretation of Kant.

Keywords: Kleist, grace, Kantkrise, movement, corporeality.

„[...] so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so, daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott.“

Heinrich von Kleist

1. Introducción

La vida de Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist fue corta pero por demás intensa. Nacido en 1777 en Frankfurt/Oder, pequeña ciudad alemana en la frontera con Polonia. A lo largo de sus treinta y cuatro años de vida, Kleist, antes de suicidarse junto con su amante moribunda en 1811 en las cercanías de Berlín, hizo sucesivas experiencias fallidas en el campo militar, fundó revistas y el primer diario berlinés, el *Berliner Abendblätter*. Pero por sobre todo, viajó sin descanso, escribió poemas, novelas, obras de teatro y piezas inclasificables como la que nos ocupará en este trabajo. Sus obras no gozaron de éxito durante su vida –ninguna de sus obras teatrales fue llevada a escena–, y hubo que esperar prácticamente hasta el siglo XX para que pasara a ocupar un lugar notorio en el gran panteón de la literatura alemana. Su producción posee una cualidad intempestiva, acaso a contrapelo de la Modernidad, que hace que suela ser colocado más cerca de Franz Kafka que de su contemporáneo Johann Wolfgang von Goethe. Entre los motivos de su revalorización a comienzos del pasado siglo, pueden considerarse la publicación de un ensayo Stefan Zweig dedicado a la peculiar tríada Kleist–Hölderlin–Nietzsche¹, y el hecho de que el propio Kafka lo considerara un precursor de sí mismo.²

El breve opúsculo de Heinrich von Kleist “Über das Marionettentheater” de pertenencia genérica ambigua entre el relato y el ensayo, narra un encuentro fortuito en los jardines públicos entre el narrador –cuyo nombre desconocemos– y un personaje llamado tan solo “Herr C.”, primer bailarín de la Ópera en la ciudad en la que se encuentran –aludida tan solo como “X”. Dicha escena sirve de excusa para una conversación entre ambos, cuyo puntapié inicial es la

1) Cfr. ZWEIG, Stefan, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin – Kleist – Nietzsche*, Leipzig, Insel, 1925.

2) Para una buena exposición de las relaciones de Kafka con Kleist, cf. FURST, Lilian, “Reading Kleist and Kafka”, in *Journal of English and Germanic Philology*, III (1985), 84, pp. 374-395.

curiosidad suscitada en el narrador por el interés del bailarín en el teatro de las marionetas montado en la plaza del mercado. Dado por sentado, en principio, su estatuto de arte bajo destinado a la plebe ignara, la curiosidad del narrador se ve acrecentada al preguntarle Herr C. “si, en efecto, no había encontrado muy *gracioso* algunos movimientos de danza de aquellas marionetas”³ [*ob ich nicht, in der Tat, einige Bewegungen der Puppen im Tanz sehr graziös gefunden hatte*]. Con un estilo conciso y compuesto por párrafos cortos que van creciendo paulatinamente en tamaño conforme va aumentando la intensidad del relato, lo que sigue del texto consiste en un intercambio de consideraciones sobre la gravedad, la conciencia y su influencia sobre el movimiento en el que la noción de gracia [*Grazie*] juega un papel central. En lo sucesivo intentaremos realizar algunas aproximaciones para intentar echar luz sobre esta noción tal como aparece en el texto.⁴

La principal dificultad de esta empresa radica en el hecho de que se trata de un concepto plurisemántico, cuyas distintas acepciones son simultáneamente explotadas en el texto de un modo enigmático: por un lado, el problema de la gracia es presentado en relación con los cuerpos, su movimiento y sus relaciones; por el otro, es también remitido al episodio bíblico del Génesis en el que Adán y Eva, al comer la manzana, caen del Edén, perdiendo la gracia. No pretendemos profundizar en una exégesis bíblica, lo cual implicaría un trabajo de dimensiones extraordinarias, puesto que se pueden encontrar innumerables palabras que actualmente se suelen traducir por “gracia” tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y tan solo una breve exposición de los conceptos hebreos, griegos y latinos puestos en juego exigiría una tarea titánica. Sin embargo, puesto que en el texto kleistiano la referencia resulta relevante, tampoco podemos dejar de tener presente dicha acepción.

Si se piensa la referencia al mentado episodio bíblico en relación a la biografía de Kleist, resulta tentador pensarla como una traducción de su interpretación de Kant, puesto que la datación del texto –publicado en el *Berliner Abendblätter* el 12 de diciembre de 1810– es varios años posterior a su llama-

3) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas y otras prosas cortas”, trad. Antonio de Zubiaurre, in *Ideas y Valores*, LX (2011), 146, p. 169 [el subrayado es nuestro]. Las referencias a la versión original alemana fueron tomadas de VON KLEIST, Heinrich, “Über das Marionettentheater” in <http://gutenberg.spiegel.de/buch/593/1>. Consultado en Diciembre de 2013.

4) Si bien desde luego un estudio pormenorizado de la obra completa de Kleist podría revelar puntos de contacto entre la cuestión de la gracia en “Über das Marionettentheater” y otros textos de su autoría, por lo general se suele poner en relación este opúsculo casi exclusivamente con la obra de teatro *Der Prinz von Homburg*, en la cual el protagonista recorre un camino que deriva en una redención asimilable a la propuesta en aquel. Al respecto, cf. PÉREZ, Ana, “Kleist como autor dramático”, in VON KLEIST, Heinrich, *Narraciones*, trad. Yolanda Mateos, Buenos Aires, Enlazarora de Mundos, 2013, p. 39.

da “crisis kantiana”:⁵ al entrar en conocimiento indirecto de la filosofía kantiana, Kleist se sume en una profunda crisis existencial, que se atestigua en las cartas de 1801 a su prometida Wilhelmine von Zenge:

Hace poco conocí la filosofía más reciente, llamada kantiana, y puedo transmitirte una de sus ideas principales, sin miedo de que resultarás tan terriblemente destrozada como esto ha sido para mí. Ya que no eres una especialista en el tema, trataré de decirlo tan claro como me es posible para que comprendas su importancia. [...] Si todos viéramos el mundo a través de unos lentes verdes, estaríamos forzados a juzgar que todo lo que vemos es verde, y nunca estaríamos seguros si nuestros ojos ven las cosas como ellas son realmente, o si agregamos algo a lo que vemos. Y así, esto ocurre con nuestro entendimiento. Nosotros no podemos decidir si lo que llamamos verdad es de veras verdad, o si simplemente nos parece así. Por eso, la verdad que nosotros aprehendemos aquí no es la verdad después de nuestra muerte, y todo es un vano esfuerzo por poseer lo que nunca conseguiremos. [...] Ay Wilhelmine, si esto no sobrecoge tu corazón, no te rías de quien se siente herido en lo más profundo. Mi único fin se ha hundido ante mi vista, y no tengo otro. [...] Desde que advertí que la realización de la verdad no será conocida aquí en la tierra, no he vuelto a tocar otro libro. Me la paso de ocioso en mi cuarto, sentado frente a la ventana, huyendo de casa con un malestar interno que me conduce a las tabernas o cafés, buscando distracción, pero sin encontrar ningún alivio.⁶

No tendría sentido alguno analizar filológicamente la interpretación kleistiana de Kant, puesto que es a todas luces evidente para todo lector actual del genio de Königsberg que las consecuencias que Kleist extrae de lo que cree saber de Kant manifiestan una comprensión que poco y nada tiene que ver con la filosofía crítica kantiana. Podría decirse, tal vez, que el Kant que le llegara a Kleist haya tenido alguna mediación de Friedrich Heinrich Jacobi o de la lectura jacobiana de Kant, de acuerdo con la cual esta conduciría al *nihilismo*.⁷ Pero más allá de la cuestión de la adecuación o no de la interpretación kleistiana de Kant, lo que resulta interesante de este episodio con respecto al texto de las marionetas es que en este último se plantea una relación de finitud con el conocimiento como correlativa a la humanidad caída luego del pecado. En otras palabras, la pérdida de la gracia y la clausura del Edén acaso funcionen en Kleist como otros nombres de la relación de permanente desajuste establecida por la Modernidad entre sujeto y conocimiento. Si la “crisis kantiana”

5) Para una excelente exposición de la relación de Kleist con Kant, cf. CASSIRER, Ernst, *Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie*, Charleston, Nabu Press, 2011.

6) VON KLEIST, Heinrich, *An Abyss Deep Enough: Letters of Heinrich von Kleist, with a Selection of Essays and Anecdotes*, trad. Philip B. Miller, New York, E. P. Dutton, 1982, pp. 95-96.

7) Sobre este punto en particular, cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus”, in SCHWAN, Alexander (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 113-163.

de Kleist fue tan profunda como lo atestigua su correspondencia, debemos preguntarnos si la gracia por la que “Acerca del teatro de las marionetas” se pregunta, postulada como correlativa a una nueva y segunda ingestión –esta vez *redentora*– de la manzana del conocimiento, a una conciencia nula o infinita, no es algo así como la manera kleistiana de imaginar un levantamiento de la barrera entre el sujeto y la cosa o una línea de fuga a la Modernidad.

Nos proponemos, entonces, acercarnos a la noción de gracia desde los diversos ángulos que el texto propone, recurriendo para ello a aparatos conceptuales extemporáneos al propio Kleist. Veremos, en este sentido, que el texto sobre las marionetas no deja de producir fricciones al ser leído desde una perspectiva occidental moderna; sostendremos, asimismo, que ello se debe a que su modo de poner en juego la cuestión de la gracia constituye una experimentación conducente a pensar más allá de las categorías de su época. Finalmente, evaluaremos el opúsculo a la luz de una perspectiva que considere el vacío entre los cuerpos como condición de posibilidad de una articulación *agraciada*, tal como la pergeñada por Deleuze y Guattari o inclusive por ciertas corrientes de la tradición china. Pero antes será preciso, en aras de despejar el camino, pasar revista por otros acercamientos posibles al texto, midiendo hasta qué punto permiten arrojar luz sobre la noción de gracia en él presente.

2. Corporalidad

La gracia, en este extraño escrito, no solo es central en cuanto al cuerpo de nociones que entran en tensión en el texto, sino también en el cuerpo por el cual el texto se cuestiona –cuerpo de la marioneta, cuerpo del hombre–. En efecto, según el señor C., la gracia es conseguida únicamente mediante la ubicación del alma en el centro de gravedad del movimiento [*Schwerpunkt der Bewegung*]. Esta ubicación exacta, según el bailarín, resulta imposible de realizar en el cuerpo propio para la humanidad caída desde el pecado adánico. Cuando el narrador le pregunta a su interlocutor por las ventajas artísticas de la marioneta frente al cuerpo humano mismo, su respuesta es elocuente.

Ante todo, mi dilecto amigo, una de índole negativa, y es ésta: que el muñeco no haría jamás nada *afectado*. Porque la afectación, como usted sabe, aparece cuando el alma (*vis motrix*) se halla en cualquier otro punto distinto del centro de gravedad del movimiento. Ahora bien, como el maquinista mal puede gobernar otro punto que ése por medio del alambre o el hilo, ocurre que todos los demás miembros, como tiene que ser, se hallan muertos, son simples péndulos y siguen

la sola ley de la gravitación, excelente cualidad que en vano se busca entre la gran mayoría de nuestros bailarines.

Fíjese usted tan sólo en la A. –continuó diciendo– cuando hace la Dafne y, perseguida por Apolo, se vuelve a mirarle. El alma la tiene entonces en las vértebras de la cintura; se dobla como si fuera a romperse, igual que una náyade de la escuela de Bernini. Fíjese en el joven F. cuando en el papel de Paris se halla ante las tres diosas y entrega a Venus la manzana. El alma la tiene –da susto el contemplarlo– en el codo. Semejantes faltas –agregó como para terminar– son inevitables desde que comimos la fruta del árbol de la ciencia. El Paraíso está ahora cerrado, y el querubín a nuestra espalda; tenemos que hacer el viaje alrededor del mundo y ver si por acaso el Edén tiene del lado de atrás algún acceso.⁸

Como sea, de acuerdo con la teoría del interlocutor del narrador, la gracia es conseguible por intermedio de la marioneta. La marioneta no posee alma, sino que el alma que anima mediatamente sus movimientos es la de maquinista. No pudiendo el bailarín humano lograr por completo esta ubicación exacta de su alma en el centro de su cuerpo, puede empero recurrir para ello a un cuerpo ajeno, “colocando” su alma en el centro de la marioneta. Pero ¿cómo puede un alma *colocarse* en una marioneta? La llamada “unión sustancial”, esto es, la unión entre *res cogitans* y *res extensa*, ya le había causado suficientes dolores de cabeza a Descartes para el caso del hombre, colocándolo en un atolladero del que Spinoza y Leibniz solo podrán salir trastrocando el dualismo en monismo. Pero en ese caso aún existía la ventaja de que la unión sustancial en el hombre era establecida por Dios, lo cual no es el caso en la relación entre el alma humana y la marioneta.

“La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no solo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él”,⁹ escribe Descartes en la Sexta Meditación. ¿Es posible que esta “unión estrechísima”, sin embargo, se traslade desde el cuerpo propio a un cuerpo no unido por Dios con mi alma? ¿Es posible que la relación entre el maquinista y la marioneta exceda también la relación del marinero en su nave para adquirir una unión *sustancial*? Por último, ¿es de esta índole la unión propuesta por el bailarín? La respuesta a todas estas preguntas pareciera ser negativa; la última de ellas, no obstante, despeja la pertinencia de las anteriores: una metafísica dualista no puede explicar la teoría de las marionetas, y no parece ser lo que tiene en mente Herr C. Y sin

8) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas y otras prosas cortas”, *op. cit.*, p. 171.

9) DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1977, p. 73 [§6].

embargo, subsiste aún otro problema, a saber: que la relación entre el alma del maquinista y la marioneta no solo adopta una naturaleza cualitativamente diferente de la instrumental, sino que inclusive conlleva un perfeccionamiento del movimiento, como si subsanara un error intrínseco de la naturaleza.

¿Cómo comprender entonces la naturaleza de la corporalidad y de la relación entre corporalidades que está juego en el texto? Parecería que las filosofías de la Modernidad contemporáneas al propio Kleist, por el hecho mismo de mantener bajo diversas modalidades la dicotomía entre alma y cuerpo, no nos ofrecerían herramientas propicias para tener una mejor aproximación al problema. Puesto que lo que aquí nos ocupa es el problema filosófico que el texto en cuestión nos presenta, y de ningún modo se pretende realizar un análisis de índole filológica, se impone recurrir a desarrollos más cercanos a nuestro presente. Esta operación de lectura, si bien implica desde luego un cierto anacronismo, hace patente asimismo –creemos– el hecho de que determinados problemas planteados en el campo literario no necesariamente encuentran aparatos conceptuales adecuados para pensarlos en su misma época. En otras palabras, es posible aducir el anacronismo en ciertas operaciones de lectura a *desfasajes* propios de las esferas culturales.¹⁰ Esta metodología nos parece apropiada para el caso en cuestión, puesto que como escribe Bernd Fischer, Kleist “[f]ue percibido a menudo como muy por delante de su tiempo”.¹¹

Por estas razones, recurriremos en lo que sigue del presente apartado a dos enfoques del pasado siglo en aras de cotejar brevemente su concepción de la corporalidad con el problema al que nos enfrenta el texto kleistiano. Vale aclarar que no se pretende realizar un análisis exhaustivo de los autores tratados, sino tan solo poner a prueba si algunos conceptos que consideramos representativos del pensamiento contemporáneo en torno a la corporalidad funcionan a la hora de pensar el texto de Kleist, a saber: el concepto de *esquema corporal* merleau-pontiano y el concepto de *cyborg* tal como fue acuñado por Donna Haraway.

Deslindando la concepción de «esquema corporal» y distinguiéndola del modo en que era comprendida por la psicología asociacionista, Merleau-Ponty

10) Nos parece vigente, en este sentido, la crítica althusseriana a la concepción hegeliana –subsistente según el autor en el joven Marx– de un *Zeitgeist* que unificaría las distintas esferas, reduciendo su temporalidad propia. Cf. ALTHUSSER, Louis, “Contradiction et surdetermination”, in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

11) FISCHER, Bernd, “Introduction: Heinrich von Kleist’s Life and Work”, in FISCHER, Bernd (ed.), *A Companion to the Works of Heinrich von Kleist*, New York, Camden, 2003, p. 2 [la traducción es nuestra].

escribe en la *Fenomenología de la percepción*:

Si se experimentó la necesidad de introducir esta palabra nueva [«esquema corporal»], era para expresar que la unidad espacial y temporal, la unidad intersensorial o la unidad sensorio-motriz del cuerpo es, por así decir, de derecho, que no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia, que los precede de cierta manera y posibilita precisamente su asociación. Nos encaminamos, pues, hacia una segunda definición del esquema corporal: ya no será el simple resultado de las asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la *Gestaltpsychologie*.¹²

¿Es posible que esta noción sí funcione para pensar la relación del maquinista con su marioneta? ¿Es posible, en otros términos, proyectar el esquema corporal, tal como lo entiende Merleau-Ponty, a un objeto externo, haciéndolo propio? Sin embargo, si este fuera el caso, ¿no volveríamos al punto de partida? Ya que lo esencial de la relación con la marioneta parece ser *precisamente* su radical otredad con respecto al cuerpo humano como cuerpo fenomenal. El mismo *cul-de-sac* se nos presenta al apelar a otros aparatos conceptuales.

En “A Cyborg Manifesto”, Donna Haraway presenta al cyborg como “un híbrido de máquina y de organismo”, de tal modo que este “elude el paso de la unidad original, de identificación con la naturaleza en el sentido occidental”.¹³ “Las máquinas de este fin de siglo”, escribe Haraway en el ‘91, “han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente”, de lo cual se desprende que “los límites entre lo físico y lo no físico son muy imprecisas para nosotros” (*ibid.*). ¿Podría pensarse en este sentido la fantasía de Herr C. de conseguir una marioneta ajustada completamente a sus necesidades? “Sonrió [Herr C.], y dijo que se atrevía a sostener que si un mecánico llegara a construirle una marioneta según las exigencias que le habría de señalar, ejecutaría con ella una danza que ni él ni algún otro diestro bailarín de su tiempo, sin exceptuar al mismo Vestris, serían capaces de igualar.”¹⁴

Según Haraway, las nuevas tecnologías desafían los dualismos del estilo *yo/otro*, *mente/cuerpo*, etc., de un modo tal que ya no queda claro “quién hace y quién es hecho en la relación entre el humano y la máquina”. Esta conceptualización nos presenta una ventaja con respecto a las anteriores, en tanto

12) MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 115-116 [la traducción es nuestra].

13) HARAWAY, Donna, “A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminist in the Late Twentieth Century” in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181 [la traducción es nuestra].

14) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas...”, p. 170.

la relación del humano con la marioneta parece implicar en el texto kleistiano una efectiva indistinción o desdibujamiento del *agente* o del sujeto del hacer. Sin embargo, Haraway agrega que “las máquinas pueden ser aparatos protésicos, componentes íntimos, partes amigables de *nosotros mismos*”, y que “la máquina no es una cosa que deba ser animada, trabajada y dominada, pues la máquina somos nosotros y, nuestros procesos, un aspecto de nuestra encarnación”. En este punto, nos encontramos nuevamente con la dificultad anterior. En esa extraña operación mediante la cual el alma del maquinista se instala en el centro de gravedad de la marioneta, lo interesante, aquello que produce la gracia, parece estar dado paradójicamente por la radical separación ontológica entre ambos, esa brecha que posibilita precisamente la naturalidad de los movimientos, el encanto y la calma provenientes de la naturaleza *inhumana* de la marioneta, de su “no tener el alma en el codo”, como afirma Herr C. con respecto al joven F. encarnando el papel de Paris. Desde el momento en que pensamos la marioneta como “nuestra encarnación”, la gracia se desvanece por completo.¹⁵

3. Aliados y enemigos de la gracia

Es posible organizar la constelación de conceptos que entran en tensión en el texto alrededor de la noción de gracia. Esta trae aparejadas la calma [*Ruhe*], la ligereza [*Leichtigkeit*] y el encanto [*Anmut*], y se opone en el texto a dos grupos conceptuales. Por un lado, al elemento cómico [*komisches Element*], la risa [*Gelächter*] y la afectación [*Ziererei*]. Por el otro, a la reflexión [*Reflexion*], la conciencia [*Bewußtsein*] y el conocimiento [*Erkenntnis*].

Trataremos el primer grupo de opuestos en el próximo apartado. En cuanto al segundo grupo, por su parte, se distingue la primera –la *reflexión*–, que conlleva irremediablemente falta de gracia, de las dos últimas, que mantienen con la gracia una relación peculiar. Si bien el *conocimiento* es fruto del pecado de Adán al comer la manzana, es también la vía que, de ser atravesada al infinito, puede devolvernos a la gracia original: “cuando el conocimiento ha

15) Esperamos haber mostrado con las líneas precedentes que sostener que una teoría del cuerpo propio no puede aplicarse a la marioneta y que esta no constituye un cyborg no resultan afirmaciones triviales, sino que sus opuestos serían perfectamente defendibles filosóficamente. En efecto, resulta totalmente plausible argumentar, como lo hace en Haraway en una tradición que podría considerarse cartesiana, que objetos “del mundo exterior” pueden acoplarse a nuestro cuerpo hasta el punto de mezclarse con él. No pretendemos, por otra parte, refutar o desacreditar dicha concepción –con la que concordamos en buena medida– sino tan solo señalar que no resulta aplicable *específicamente a la concepción kleistiana* de la relación entre el maquinista y la marioneta.

pasado, por decirlo así, a través de un infinito, comparece de nuevo la gracia¹⁶ [*so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein*]. Por otra parte, la conciencia también mantiene una relación bivalente con la gracia, puesto que el texto prosigue: “Y ésta se presenta a la vez con su máxima pureza en la figura humana que no posee conciencia alguna o en la que la tiene infinita, es decir, en el muñeco articulado o en el dios.”¹⁷ [*so, daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott.*] La gracia puede comparecer en una conciencia nula o infinita, mas no en una conciencia finita como la del hombre.

Por consiguiente –dije yo un poco distraído– ¿tendríamos que volver a comer del árbol de la ciencia [*Baum der Erkenntnis*] para caer de nuevo en el estado de inocencia original?

Pues, sí –respondió– ese es el último capítulo de la historia del mundo. (*ibid.*)

4. Carencia de gracia

El otro conjunto al que se opone la *Grazie* en el texto es, como mencionábamos, el del elemento cómico [*komisches Element*], la risa [*Gelächter*], y la afectación [*Ziererei*]. La *afectación* aparece en el texto cuando Herr C. comenta las ventajas de la marioneta por sobre el bailarín: “Porque la afectación, como usted sabe, aparece cuando el alma (*vis motrix*) se halla en cualquier otro punto distinto del centro de gravedad del movimiento. [*Denn Ziererei erscheint, wie Sie wissen, wenn sich die Seele (vis motrix) in irgend einem andern Punkte befindet, als in dem Schwerpunkt der Bewegung*]. El *elemento cómico* o comicidad y la *risa*, por su parte, aparecen en el relato del narrador sobre el joven que, al intentar reproducir un movimiento agraciado hecho involuntaria e inadvertidamente, fracasaba continuamente: “en los movimientos que hacía se encerraba un algo de tal comicidad que a duras penas logré contener la carcajada” [*die Bewegungen, die er machte, hatten ein so komisches Element, daß ich Mühe hatte, das Gelächter zurückzuhalten*]. En su reflexión especular, el muchacho había perdido su aura. El pasaje es descrito a la perfección por Hinrich Seeba en los siguientes términos:

16) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas...”, p. 174.

17) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas...”, p. 174.

Solo mirando al espejo puede el muchacho, secándose el pie en un taburete, reconocer y comenzar a cuestionar su individualidad; él ve su pose inintencional, que parecería ser enteramente suya, modelada sobre un original artístico, la famosa escultura de un muchacho sacándose una espina del pie. Con sus ojos fijos en la imagen especular, se obsesiona por recapturar la pose, la cual, como se percata, había recreado inconscientemente; pero el “aura” fugaz (como la llamaría Walter Benjamin) del original está perdido para siempre en la reproducción repetitiva.¹⁸

El sentido que Kleist da al conjunto de estos tres términos opuestos a la gracia [*komisches Element, Gelächter, Ziererei*] coincide cabalmente con aquello que Bergson tomaba como objeto de estudio en *Le Rire. Essai sur la signification comique*. Para el vitalista francés, induce a la risa todo aquello que carezca de elasticidad, toda rigidez de carácter, todo aquello que en el hombre haga pensar en una máquina; en otras palabras, *causa gracia*¹⁹ –produce un *effet comique*– todo aquello que en el ser humano carezca de gracia [*grâce*].

En resumen, sea cual sea la doctrina a la cual nuestra razón se afilie, nuestra imaginación tiene su filosofía irrevocable: en toda forma humana ella percibe el esfuerzo de un alma que modela la materia, alma infinitamente ligera, eternamente móvil, sustraída a la pesantez ya que no es la tierra la que la atrae. De su ligereza alada esta alma comunica algo al cuerpo que ella anima: la inmaterialidad que pasa así a la materia es lo que se llama la gracia [*grâce*]. Pero la materia resiste y se obstina. Ella atrae, querría convertir a su propia inercia y hacer degenerar en automatismo la actividad siempre en vilo de este principio superior. Querría fijar los movimientos inteligentemente variados del cuerpo en pliegues estúpidamente contraídos, solidificar en muecas durables las expresiones movientes de la fisonomía, imprimir, en fin, a toda la persona, una actitud tal que parezca clavada [*enfoncée*] y absorbida en la materialidad de alguna ocupación mecánica en lugar de renovarse sin cesar en el contacto con un ideal viviente. Allí donde la materia logra así espesar exteriormente la vida del alma, fijar su movimiento, contrariar, en fin, su gracia, ella obtiene del cuerpo un efecto cómico [*effet comique*]. Si se quisiera entonces definir aquí lo cómico aproximándolo a su contrario, habría que oponerlo a la gracia más aun que a la belleza.²⁰

Esta concepción bergsoniana de lo cómico como opuesto a la gracia parece coincidir con la mirada de Herr C., que se ríe del movimiento del muchacho

18) SEEBA, Hinrich C., “The Eye of the Beholder: Kleist’s Visual Poetics of Knowledge”, in FISCHER, Bernd (ed.), *A Companion to the Works of Heinrich von Kleist*, New York, Camden, 2003, p. 105 [la traducción es nuestra].

19) Utilizamos aquí esta expresión, como se aclara a continuación mediante el original francés, simplemente en su acepción castellana, que remite en el texto kleistiano –como intentamos mostrar– precisamente a lo opuesto de la gracia en los sentidos precisos trabajados en este escrito.

20) BERGSON, Henri, *Le Rire. Essai sur la signification comique*, Québec, Bertrand Gibier, 2002, p. 19 [la traducción es nuestra].

precisamente por su absoluta carencia de gracia. Este parece ser, no obstante, el único punto de contacto de la filosofía bergsoniana con la concepción de Herr C., puesto que la aseveración de este último con respecto a la relación de proporcionalidad inversa entre gracia y reflexión va en sentido contrario a la concepción bergsoniana. “Vemos que, en la medida en que en el mundo orgánico es más oscura y débil la reflexión, tanto más radiante y dominadora se presenta de continuo la gracia”.²¹ [*Wir sehen, daß in dem Maße, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt.*] La reflexión, es cierto, se ubica en Bergson del lado del yo de superficie, que ignora la profundidad que lo constituye y de la cual es tan solo la punta del iceberg. Sin embargo, en el pasaje citado Herr C. parece ver en el polo correspondiente a la materia o al mundo orgánico, y no en el espíritu –como Bergson–, la portadora de la gracia. Y aún así, las características que predica de las marionetas coinciden plenamente con aquellas que Bergson atribuye al alma.

Además –dijo– esos muñecos tienen la ventaja de ser antigrávidos. Ellos no saben nada de la inercia de la materia, propiedad que entre todas se opone con mayor empeño a la danza. No lo saben porque la fuerza que a ellos los eleva en los aires es superior a la que los ata a la tierra.²² [*Zudem, sprach er, haben diese Puppen den Vorteil, daß sie antigrav sind. Von der Trägheit der Materie, dieser dem Tanze entgegenstrebendsten aller Eigenschaften, wissen sie nichts: weil die Kraft, die sie in die Lüfte erhebt, größer ist, als jene, die sie an der Erde fesselte.*]

Las mismas características que Bergson atribuye al alma, el ser “infiniment souple, éternellement mobile, soustraite à la pesanteur parce que ce n’est pas la terre qui l’attire”, son atribuidas por Herr C. a la marioneta. E inclusive la relación establecida por Bergson entre el alma y el cuerpo, esto es, la transmisión de gracia de la una al otro, se ajusta también a la relación entre el maquinista y la marioneta. “De sa légèreté ailée cette âme communique quelque chose au corps qu’elle anime : l’immatérialité qui passe ainsi dans la matière est ce qu’on appelle la grâce”, escribía Bergson. En ambos, lo que provoca la gracia es una extraña comunicación, algo que sucede en un “entre dos”. La diferencia entre Bergson y Herr C. radica empero en que, para este último, esta transmisión de la ligereza alada no puede ser realizada hacia el cuerpo propio, sino hacia un cuerpo ajeno: ya no se trata, por ende, de una comunicación vertical entre alma y cuerpo, sino de una comunicación transversal de un cuerpo a otro. Si para Bergson causaba gracia –rire– aquello que en el hombre hiciera

21) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas...”, p. 174.

22) VON KLEIST, Heinrich, “Sobre el teatro de marionetas...”, pp. 171-172.

pensar en una máquina, para Herr C. causa gracia –*grâce*– aquello que en la máquina haga pensar en el hombre redimido o en Dios, definidos por una relación con el conocimiento.

5. Un arte de la ignorancia

Ahora bien, ¿cómo pensar esta relación entre gracia y conocimiento? Giorgio Agamben da cierre a *Desnudez*, uno de sus últimos libros, con un minúsculo –y enigmático– artículo que lleva por título exactamente las últimas palabras de “Über das Marionettentheater”: “El último capítulo de la historia del mundo”, ese que acontecerá, según Herr C., cuando volvamos a comer del árbol del conocimiento para caer de nuevo en el estado de inocencia original. Allí, Agamben propone una relación de equilibrio entre el saber y el no saber, afirmando que, así como existen clasificaciones de los saberes, deberían existir también clasificaciones de los no saberes necesarios para los saberes: hay que practicar, según el pensador romano, “un arte de la ignorancia”.²³ La idea sostenida en el texto es que todo conocimiento tiene su condición de posibilidad en un no conocimiento. Curiosamente, Agamben escribe que si quisiera expresar lo antedicho “en términos anticuados”, diría que es necesario que “lo que nos es más íntimo y nutritivo tenga la forma no de la ciencia y del dogma, sino de la *gracia* y del testimonio”.²⁴ El autor expresa en los siguientes términos la concepción que la Modernidad mantuvo de la relación entre saber y no saber:

También el saber se mantiene, en último análisis, en relación con una ignorancia. Pero lo hace en el modo de la remoción o en aquel, más eficaz y potente, de la presuposición. El no saber es lo que el saber presupone como el país inexplorado que se trata de conquistar, el inconsciente es la tiniebla adonde la conciencia deberá llevar su luz. En ambos casos, algo es separado, para luego ser compenetrado y alcanzado. La relación con una zona de no conocimiento vela, por el contrario, por que esta siga siendo tal. [...] Como tan bien había comprendido Kleist, la relación con esta zona de no conocimiento es una danza.²⁵

En otras palabras, no se trata de *conquistar* la zona de no saber –donde debe darse a este verbo todas sus implicancias políticas–, sino de mantener con él una relación peculiar que, de acuerdo con Agamben, Kleist habría comprendido como *danza*. Pero, ¿cómo debemos comprender esta relación

23) AGAMBEN, Giorgio, “El último capítulo de la historia del mundo” in AGAMBEN, Giorgio, *Desnudez*, trad. Mercedes Ruvituro y María Teresa D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p. 168.

24) AGAMBEN, Giorgio, “El último capítulo de la historia...”, p. 168 [el subrayado es nuestro].

25) AGAMBEN, Giorgio, “El último capítulo de la historia...”, p. 169.

o esta danza? El artículo agambeniano a propósito de Kleist debe ponerse en relación con los artículos que lo preceden en el libro, principalmente con “Desnudez” –el que le da el título al libro–, puesto que se trata de una continuación de la reflexión allí planteada a propósito de la gracia. En efecto, el problema que allí Agamben coloca sobre la mesa partiendo de un encuentro con performances artísticas es el de la relación, en la teología cristiana, entre vestido y desnudez. La aporía advertida por el filósofo es la siguiente. En el episodio bíblico de Adán y Eva, se narra que luego de la ingestión del fruto, el hombre y la mujer adquieren conciencia de su propia desnudez: “Entonces se abrieron los ojos de ambos y vieron que se hallaban desnudos” (Gén 3, 7). Ahora bien, si esto es así, debían ya estar desnudos *previamente* al pecado. Pero entonces, ¿cómo no se percataban de su desnudez? Retomando una larga tradición exegética del catolicismo, Agamben concluye que no se encontraban efectivamente desnudos puesto que estaban vestidos por un manto de *gracia*: “Antes de la caída, ellos, aún sin estar cubiertos por vestido humano alguno, no estaban desnudos: estaban cubiertos por un vestido de gracia que se adhería a ellos como un hábito glorioso”.²⁶

El autor pasa revista por diferentes experiencias sádicas, desde la narrada en *Saló* de Pasolini hasta la que sufren actualmente los prisioneros de Guantánamo, coincidiendo con Sartre en que el objetivo del sádico es desnudar por completo a su víctima, haciéndole adoptar posturas antinaturales para arrancarle el vestido de gracia que lo cubre aún en su ausencia de vestido, y de este modo revelar la *carne* que subyace –aquello que en otros textos el autor llamara *nuda vita* o ζωή–.²⁷ Para nuestra mirada teológicamente cargada, la desnudez en cuanto tal es imposible; solo existe el acontecimiento de desnudamiento, acontecimiento que constituye el objetivo del sádico.

La desnudez, lo ‘no agraciado’ que el sádico intenta aferrar, no es más que, como la corporeidad desnuda de Adán para los teólogos, la hipóstasis y el soporte evanescente de la libertad y de la gracia, lo que se debe presuponer a la gracia para que algo como el pecado pueda acontecer. La corporeidad desnuda, como la vida desnuda, es solo el oscuro, impalpable portador de la culpa. En verdad, existe solo la puesta al desnudo, solo la gesticulación infinita que le quita al cuerpo el vestido y la gracia.²⁸

26) AGAMBEN, Giorgio, “Desnudez”, in AGAMBEN, *Desnudez...*, p. 83.

27) Con este pasaje, Agamben identifica curiosamente su concepto de *nuda vita* con el concepto fenomenológico, de gran importancia tanto en Sartre como, especialmente, en Merleau-Ponty, de *chair*. Es de suponer, sin embargo, que la identificación debe tomarse con pinzas y restringirse al contexto en que se formula.

28) AGAMBEN, Giorgio, “Desnudez”, in AGAMBEN, *Desnudez...*, p. 110.

A partir de esos desarrollos cobra nueva luz el artículo sobre Kleist que cierra el libro, puesto que revela su propuesta de velar por una relación armónica con el no conocimiento como un intento de escapar a la posición sádica, de velar por un velo o por una ilatencia. Si la carne es inapresable, si solo puede emerger en la tortura pero es, no obstante, el elemento presupuesto necesariamente por el manto de gracia, la mejor estrategia parece ser no intentar desgarrar el cuerpo hasta desocultarla, no *conquistarla*, sino dejarla permanecer como zona de no conocimiento, dejarla comparecer en su inapariencia. ¿Cómo entender entonces que Agamben traiga a colación en este contexto a Kleist, y nombre esta relación con la zona de no conocimiento como *danza*? El mayor problema filosófico de “Über das Marionettentheater”, en efecto, concierne a la danza, pero consiste en que ella no puede ser llevada a la perfección por el cuerpo humano, sino que son las marionetas las que pueden realizar plenamente un baile perfectamente agraciado. Podemos pensar entonces, tal vez, que es precisamente el hecho de que el muñeco articulado no posee carne, y *no* es, a diferencia de lo que pensaba Haraway de la máquina, “un aspecto de nuestra encarnación”, lo que permite que sus movimientos sean pura gracia.

En un pasaje de “Desnudez”, Agamben resume el objetivo y la metodología que guían su trabajo: “Una investigación que pretenda medirse en serio con el problema de la desnudez debería [...] ante todo remontarse arqueológicamente más allá de la oposición teológica desnudez/vestido, naturaleza/gracia, pero no para alcanzar un estado original precedente a la escisión, sino para comprender y neutralizar el dispositivo que la produjo”.²⁹ Nos interpela, sin embargo, la pregunta de si es posible ir más allá de la metodología negativa de la mera neutralización del dispositivo teológico mencionado, en aras de construir una posición por la positiva. En este sentido, Agamben finaliza el texto de manera enigmática, dejándonos tan solo con la palabra *danza* como nombre de esta propuesta por venir.

Sin embargo, más allá de esta cualidad oracular, existe una razón más profunda por la que no podemos estar de acuerdo con Agamben. En efecto, Herr C. postulaba que la gracia podía darse mediante un conocimiento nulo o infinito: en la marioneta o en el dios. Interpretar, en este sentido, la danza en cuestión en términos de una relación entre el saber y el no saber implica una contradicción manifiesta con la concepción subyacente en el texto kleistiano. Sin duda alguna, la centralidad de la danza resulta clave en el texto. No obstante, esta mienta más bien una relación *entre cuerpos* que una relación del

29) AGAMBEN, Giorgio, “Desnudez”, in AGAMBEN, Giorgio, *Desnudez...*, p. 97.

humano consigo mismo. No se trata de una relación del bíos en el hombre como forma de vida con su zoé en tanto vida desnuda –acaso una reformulación de los viejos dualismos–, ni entre la conciencia y la materia, sino, como lo pone en escena el relato, entre el cuerpo humano y el cuerpo de la marioneta. Siempre y cuando no se quiera forzar el texto, es necesario permanecer en la literalidad y materialidad de esta relación entre cuerpos: no es otra cosa lo que se indica con la palabra *danza*. Si resulta indispensable subrayar este punto, es porque nos indica que el anhelo que subyace en el texto de Kleist difiere radicalmente del de Agamben: no se trata de velar por una relación armónica con el desconocimiento, sino de encontrar maneras de eludir las dicotomías mentadas; no se trata tampoco de desandar sesudamente los entramados de la cultura occidental tendientes a constituir subjetividades con determinadas características, sino de saltar directamente por fuera de ellas mediante encuentros con cuerpos otros que deshagan nuestra subjetividad.

6. Gracia y movimiento

Si nos preguntamos por el objeto o fenómeno del que la gracia suele predicarse, encontramos que en la mayoría de los casos se refiere al *movimiento*. El siglo XIX no es ajeno a esta concepción: tan solo por dar un ejemplo –aunque sin duda se trata de un ejemplo clave–, tan solo dieciséis años más tarde a la publicación del texto de Kleist, Hegel utilizará el término *Grazie* en sus lecciones sobre estética a propósito del arte ptolemaico, afirmando que muchas de sus figuras escultóricas carecen precisamente de “gracia de movimiento” [*die Grazie der Bewegung fehlt ganz*].³⁰ Aun cuando se trate de objetos inmóviles, aquello que Hegel ve falto de gracia es el movimiento en ellos, o más bien, aquello que ve que ellos carecen es la gracia del movimiento. En Kleist, el problema en cuestión es justamente la disputa por la gracia entre el movimiento del cuerpo propio y el movimiento de la marioneta, o mejor dicho, se juega *entre* ambos.

Tomando prestado el concepto deleuziano, se puede decir que el cuerpo propio *dramatiza* Ideas,³¹ tanto más cuanto más se trate de un cuerpo histérico. Lo que sin dudas no puede hacer es elegir voluntariamente las Ideas a ser dramatizadas; el drama que nos atraviesa, insiste y subsiste en nosotros

30) HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, eds. A. Gethmann-Siefert y B. Collenberg-Plotnikov, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, p. 89.

31) Cfr. DELEUZE, Gilles, “El método de dramatización” in *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.

es inconsciente. De ahí que el bailarín, por lo general, no haga de su *performance* una expresión espacio-temporal únicamente de la Idea de la danza en cuestión, sino que dramatice al mismo tiempo otras Ideas, aunque más no sea en pequeños detalles solo perceptibles para un ojo agudo y entrenado. Como escribe Günter Blamberger en la entrada “Grace and Affectation” del sitio web de la *Heinrich von Kleist Gesellschaft*,

[l]a afectación es el antónimo de la gracia. Aparece como un disturbio para el observador, que revela el arte de la representación de sí como una frágil ilusión construida. La artificialidad hace visible las emociones del performer, su vanidad y su dependencia.³²

El problema de la gracia o la artificialidad se presenta, en todos los casos, con respecto al movimiento. Entre los filósofos del horizonte de nuestra contemporaneidad que se han interesado por Kleist se destacan también Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes, en una de las innumerables notas al final de los capítulos de *Mille plateaux*, escriben que “el Teatro de la marionetas de Kleist” es “sin duda es uno de los textos más espontáneamente orientales de la literatura occidental”.³³ Quizás sea necesario hacerles caso a Deleuze y Guattari y pensar el *Schwerpunkt* del movimiento kleistiano desde un punto de vista oriental. Por fuera de la tradición occidental, el mundo chino clásico colocó en un lugar central el vacío, haciendo de él el punto nodal del movimiento y el devenir. En una línea muy similar a la los creadores del esquizoanálisis, François Cheng ha escrito, a propósito de la pintura china, que

en el propio seno del mundo visible (espacio pintado), por ejemplo entre la montaña y el agua que constituyen sus dos polos, circula también el vacío representado por la nube. Esta última, estado intermedio entre los dos polos aparentemente antinómicos –la nube nace de la condensación del agua; toma al mismo tiempo la forma de la montaña–, los sume en un proceso de devenir recíproco *montaña* \rightleftharpoons *agua*. En la óptica china, en efecto, sin el vacío entre ambas, montaña y agua estarían en una relación de oposición rígida, y por ende estática, en la cual cada una, frente a la otra y por esta misma oposición, queda confirmada en su estatuto definido, mientras que con el vacío intermedio el pintor crea la impresión de que la montaña puede, de manera virtual, entrar en el vacío para diluirse en olas y que, a la inversa, el agua, pasando por el vacío, puede erigirse en montaña. De este modo, montaña y agua ya no son percibidas como elementos parciales, opuestos

32) BLAMBERGER, Günter, “Grace and Affectation”, in *Webauftritt für Heinrich von Kleist*. Consultado en Octubre de 2013 en <http://www.heinrich-von-kleist.org/index.php?id=423&L=1> [la traducción es nuestra].

33) DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 429.

e inmóviles; encarnan la ley dinámica de lo *real*. Siempre en el campo pictórico, gracias al vacío que trastoca la perspectiva lineal, también se puede comprobar esta relación de devenir recíproco, por una parte, entre el hombre y la naturaleza dentro de un cuadro, y entre el espectador y el cuadro en su conjunto, por otra.³⁴

¿Es posible pensar la relación entre el maquinista y la marioneta de este modo? En efecto, se nos imponía como conclusión de los análisis previos que lo que otorga la gracia en esa relación es el vacío que se abre entre ellos. Si, como sostenía Laozi, “la vida fluye por el vacío intermedio”,³⁵ entonces se comprende por qué la brecha entre el maquinista y su marioneta puede constituir un no lugar o lugar atópico propicio para el devenir recíproco y de este modo hacer advenir la gracia.

El vacío no aparece como un espacio neutral que sirva tan solo para amortiguar el choque sin modificar la naturaleza de la oposición. Es el punto nodal tejido con lo virtual y el devenir, donde se encuentran la falta y la plenitud, lo mismo y lo otro. Esta concepción se aplica tanto a las cosas de la naturaleza (por ejemplo, a lo que dijimos a propósito de la montaña-agua en la pintura) como al propio cuerpo del hombre (en especial, a la idea según la cual el cuerpo humano, dominado por el *shen*, «espíritu», y el *jing*, «esencia», o por el corazón y el vientre, obtiene su armonía por el vacío intermedio [...]).³⁶

También Deleuze y Guattari, al escribir sobre Kleist, no dejan nunca de colocar en el centro la cuestión del movimiento como un *devenir recíproco* al que llaman, en línea spinozista, *afecto*.

Kleist ha explicado maravillosamente cómo las formas y las personas sólo eran apariencias, producidas por el desplazamiento de un centro de gravedad en una línea abstracta, y por la conjunción de esas líneas en un plan de inmanencia. El oso le parece un animal fascinante, al que no se puede engañar, puesto que, con sus pequeños ojos crueles, ve tras las apariencias el verdadero “alma del movimiento”, el *Gemüt* o el afecto no subjetivo: devenir-oso de Kleist.³⁷

Y al preguntarse por qué la más extraña modernidad está del lado de Kleist más bien que del de Goethe, escriben:

Porque los elementos de su obra son el secreto, la velocidad y el afecto. En Kleist, el secreto ya no es un contenido considerado en una forma de interioridad, al contrario, deviene forma, y se identifica con la forma de exterioridad siempre fuera de sí misma. De igual modo, los sentimientos son arrancados de la interioridad de

34) CHENG, François, *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*, trad. Amelia Hernández y Juan Luis Delmont, Madrid, Siruela, 2012, pp. 70-71.

35) CHENG, François, *Vacío y plenitud...*, p. 82.

36) CHENG, François, *Vacío y plenitud...*, pp. 88-89.

37) DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas...*, p. 271.

un “sujeto” para ser violentamente proyectados en un medio de pura exterioridad que les comunica una velocidad inimaginable, una fuerza de catapulta: amor u odio, ya no son en absoluto sentimientos, sino afectos. Y esos afectos son otros tantos devenir-mujer, devenir-animal del guerrero (el oso, las perras). Los afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra. Velocidad de desterritorialización del afecto.³⁸

Acaso se trate, entonces, de este *entre* que permite el devenir recíproco entre maquinista y marioneta lo que da lugar a la gracia como circulación del afecto en un afuera absoluto. En este sentido es posible interpretar el imperativo de Herr C. sobre “hacer el viaje alrededor del mundo y ver si por acaso el Edén tiene del lado de atrás algún acceso” no solo como aquel “viaje” absoluto y descentrado que Deleuze y Guattari atribuyen a la vida y obra de Kleist, sino, más aún, a un acceso a las fuerzas intensivas del afecto o, lo que es lo mismo, del devenir, en una exterioridad fuera de sí misma. La *forma de la exterioridad* es para Kant, desde la «Estética trascendental» –y esto Deleuze no solo no lo ignora, sino que usa el término en este sentido, aunque tergiversándolo–, *el espacio* como forma pura del sentido externo. Que el espacio esté fuera de sí mismo significa que los afectos dejan de estar encerrados en determinadas porciones de espacio privilegiadas, para devenir ellos mismos sujeto o agente, atravesando diferentes cuerpos y cruzando el vacío entre ellos. En este sentido, que el afecto del bailarín pueda salir de su cuerpo para afectar a la marioneta implica que el afecto devenga protagonista; pero fundamentalmente, se trata de atender al hecho de que el movimiento que va del maquinista hacia la marioneta es al mismo tiempo un movimiento de la marioneta hacia el maquinista, con todo lo moldeable de su potencialidad motriz, pero también con sus propio centro gravitatorio inamovible y su transformación inexorable de los movimientos rectos del maquinista en movimientos curvos. En otras palabras, se trata de lo que acontece entre ambos, irreductible a cualquiera de los dos. Este devenir recíproco no resulta por tanto pasible de ser retrotraído a un cuerpo individual con su forma de la exterioridad. Parafraseando la frase hamletiana cara a Deleuze, puede decirse que en este devenir, *space is out of joint*.³⁹ Es en este sentido que el actor alemán Mathieu Carrière, inspirado por las clases de Deleuze en Vincennes, ha podido escribir en su ensayo sobre Kleist que “[l]os seres, las personas devienen marionetas, torpes y graciosos

38) DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas...*, p. 363.

39) “El espacio está fuera de sus goznes”. La frase original corresponde a la quinta escena del acto primero de *Hamlet*, y es aludida por Deleuze en DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 119: “Le prince du Nord dit: « le temps est hors de ses gonds » ” [“El príncipe del Norte dice: ‘el tiempo está fuera de sus goznes’”].

[*gracieux*] en función de irrupciones de puro ‘exterior’”.⁴⁰

7. Conclusiones

A la hora de intentar pensar aquello que se indica con el término *Grazie* en el escrito de von Kleist aquí trabajado, podemos concluir, en primer lugar, que el camino que va Descartes a Merleau-Ponty y a Haraway no es de gran ayuda en este sentido por el hecho de insistir en el anclaje a una mismidad corporal, ya sea bajo la forma de una sustancia, de una subjetividad empírico-trascendental o de una relación de encarnación del cuerpo propio con respecto a las prótesis. En segundo lugar, encontramos, de los años 1980 hasta nuestra contemporaneidad, dos maneras divergentes que pueden resultar útiles para pensar el problema de la gracia en el texto sobre las marionetas. En efecto, la postura agambeniana difiere radicalmente de la posición en la que podríamos ubicar tanto a Deleuze y Guattari como a Cheng y a Carrière. Para resumir esta última postura, puede ser de utilidad la siguiente cita de Carrière:

Ese pequeño punto maravilloso, ese centro de gravedad es puesto en movimiento según un plan [*plan*] determinado: la marioneta baila mientras una multitud de flujos de naturalezas diversas forman un agenciamiento susceptible de producir un cambio de movimiento; el alma del maquinista no actúa sobre la de la marioneta por intervenciones psicológicas, del estilo de la identificación, de la proyección o de la imitación; su relación ‘bastante artificial’ puede más bien ser descrita como efecto de transporte, de circulación o de intercambio de fuerzas [...]. Esto es la gracia, el encanto (*die Anmut*).⁴¹

Es cierto que la interpretación agambeniana se ve sostenida por las últimas palabras de Herr C., “el último capítulo de la historia del mundo”, las cuales hacen pensar en una redención mesiánica infinitamente diferida; la gracia sería en este caso una trascendencia tachada, por cuyo imposible advenimiento deberíamos velar. Sin embargo, Agamben soslaya en su lectura el hecho de que, en el texto kleistiano, el teatro de las marionetas es presentado como un dispositivo inmanente para el acaecimiento de la gracia. Si pensamos la Modernidad, como Agamben siguiendo a Carl Schmitt, a partir del proceso de secularización de conceptos teológicos, tanto la *Kantkrise* kleistiana como la relación entre conocimiento y gracia en “Acerca del teatro de las marionetas” deberían ser pensadas como episodios secularizados del pecado adánico. No obstante, creemos que esta operación genealógica subyacente al

40) CARRIÈRE, Mathieu, *Pour une littérature de guerre, Kleist*, Arles, Actes Sud, 1985, p. 113 [la traducción es nuestra].

41) CARRIÈRE, Mathieu, *Pour une littérature de guerre...*, p. 15.

planteo del filósofo italiano resulta desencaminada por dos motivos: en primer lugar, porque la ubicación del concepto de gracia en este contexto no aporta al esclarecimiento del texto, en tanto la referencia bíblica parece ser una herramienta más entre otras para señalar hacia un determinado estado, y no la clave interpretativa fundamental. Coincidimos con Deleuze y Guattari, en este sentido, cuando escriben que “hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)”, y que “Kleist, Lenz o Büchner tienen otra manera de viajar y de moverse, partir en medio de, por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar”.⁴²

Esta concepción puede aplicarse no solo a la vida y obra de Kleist, sino también a la extraña e intempestiva historicidad del texto y, más importante aún, a la relación entre cuerpos que constituye el tema principal del escrito: en efecto, hay algo que sucede en el medio, *entre* el maquinista y la marioneta, que constituye la condición necesaria y suficiente de la gracia. Hay un devenir-marioneta del maquinista que le hace engendrar en sí una *conciencia nula* de su propio cuerpo a través del movimiento que se juega entre ambos. Si nuestras hipótesis están encaminadas, entonces la gracia caracterizada por Herr C. se presenta como una solución al problema que la filosofía kantiana le presentaba a Kleist: al construir un dispositivo tal que permita a los afectos exceder el cuerpo propio, rompiendo con la forma de la exterioridad y permitiendo un devenir recíproco entre el cuerpo propio y un cuerpo ajeno, es posible mantener una relación directa con la cosa, aunque ya no bajo la forma del conocimiento, sino –como lo planteará Kant en textos acerca de los cuales Kleist no oír hablar jamás– desde el ámbito de lo práctico. En este sentido, si la puerta frontal del Edén ya fue cerrada por el pecado de Adán, siéndole quitado el manto de gracia que cubría su cuerpo, su puerta trasera no puede consistir en cubrir nuevamente el cuerpo con un hábito glorioso, ni tampoco en coser hojas de higuera para construir delantales (Gén 3, 7), sino, por el contrario, en construir dispositivos tendientes a deshacer una subjetividad corporal cerrada sobre sí misma, que deja lo real como inaprensible. Y es que de hecho, no parece tratarse para Kleist de aprehender, aferrar o conquistar otros cuerpos –temor frente al cual Agamben construye su interpretación–, sino de encontrar, componer y devenir.

42) DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas...*, p. 29.

■Pablo PACHILLA

El autor es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Filosofía y becario de CONICET, participa en diversos grupos de investigación dedicados al pensamiento de Gilles Deleuze y a la filosofía del arte contemporánea. Su tema de investigación doctoral reside en la relación entre estética y ontología en la filosofía de Deleuze. Posee publicaciones en el país y en el extranjero y ha participado en múltiples jornadas científicas.

Recibido: 10 de marzo de 2014

Aprobado para su publicación: 9 de abril de 2014

LOS DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA DE FICHTE, ¿UN “PASO ATRÁS” EN EL PROYECTO POLÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN?

Martín ZUBIRÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO / CONICET (ARGENTINA)

mzubiria@logos.uncu.edu.ar

Resumen: El presente artículo, de carácter correctivo (vousθεσῖα), se enfrenta con una serie de juicios condenatorios lanzados sobre la obra de Fichte mencionada en el título, a cuya naturaleza filosófica no se le hace la debida justicia en la medida en que, como suele ocurrir, se la considera desde una perspectiva puramente política.

Palabras clave: Idealismo alemán, nacionalismo, ideología.

Abstract: This paper of corrective character (vousθεσῖα) faces a series of damning judgments on the work of Fichte mentioned in the title. The philosophical nature of his work cannot be adequately understood if it is, as usual, considered from a purely political perspective.

Keywords: German Idealism, Nationalism, Ideology.

“Estamos hartos del vergonzoso abuso que se comete con estos discursos; no estamos dispuestos a seguir tolerando que supuestos tácitos y afirmaciones estentóreas de lo que no guarda relación alguna con la verdad pretendan atribuirle un contenido que ni remotamente tienen; ni queremos tampoco ser de los que miran de brazos cruzados cómo Fichte es usado y tomado por lo que no es.”

Gustav Landauer 1914.¹

1) LANDAUER, Gustav en BECKER, Hans-Joachim, *Fichtes Idee der Nation und das Judentum* (Fichte-Studien-Supplementa Bd. 14), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000; cap. XIII: *Wie nationalistisch sind die Reden an die deutsche Nation?*, p. 142.

Escritas hace ya un siglo, cuando en Alemania algunos enceguecidos querían hacer de Fichte el teórico de la Guerra Mundial, las palabras del epígrafe dejan entrever que la lectura de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte no es una empresa fácil. Atraídos seguramente por su título, tan sencillo como popular, muchos lectores inadvertidos acerca del carácter especulativo, puesto que genuinamente filosófico, de la obra de marras, supusieron que podían abrir juicio acerca de ella por aquellos pasajes sueltos que acá y allá buenamente comprendían y fue así como estos *Discursos*, ya desde su misma aparición, en 1808, se vieron expuestos a una larga serie interpretaciones erróneas y abusivas. En la misma Alemania, primero durante la guerra franco-prusiana (1870-71), luego durante la Primera Guerra Mundial y más tarde durante el Nazismo, las fuerzas nacionalistas expurgaron en la obra de Fichte cuanto podía servirles para corroborar su posición ideológica y lo *utilizaron* sin miramientos, del mismo modo en que también se lo hizo con los escritos de Nietzsche y de Wagner. Las facciones políticas y militares empeñadas en hacer de Fichte el teórico del nacionalismo prusiano lo invocaron más tarde como defensor del nacionalismo racial. Por simple reacción y sin haberse detenido a examinar su obra con el debido sosiego, no pocos autores posteriores vinieron a ponerlo en la picota no ya como ideólogo del nazismo, sino como padre y fautor del antisemitismo...²

No hace falta tener ojos de lince para ver que la experiencia del *filósofo* Fichte, en cuanto estuvo animado por el designio de intervenir en el mundo concreto de los hombres, fue semejante a la del *filósofo* Platón. Por muy diversas que hayan sido las circunstancias respectivas, en ambos parece haberse cumplido la palabra de un altísimo poeta hermético italiano dicha en abono de su vida distante y solitaria: a la poesía “se la solicita a menudo para un destino diferente <del propio> y se querría volver a verla en la plaza pública, pero aquellos que muerden el anzuelo y bajan al ágora pronto son silbados”.³ Así parece ocurrir, en efecto, también con la filosofía, porque si bien es verdad que los *Discursos a la nación alemana* fueron acogidos en su hora con grandísimo fervor y entusiasmo, las ideas centrales expuestas por ellos, referidas a la reforma de la educación, estuvieron muy lejos de haberse concretado nunca y el propio Fichte, habiendo sido nombrado pocos años más tarde primer rector de la Universidad de Berlín (1810), sólo pudo permanecer unos meses en sus funciones, porque el novel rector, empeñado en la defensa de un estudiante

2) Una simple patraña que Hans-Joachim Becker (ver nota anterior) ha sabido deshacer de manera definitiva.

3) MONTALE, Eugenio, *Antología*. Selección, traducción, prólogo y notas por Horacio Armani. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1971, p. 127.

de medicina judío y pobre cuyo honor había sido gravemente ofendido, decidió renunciar el cargo al advertir azorado que el senado le negaba su apoyo y consagrarse de allí en más sólo a sus estudios y a su tarea de profesor.

Lo cierto es que, en el caso de los *Discursos*, una lectura poco cuidadosa o sesgada, o el simple hecho de suponerlos un tratado de “teoría política”, sin atender a la naturaleza genuinamente *filosófica* de la obra, ha de acarrear por fuerza todo género de confusiones. No hace un siglo todavía, es verdad, pero sí una larga década ya, la obra a que nos referimos, también ella un portavoz del espíritu del “Idealismo alemán”, fue objeto de un artículo asaz polémico publicado en esta misma revista,⁴ sin que el tiempo transcurrido desde entonces haya hecho mella en él, porque por su misma condición de texto impreso (*scripta manent!*), todavía continúa condenando los *Discursos*, más aún, fustigándolos por su pretendida índole *ideológica*, que se supone fácilmente reconocible tanto en los “ingredientes irracionales” (p. 64) que sustentan el planteo teórico como en “el carácter movilizador de la acción política que en definitiva persigue” (ibíd.). Todavía siguen estando allí los errores de ese artículo acerca de una obra cuyo autor, uno de “los pocos sabios que en el mundo han sido”, será siempre digno de veneración y memoria por parte de quienes cultiven la filosofía; todavía siguen estando allí la indignación sin reservas, los epítetos condenatorios, la ironía – “¿qué noble espíritu no se conmoverá ante tan bello ideal igualitario <...>?” (p. 74),⁵ o “¡Qué maravilloso despliegue de idealismo!” (p. 76) –, sin haber provocado hasta el presente la menor respuesta, que sepamos, como si nadie hubiese leído nunca esas páginas de Martínez Cinca o bien como si sus lectores hubiesen dado por bueno cuanto en ellas se afirma. Y de esto último precisamente se trata, pues esas afirmaciones son a nuestro juicio graves y están formuladas además de un modo tan desaprensivo que, aun a sabiendas de lo intempestiva que puede parecer esta salida nuestra a la palestra –el tiempo, después de todo, como lo supo Fichte, “existe sólo para la imaginación”⁶– no hemos podido negarnos a cumplir con un antiguo deber de conciencia al intentar poner otra vez las cosas en su sitio y ver en aquellas páginas polémicas, sin tocar a la persona del autor, una materia donde ejercitar, en la medida de nuestras fuerzas, esas magnas virtudes que Alcuino (735-804) tuvo por propiamente filosóficas: *prava corrigere, et recta corroborare, et*

4) MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego “Los *Discursos a la nación alemana* de Fichte: un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración” *Philosophia* (2004), pp. 62-85.

5) No se trata de *conmoverse*, sino de reconocer la verdad y la justicia de ese ideal.

6) “nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit” en: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), GA I, 2, p. 360.

*sancta sublimare.*⁷

Martínez Cinca se propone “analizar los orígenes filosóficos del nacionalismo como ideología y su estrecha relación con la educación popular” (p. 62). No basta pues con que los hombres se enceguezcan con el nacionalismo, también hay que buscarle a éste un origen *filosófico*... ¿Acaso para corroborar la vieja sentencia latina de que “el pez se pudre primero por la cabeza”?⁸ Pues bien, no por legítimo este propósito deja de obturar, ya por sí solo, la posibilidad de hacer justicia a los *Discursos* en la medida en que se los considera desde el punto de mira de una disciplina *particular*: la llamada “Teoría política” o “Filosofía Política”. No siendo Fichte un “pensador político”, como Maquiavelo o como Tocqueville, sino un *filósofo* empeñado en forjar la *totalidad* del saber como una doctrina unitaria de carácter sistemático, puesto que a partir de un fundamento único, sus tratados en materia de Filosofía Política sólo pueden ser juzgados *debidamente* si se los considera a la luz de los principios de tal doctrina. De lo contrario se corre el riesgo inevitable de convertirlos en mero *material* del que uno puede servirse a su sabor para alimentar la vieja hidra llamada “Ensayo”.

Pero al margen de la parcialidad del punto de vista, causa principal de todos sus desaciertos, el artículo de que se trata presenta de manera inmediata la siguiente dificultad formal. En la “Introducción” se señala que, para analizar “los aspectos fundamentales que configuran el nacionalismo como una ideología” (p. 62) –entendámonos: para utilizar el escrito de Fichte como un instrumento al servicio de una tesis preconcebida– bastará con atenerse a *cinco* de los discursos que integran la obra de Fichte: del cuarto al octavo.

Un párrafo más abajo leemos que el autor pretende “comprender *el genuino alcance* de los *catorce* discursos que componen la obra en cuestión” (ibíd.; subrayados nuestros). Pero todo cuanto el artículo aporta al respecto, si del propósito de comprensión integral se trata, consiste en haber transcripto los títulos de cada discurso, tal como figuran en el índice de la obra (p. 66); algo que, se nos concederá, no revela una capacidad hermenéutica particularmente penetrante. Y un poco más adelante, obedeciendo al propósito de analizar “el manejo ideológico” (sic!) que Fichte realiza de los conceptos de “pueblo” y “nación”, se insiste en que el examen se atenderá a los *cinco* discursos ya señalados (del cuarto al octavo), en desmedro, pues, de los nueve restantes (p. 67). Pero tras haber examinado algunos párrafos del discurso cuarto, el

7) ALCUINO DE YORK en NIETZSCHE (KStA, vol. 12, p. 87; Escritos póstumos: 2 = W I 8. Otoño de 1885 – otoño de 1886, 2 [55]).

8) *Piscis primum a capite foetet.*

autor, invocando “razones de brevedad”, anuncia que no puede dar “mayores detalles de los discursos quinto, sexto y séptimo” (p. 70) y prosigue con sus observaciones ateniéndose *sólo al octavo. Intelligenti pauca.*

El artículo, que adopta desde un comienzo el tono inequívoco de la diatriba, descansa sobre una serie de pasajes cuidadosamente escogidos para poner de manifiesto la “xenofobia” (p. 68), las “afirmaciones gratuitas” (ibíd.), “la irracionalidad de todas las pruebas que Fichte propone” (p. 69), el “menosprecio por las leyes y la sociedad civil” (p. 71), el “totalitarismo rampante” (p. 78), la “lógica totalitaria” (ibíd.) y, en suma, el “crudo nacionalismo” (p. 79) de aquel espíritu sublime que forjó la *Doctrina de la ciencia* y que en su tratado sobre *El destino del hombre* escribió: “Lo único que puede importarme es el avance de la razón y la moralidad en el reino de los seres racionales.”⁹

Todo ello apoyado por un puñado de citas de obras de la bibliografía secundaria de carácter muy general –no hay una sola mención siquiera de los innumerables estudios específicos dedicados al pensamiento político de Fichte–, citas que resulta muy duro de aceptar, porque, siendo aquella bibliografía un verdadero mar sin orillas, se las introduce como un simple *factum* y sin la menor justificación. El autor dice, por ejemplo, que “es indispensable ensayar <...> una definición de *lo que la teoría política entiende por ideología*” (p. 63; el subrayado es nuestro); pero en lugar de explicar cuál teoría es esa, de un modo más preciso, y cómo es que *ella* entiende de esto y de lo otro, nos presenta a renglón seguido, *como si de una misma persona se tratase*, las explicaciones escuetas de un tal Mario Justo López... Explicaciones, por lo demás, que el lector también podría hallar en una buena enciclopedia.

Y cuando el artículo señala, a propósito del mismo término de “ideología”, algunas cosas que “sugiere” (sic!) otro autor, en este caso Jean-Yves Calves, el lector se pregunta en vano cuál es la razón por la que debe dar crédito a tales *sugerencias*. Llama la atención, por su parte, el que no se haya querido apelar bajo ningún concepto al menos a la sólida y accesible “Introducción” de Hans-Christian Lucas, antepuesta con buen criterio a la traducción española de los *Discursos* (pp. 9-37), con cuya ayuda el artículo se habría librado a tiempo de más de un desacierto.¹⁰

9) FICHTE Johann Gottlieb, *El destino del hombre*, Juan Ramón Gallo Reyzábal (trad.), Sígueme, Salamanca, 2011, p. 196.

10) Véase por ejemplo el siguiente pasaje de esa “Introducción”: “Mientras los *Discursos* de Fichte en general han sido y son interpretados como productos nacionalistas y en tal sentido explotados ideológicamente, existen también voces que los consideran no sólo poco nacionalistas, sino incluso escasamente político. Cf. ENGELBRECHT, H. C. *Johann Gottlieb Fichte, A Study of his political writings with special reference to his Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1933, p.

También es digno de lamentar que él ignore los otros tratados fichteanos en materia de filosofía práctica,¹¹ a la luz de los cuales hubiese sido posible verificar si las mentadas lacras afectan sólo a los *Discursos*, que deberían tenerse entonces por un curioso y anómalo exabrupto del encendido genio de Fichte –al hablar Martínez Cinca, “en el colmo de su exasperación” (para decirlo con un giro utilizado por él mismo, p. 70), de una “confusa mixtura de exaltación nacional, xenofobia y desprecio por las leyes y la tradición jurídica” (pp. 71s.), uno estaría tentado de creer que los *Discursos* no son más que un burdo panfleto –o si por el contrario constituyen un rasgo definitivo de su espíritu, pues razón no le falta a Cicerón cuando afirma que “los filósofos deben ser apreciados no por sus voces aisladas, sino por su continuidad y coherencia.”¹²

Apenas si hace falta decir qué distinta resulta la obra cuando se la considera del único modo en que conviene hacerlo tratándose de un texto filosófico, esto es, *sine ira et studio*.

Por de pronto, el hecho de que Fichte, en una hora histórica crucial para Alemania, vencido el ejército prusiano por las tropas napoleónicas en la doble batalla de Jena y Auerstedt, el 14 de octubre de 1806, haya tenido en un Berlín ocupado por los soldados franceses¹³ y sabiendo que había espías entre sus oyentes la valentía de cumplir con el deber cívico de alentar a la nación para sacarla de su estado de postración y señalarle la dignidad de su misión histórica en el porvenir inmediato, no pudo sino provocar la adhesión espontánea de sus oyentes de entonces, como de hecho lo hizo, y resultará siempre digna de admiración por la elevación de sus miras. Lo vehemente de su tono responde a la decepción casi infinita que Francia, la patria de cuantos se consideraban amigos y defensores de la libertad, había provocado en uno de sus más ardientes campeones,¹⁴ sin que ello, sin embargo, lo lleve a caer en ningún “nacionalismo crudo” ni, mucho menos, en ningún “irracionalismo”. Lo que mueve a Fichte de manera inmediata, y así lo muestra también su correspondencia

123: “They are hardly even political speeches, but rather educational and pedagogic advice”. Los políticos de su época parecen haberse inclinado por la segunda interpretación, dado que los franceses no tomaron medida alguna contra el fogoso orador.” (p. 36).

11) Ocupan cuatro volúmenes de más de quinientas páginas cada uno en la edición de sus obras a cargo de Immanuel Hermann Fichte, Berlín, De Gruyter reimpr. 1971 (vols. III, IV, VI y VII).

12) “*Non singulis vocis philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate atque constantia*” (Tusc. V, 31).

13) Que el invasor no era precisamente condescendiente en materia de oposición política lo había mostrado hacía muy poco el caso del librero Palm, de Nuremberg, acribillado a balazos por haberse atrevido a publicar un par de folletos antinapoleónicos.

14) Cfr. SCHOTTKY Richard. (ed.), *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa], Hamburgo, Meiner, 1973.

de aquel entonces con las autoridades del gobierno prusiano, es el propósito de que se establezca en Alemania un estado de derecho de carácter constitucional. En el discurso octavo se expresa Fichte sin ambages contra lo que habría ser más tarde el absolutismo estatal, allí donde se dice que el Estado “no es algo primero y existente para sí, sino simplemente un medio para el fin superior de la educación que, progresando de manera continua y regular, es la de lo puramente humano en esta nación.”¹⁵ El Estado no es pues sino la meta *de una etapa pedagógica* en el camino que conduce hacia un “fin superior”. Pasar esto por alto significa querer manipular la comprensión fichteana del Estado, acusada también, no sin una gran falta de responsabilidad, de haber promovido la nefasta ideología racial germánica. Fue precisamente una autora citada en el artículo con el propósito de *descalificar el pensamiento político de Fichte*, Hannah Arendt, quien poco después de la Segunda Guerra defendió al filósofo de manera expresa contra aquella acusación, al señalar que lo decisivo en la idea fichteana de nación es el momento de la lengua y no el de la raza, y que en la obra del filósofo no es posible hallar representaciones étnicas en el sentido de elementos *raciales* específicos.¹⁶

La tesis que hace de los alemanes “un pueblo originario” (“*Urvolk*”; ya la misma voz latina de “*germanus*” significa “genuino”, “auténtico”), así como los griegos lo fueron en la Antigüedad o como también lo son los pueblos eslavos en la Europa oriental¹⁷ procede, en efecto, de la teoría fichteana del lenguaje. Pero acerca de la justificación de ésta y del modo en que Fichte entiende la esencia de la lengua y lo que significa para él el hecho de que una “lengua originaria” se mantenga viva, el artículo, al no detenerse en las reflexiones y análisis conceptuales respectivos, tampoco nos dice si estos son verdaderos o falsos, sino que se limita a tildarlos de “largos y complicados” (p. 67); y como todo se reduce a emplear estos dos adjetivos, uno está tentado de preguntarse en qué medida Martínez Cinca habrá comprendido tales análisis, de los que el lector, por su parte, en la medida en que se atenga sólo a la letra

15) Citamos el texto de Fichte por la traducción de Luis A. Acosta y de María Jesús Varela, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984 (la misma utilizada por Martínez Cinca), con nuestras propias enmiendas realizadas a partir de la lectura del original alemán publicado en el tomo VII, de las *Fichtes Werke*, ed. cit.; la cita corresponde en este caso a la p. 168 de la trad. española.

16) Véase su obra, publicada originalmente en inglés (New York, 1951), *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Múnich, 1998, p. 366, n. 13.

17) “Cuando Fichte precisa en el séptimo discurso el significado de “germanidad” (*Deutschheit*), usa la expresión en un sentido completamente extraño al lenguaje actual y que *nada tiene en común* con el concepto de germanismo (*Deutschtum*) y nacionalidad (*Volkstum*). Lo que términos como “pueblo”, “pueblo originario”, “germanos” o “alemanes” en sentido fichteano ponen de relieve <...> es el interés por el progreso del género humano en la realización de la libertad. <...> Las expresiones “germano” y “germanidad” significan aquí más una actitud espiritual (*Geisteshaltung*) que la pertenencia a una nación determinada.” HANS-CHRISTIAN Lucas, *Introducción*....p. 36.

del artículo, nada puede llegar a saber. En relación con este punto, el de la concepción fichteana del lenguaje, que desempeña un papel central dentro del desarrollo conceptual de los *Discursos*, todo se reduce a citar un párrafo algo extenso, sin hacer el menor intento de justificar o iluminar su sentido, y censurado además de antemano con la afirmación nada halagüeña de que lo ahí se dice “apenas resistiría hoy el embate de un lingüista medianamente preparado” (ibíd.). ¿Será así? *Dubito*, porque tal lingüista tendría que saber antes *de qué* está hablando Fichte y resulta poco probable que pudiese saberlo, habida cuenta de que la comprensión especulativa de la naturaleza del lenguaje difiere *toto coelo* del modo en que éste suele ser entendido por una disciplina positiva como la Lingüística. Por eso resulta digno de asombro y de recuerdo, en este contexto, el juicio de un *lingüista* de la talla de Jakob Grimm (1785-1863), profesor que fue de la Universidad de Göttingen y más tarde miembro de la Academia de Ciencias de Berlín, un erudito versado, además, en Derecho por haberlo en la Universidad de Marburgo y en París, quien alabó sin reservas los *Discursos* al afirmar que con ellos Fichte creó “uno de los libros más magníficos que hayan sido jamás escritos” (a Friedrich Carl von Savigny, el 31 de agosto de 1809).

Fichte estaba persuadido de que “las fronteras primeras, originarias y realmente naturales de los Estados son, sin duda alguna, sus fronteras internas. Quienes hablan la misma lengua están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano; se entienden entre sí y son capaces de entenderse cada vez con mayor claridad, pertenecen al conjunto y constituyen por naturaleza un todo único e inseparable” (Discurso decimotercero, p. 235). Esta importancia asignada al lenguaje como elemento determinante de la nacionalidad representaba una doble oposición, por un lado, al *Ancien Régime*, bajo el cual el carácter contingente del derecho sucesorio y las sutilezas jurídicas que debían sostenerlo llevaron a una serie de guerras de sucesión que devastaron la Europa del siglo XVIII, y por otro lado, a la exigencia de la Francia revolucionaria, que al buscar con su principio del estado nacional una nueva base para la convivencia de los pueblos exigía reconocer unos supuestos “límites naturales” que superaban, abiertamente, los de la nación. Pretender que el Rin era uno de esos límites significó la anexión de no pocos territorios alemanes, sí, pero también la de Bélgica y la del sur de Holanda.

Y cuando Fichte añade, a continuación del párrafo antes citado, que “un pueblo así (determinado por la lengua común) no puede querer admitir en su seno a otro pueblo de distinto origen y de distinta lengua ni mezclarse con

él sin desorientarse y perturbar enormemente el desarrollo equilibrado de su formación, *por lo menos de momento*" (ibid.; subrayado nuestro), en lugar de apresurarse para acusarlo de xenofobia convendría detenerse a considerar, primeramente, que el giro final, "por lo menos de momento", indica que lo dicho no vale como una cuestión de principio, sino como algo que, a su debido tiempo puede muy bien resolverse y que de hecho, para el mismo Fichte, se resolvió una y otra vez a lo largo de la historia. Y luego, que es inadmisibles perder de vista, por un lado, lo que significó durante la época anterior a la Revolución la voracidad en materia de anexiones políticas llevadas a cabo en nombre del mentado derecho sucesorio –pueblos y provincias, según Fichte, no pueden verse afectadas en absoluto por ese derecho– y, por otro, la política de conquista sostenida por Napoleón, que permitió extender el imperio francés hasta el Adriático y el mar Báltico, pues para que el imperio galo pudiese tener un puerto también sobre este mar, no hubo el menor escrúpulo para declarar francesa a la ciudad de Lübeck. Las palabras de Fichte arriba citadas representan así su rechazo a lo que más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX habría de designarse con el término de "imperialismo".

Por eso el filósofo también veía como un hecho positivo el que los reinos alemanes no hubiesen intervenido, a diferencia de la mayor parte de los grandes estados europeos, en el reparto del mundo mediante conquistas coloniales. Y tenía el mercado de esclavos a que ellas dieron origen por una de las grandes miserias de la humanidad civilizada. De hecho, el pensamiento anticolonial y el propósito de asegurar la paz de manera duradera no son ideas nuevas en los *Discursos*, porque *El estado comercial cerrado*,¹⁸ que publicó en el año 1800, había sido concebido políticamente con el fin de volver imposible un colonialismo alemán. Ya en aquel entonces veía Fichte con absoluta claridad lo que escribe en su dedicatoria al ministro v. Struensee: "que es imposible que una relación como la de Europa frente al resto del mundo, no estando fundada en el derecho y la equidad, pueda perdurar."

¿Cómo podría ofender a un lector imparcial el hecho de que el autor de unos *Discursos a la nación alemana* insista en el papel decisivo de esta última para el futuro de Europa? ¿Cómo podría un alemán culto negarse a la conciencia de que la nación alemana era, después de todo, la nación del "Sacro Imperio Romano",¹⁹ en una hora en que la mayor parte del continente euro-

18) "Der geschlossene Handelsstaat", en: *Fichtes Werke...*, vol. III, pp. 387 y ss.

19) "Sacro Imperio Romano de la nación alemana" (*Heiliger Römischer Reich deutscher Nation*), tal es el modo en que se lo denomina tradicionalmente en Alemania ya desde comienzos del siglo XVI. Cf. STOLLBERG-RILINGER, Barbara, *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Vom Ende des Mittelalters bis 1806*, Múnich, Beck, 2009⁴.

peo había capitulado de manera incondicional ante una potencia extranjera? ¿Podía Fichte dejar de “*hacer que el espíritu de la libertad hallase una patria nueva, privado de la propia tras haber abdicado en Francia, como era manifiesto, bajo el poder de Napoleón*”?²⁰ Sólo si se ignora esta circunstancia puede confundirse la exaltación de lo alemán con un nacionalismo estrecho. En rigor, dado que el concepto de ‘nacionalismo’ brilla en los *Discursos* por su ausencia, sería más propio hablar de patriotismo, asunto acerca del cual Fichte redactó en esos mismos años un breve tratado.²¹ “Su nacionalismo, si uno quisiese mantener el término, fue en cierto sentido un nacionalismo ‘en sentido cosmopolita’ [*weltbürgerlich*]. Ya por el hecho de que para Fichte la erección interior de la nación alemana se vinculaba con el propósito de ‘erigir consigo, al mismo tiempo, todos los demás pueblos’ (Discurso duodécimo, p. 230).”²²

En el séptimo discurso, pasado por alto “por razones de brevedad”, hay un párrafo que ilumina como pocos la comprensión fichteana del “nacionalismo” y la aparta de manera inequívoca de un fácil chauvinismo: “*todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad y desee su desarrollo interno dentro de la libertad, no importa dónde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra estirpe, nos pertenece y se nos unirá. El que cree en el estancamiento, el retroceso, la danza circular, o pretende poner una naturaleza muerta al timón del gobierno del mundo, no importa donde haya nacido ni en qué idioma hable, no es alemán, nos es ajeno y es de desear que se separe limpiamente de nosotros y cuanto antes mejor*” (p. 153, subrayados nuestros). No ya el lenguaje, sino, en última instancia los valores universales del espíritu y de la libertad son los que determinan para Fichte la pertenencia a la nación.²³

A partir de un examen sosegado e imparcial de los *Discursos*, toda una autoridad en materia de estudios fichteanos como Wolfgang Janke ha podido concluir que “los continuos intentos por estrechar el sentido de los *Discursos* y volverlos sospechosos son absurdos e inconsistentes. Carecen de toda justificación histórica y conceptual. Determinadas oraciones son arrancadas de su contexto, aisladas de su fundamentación sistemática y manipuladas en cuanto a su alcance y sentido. No en última instancia ignoran las torpes acusaciones y las burlas malignas la circunstancia de que Fichte anunciara sus discursos so-

20) BECKER, Hans-Joachim, *Fichtes Idee der Nation...*, nota 1, p. 150.

21) FICHTE Johann Gottlieb, “Der Patriotismus und sein Gegenteil” (1807) [El patriotismo y su contrario], en: *Fichtes Werke...*, vol. XI, pp. 221 y ss.

22) BECKER, Hans-Joachim, *Fichtes Idee der Nation...*, nota 1, p. 150.

23) Cfr. el cap. “L’idée fichtéenne de nation: lumières ou romantisme?” in RENAUT, Alain (ed.): *Histoire de la philosophie politique*, vol. III: Lumières et romantisme, Paris 1999.

bre la situación crítica, en materia política, militar y espiritual en que se hallaba la nación alemana, como una continuación de las lecciones que había ofrecido dos años antes con enorme aplauso: *Los caracteres de la edad contemporánea*. Según esto, los *Discursos* se sitúan en el horizonte de su comprensión de la Filosofía de la Historia e incluso, algo en lo que se repara menos todavía, en un contexto de carácter filosófico y religioso.

“La construcción histórico filosófica de un ‘plan universal’, por parte de Fichte, no prevé la hegemonía mundial de un pueblo sobre los demás. Fichte explica, por el contrario, que cada nación es una envoltura de lo divino y se halla bajo una ley particular de su desarrollo. Es esa ley, que jamás puede llegar a descubrirse completamente, la que determina el carácter nacional. Ella ‘determina por entero y perfecciona el denominado carácter nacional de un pueblo; aquella ley del desarrollo original y divino’ (GA I/10, 201). De allí que sea una contradicción reducir a la nación alemana una república de pueblos que poseen un carácter nacional, puesto que son todos un reflejo de lo divino.”²⁴

Wolfgang Janke llama la atención, además, sobre algo que suele olvidarse con frecuencia: el hecho de que Fichte haya sido un precursor –de un modo diferente del de Novalis– de la idea de “Europa”: “La patria verdadera de los alemanes es (según Fichte) la Europa común (y no una suerte de gran Alemania pangermánica). La Europa cristiana es, según su verdadero ser, un estado cultural común de derecho y libertad: ‘puesto que todos los europeos cristianos son, en su esencia, un pueblo, hay que reconocer la Europa común como la única patria verdadera <...>. Ellos buscan libertad personal, derecho y ley iguales para todos <...>. Quieren pensar la libertad según sus principios religiosos y científicos.’ (*Los caracteres de la edad contemporánea*, Conferencia XIV).”²⁵

La apelación a lo patrio ha de situarse por fuerza el foco de la conciencia cuando “se ha destrozado la constitución imperial, el último vínculo externo que unía a los alemanes” (Discurso duodécimo, p. 229). Sabido es que para introducir intereses que operasen como fuerzas políticas centrífugas, Napoleón había creado recientemente el imperio de Austria, los reinos de Westfalia, de

24) JANKE, Wolfgang, *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* (Fichte-Studien-Supplementa, Bd. 22), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2009, p. 220. Sobre el final del texto citado introduce el autor la siguiente nota a pie de página: “I. Radrizzani: *Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch?* [¿Es pluralista el modelo fichteano del cosmopolitismo?], en: *Fichte-Studien* (1990) 2, pp. 7-19. El autor indaga la firmeza de la síntesis entre nacionalismo y cosmopolitismo, entre patriotismo y ciudadanía universal, y prueba que el modelo pluralista del cosmopolitismo fichteano posee un fundamento religioso.”

25) JANKE, Wolfgang, *Die dreifache Vollendung ...*, p. 216.

Baviera, de Württemberg y de Sajonia, así como toda una serie de Grandes Ducados y Principados. Fichte se propuso reaccionar contra esta intención disolvente. Su idea de nación se vincula con el desaparecido *Sacro Imperio* en cuanto “idea” o creación del espíritu, en la medida en que él representaba una unidad espiritual antes que política, donde lo supranacional estaba por encima del afán de delimitar y separar. Es teniendo en la mente esa idea de nación, que ya Lutero se había dirigido, en un texto fundacional de la Reforma, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*.

Pero en la época en que nacen los *Discursos* los revolucionarios franceses habían dado a la palabra “nación” un significado nuevo: “declararon al pueblo como soberano absoluto y entendieron su levantamiento como el de la nación misma; y puesto que ésta fue la primera en llevar a cabo la Revolución, ella se convirtió ante sus ojos en >la grande Nation<”.²⁶ Es así como Fichte se funde el antiguo concepto alemán de nación con el revolucionario, de cuño francés, en una unidad nueva, si bien el acento del elemento cosmopolita representa un añadido fichteano tomado de la tradición ilustrada del siglo XVIII. El patriotismo sólo se entiende, según Fichte, si se entiende primero qué es el cosmopolitismo y se ve cómo este se determina de manera más precisa en aquél. Y si los *Discursos*, en oposición a *Los caracteres de la edad contemporánea*, subrayan con mayor énfasis el elemento nacional, esto no quiere ser entendido como un menoscabo de lo extranjero. En el discurso decimotercero Fichte cuenta a los alemanes entre aquellos pueblos “que, al querer mantener su propia idiosincrasia y saber que es respetada, también reconocen a otros pueblos la suya, se la respetan y se alegran con ella” (p. 244).

Seguramente Martínez Cinca, al ver en Fichte “el germen común de todos los totalitarismos que el siglo XX habría de conocer” (p. 71), olvidó, o pasó por alto en su lectura de la obra, lo que el filósofo había afirmado de manera inequívoca hacia el final de su discurso primero, al decir que “ninguna herida y ninguna mutilación del individuo puede curarse con la gloria de la nación entera” (p. 60).

La tercera sección del artículo está dedicada a la relación del nacionalismo con la educación popular (pp. 72-79). Después de citar un extenso pasaje de Fichte, asombroso por la elevación de sus miras, Martínez Cinca se apresura a defendernos de la tentación de dar por buena la propuesta de Fichte, al asegurarnos que “encierra una trampa” (p. 76), y que ésta sólo se descubre al ver cómo aquella propuesta podría operar en el “terreno de los hechos”. Porque

26) LAUTH, Reinhard, *Der letzte Grund von Fichtes 'Reden an die deutsche Nation'* [La razón última de los Discursos a la nación alemana de Fichte] en: *Fichte-Studien* (1991) 3, pp. 196-230.

“la realidad política”, sentencia Martínez Cinca, “es el único tribunal donde los vicios ocultos de una doctrina pueden ser examinados abiertamente” (ibíd.). Es claro que quien considera la *realidad* política –la que él conoce o determina como tal– como un tribunal único (¿e inapelable?) y quien por ende seguramente querrá reconocerse a sí mismo bajo el rótulo de “realista”,²⁷ ha de tener serias dificultades para que los pensamientos filosóficos, en la medida en que superan el horizonte de esa realidad y del sentido común, puedan mostrarle un poco de su luz. Pero sobre esto mismo volveremos un poco más adelante.

En este mismo contexto se refiere Martínez Cinca a la importancia de que una doctrina soporte “la prueba de un examen libre y público” y, apoyándose en un *dictum* de Hannah Arendt, opone tácitamente, al sectarismo dogmático de un Fichte, la apertura de la actitud kantiana para con sus propias ideas. Pero, al margen de las opiniones de la ensayista Arendt, ¿qué dice el propio filósofo a este respecto? Sencillamente todo cuanto un lector imparcial y no exasperado podría esperar. “La más importante de todas las cuestiones que yo he presentado al criterio de esta nación consiste en saber si hay un medio seguro y eficaz para conservar la nación alemana y cuál es ese medio. A esta cuestión he respondido y he presentado la razón de mi propuesta, pero *de ninguna manera para prescribir un juicio definitivo*, que de nada serviría, ya que todo el que deba intervenir en este asunto tiene que haberse convencido anteriormente con la actividad del propio espíritu, *sino sólo para estimular la reflexión y el juzgar por cuenta propia. A partir de este momento dejo que cada uno se valga por sí mismo*. Sólo me queda advertir que nadie se deje engañar por las ideas frívolas y superficiales que sobre este tema circulan por ahí y que nadie permita ser apartado de la reflexión ininterrumpida sobre las mismas ni se consuele con consuelos fútiles.” (Discurso duodécimo, p. 226; subrayados nuestros).

En materia de educación, la hondura y la nobleza del pensamiento de Fichte resultan para Martínez Cinca completamente nulos frente al irracionalismo que mueve al “gran profesor alemán” (p. 78; otra expresión irónica, porque es claro que no puede ser “grande” quien piensa de manera descabellada) a concebir un “Estado teocrático y totalitario” (ibíd.). El autor del artículo juzga a Fichte de manera a todas luces anacrónica, desde la experiencia radicalmente “moderna” del adoctrinamiento político bajo los regímenes totalitarios del siglo XX. La idea, sin embargo, de la educación primaria *obligatoria*, como un bien

27) Rótulo que para Fichte designa a quien, por creer en un *positum*, esto es, en la existencia absoluta de algo “dado”, cree, en rigor, en la muerte (cf. Discurso séptimo, p. 142). Tesis digna, por sí sola, de una larga meditación.

del que los padres no pueden apartar a los hijos, halla en los *Discursos* un antecedente fundamental;²⁸ y también el hecho de que esa educación no debe entenderse como “popular”, sino como “nacional”, en el sentido de que debe promover la desaparición de la injusticia y la desigualdad inherentes al orden de la sociedad estamental. La obligatoriedad a que se refiere Fichte no persigue el endiosamiento ideológico de la raza alemana, sino defender el derecho elemental de aprender a leer, a escribir, a participar de la educación cívica y religiosa y, por encima de todo, a que el educando pueda “llegar a intuir el espíritu como principio autónomo y primordial de todas las cosas” (Discurso segundo, p. 72).

Martínez Cinca se pregunta consternado “¿Cómo es posible refutar esta lógica totalitaria?” (p. 78). Y sólo halla un medio para ello: apelar a la autoridad de Aristóteles.²⁹ Es como para dar gracias de que el autor no se haya propuesto escribir un artículo después de haber leído la *República* de Platón, porque en tal caso ni siquiera este “casi dios de los filósofos”³⁰ se habría librado de recibir un par de palmetazos dados con citas del Estagirita. Lo cierto es que la pretensión de querer corregir, más aún, *refutar* a Fichte con Aristóteles es tanto como querer hacer de Occidente una suerte de mundo asiático, un mundo cuya historia espiritual no tuviese otro sentido que el de comentar y glosar alguna verdad comunicada a los hombres por un maestro sabio en un pasado remoto (el caso de Laudse, o de Confucio, o de Buda);³¹ como si en el mundo del espíritu no hubiese espacio para ninguna verdad nueva digna de tal nombre. Como si fuese falso aquello de que el espíritu “sopla donde quiere”, porque habiendo soplado una vez, ya no podría volver a soplar de nuevo.

En relación con las ideas platónicas acerca de la educación y del Estado,

28) N. B., “un antecedente fundamental” dentro de la esfera de la Época Última de nuestra tradición filosófica, porque ya en la Época Primera Aristóteles advierte que “la educación debe *necesariamente ser única y la misma para todos*, y que el cuidado de ella debe ser común y no privado, como lo es actualmente cuando uno se cuida privadamente de sus propios hijos, instruyéndolos en la enseñanza particular que le parece.” ARISTÓTELES, *Política*, VIII 1, 1337 a 21-30, Manuela García Valdés (trad.), Gredos, Madrid 2000. (Subrayado nuestro).

29) Al defender la anterioridad del todo sobre la parte y por ende la anterioridad esencial del Estado sobre el ciudadano (*op. cit.* I 2, 1253 a 18-29) Aristóteles va tan lejos que además de determinar, por ejemplo, la edad en que deben casarse los hombres, señala que “debe cuidarse de que los cuerpos de los niños que nacen *respondan a la voluntad del legislador*”. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII 16, 1335 a 5s. (Subrayado nuestro), siendo así que además “debe existir una ley que prohíba criar a ninguno defectuoso” (1335 b 20). Curiosamente y sin el menor sentido de la consecuencia en sus afirmaciones, Martínez Cinca se cuida muy bien de ver en Aristóteles ninguna “lógica totalitaria”.

30) “Audiendum enim Platonem quasi quendam deum philosophorum”. Cf. CICERÓN, *De natura deorum*, Libro II, cap. 12, § 32.

31) Cfr. ZUBIRÍA, Martín, *Las doctrinas sapienciales de la antigüedad clásica en el Lejano Oriente: Confucio, Laudse, Buda*, Buenos Aires, Quadrata, 2005².

Martínez Cinca se pregunta “¿cómo es que nadie ha podido llevarlas a la práctica en algún lugar del mundo?” (p. 79). La pregunta es retórica. El autor da por sentado que es imposible realizarlas, puesto que no respetan “el sentido común”. Si nos atenemos al magno proyecto pedagógico presentado en *La República*,³² es verdad que ciertos aspectos de la “educación de los guardianes”, tales como el de la comunidad de los hijos, no parecen realizables pero, por otro lado, y aunque nos de vergüenza ajena el tener que recordarlo, Martínez Cinca parece ignorar que por espacio de más de dos mil años, el sistema de la educación occidental reposa sobre principios platónicos: a) la educación equilibrada del cuerpo y del espíritu (la presencia de la “gimnasia” como una disciplina obligatoria, tanto en la enseñanza primaria, como secundaria y universitaria, obedece a una idea griega seguramente anterior a Platón pero formulada y justificada por primera vez por él) y b) la importancia de atender por igual a las letras y a los números, y precisamente mediante aquellas disciplinas que la universidad, ya desde sus orígenes, consideró como canónicas: el *trivium* y el *quadrivium*. Cosas estas harto conocidas como para volver otra vez sobre ellas.

Por lo que a Fichte atañe, Martínez Cinca lo censura por haber dejado de lado, también él, el “sentido común <...> parámetro fundamental del que debe valerse el estadista.” (ibíd.). El autor olvida que Fichte no fue un estadista y que si su preocupación pedagógica lo movió a dirigirse a los hombres de su pueblo con los *Discursos a la nación alemana*, algo análogo hizo Platón al ofrecer, en principio a los propios griegos, las ideas pedagógicas y políticas de su *República*. Una cosa es segura: que si, en ambos casos la filosofía posterior, sea la Aristóteles o la de Hegel, pudo edificar algo más perfecto, ello fue posible gracias al enorme trabajo de la reflexión filosófica puesta en sus manos por sus respectivos predecesores, trabajo ya por ello digno de un perpetuo reconocimiento. Por lo demás, no parece sensato querer tachar de torpe a un pensador por el hecho de que, al concebir la constitución interna de un estado, no quiera perder de mira la perfección moral de los individuos.

La última sección del artículo de marras, titulada “Idealismo *versus* ilustración” está dedicada a señalar “apenas”, esto es, sin pretender ahondar mucho en ello, “el penoso destino de una filosofía idealista que, como la de Fichte, dio un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración” (p. 80). El autor no

32) “Lisez la *République* de Platon. Ce n’est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres. C’est le plus beau traité d’éducation qu’ on ait jamais fait”, Cfr. ROUSSEAU, *Emile, Oeuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, Livre I, p. 250.

precisa en ningún punto cuál fue este proyecto político ilustrado; sólo se limita a mencionar uno de sus aspectos, el cosmopolitismo, que, como hemos visto, el propio Fichte defiende en *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea*, obra de la cual los *Discursos* no son sino la continuación. Otra cuestión, acaso de mayor monta, es la de si por “Ilustración” debemos entender sólo la doctrina kantiana, como parece dar por supuesto Martínez Cinca, sin que uno sepa con qué derecho. Porque la filosofía francesa de la Ilustración, con su craso materialismo, su positivismo, su utilitarismo, su ateísmo,³³ no será seguramente el magno ideario filosófico respecto del cual Fichte de “un paso atrás”.

“En el fondo”, prosigue Martínez Cinca, “y si se quiere, Kant tenía bien clara la diferencia entre la moral del individuo <...> y la legislación o el derecho, entendiendo por éste el conjunto de condiciones que tornaban posible que el arbitrio de un sujeto fuese compatible con el arbitrio de los demás <...>” (p. 81). Nadie ignora que Kant, sin las reservas de “en el fondo” y de “si se quiere”, veía con claridad tales diferencias, pero de lo que se trata, para las posiciones de Fichte y de Hegel, es de hallar la unidad o el fundamento que las explique. Si el proyecto político de Kant es “grande” (ibíd.) –¿se realizó alguna vez?– seguramente ha de ser más grande la concepción fichteana de un Estado gobernado por el amor a la patria; amor capaz de proponer al Estado “una meta superior a la común del mantenimiento de la paz interna, de la propiedad, de la libertad personal, de la vida y del bienestar de todos” (Discurso octavo, p. 163).³⁴

El artículo concluye con un párrafo de Hegel, quien ya en su juventud poseyó la suficiente clarividencia como para advertir que “para el sentido común, el mundo de la filosofía es un mundo al revés” (p. 83). Esta actitud, a la que según Martínez Cinca, siempre dócil a los juicios de Arendt, responden “las construcciones del idealismo” (p. 82) –¿No fue el propio Kant quien aplicó el nombre de “idealismo trascendental” a su doctrina? ¿Es el *edificio racional* de las tres Críticas una obra del “sentido común”?– también parece ser la actitud del propio Fichte, al sostener que “la filosofía ha de exigirle (al educando) que abandone su mundo anterior y se cree para sí otro completamente distinto” (p. 83). Estas palabras, presentadas de manera tácita como un desatino más del “idealismo”, cierran el artículo. Y lo cierran en un punto en que resulta francamente “ideal” traer a colación un pasaje de Aristóteles donde se ve cómo,

33) Una lectura atenta del capítulo correspondiente en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel puede resultar harto esclarecedora al respecto.

34) Un principio elemental de sensatez, que convendría tener siempre ante los ojos tratándose de Fichte, consiste en no suponer jamás que este filósofo no leyó, o no comprendió a Kant.

más allá de la crítica ramplona a un “idealismo” cuya naturaleza y alcances Martínez Cinca parece ignorar, la Filosofía siempre dice, en cada una de sus tres Épocas, *mutatis mutandis*, lo mismo: “Pero *no hemos de tener*, como algunos nos aconsejan, *pensamientos humanos*, puesto que somos hombres, *ni mortales*, puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros.” (E. N., X 7, 1177 b 32-35).³⁵

No, en ningún caso resulta admisible hablar de un “paso atrás”. El pensamiento de Fichte, *también* en su aspecto político, es solidario del *idealismo* de Schiller,³⁶ y no menos solidario del *idealismo* trascendental de Kant, del *idealismo* absoluto de Hegel y del *idealismo* “poiético” de Rousseau y de Hölderlin.³⁷ Proponerse condenar, en una obra tan singularmente rica por la originalidad y elevación de sus ideas como los *Discursos a la nación alemana*, no ya su doctrina política *pretendidamente* ideológica, sino su *idealismo*, supone, amén de una extraña falta de prudencia a la hora de ponderar la talla del adversario, la enormidad de querer enfrentarse con el núcleo propiamente dicho de la Última Época de la Metafísica.³⁸ Y el proponerse hacerlo sin más elementos que la opinión personal o que las rémoras del prejuicio será siempre algo tan poco sensato como aquello del proverbio griego de querer “echar agua contra el humo” (Píndaro, *Nem.* I, 24) o bien, como lo dice nuestro romance, de “dar coces contra el aguijón”.

El Salto, Potrerillos, 4 de febrero de 2014, en el año del bicentenario de la muerte de Fichte.

35) También en este caso la sentencia aristotélica es *deudora* de las enseñanzas de Platón. Cf. PLATÓN *Teeteto* 176 a-b. JAEGER, Werner, en el capítulo de su *Paideia* dedicado a Isócrates, el famoso orador, cuyas “limitaciones espirituales en ninguna parte resaltan con mayor claridad que en su crítica de la teoría platónica de la *paideia*” y para quien “la última e inapelable instancia de sus juicios es siempre *el sentido común*”. Cf. JAEGER, Werner, *Paideia*, W. Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 944. (El subrayado es nuestro). También cita una sentencia de Aristóteles profundamente iluminadora en este contexto: “Sería deplorable guardar silencio y dejar hablar a Isócrates” (p. 939).

36) Véanse al respecto sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de las que hemos preparado una traducción comentada actualmente en prensa (ed. Colihue).

37) Resulta curioso que en este punto el articulista no haya reparado en algunas coincidencias fundamentales. ¿Otro signo de una lectura apresurada?

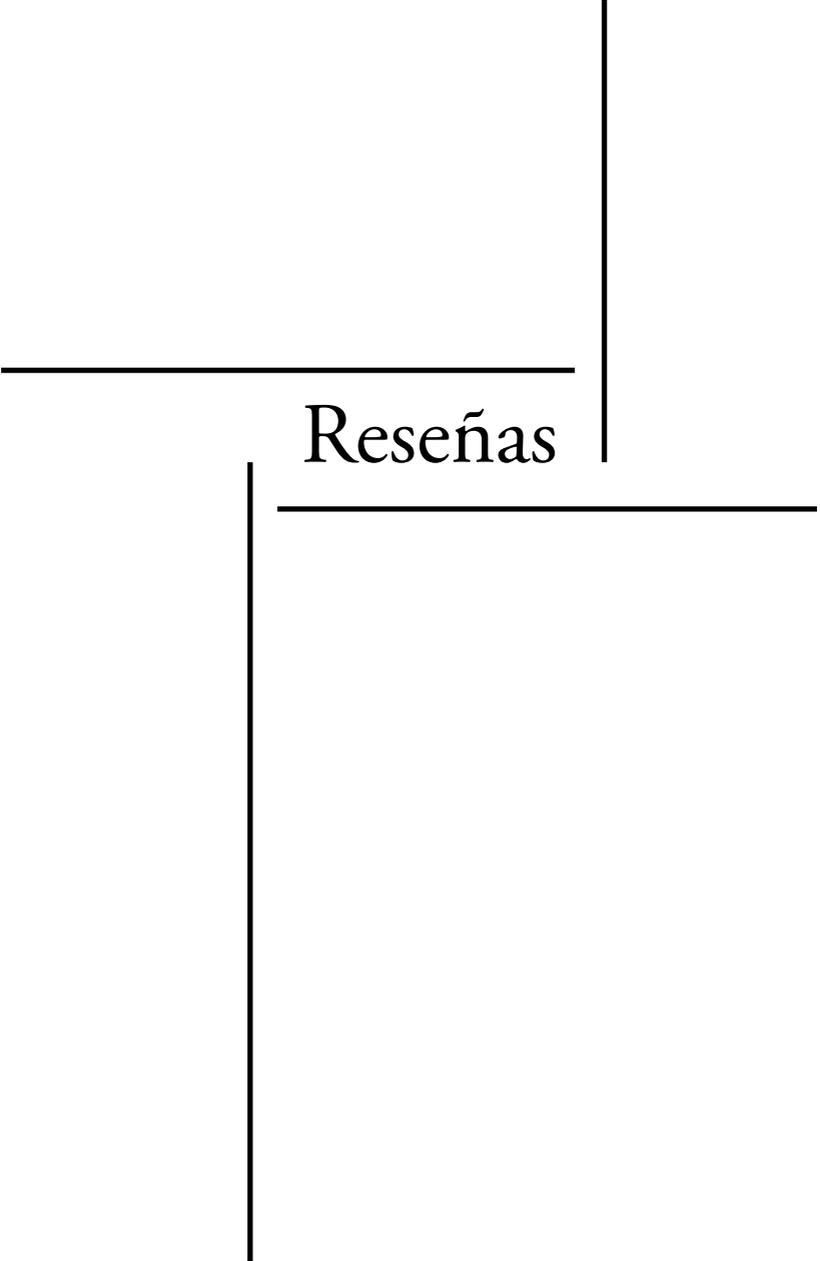
38) Cfr. BOEDER, H., *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980 y, del mismo autor, “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik” [La razón concipiente en la Época Última de la Metafísica] en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* (1992) 43, pp. 345-360.

■ Martín ZUBIRÍA

El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad de Brunswick (Alemania), Profesor Titular de Historia de la Filosofía Antigua y de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Investigador del Conicet y Director del Centro de Filosofía Clásica Alemana (CEFiCLA). Es autor de una larga serie de libros y de artículos publicados en revistas especializadas del país y del extranjero.

Recibido: 11 de febrero de 2014

Aprobado para su publicación: 30 de marzo de 2014



Reseñas

**AA.VV.,
VIRTUE JURISPRUDENCE,
C. FARRELLY & L.B. SOLUM (EDS.), NEW
YORK, PALGRAVE-MACMILLAN, 2011, 268
PP.**

Carlos I. MASSINI CORREAS

UNIVERSIDAD DE MENDOZA (ARGENTINA)

carlos.massini@um.edu.ar

Es casi un lugar común la afirmación de que el pensamiento filosófico-jurídico contemporáneo, luego de la crisis y pérdida de hegemonía del ius-positivismo en la década del '60, se ha fraccionado en una serie de posiciones diversas y competitivas, que debaten entre sí activamente y proponen versiones alternativas acerca de la naturaleza del derecho, su justificación racional y la posibilidad de su conocimiento y articulación práctica. Una de estas corrientes, que ha adquirido en nuestros días notoriedad y ha comenzado a difundirse fuera de su patria de origen, los Estados Unidos, es la autodenominada Jurisprudencia de Virtudes (*Virtue Jurisprudence*). En el libro que ahora se comenta, dos de sus principales representantes e impulsores, Lawrence B. Solum y Colin Farrelly, han reunido y comentado nueve ensayos representativos de las diferentes dimensiones que ha ido adquiriendo esa nueva orientación.

El libro comienza con una extensa Introducción, redactada por los editores, en la que se presenta esa orientación del pensamiento jurídico como una de las formas de continuidad con la Tradición Central de Occidente, junto con la Nueva Escuela de Derecho Natural y otras direcciones de reflexión filosófico-jurídica. Para los autores de esa Introducción, la teoría jurídica contemporánea ha estado dominada por el paradigma instrumentalista de, entre otros, el realismo norteamericano, el Movimiento de Estudios Crítico-Jurídicos (*Critical Legal Studies Movement*, CLS) y el Análisis Económico del Derecho (AED), para los cuales el derecho es un *mero medio* para alcanzar objetivos políticos, ideológicos, sociales o económicos. Pero también por el paradigma normativo propuesto por los consecuencialistas o los deontologistas, es decir, por utilita-

ristas como Lyons y Scanlon o neo-kantianos como Korsgaard o Rawls.

Frente a estos modelos, que han dominado la teoría jurídica de los países anglosajones durante tres décadas, la corriente de la *Virtue Jurisprudence* propone una dirección radicalmente alternativa, que viene a resultar de la aplicación de una renovada ética de las virtudes (*Virtue Ethics*) al ámbito de los problemas jurídicos. Esta teoría, que sus autores llaman también teoría *aretai-ca* (en inglés *aretaic*, del griego *areté*-virtud, excelencia) del derecho, parte de la premisa fundamental de que el *telos* o fin propio del derecho es la promoción del perfeccionamiento humano. Esto contradice claramente la afirmación de la teoría del derecho predominante, según la cual la función exclusiva y excluyente del derecho es la de prevenir aquellas acciones que dañen los bienes o invadan los derechos de los demás. “La jurisprudencia de virtudes – escriben estos autores – está naturalmente inclinada al punto de vista de que el derecho debe promover y sostener las condiciones materiales y sociales que harían posible que todos y cada uno de los individuos alcance el más alto nivel de actividad funcional humana que es consistente con un nivel de actividad funcional similar para los demás”.

En armonía con esa afirmación, para la teoría *aretai-ca* del derecho el fin propio del derecho no es el de satisfacer las preferencias de los sujetos o el de proteger un cierto grupo de derechos individuales, sino más bien el de promover la realización (*flourishing*) humana, en el sentido de hacer posible a los seres humanos llevar adelante vidas plenas y logradas. Esto significa que los conceptos fundamentales de la filosofía jurídica no han de ser “bienestar”, “eficiencia”, “autonomía” o “igualdad”, sino más bien los de virtud y excelencia. En este sentido, la jurisprudencia de virtudes es una orientación de la teoría jurídica que pretende realizar un giro, que ya ha sido realizado por una importante corriente de la filosofía moral, inspirado en gran parte por las ideas de Elizabeth Anscombe, y que representa un renovado compromiso con la excelencia humana como concepto normativo, y que rechaza el programa reductivo, tanto del consecuencialismo, como de el deontologismo de raíz kantiana.

Para Farrelly y Solum, la filosofía jurídica contemporánea se encuentra en serios problemas, sobre todo por la irresoluble disputa entre el consecuencialismo y la doctrina de los derechos individuales, por una parte, y entre el escepticismo e instrumentalismo del realismo norteamericano y el formalismo deontologista de autores como Dworkin y Fiss. Frente a esta situación, si la ética de las virtudes ha resuelto muchos de los problemas de la teoría ética, su aplicación al campo del derecho servirá seguramente para superar esas anti-

nomias e insuflar nueva vida a la teoría del derecho, haciéndola más consistente y completa. Y los autores se proponen realizar esta inserción de la ética de virtudes en el derecho a través de un estudio de la teoría del juzgamiento o de la decisión judicial centrada en la noción de virtud.

En el marco de esa teoría del juzgamiento jurídico, afirman que existen algunas virtudes de los jueces que no son objeto de discusión, especialmente si se centra la atención en sus vicios opuestos, según el conocido *dictum* aristotélico según el cual, en el orden práctico, es más fácil conocer las realidades partiendo de las situaciones defectivas o negativas que captarlas de un modo positivo y centrado en las perfecciones. De este modo, proponen una nómina de virtudes judiciales, contraponiéndolas a los correspondientes vicios, que conforman las cualidades personales que se esperan y ambicionan de los magistrados y que ordenan su actividad a la resolución adecuada de los diferendos jurídicos. Entre estas virtudes, los autores enumeran la incorruptibilidad y la sobriedad, el coraje, la firmeza de carácter y la imparcialidad, la diligencia y el cuidado, la inteligencia práctica y la estudiosidad. El desarrollo de las exigencias de estas virtudes resulta realmente una joya de agudeza y penetración por parte de los autores.

Y en lo que respecta a los restantes capítulos, corresponde destacar el elaborado por Robert P. George, “La tradición central-Su valor y sus límites”, en el que se destaca que, en la Tradición Central Moral de Occidente, una política fuerte y un derecho sensato deben estar comprometidos con la ayuda a las personas para que vivan una vida mejor. No obstante – sostiene George – para esa tradición una cantidad significativa de obligaciones morales están por principio fuera del alcance del derecho, en especial las que necesitan de la acción libre y gratuita para realizarse en cuanto tales, como sucede por ejemplo con los actos de gratitud. Y precisa que, aunque el derecho no pueda hacer a los hombres morales de un modo directo – como no es posible obligar a los hombres a realizar bienes estrictamente morales – el estado puede desempeñar un papel formativo haciendo a los hombres morales *de modo indirecto*. Por lo tanto el derecho es un medio necesario, pero nunca suficiente, para establecer y mantener una ‘saludable ecología moral’. Las normas morales – concluye – ayudan a formar el marco de comprensiones y expectativas que son necesarias en cada comunidad.

Por su parte, en su trabajo sobre “Prudencia, benevolencia y negligencia: ética de las virtudes y derecho de daños”, Heidi L. Feldman sostiene que tradiciones de pensamiento como el kantismo, el utilitarismo y la economía de

bienestar, hacen hincapié en la autonomía individual, la maximización del placer y la satisfacción de las preferencias. En cambio – sostiene – la tradición de la ética de la virtud es un modo de aproximación preocupado en aquello que da valor a las vidas de los hombres y por lo tanto tiene un especial interés en un ámbito más amplio de intereses, necesidades, aspiraciones y actividades. Y a continuación, en su colaboración sobre “Jueces de carácter”, Suzanna Sherry afirma que una institución no democrática sino basada en la idoneidad como la judicatura, sólo puede justificarse sobre la base de la virtud ética e intelectual de sus integrantes.

Al hablar sobre el “Liberalismo cívico y el modelo dialógico de la revisión judicial”, Colin Farrelly retoma el tema del carácter no democrático de la revisión judicial en las cotes de apelación, que conduce a una tensión entre el principio democrático de autogobierno y el republicano de gobierno limitado, concluyendo que esa tensión sólo puede superarse desde la perspectiva de la jurisprudencia de virtudes. Y en su trabajo sobre “Una explicación centrada en la virtud de la equidad y el gobierno de la ley”, Lawrence B. Solum afirma que la tensión entre un derecho de normas y uno de equidad sólo puede resolverse reconociendo el valor de ciertas virtudes, como la prudencia, para la resolución adecuada de los casos jurídicos concretos.

En la segunda de sus contribuciones, “Justicia natural: una explicación aretaica de la virtud de legalidad” (*lawfulness*), el mismo Solum sostiene que la justicia es una virtud natural, no en el sentido de espontánea, ya que se trata de una virtud adquirida, sino de que tiene a su cargo perfeccionar y afinar la inclinación natural del hombre a la vida en sociedad. En este sentido, defiende una visión de la justicia en continuidad con la doctrina tradicional del derecho natural, asumiendo y desarrollando la enseñanza acerca de que “las normas defectivas no son propiamente derecho”. En los dos capítulos siguientes, Anthony Duff y Kyron Huigens debaten inteligentemente acerca del sentido y alcances de la doctrina aristotélica de la retribución penal, poniendo en evidencia la actualidad de varias de las afirmaciones del Estagirita en ese ámbito. Finalmente, en el ensayo de Rosalind Hursthouse “Two Ways of Doing the right Thing”, se desarrolla la afirmación de que un jurista completo y excelente no sólo debe cumplir con sus deberes éticos estrictos, sino que, además, los juristas íntegros deben hacer lo correcto de un modo virtuoso. Hacer esto no es fácil, concluye, pero nadie dijo nunca que ser excelente fuera fácil.

Del breve recorrido que se ha realizado a través del contenido del presente volumen, se puede extraer fácilmente la conclusión de que se trata de una

contribución oportuna e importante a la renovación actual del pensamiento jurídico. En efecto, la filosofía jurídica contemporánea se encuentra – como lo evidencian Farrelly y Solum – atrampada entre las garras, ya sea del reduccionismo instrumentalista o del deontologismo autonomista. Ambas visiones son parciales y contrarias: la primera conduce necesariamente a la negación de los derechos morales, y la segunda a su desfundamentación. Por ello, la ética y la jurisprudencia de virtudes superan a las doctrinas alternativas tanto en completitud como en fuerza explicativa y justificatoria: al orientar el pensamiento práctico hacia el bien humano y articularlo por medio de virtudes – tanto del carácter como de la inteligencia – alcanza una justificación racional fuerte del derecho y la moral, a la vez que hace posible la actualización de ese bien con la eficacia y el dinamismo que proporcionan los hábitos operativos.

Queda, no obstante, una precisión por hacer: los representantes de la *virtue jurisprudence* reconocen bien la necesaria función de las virtudes éticas y dianoéticas para la realización efectiva del bien humano; sin ellas, resulta prácticamente vano cualquier intento de configurar la vida de los hombres conforme a su bien propio. Pero es necesario recordar que, al menos en el contexto de la Tradición Central de Occidente, siempre se ha distinguido entre el punto de vista de la moral personal y el estrictamente jurídico. Conforme a este último, no es necesaria la intención virtuosa para la realización del orden puramente legal, sino que basta con la realización externa de las conductas debidas para que ese orden resulte actuado o consumado. Esto está correctamente expresado en el título de un libro de Juan Vallet de Goytisolo: “De la virtud de justicia a lo justo jurídico”: es decir, es posible realizar lo establecido por el derecho – lo “justo jurídico” - sin necesidad de virtud ética personal.

Pero esto es así en un nivel principal o doctrinal; por el contrario, en el orden social concreto no se alcanzará nunca un orden social justo sin la contribución de la virtud ética de los integrantes de la comunidad. Dicho de otro modo: si bien en el plano ideal es posible distinguir entre virtud y derecho, en el nivel existencial concreto no habrá orden jurídico que se realice efectivamente sin la contribución de la virtud de justicia de los sujetos implicados. Existe, por lo tanto, una innegable *continuidad* entre la ética y el derecho; un orden jurídico sin ninguna virtud en quienes le están sujetos, será una cáscara vacía que nunca alcanzará su realización en el plano de la conducta vivida concreta. Esta distinción de niveles no resulta claramente establecida por los autores del presente libro – quizá sólo en el capítulo de Robert P. George – pero por lo demás, se trata de un valioso intento de renovar la teoría jurídica sobre bases más sólidas y exhaustivas. En definitiva, estamos en presencia de una obra

destinada a contribuir a la renovación virtuosa, a la vez que radical, del pensamiento jurídico de nuestros días.

El autor es Doctor en Ciencias Jurídicas y Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de Filosofía Jurídica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y de Bioética en la Facultad de Ciencias de la Salud en la Universidad de Mendoza. Es Investigador Superior de Tiempo Completo en el Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de esa misma Universidad. Sus áreas de interés son la Filosofía Práctica, la Ética, la Filosofía del Derecho y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

GORDON THOMAS,
LOS JUDÍOS DEL PAPA. EL PLAN SECRETO DEL
VATICANO PARA SALVAR A LOS JUDÍOS DE LOS
NAZIS,
TRAD. T. ARIJÓN, BUENOS AIRES, EDHASA,
2013, 354 PP.

Carlos I. MASSINI CORREAS

UNIVERSIDAD DE MENDOZA (ARGENTINA)

carlos.massini@um.edu.ar

Resulta evidente que hoy en día el interés sincero por la verdad ha dejado de ser una preocupación seria para nuestros contemporáneos: una buena cantidad de gente opina sobre temas relevantes sin ninguna información medianamente rigurosa, y se difunden opiniones basadas en meras habladurías, muchas veces con contenidos claramente inverosímiles y decididamente sesgados y parcialistas. Esto ha pasado con las opiniones que se difunden sobre varios protagonistas de la historia reciente, pero en ningún caso con más gravedad y conciencia clara de la mentira que se divulga como en el caso del Papa Pío XII. En efecto, obras teatrales como *El Vicario*, de Rolf Hochhut, el libro de John Cornwell, *Hitler's Pope*, y muy numerosos artículos periodísticos publicados en notorios diarios del mundo se encargaron de montar una empresa deliberada –promovida originalmente por la Unión Soviética– para la difamación de Eugenio Pacelli, acusándolo de no hacer prácticamente nada para salvar a los judíos de la masacre nazi.

En el libro del notable periodista galés Gordon Thomas que ahora comentamos, se realiza una extensa, rigurosa y fidedigna investigación acerca de la actuación de Pío XII durante la primera parte de su papado, en especial entre 1939 y 1944, en lo referente a su actuación ante la persecución hitleriana de los judíos y a la empresa montada por los nazis para su exterminio. Thomas expone su versión de esa historia, que resulta bien documentada e incontrovertible, de un modo ágil y cuasi-novelado, contando historias simultáneas de judíos del Gueto de Roma, de diplomáticos Aliados y del Eje, de religiosos y religiosas, de médicos romanos, de rabinos y de mucha gente que estuvo

involucrada tanto en la persecución de los judíos y cuanto en los intentos por salvarlos o al menos ayudarlos.

Pero lo que más se destaca en este libro es la enorme documentación en que basan todos sus afirmaciones: los discursos de Golda Meier, los escritos de Chaim Weizman, el primer presidente de Israel, las afirmaciones de Isaac Herzog, Gran Rabino de Jerusalén y de Israel Zolli, Gran Rabino de Roma, de Moshe Sharett, Primer Ministro de Israel, y decenas más de testigos imparciales y reconocidos, todos ellos defienden la titánica labor llevada adelante por Pío para salvar a miles de judíos, y no solo de Roma, de la muerte segura en manos de los nazis.

Además, en el libro de Thomas se transcriben las partes pertinentes de los diversos discursos y mensajes pronunciados durante la guerra por el Papa, en los que se condena clara e inequívocamente al racismo, al totalitarismo, la masacre como método habitual y todas las prácticas injustas y crueles que llevó adelante en esos años el Partido Socialista Nacional Obrero Alemán. También se hace referencia a los 43 discursos pronunciados por Pacelli mientras fue nuncio papal en Alemania, en los que denuncia la falsedad de la ideología nazi, y en especial su clara condena de la *Kristallnacht* de 1938 y su carta abierta de 1935 al obispo de Köln, en la que describía inequívocamente a Hitler como “un falso profeta de Lucifer”.

Por otra parte, la descripción de los personajes que interactúan en el libro resulta realmente notable, en especial la del embajador inglés en el Vaticano, Sir Francis D'Arcy Osborne, obsesionado por jugar al golf y tomar whiskies servidos por su valet en la terraza de Santa Marta mientras observaba los bombardeos de Roma; o la de Israel Zolli, Gran Rabino de Roma, que durante la guerra y en gran parte gracias a la actuación de Pío XII, terminó convirtiéndose al catolicismo; o de Mons. Hugh O'Flaherty, obispo irlandés que montó la red de rescate de judíos y de prisioneros aliados fugitivos en el Vaticano (y sobre cuya actuación en esos años se filmó una interesante película, *The Scarlet and the Black*, coprotagonizada por Gregory Peck, como O'Flaherty, y Christopher Plummer, como Herbert Kappler).

Pero lo que resulta más relevante –e indudablemente fundado– luego de la lectura del libro, es la defensa –y evidencia– de la posición firme, clara y valiente de Pío XII frente a las atrocidades del Socialismo Nacional y muy especialmente con los judíos. El Papa no solo mandó organizar una red de rescate de los judíos de toda Europa, gestionada por los padres Palotinos, sino que dio asilo en el Vaticano a centenares de judíos y a muchos otros en distintos

conventos de Roma, se reunió varias veces con los líderes de la comunidad hebrea de la Ciudad del Tíber, les donó los quince kilos de oro que les faltaban para cumplir con la exigencia de Herbert Kappler y se pronunció clara e inequívocamente contra la masacre de los judíos, arriesgando de ese modo la vida e integridad física de los sacerdotes y dirigentes católicos de las zonas ocupada por el Tercer Reich. Hay que recordar en este punto que la redada que llevó a la muerte a Edith Stein fue una represalia por una carta pública de los obispos holandeses en la que se criticaban los crímenes de los nazis.

En definitiva, se trata, en el caso del libro de Gordon Thomas, de una obra que demuele definitivamente la andanada de calumnias y mentiras deliberadas lanzadas contra Pío XII por sus enemigos –y de la Iglesia– tratando de ocultar y desvirtuar la valiosa y valiente labor del Papa en esos años terribles. “Esos ataques –escribe Thomas– son una afrenta a la historia”, por su falta de evidencia, sectarismo y desprecio por la verdad. El demoler esas calumnias deliberadas es una contribución notable de este libro a la restauración de la verdad histórica y la reivindicación de una figura –como la de Pío XII– notable por su clarividencia, caridad y valentía en circunstancias especialmente arduas, peligrosas y complejas.

El autor es Doctor en Ciencias Jurídicas y Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de Filosofía Jurídica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y de Bioética en la Facultad de Ciencias de la Salud en la Universidad de Mendoza. Es Investigador Superior de Tiempo Completo en el Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de esa misma Universidad. Sus áreas de interés son la Filosofía Práctica, la Ética, la Filosofía del Derecho y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS REVISTA *PHILOSOPHIA*

La revista *Philosophia* es una publicación semestral –que imprime sus respectivos volúmenes en julio y diciembre– del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Está abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Su objetivo es difundir y debatir ampliamente a través de las contribuciones originales de los autores los problemas que se plantean actualmente en la filosofía. De aquí que los trabajos publicados resulten de interés para los especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Philosophia se encuentra indizada en Latindex, Dialnet y Gale Cengage Learning-Informe Académico.

Envíos

Las contribuciones propuestas deben enviarse por correo electrónico a philosophia@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a philosophia.uncuyo@gmail.com.

Sistema de evaluación

Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Consejo Editorial, el Director y/o Equipo Editor, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de los requisitos formales indicados en estas normas de publicación, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: a) publicar sin cambios, b) publicar cuando se hayan producido correcciones menores, c) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o d) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso del dictamen académico serán inapelables en todos los casos. Los libros reseñados deben ser de reciente publicación.

El envío de un artículo a *Philosophia* implica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. De aquí que todo autor, previo al proceso de evaluación, debe declarar mediante la carta que se le remite, la originalidad y cesión de derechos de su trabajo escrito. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación.

La revista *Philosophia* requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro.

Normas de Publicación

- Se aceptarán artículos, notas y reseñas en castellano, francés, italiano, inglés o alemán.
- Todo texto deberá presentarse en hoja tamaño A4 con los siguientes márgenes: superior e inferior: 2,5 cm; izquierdo y derecho: 3 cm, en fuente Times New Roman tamaño 12, y un interlineado de 1,5 ptos. Alineación justificada y sangría en primera línea de 0,63 cm.
- *Artículos*: la extensión será de entre 11 y 20 páginas incluidas las citas que deberán ser breves e irán a pie de página. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Los datos del autor/res constarán en el cuerpo del correo electrónico al que se adjuntará el correspondiente archivo. Los datos deben incluir nombre y apellido completos del autor/es, titulación, filiación académica y área principal de investigaciones. El nombre del archivo será el del título del artículo. El artículo no contendrá ninguna referencia que pueda identificar a los autores. Cualquier indicación, por ejemplo, trabajos citados o agradecimientos que se quieran hacer constar, que revelen la identidad de los autores, se agregarán en el cuerpo del mismo correo electrónico.
- Todos los artículos y notas deberán ser acompañados de un resumen de no más de 100 palabras en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma que será el inglés o castellano, de acuerdo con el idioma original.

Se deberán incluir entre dos y cuatro palabras clave o equivalente en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma. Tanto el resumen como las palabras clave deberán colocarse en fuente Times New Roman 11, interlineado 1,15 pts.

- Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos:
 - RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).
 - JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (Das Prinzip Verantwortung, 1979), pp./p.
 - BERENGUER, Anna, "Simone Weil: descifrar el silencio del mundo" in *Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.
- Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue:
 - RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*... pp. ó p.
- *Notas*: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al pie del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos. También se seguirán las instrucciones vigentes para los artículos en cuanto a la reserva de la identidad del autor, el resumen y las palabras clave.
- *Reseñas*: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:
 - GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.
- Artículos y notas: deberán presentarse con:
 - Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final), centrado.
 - Transcripciones breves (menos de 4 renglones): entrecorilladas ("..."), en el cuerpo del texto.
 - Transcripciones más extensas: sin comillas, en párrafo aparte, con sangría adicional de 0,63 en márgenes izquierdo y derecho (sin sangría especial en primera línea), fuente Times New Roman 11, interlineado 1,15 pts.

- Subtítulos en itálicas: La primera letra con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final, numerados correlativamente, a renglón seguido del texto precedente.
- Palabras griegas latinizadas y en cursiva.
- Palabras extranjeras en cursiva.
- Toda palabra que quiera destacarse se escribirá en cursiva.
- Números de nota en superíndice, después del signo de puntuación. Ej.: texto.1 / texto;”1 / texto),1
- No colocar bibliografía al final del trabajo. Toda la bibliografía debe estar citada a pie de página.

Se entiende que el autor ha revisado el texto; esto significa su aceptación para ser impreso en las condiciones en que lo envía. No habrá corrección posterior por parte de los autores.

PARA MAYOR INFORMACIÓN Y CONSULTA DE NÚMEROS PUBLICADOS CF. LA PÁGINA
<http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs>

GUIDELINES FOR AUTHORS

PHILOSOPHIA

Philosophia is a half-yearly Journal –the volumes of which are printed in June and December– of the Institute of Philosophy of the Universidad Nacional de Cuyo. It is open to papers ranging all philosophical disciplines and topics, focusing on the big subjects and authors of Western Philosophy that mean an original input to this discipline. Its aim is to disseminate and debate through original contribution of the authors, problems that raise nowadays in *Philosophy*. Therefore, published papers are of interest to specialists, researchers and postgraduate students.

Philosophia is indexed in Latindex, Dialnet and Gale Cengage Learning-Informe Académico.

EVALUATION SYSTEM

Articles and Notes are sent by the editors of the Journal (Director and Secretary of redaction) to one member of the Scientific Committee. This member suggests whether the manuscript deserves to be evaluated by anonymous referees (“double blind” system). In the positive case, it is submitted to this evaluation.

The reviews are approved by the editors.

GUIDELINES FOR AUTHORS

- The papers must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or rtf, by e-mail to philosophia@logos.uncu.edu.ar. Reception of all texts will be acknowledged by an e-mail reply.
- **All papers are submitted to the evaluation system.** The decision will be communicated as soon as possible.
- **Languages:** The papers can be written in Spanish, French, Italian, English, or German. The editor can not undertake a linguistic revision of the texts; thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised by a native language speaker.

ARTICLES:

- The whole text with notes (at the end of the page) must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be pagged, with 1 line spacing, in type 10.
- The text of the article must not identify the author's name. This information and the author's affiliation must be included in the text of the e-mail message.
- After the Title, the paper must include an **abstract of no more than 100 words**, in the original language and **Spanish or English**, and up to **4 key words** in both languages.
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, indented, and in type 10.
- **Bibliographic References** must be included in the notes. The text must not have a final bibliography.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- **Italics** are to be used only for short Latin expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.
- The text must be ready for print. Substantial or long revisions will not be permitted.

CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS.

Citations must follow the criteria contained in these examples:

- RICOEUR, Paul, *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (if they are several pages) p. (if only one).
 - JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, transl. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979), pp./p.
 - BERENGUER, Anna, "Simone Weil: descifrar el silencio del mundo" in *Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.
- If the work is cited several times:
RICOEUR, Paul, *op. cit.*, pp. ó p.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS:

Author's name in small caps, Title in italics, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, Rep. 531b; Thomas Aquinas, Su. Theol. I-II, q. 95, a. 3.

- *Notes*: The extension must be between 4 and 11 pp., included footnotes. They must also be presented anonymously. Mutatis mutandis the other indications concerning articles for quotations, citations, abstract and key words apply for notes.
- *Reviews*: The extension must be between 1 and 3 pp. The review must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages. The review has not footnotes or bibliography. All references must be inserted into the text. The name of the author of the review will be at the bottom.
- The reviewer must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

- The review has not footnotes or bibliography.
- *PhD thesis summaries*: The extension must be between 1 and 3 pp. Authors must have completed formal PhD graduation within the preceding 2 years. Submissions should include the complete name of the author, full title of the thesis, official name of the University and academic department, date of thesis defence, and names and affiliations of thesis supervisors.

Additional information at
<http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs>

PHILOSOPHIA

Nº 73/1 (2013)

ARTÍCULO INVITADO

Josef SEIFERT. *¿Poseemos y somos un alma inmortal?, pp. 13 - 44.*

ARTÍCULOS

Sandra BAQUEDANO JER. *Situación límite y suicidio en Jaspers, pp. 45-60.*

José María Felipe MENDOZA. *Una licencia en la posmodernidad científica: notas sobre Paul K. Feyerabend y dos figuras de la Filosofía Griega, pp. 61 - 80.*

Riccarda SUITNER. *A Dispute in the World of the Dead: René Descartes and Andreas Rüdiger, pp. 81 - 102.*

NOTAS

Francisco BERTELLONI y Ricardo F. CRESPO. *Nota sobre la naturaleza "política" de "lo económico" para Aristóteles, pp. 105 - 112.*

RESEÑAS

Alfredo CRUZ PRADOS. *Filosofía política. (SANTIAGO ARGÜELLO), pp. 113-116.*

Jean GRONDIN. *¿Qué es la hermenéutica? (CARLOS I. MASSINI CORREAS), pp 117-122.*

IN MEMORIAM

Rubén CALDERÓN BOUCHET (1918-2012). *Un recuerdo agradecido (CARLOS I. MASSINI CORREAS), pp.123-126.*

PHILOSOPHIA

Nº 73/2 (2013)

ARTÍCULO INVITADO

Gilles CAMPAGNOLO. *Elements of the Reception of Aristotelian Thought in 19th Century German-language Philosophy and Economics*, pp. 13-36.

ARTÍCULOS

Gonzalo CARRIÓN. *Ingenio e imaginación: crítica al racionalismo y propuestas gnoseológico-antropológicas en Giambattista Vico y Adam Smith*, pp. 39-59.

Martín GRASSI. *La significación ontológico-existencial del tiempo en Gabriel Marcel*, pp. 61-81.

Mariana LECONTE, "Eso de lo que viven las palabras". *La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas*, pp. 83-95.

RESEÑAS

Jorge H. EVANS CIVIT (ed.), *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*. (ESTEBAN BIEDA), pp. 99-102.

AA.VV. *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*. (CARLOS I. MASSINI CORREAS), pp. 103-106

Masanobu FUKUOKA. *Volver a la naturaleza: recuperando el paraíso perdido*. (FERNANDO TULA MOLINA), pp. 107-110.

Philosophia, Anuario de Filosofía, vol. 74/1
se terminó de imprimir
el 15 de junio de 2014
en la editorial *SS&CC ediciones*.
El tiraje consta de 500 ejemplares.