

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



CORRIENTES DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

**CUADERNO DE CÁTEDRA
2014**

Edición digital:

<http://hum.unne.edu.ar/academica/departamentos/educa/catedras/cpc.htm>

Índice

Programa..... 3

Planificación de Trabajos Prácticos..... 7

Textos

LA MODERNIDAD COMO FORMA DE CONOCER Y SER EN EL MUNDO..... 9

RACIONALISMO Y EMPIRISMO20

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE IMMANUEL KANT36

FRIEDRICH HEGEL: EL SUJETO Y LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO MODERNO41

EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE68

LA IRRUPCIÓN DE MARX EN LA MODERNIDAD72

FRIEDRICH NIETZSCHE: FILOSOFAR A MARTILLAZOS82

RELACIONES GEOPOLÍTICAS EN EL SIGLO XX88

EL SUJETO FREUDIANO, ¿UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD?93

EL GIRO LINGÜÍSTICO99

EUROCENTRISMO CIVILIZATORIO O IDENTIDAD Y EMANCIPACIÓN: AMÉRICA LATINA
DISCUTE CON EUROPA..... 104

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA..... 107

ANEXO 1: Técnicas de estudio y lineamientos para la producción de trabajos 108

ANEXO 2: Indicaciones para evaluaciones parciales 112

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
FACULTAD DE HUMANIDADES

Carreras: Profesorado / Licenciatura en Ciencias de la Educación

Cátedra: Corrientes del pensamiento contemporáneo

Equipo de Cátedra

Profesora Adjunta a cargo de cátedra: Mariela del Carmen Fogar.

Profesores Auxiliares a cargo de Trabajos Prácticos: María Isabel Cardozo, Marcelo Graciosi Barrios, Maximiliano Román, Marcelo Javier Sodero

Año Académico: 2014

Programa

Fundamentación

Más allá de la multiplicidad de corrientes del pensamiento contemporáneo occidental, hay coincidencia en señalar la Modernidad como ámbito del que aún hoy se participa, aunque ello se exprese en la problematización de sus supuestos. Por ello, el debate en torno de la Modernidad, sus crisis, rupturas y continuidades constituye el eje estructurante de la asignatura, así como la reflexión en torno a la necesidad de buscar redefiniciones e imaginarios alternativos.

La escuela, institución paradigmática de la modernidad, está necesariamente implicada en estas reflexiones, pues vive hoy nuevas demandas y requiere de una resignificación de su función y sentido.

En virtud de la diversidad de corrientes de pensamiento, los temas se seleccionan y agrupan en campos de la filosofía, estrechamente relacionados con los supuestos y fundamentos de las diversas teorías y prácticas educativas: la Antropología Filosófica, la Filosofía Política y la Epistemología.

En virtud de la ubicación de la asignatura en el primer año de la carrera, ésta tiene carácter introductorio. La modalidad de tratamiento de los temas será la de presentar, es decir definir y contextualizar, corrientes y pensadores en torno a los cuales los estudiantes construyan un andamiaje conceptual básico, que les permita analizar discursos y supuestos, sobre lo social en general y sobre lo educativo, en particular. Se espera que en otras asignaturas (Historias de la Educación, Didáctica, Política Educativa, Filosofía de la Educación etc.), retomen, profundicen y resignifiquen los temas.

Atendiendo a la complejidad del pensamiento filosófico, las características de los ingresantes y la necesidad de evitar la fragmentación teoría - práctica, se intentará aproximar a los estudiantes al conocimiento, a través de explicaciones dialogadas, preguntas problematizadoras y lectura de textos.

En las clases prácticas se abordarán confrontaciones entre algunas corrientes de pensamiento. En estas clases, se pondrá énfasis en el ejercicio de la argumentación, por parte de los estudiantes.

Objetivos

- Conocer diversas corrientes de pensamiento en sus contextos de producción.
- Reflexionar sobre problemas contemporáneos en ámbitos diversos, en particular en el ámbito educativo.
- Reconocer supuestos subyacentes en las propias concepciones e ideas.
- Ejercitar el debate y la actitud de cooperación y autogestión del aprendizaje.
- Promover el desarrollo del juicio crítico y la asunción responsable de un posicionamiento frente a lo social y en particular, lo educativo.

Unidades didácticas

Unidad 1: El proceso de construcción del sujeto y el pensamiento modernos

Ruptura de la visión teocéntrica y constitución de las visiones antropocéntrica, mecanicista.

Aproximación al concepto de Modernidad.

Racionalismo y empirismo.

Racionalidad y conocimiento en la Ilustración.

El idealismo trascendental de Kant.

El idealismo absoluto de Hegel: Sujeto y Estado. La realidad como conjunto de relaciones dialécticas. Razón, Idea, Espíritu e Historia.

Unidad 2: Apogeo y primeras visiones críticas de la Modernidad

El Positivismo de Augusto Comte: Conocimiento y sociedad.

Karl Marx: El sujeto como praxis. Ideología y conocimiento. Sociedad y trabajo. Historia y lucha de clases.

La filosofía del martillo de Friedrich Nietzsche. Crítica de la religión, la moral y la filosofía.

Sigmund Freud: Dialéctica del sujeto. El deseo como motor de lo social.

Unidad 3: El debate en torno a la Modernidad en el Siglo XX

El giro lingüístico: Ludwig Wittgenstein: La realidad como juego de lenguaje. La cuestión de la verdad.

Michel Foucault: Relaciones entre saber, poder y verdad.

Otra perspectiva de la racionalidad: La Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

Unidad 4: Ciencia, conocimiento, sociedad y educación en la era de la globalización

Ciencia, conocimiento y educación en la era de la globalización.

El ethos contemporáneo: Reflexiones sobre la educación.

Bibliografía General

APEL, Karl O. *Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra la metafísica*. Dianoia. Anuario de Filosofía. México: F.C.E., 1967, Traduc.: Bernabé Navarro. Introducción, pág. 111.

ARGUMEDO, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 2002.

Autores varios. *Pensamiento Científico 1*. ProCiencia (CONICET - Ministerio de Cultura y Educación de la Nación), Buenos Aires, 1996.

BARALE, Griselda. *De la metafísica tradicional a los "juegos del lenguaje" de Wittgenstein*. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1995.

BENÍTEZ GROBET, Laura. *El mundo en René Descartes*. IIF-UNAM, México, 1993.

CARDELLI, Jorge. La democratización del saber. Canto Maestro. Revista de CTERA, Bs. As, 2001.

CASTRO- GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca, Popayán, 2005.

CASULLO, Nicolás (Comp.) *El debate modernidad- posmodernidad*. Puntosur, Buenos Aires, 1991. (Selección de textos).

CASTORIADIS, C., "La época del conformismo generalizado", en *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Caronte, 1995.

COMTE, Augusto. *Curso de Política Positiva*. Magisterio Español, Madrid, 1977.

DESCARTES, René. *Discurso del método*. Hyspamérica, Buenos Aires, 1983.

..... *Meditaciones Metafísicas*. Alfaguara, Madrid, 1977.

DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. Clacso, México, 1992.

..... "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2003.

..... *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 1979.

DRI, Rubén. *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Biblos, Buenos Aires, 2009.

..... *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*. Biblos, Buenos Aires, 1994.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Ariel, Barcelona, 1984.

FOGAR, Mariela del Carmen. *Estrategias, recursos didácticos y prácticas de enseñanza en la sociedad del conocimiento. Reflexiones sobre la educación como práctica ético – política*.

- Itinerarios Educativos. Revista del INDI, Año 5, Nº 5, Santa Fe, 2011. Facultad de Humanidades y Ciencias –UNL. ISSN 1850- 3853, 12 pp.
- FOGAR, Mariela. *La modernidad como forma de conocer y ser en el mundo*. Universidad Nacional del Nordeste, 2012.
- *El Idealismo Trascendental de Immanuel Kant*. Universidad Nacional del Nordeste, 2014.
- *Friedrich Hegel. El sujeto y la constitución del Estado moderno*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- *El sujeto freudiano, ¿una crítica de la modernidad?* Universidad Nacional del Nordeste, 2012.
- *El giro lingüístico. Ludwing Wittgenstein: La realidad como juegos de lenguaje*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- *Pensar desde la periferia. Teología de la Liberación*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- FOGAR, Mariela y ROMÁN, Maximiliano. *Racionalismo y Empirismo: Descartes discute con Locke*. Universidad Nacional del Nordeste, 2012.
- FOGAR, Mariela y GRACIOSI BARRIOS, Marcelo. *El positivismo de Augusto Comte*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- FOLLARI, Roberto. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Bs. As. Aique, 1994.
- FREÜD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza, Buenos Aires, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1980.
- *Microfísica del poder*. La piqueta, Madrid, 1980.
- *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción Editora, 1984.
- GAGGERO, Horacio y otros. *Historia de América en los siglos XIX y XX*. Aique, Buenos Aires, 2001.
- GRACIOSI BARRIOS, Marcelo. *La irrupción de Marx en la Modernidad*. Universidad Nacional del Nordeste, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, Hal y otros. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.
- HEGEL, Friedrich W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: F.C.E., 1995.
- *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E., 1973.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1997.
- HELER, Mario. *Un Pacman filosófico*. Cuadernos de Ética Nº 31, (2004), Buenos Aires: Asociación Argentina de Investigaciones.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán 1*. La Página/Losada, Buenos Aires, 2003.
- HOBBSBAWN, Eric. *Historia del Siglo XX*. Crítica, Madrid, 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Losada, Buenos Aires, 1992.
- *Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires, 1991.
- *¿Qué es la Ilustración?* Alianza, Buenos Aires, 2004.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. F.C.E., México, 1956.
- *Carta sobre la tolerancia*. Bs. As: Tecnos, 2000.
- *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Losada, Buenos Aires, 2003.
- LYOTARD, Jean Francois. *La condición posmoderna*. REI Editora, 1997.
- “Reescribir la modernidad” en *Lo Inhumano*. Bs. As: Manantial. 1998.
- MARX, Karl. “Manuscritos”. En: FROMM, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. F.C.E., Buenos Aires, 1983.
- MIGNOLO, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Del Signo, Buenos Aires, 2001.
- NAVARRO CORDÓN, J. M. y CALVO MARTÍNEZ, J. J. *Historia de la Filosofía 2*. Madrid, Anaya, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Edaf, Madrid, 1998.
- *Aurora: reflexiones sobre la moral como prejuicio*. M.E., Madrid, 1994.
- *El Anticristo / Cómo se filosofa a martillazos*. Edaf, Madrid, 1985.
- *Genealogía de la moral*. Edaf, Madrid, 2000.

- *La Gaya ciencia*. ALBA, Madrid, 1999.
- *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Alianza, Madrid, 1983.
- PARDO HIDALGO, Angel. "Richard Rorty y la disolución de la Epistemología". En: PÉREZ RAPOPORT, Mario. *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2000)*. Macchi, Buenos Aires, 2000.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. 2. Herder, Barcelona, 1992.
- REYES, Alfonso. *Notas sobre la inteligencia americana. Filosofía de la cultura latinoamericana*. Ed. J. L. González. Bogotá, Ed. El Búho, 1998.
- RICOEUR, Paul. *Educación y Política: de la historia personal a la comunión de libertades*. Bs As. Docencia, 1994.
- ROMÁN, Maximiliano. *Nietzsche: filosofar a martillazos*. Universidad Nacional del Nordeste, 2011.
- ROMÁN, Maximiliano y GRACIOSI BARRIOS, Marcelo. *Eurocentrismo Civilizadorio o Identidad Y Emancipación. América latina discute con Europa*. Universidad Nacional del Nordeste, 2012.
- SCAVINO, Dardo. *La filosofía actual*. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Paidós, Bs. As, 1990.
- VILLAVICENCIO, Susana y FORSTER, Ricardo (comps.). *Aproximaciones a los pensadores políticos de la modernidad*. UBA, Buenos Aires, 1996.

Estrategias

La enseñanza se orientará al conocimiento de corrientes de pensamiento y la reflexión, por parte de los estudiantes, sobre sus propias ideas y concepciones acerca de diversas problemáticas sociales y educativas. Se utilizarán como estrategias: explicaciones dialogadas, debate, ejemplificaciones, preguntas problematizadoras, y guías de estudio.

Evaluación

Se realizará mediante dos evaluaciones parciales, una evaluación de trabajos prácticos y una evaluación final.

Criterios de evaluación

- Correcta expresión escrita y oral.
- Correcta utilización de conceptos.
- Capacidad de análisis y síntesis.
- Capacidad de argumentar y contraargumentar.
- Capacidad de vincular coherentemente los contenidos teóricos con los procesos educativos y el acontecer de la vida social.

Cronograma de actividades

Clases teóricas: jueves, 2º y 3º módulos (9,30 a 11 y 11 a 12, 30 h.), Aula 12.

Marzo: 20, 27.

Abril: 3, 10, 17, 24

Mayo: 8, 15, 22, 29

Junio: 5, 12, 19, 28

Evaluaciones parciales

Primer Parcial: 17/04

Postergados: 24/04

Segundo Parcial: 29/05

Postergados: 05/06

Recuperatorios: 19/06

Planificación de Trabajos Prácticos

Objetivos

- Desarrollar habilidades para discutir y analizar.
- Ejercitar la argumentación sobre la base de supuestos filosóficos.
- Desarrollar una actitud crítica frente al conocimiento.
- Desarrollar una actitud de diálogo y cooperación entre pares.

Contenidos

1. Racionalismo y empirismo: *Descartes discute con Locke*.
2. Razón dialéctica versus voluntad de poder: *Nietzsche discute con Hegel*.
3. Racionalidad técnica o revolución: *Marx discute con Comte*.
4. Eurocentrismo civilizatorio o identidad y emancipación: *América Latina discute con Europa*.

Actividades

- Exposiciones dialogadas.
- Resolución de guías de estudio.
- Sesiones de discusión en instancias de trabajo grupal.
- Lectura y comentario de textos filosóficos.
- Producción de trabajos parciales.
- Producción del Trabajo Práctico Final.

Bibliografía

- COMTE, Augusto. *Curso de Política Positiva*. Magisterio Español, Madrid, 1977.
- FOGAR Mariela y ROMÁN Maximiliano. *Racionalismo y Empirismo: Descartes discute con Locke*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- FOGAR, Mariela. *Friedrich Hegel. El sujeto y la fundamentación del Estado moderno*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- FOGAR, Mariela y GRACIOSI BARRIOS, Marcelo. *El positivismo de Augusto Comte*. Universidad Nacional del Nordeste, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Hal y otros. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.
- ROMÁN, Maximiliano. *Nietzsche: filosofar a martillazos*. Universidad Nacional del Nordeste, 2011.
- GRACIOSI BARRIOS, Marcelo. *La irrupción de Marx en la Modernidad*. Universidad Nacional del Nordeste, 2011.
- GRACIOSI BARRIOS, Marcelo y ROMÁN, Maximiliano. *América Latina discute con Europa*. Universidad Nacional del Nordeste, 2012.

Evaluación

Criterios

- Presentación de producciones en tiempo y forma.
- Correcta expresión escrita y oral.
- Correcta utilización de conceptos.
- Capacidad de análisis y síntesis.
- Argumentación y contraargumentación.
- Creatividad.
- Actitud crítica y autónoma.

Actividades

- Resolución de guías de estudio.
- Lectura de textos y debate.

-Trabajo Práctico Integrador: Informe grupal, a realizarse en grupos de no más de 4 miembros sobre una problemática de actualidad, desde uno de los ejes de discusión presentados por la cátedra o desde otros ejes de discusión propuestos por los estudiantes. La producción se completa con una conclusión individual, en la que se espera, los alumnos expresen reflexiones personales sobre el tema.

La calificación se obtendrá del promedio de las producciones grupal e individual. La aprobación de esta última es requisito para la acreditación.

La calificación final resultará del promedio obtenido por la participación en clase, las producciones parciales y el trabajo final.

La aprobación del trabajo final es requisito para la promoción.

Normas de presentación del Trabajo Práctico Integrador Final

Página A4: Márgenes 2,5.

Letra Times New Roman 11, interlineado sencillo.

Extensión: Producción grupal: 3 páginas como mínimo. Producción individual: 1 página como mínimo.

Los Trabajos Prácticos se entregan personalmente al profesor a cargo de la comisión, en el horario de cursada.

Cronograma de clases

Grupo 1: Profesora María Isabel Cardozo (Lunes 19:30 a 21 h. Aula 12)

Marzo: 31

Abril: 7, 14, 21

Mayo: 5, 12, 19, 26

Junio: 2, 9, 16

Grupo 2: Profesor Marcelo Graciosi Barrios (Miércoles 18 a 19:30 h. Aula 6)

Marzo: 26

Abril: 9, 23, 30

Mayo: 7, 14, 21, 28

Junio: 4, 11, 18

Grupo 3: Profesor Maximiliano Román (Miércoles 8:00 a 9:30 h. Aula 13)

Marzo: 26

Abril: 9, 23, 30

Mayo: 7, 14, 21, 28

Junio: 4, 11, 18

Grupo 4: Profesor Marcelo Javier Sodero (Miércoles 15:00 a 16:30 h. Aula 7)

Marzo: 26

Abril: 9, 23, 30

Mayo: 7, 14, 21, 28

Junio: 4, 11, 18

Tutorías

Una antes de cada evaluación parcial, a cargo de profesores auxiliares, en día y horario disponibles en la facultad.

Fecha de entrega de Trabajo Práctico

Grupo 1:

Grupo 2: 4 de junio

Grupo 3: 4 de junio

Grupo 4:

Acceso a material digitalizado

<http://hum.unne.edu.ar/academica/departamentos/educa/catedras/cpc.htm>

Entrando **desde la Web de la UNNE (hum.unne.edu.ar)** click en el botón Carreras, luego en Ciencias de la Educación, luego en Cátedras y finalmente en Corrientes del Pensamiento Contemporáneo.

LA MODERNIDAD COMO FORMA DE CONOCER Y SER EN EL MUNDO

Mariela del Carmen Fogar (2014)

Introducción

En esta materia vamos a hablar de corrientes del pensamiento contemporáneo, de diversos sistemas de ideas (basados en tradiciones provenientes del pensar mítico, religioso, científico y filosófico) que, desde el Siglo XVII, fueron configurando los modos en que el mundo occidental se piensa a sí mismo e incidieron en la construcción de los Estados, el orden jurídico, las instituciones y el ethos social.

Para comprender estas corrientes nos remitiremos a la Modernidad.

En el habla cotidiana, cuando decimos que algo es “moderno” queremos decir que es nuevo, actual, reciente o innovador, en oposición a lo antiguo, tradicional o clásico. En sentido filosófico, lo moderno se refiere a hechos, personas e ideas vinculadas con la Modernidad en cuanto “espíritu de época” del capitalismo industrial. Como señala Habermas: *“La frase «los antiguos y los modernos» nos remite a la historia. La palabra “moderno” en su forma latina “modernus” se utilizó por primera vez en el siglo V, a fin de distinguir el presente, que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano. El término “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo. (...), el término «moderno» apareció y reapareció en Europa exactamente en aquellos períodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación. El hechizo que los clásicos del mundo antiguo proyectaron sobre el espíritu de tiempos posteriores se disolvió primero con los ideales de la Ilustración francesa. Específicamente, la idea de ser «moderno» dirigiendo la mirada hacia los antiguos cambió con la creencia, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance infinito hacia la mejoría social y moral”*.¹

La Modernidad reviste una gran complejidad. En los años 80 del siglo XX, se desató un fuerte debate, entre defensores y críticos de la modernidad. En parte, las discusiones tienen que ver con la cuestión de los inicios de la Modernidad.

Algunos pensadores ponen el acento en el proceso de modernización y definen la modernidad en términos del maquinismo y la revolución industrial. Con modernidad se refieren así al proceso de transformación de las nacientes metrópolis de la Europa del Siglo XIX, y su continuidad en el mundo actual, marcado por las tecnologías.

Otros la consideran el fin del medioevo, en el siglo XVI y señalan como rasgos diferenciales de lo moderno, el fin de la legitimación teológica del poder político, la emergencia de centros económicos y culturales urbanos, la tendencia a la apropiación privada de la riqueza y la racionalización creciente de los procesos de producción y acumulación económica. Todo ello, como consecuencia del surgimiento de la ciencia moderna y el lugar central de la reflexión filosófica sobre el conocimiento, que se inicia con el cartesianismo y el empirismo. Según esta concepción, la revolución industrial del Siglo XIX es una radicalización de las tendencias ya existentes en el Siglo XVI; donde el uso sistemático de la ciencia y la técnica se ponen al servicio del proceso económico, marcado por la producción en serie.

Más allá de estas discusiones, lo cierto es que la Modernidad constituye el ámbito del que aún hoy se participa. Concepciones e instituciones, prácticas y creencias sociales, conservan total o parcialmente rasgos de las ideas de modernidad.

Considerando la centralidad de la educación en la carrera, pretendemos reflexionar sobre la incidencia de las corrientes de pensamiento en la construcción de cosmovisiones², durante los procesos históricos desatados en torno al desarrollo del capitalismo en su vertiente económico-política y socio-cultural.

¹Habermas, J., “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, Hal y otros: *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pág. 19.

² Se llama *cosmovisión* (o visión del mundo) al conjunto de ideas, creencias y valores que conforman una concepción general acerca del mundo y su funcionamiento. Es compartida por un grupo social en una determinada época histórica, y le permite interpretar su propia naturaleza y todo lo existente.

La Modernidad implicó, como veremos más adelante, una ruptura con los supuestos sobre los cuales se fundaba la vida social en Europa a fines de la Edad Media, la que, debido a profundos cambios económicos y científico-técnicos, se iba transformando. A la par de la crítica del viejo mundo, la Modernidad significó la **construcción de nuevas subjetividades, de nuevas formas de conocer y de ser en el mundo**, un mundo diferente que requería ser explicado, cuestión a la que contribuyó la filosofía. Durante los siglos XVII, XVIII y mediados del XIX, el principal objeto de reflexión de la filosofía era el conocimiento, pero también el poder político, ante la necesidad de fundamentar el Estado burgués, el que posteriormente, y desde distintas posiciones, otros filósofos se ocuparon de criticar.

La Modernidad se gestó en Europa entre los siglos XVII y XVIII. Con ello estamos señalando que el conocimiento es siempre *situado* o, más precisamente, *geopolíticamente situado*. Todo conocimiento está condicionado por las relaciones de poder en cuyo seno se gesta y desarrolla. Y no se trata sólo de las relaciones de poder al interior de una misma sociedad, sino también entre distintas sociedades y Estados.

La Modernidad se desplegó hacia América Latina, a través de la conquista de los territorios, los sujetos y las ideas. Pero la cultura y el pensamiento, no surgieron en América Latina, por obra y arte de la Modernidad. Además, nuestra región cuenta con una rica tradición teórica, que no es mera reproducción del pensamiento europeo.

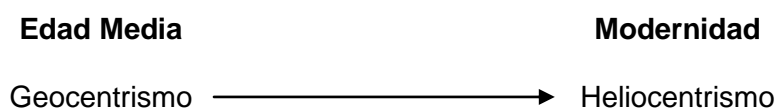
Así pues, hablar de Modernidad implica necesariamente hablar de un *pensamiento dominante* y de un *pensamiento emergente o subalterno* gestado en los territorios conquistados, “los bordes”, “los márgenes”, “la periferia”. Con pensamiento emergente nos referimos a aquel que se produce en América Latina, en África, en los países conquistados por la misma Europa que, mientras predicó la libertad y postuló la igualdad y la fraternidad como principios de las revoluciones burguesas (Holanda en 1651, Inglaterra en 1668 y Francia en 1789), puso en práctica mecanismos de dominación y explotación sobre los que finalmente fundó su desarrollo económico, desatando, a la vez, en las colonias de América, las luchas por la independencia, inspiradas en pensadores ilustrados como Diderot, Montesquieu, Rousseau y Voltaire³. De allí en más, la relación de América Latina con Europa será una relación contradictoria, conflictiva.

Walter Mignolo (2001) sostiene que hablar de Modernidad desde América Latina, implica hablar de la “colonialidad del ser”⁴. Pues no se trató sólo de la conquista de un territorio, sino también de la conquista cultural, a través de procesos tendientes a la configuración de las subjetividades requeridas por el capitalismo. El ser se conquista vía imposición de un aparato ideológico y conceptual a través del cual los hombres se representan el mundo. Esta conquista del ser fue posible sobre la base del genocidio cometido primeramente contra los pueblos nativos de América, luego de Asia y África. En la nueva sociedad ideada por la burguesía revolucionaria europea, no tenían cabida los indígenas de América ni los negros de África, sino como mano de obra, sin la cual el desarrollo económico de los autodenominados “países desarrollados” no hubiese sido posible.

La nueva imagen del mundo

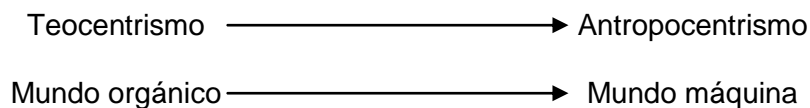
La Modernidad europea tuvo como antecedente cultural el **Renacimiento** europeo de los siglos XV y XVI, caracterizado por el avance inédito de la ciencia y el **humanismo** o retorno a la tradición clásica (grecorromana) en el arte.

Para describir la cosmovisión que comenzó a gestarse en la Modernidad, se pueden destacar tres grandes cambios o rupturas con respecto a la visión dominante durante la Edad Media: el cambio *del geocentrismo por el heliocentrismo*, *de una concepción orgánica del mundo por una concepción mecánica* y *del teocentrismo por el antropocentrismo*.



³ Entre las figuras más destacadas del ámbito político e intelectual de la Revolución de Mayo, que se inspiraron en los racionalistas franceses figuran Juan José Castelli, Manuel Belgrano y Mariano Moreno. Este último dispuso, por ejemplo, que *El contrato social* de Jean Jacques Rousseau fuera una obra de lectura obligatoria en las escuelas.

⁴ Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001.



En la Edad Media imperaba la **concepción geocéntrica del universo** postulada por Ptolomeo en la antigüedad clásica -y sostenida por Aristóteles-, según el cual, la Tierra era el centro del universo único, finito y esférico. Esta concepción era coherente con la doctrina cristiana del universo y del hombre: *“la distancia que separa al Creador de lo creado encuentra una expresión adecuada en la finitud del universo; la importancia especial del ser humano, como criatura suprema, encuentra una expresión igualmente adecuada en el geocentrismo: la Tierra, morada del hombre, se encuentra en el centro del universo”*⁵.

En 1543, gracias al empleo de cálculos matemáticos, el astrónomo Nicolás Copérnico postuló el **heliocentrismo**, basado en la concepción formulada por Aristarco de Samos hacia el 300 a. C. La teoría copernicana postuló el Sol como centro del universo, en torno al cual giran la Tierra y todos los planetas. La noción de la Tierra en movimiento ponía en cuestión la noción de espacio finito. El heliocentrismo significó así un quiebre de la cosmovisión dominante, ya que, al poner en duda el carácter irrefutable de las verdades consagradas, daba cuenta de la posibilidad de conocer del hombre.

El desarrollo de la cartografía posibilitó la conquista de América por parte de España y Portugal, en el contexto del capitalismo mercantil emergente. Los viajes de conquista también contribuyeron a la ruptura de la **concepción geocéntrica** del mundo.

Hacia mediados del Siglo XVI, Giordano Bruno sostuvo la infinitud del espacio y la existencia de innumerables sistemas solares, con probable existencia de seres racionales. Estas ideas se estructuraron en torno a *supuestos organicistas* (del universo como ser vivo, animado) ya presentes en Platón, y *panteístas* (identificación del universo con Dios).

Posteriormente, las investigaciones de Newton⁶ y la filosofía racionalista de Descartes, contribuyeron a reemplazar la imagen orgánica, por una **imagen mecánica** del mundo, concebido como una máquina, formado por materia regida por leyes matemáticas. Esta concepción dominó el pensamiento hasta el desarrollo de la física relativista de Einstein (siglo XX). La ruptura con la concepción geocéntrica, sirvió de fundamento para una nueva forma de comprensión de lo real.

Durante la Edad Media, en que la Iglesia romana (del Cristianismo) ejercía el poder de manera hegemónica, la génesis y el funcionamiento del mundo se explicaban por la existencia de Dios, que predestinaba la historia personal y social hacia su culminación en la vida eterna. Dios (*teos*) constituía el centro de la vida humana (teocentrismo). Ese mundo sacralizado –y su sentido– se quiebran con la Modernidad, dominada por la razón científica, que generó en el hombre una sensación de poder, no experimentada antes. El quiebre condujo progresivamente a un **proceso de secularización**⁷, donde la razón se constituyó en el tamiz por el cual necesariamente debía pasar todo conocimiento pretendidamente verdadero; se trataba de una concepción de razón, separada de lo afectivo y de lo trascendente.

Junto a los logros científico-técnicos, las traducciones de las obras clásicas, contribuyeron al cuestionamiento del carácter absoluto de las verdades provenientes de la iglesia y de la tradición académica. Dios dejó de ser la única fuente de conocimiento. El reconocimiento de la capacidad de conocer del hombre, lo ubicó en el centro del universo. Se produjo así, el proceso que se conoce como **paso del teocentrismo al antropocentrismo**.

⁵ Navarro Cordón, J. M. y Calvo Martínez, J. J. *Historia de la Filosofía 2*. Anaya, Madrid, 2003. Pp. 87-88.

⁶ Isaac Newton (1642-1727) Estudió los principios de la ciencia formulados por Galileo, Bacon, Descartes, Kepler y otros. Fue uno de los protagonistas de la “Revolución científica” del siglo XVII y el “padre de la mecánica moderna”. Sistematizó las nuevas ideas sobre el universo que circulaban en el ambiente científico de la época, a través de la formulación de una teoría general en que se apoyó la ciencia hasta la formulación de la Mecánica Cuántica en el siglo XX. Contribuyó al desarrollo de la Física, a través de las leyes del movimiento, la más conocida de las cuales es la Ley de la gravedad.

⁷ “Secularización” proviene del latín *saeculare*, que significa “siglo”, pero también “mundo”. De ahí que secular se refiera a todo aquello que es mundano, por oposición a lo espiritual y divino. La secularización es el proceso que experimentan las sociedades a partir del momento en que la religión y sus instituciones pierden influencia sobre ellas, de modo que otras esferas del saber van ocupando su lugar. Con la secularización, lo sagrado cede el paso a lo profano y lo religioso se convierte en secular.

Todos estos procesos fueron complejos, contradictorios y conflictivos en términos políticos y sociales.

En el siglo XVI, debido a disidencias dentro de la Iglesia Romana, se produjo en ella una fractura, que devino en la **Reforma Protestante**, encabezada por los teólogos Juan Calvino y Martín Lutero y se desataron guerras religiosas, se dividió el cristianismo y se debilitó el poder del Papa.

El avance de la ciencia incidió también en el pensamiento político. Es que la Modernidad coincidió con el desarrollo del proyecto de la burguesía emergente, clase social que, para su desarrollo, requería una profunda transformación política. La confianza en la razón, al servicio de la transformación de la naturaleza y el trabajo, significaba también la posibilidad de su utilización al servicio de la transformación del poder político, del gobierno, de las relaciones de poder.

La Modernidad es pues sinónimo de **utopía**⁸, basada en la convicción de que el hombre es capaz de conocer y transformar el mundo gracias a la razón.

En la modernidad prima una confianza ciega en la **razón universal**, fuente del conocimiento, el desarrollo y el progreso material y espiritual indefinidos. La cosmovisión moderna implica así una nueva forma de comprender el mundo y la razón misma, una nueva forma de comprensión del sujeto, del “yo” que conoce.

La Modernidad, como forma de racionalidad, acuñó la crítica (conocimiento y transformación) del mundo y de sí misma.

La nueva concepción del conocimiento

Decíamos que en la Modernidad, la reflexión filosófica se centró en el conocimiento y el poder político. Esto no quiere decir que ella haya inaugurado la reflexión sobre el conocimiento, sino que éste y su sentido se definieron a partir de ese momento, de manera particular. Pues el cambio de perspectiva de la ciencia está en estrecha relación con el surgimiento del capitalismo europeo.

En su concepción clásica, la ciencia se concebía como *saber inútil*, como especulación o reflexión no orientada a la aplicación práctica. De aquí que en Grecia, donde la ciencia se desarrolló en estrecha dependencia de la filosofía, aquella no haya estado orientada al desarrollo de la técnica. En esa concepción elitista del conocimiento, su búsqueda era patrimonio exclusivo del hombre libre (el ciudadano), mientras las actividades manuales, consideradas inferiores, eran propias de los esclavos. De hecho, la mayoría de las ciencias actuales (Biología, Matemática, Psicología, Física, Historia) se originaron en saberes desarrollados en la antigua Grecia, producto de intereses de intelectuales en una sociedad jerarquizada, que contaban con suficiente mano de obra esclava como para desdeñar el interés por la tecnología aplicada a la producción⁹.

Si bien la concepción clásica de la ciencia comenzó a ser cuestionada en el Renacimiento, en la práctica, se mantuvo la división propia de la concepción antigua: *“el médico ‘clínico’ es un egresado universitario que diagnostica a partir de antiguos tratados de medicina hipocrática (y no desdeña consideraciones astrológicas), mientras que el ‘cirujano’ es un artesano que se ocupa de realizar intervenciones quirúrgicas tales como entablillar un hueso fracturado o extraer muelas”*.¹⁰

En el siglo XVI, debido a la demanda de la incipiente industria, las ciencias de la naturaleza, alcanzaron un status superior, gracias a la utilización de la observación controlada y la experimentación para la especulación teórica, orientada a la aplicación técnica industrial.

En el siglo XVII, los postulados de Galileo (1564-1642) contribuyeron al desarrollo de la ciencia experimental. En el ámbito de la filosofía, René Descartes postuló la *duda* como vía de acceso al conocimiento “indubitable, claro y distinto”¹¹. Pensadores protestantes, judíos y católicos, en busca de una explicación racional de la historia, contribuyeron a desocultar las

⁸“Utopía” proviene del griego *ou* (“no”) y *topos* (“lugar”) y significa literalmente “lugar que no existe”. Suele utilizarse para referir a cualquier lugar, idea o proyecto, enormemente atractivo, ideal, pero inalcanzable o a un mundo idealizado y perfecto, generalmente en términos fantásticos o aparentemente irrealizables.

⁹Autores Varios. *Pensamiento Científico I*. ProCiencia (CONICET - Ministerio de Cultura y Educación de la Nación), Buenos Aires, 1996.

¹⁰Idem.

¹¹En el mismo siglo, Baruch de Espinoza, filósofo sefardí holandés, se abocó a la crítica de la religión y la moral

relaciones de poder subyacentes en las tradiciones religiosas, a través de la desmitificación de los relatos bíblicos.

En 1620, en “*Novum organum scientiarum*”, Francis Bacon postuló la capacidad del hombre para dominar la naturaleza, lo que contribuyó a instalar la idea del conocimiento como sinónimo de poder.

Los cambios socioculturales y la necesidad de transformación de las estructuras políticas

El desarrollo de la nueva industria se producía en clara contradicción con las estructuras políticas que conservaban rasgos del sistema feudal. En Inglaterra (entre 1640 y 1688), esto generó la emergencia de movimientos revolucionarios que lograron la constitución de un parlamento, integrado mayoritariamente por la burguesía, que a través de su participación en el gobierno, logró consagrar la libertad individual como derecho constitucional.

Hacia el siglo XVIII, se produjo el paso del capitalismo manufacturero al capitalismo industrial. En ese proceso, la burguesía alcanzó gran acumulación de capital. Los artesanos, cada vez más empobrecidos, migraron masivamente a las ciudades, en las que el trabajo fabril posibilitaba un salario.

Este proceso, producto del impacto de la ciencia y la tecnología en la economía y la organización de la sociedad, se denomina **Revolución Industrial**, proceso fundamental en la formación de las modernas sociedades europeas de occidente, cuyo desarrollo económico se aceleró a partir de la invención de la máquina de vapor. La razón al servicio de la industria, se presentaba como garantía del desarrollo y el progreso.

Con la Modernidad se instaló así la idea de *razón universal* como fundamento del conocimiento y del progreso material (a través de la aplicación de la ciencia al desarrollo de las fuerzas productivas) y espiritual (mayor autoconciencia, libertad y poder) de la humanidad.

Estas ideas, se plasmaron hacia mediados de 1700, en la **Ilustración**, programa cultural desarrollado por la burguesía, basado en la convicción de que la difusión del saber o “ilustración” de los hombres, acarrearía un estado de bienestar universal. **Immanuel Kant**, principal exponente de la Ilustración, se abocó a explicar la razón y a fundamentar la idea de que, gracias a ella, es posible encontrar fundamentos universales de las normas y principios morales.

Entre 1805 y 1806, **Georg W. F. Hegel** comenzó a dar forma a su filosofía política, en la cual la noción de Estado ocupó un lugar central. Su obra puede considerarse como culminación de la modernidad; pero es, al mismo tiempo, fuente de gran parte de la crítica de la Modernidad y del pensamiento contemporáneo en general, en sus distintas vertientes ideológicas. La idea de que la realidad es dialéctica¹², la concepción de la **historia** como proceso contradictorio y conflictivo, la idea del deseo como motor de la subjetividad y de lo social, el lugar de la religión en la constitución de lo social, son algunas de las ideas hegelianas que se corporizaron en teorías filosóficas, psicológicas y sociológicas posteriores.

Algunas corrientes críticas de la Modernidad

En el siglo XIX -momento de mayor esplendor de la idea moderna de progreso- la crítica de la Ilustración estuvo representada por tres corrientes de pensamiento: el romanticismo, el marxismo y el perspectivismo de Friedrich Nietzsche.

¹² Término utilizado inicialmente por los griegos, nos interesa especialmente el sentido con que lo utilizan Hegel y Marx. La dialéctica es la estructura de la realidad como totalidad. Lo particular remite a la totalidad y sólo puede ser comprendido y explicado en relación con el todo, del que lo individual no es sino un momento, que se constituye y sintetiza en el todo. Según Hegel “*lo verdadero es el todo*”. Por eso, es imposible pensar lo real (incluido el sujeto que piensa y el conocimiento mismo) de manera aislada.

La dialéctica expresa tanto la contradicción del mundo como la necesidad o posibilidad de su superación. Que lo real es dialéctico quiere decir que es contradictorio, indeterminado y dinámico (en constante transformación) Hay dos formas de contradicción: interna, inherente a cada cosa o aspecto particular de la cosa y contradicción de la relación entre la cosa y aquello que aparece frente a la cosa, como su contrario.

La crítica romántica de la Modernidad (sobre fines del siglo XVIII) se expresó como crítica del racionalismo ilustrado difundido en Europa mediante la conquista napoleónica¹³.

El **Romanticismo** surgió en Alemania y se extendió a otros países de Europa y América (sobre todo Argentina y México). Desde su desarrollo en Alemania, tuvo gran influencia en la filosofía y el arte hasta el siglo XX¹⁴. *“Lo romántico es logos estético, primordialmente”*¹⁵.

Para esta corriente, en la modernización -producto de la mecanización y la desacralización del mundo, que escinde la relación del hombre con la naturaleza-, radica la tragedia de un destino irreversible, que habrá que intentar torcer, para restituir, la unidad entre lo bello, lo bueno y lo verdadero. Para el Romanticismo, la razón es pues, el instrumento necesario para despertar del engaño del discurso racionalista, para expresar lo contradictorio de la experiencia moderna. Por eso, la razón se celebra desde la angustia.

Mientras el Renacimiento, inspirado en la cultura dominante, significó una ruptura con los valores medievales y un retorno a la tradición clásica, el Romanticismo cuestionó los cánones racionales universales de esa tradición y reivindicó elementos de la cultura medieval. Contra el racionalismo ilustrado postuló el valor de los sentimientos y de lo particular, lo local, lo individual (entendido como lo original, creativo, no adecuado a los cánones de la cultura clásica). Reivindicó la naturaleza, la magia y la superstición y exaltó los sentimientos y el instinto frente a lo racional. La conjunción entre la supremacía de los sentimientos y la reivindicación de lo local dio origen a la noción de *Volksgeist* o “espíritu del pueblo”.

El Romanticismo rompió con los cánones estéticos¹⁶ y recuperó expresiones populares (romances o baladas anónimas, cuentos tradicionales, coplas y refranes) y lenguas regionales (gaélica, escocesa, provenzal, bretona, catalana, gallega, vasca), consideradas “bárbaras”¹⁷ por la cultura dominante.

En general, en política, los románticos se inclinaron por el liberalismo, pero hubo un Romanticismo conservador, que predicaba la vuelta a los valores de la Edad Media.

En el caso de **Marx**, la crítica de la Modernidad se centró en los efectos sociales del desarrollo industrial, que evidenciaban que la desigualdad es inherente al desarrollo capitalista. *“Como señaló Marx, la historia de la humanidad es la historia del control creciente ejercido sobre la naturaleza en la cual y de la cual vivimos. Si nos imaginamos dicha historia como una curva, ésta mostrará dos subidas muy acentuadas. La primera corresponde a la “revolución neolítica” (...), la que trajo la agricultura, la metalurgia, las ciudades, las clases y la escritura. La segunda es la revolución que trajo la ciencia, la tecnología y la economía modernas. Es probable que la primera ocurriese de modo independiente, en grados variables, en diferentes partes del mundo. La segunda ocurrió sólo en Europa y, por ende, durante unos cuantos siglos convirtió a Europa en el centro del mundo y a unos cuantos estados europeos, en los amos del globo”*¹⁸.

Hacia mediados del siglo XIX se consolidó el capitalismo en Europa, de la mano de la burguesía, que se convirtió en principal propietaria de la tierra, la industria, los bancos y las compañías de transporte. La burguesía ejercía el poder político e ideológico-cultural, a través de cargos en el gobierno y de la hegemonía¹⁹ en las universidades y academias.

¹³ “Frankenstein”, la obra de Mary Shelley de 1816, denuncia los efectos de la concepción arrogante y soberbia de la ciencia, concebida como saber incuestionable y todopoderoso.

¹⁴ Incidió en corrientes artísticas como el modernismo hispanoamericano y el surrealismo europeo de principios del siglo XX.

¹⁵ Casullo, N. Op.cit, pág.32.

¹⁶ El Romanticismo concibe la obra de arte como imperfecta, inacabada, inconclusa.

¹⁷ Bárbaro (“el que balbucea”) es un término con una carga negativa o peyorativa, utilizado antiguamente por los griegos para nombrar a los extranjeros que no hablaban griego y cuya lengua sonaba a sus oídos como un balbuceo incomprensible u onomatopéya. Esos extranjeros eran considerados inferiores (por incultos).

La denominación de “bárbaros” se apoya en una concepción evolucionista y etnocéntrica de la cultura. A partir de ella se establece la dicotomía “civilización/barbarie”. Sirvió a la legitimación de las conquistas y el sometimiento de los pueblos por parte de países dominantes.

¹⁸ Lyotard, J.F. “Reescribir la modernidad” en *Lo Inhumano*. Bs. As: Manantial. 1998, 1998: 34-35).

¹⁹ Según Antonio Gramsci la hegemonía es el rol de dirección política y cultural que ejerce un grupo social y sus aliados sobre la sociedad y que condiciona la conquista y el ejercicio del poder por parte de los sectores subalternos. La hegemonía supone alianzas de clases y grupos sociales. Es una síntesis de dirección y dominación, consenso y fuerza. Según Wright Williams, la hegemonía se ejerce a través de un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida, como sistema de significados y valores que, en la medida en que son experimentados como prácticas, parecen confirmarse recíprocamente, por lo que se convierte en un sentido de la realidad para la mayoría de la gente.

La política de expansión de los países capitalistas europeos se extendió a África y Asia y adquirió dimensión imperial. También Estados Unidos se convirtió en potencia de la mano de la burguesía, la que en América del Sur protagonizó las luchas contra los imperios coloniales de España y Portugal.

Sobre la base de las ideas de la Modernidad, Marx postuló la “lucha de clases”²⁰, como motor de la historia. A diferencia de Descartes, Marx pensaba que el hombre se constituye como sujeto, ya no en el acto de pensar, sino en la *praxis*, en el “hacer humano”. La *praxis* revolucionaria –producto de las contradicciones del capitalismo– conduce al progreso inexorable e irreversible de la humanidad hacia una sociedad sin clases. La idea de progreso postulada por Marx se opone a la noción mecanicista newtoniana. Para Marx no hay progreso sin *praxis* revolucionaria, no hay *praxis* transformadora sin conciencia de la opresión y no hay sujeto ni conciencia aséptica de la realidad, pues en el conocimiento opera la *ideología*²¹.

El desarrollo del capitalismo industrial generó una subjetividad marcada por la confianza en la razón y el **progreso indefinido de la historia**. “Progreso, emancipación, sujeto generador de los significados: lo histórico deja de ser, un paréntesis irracional, leído desde la insondable racionalidad divina. Por el contrario, la historia, el hacerla, es el único camino posible para la realización de la razón. En esta empresa, el mundo sólo adquiere lógica, es decir, acontece con sentido, desde la racionalidad del sujeto, dueño de las identidades y de las clasificatorias”²².

La razón moderna reformó el mundo y a sí misma. El discurso de la razón traza los límites del mundo, que coincide con los límites de su propia discursividad. Así, bajo el discurso iluminista, la razón moderna devela y, a la vez, encubre lo no conceptualizable, todo lo que no puede relatar a través de la lógica científica. Tanto en su fundamento - la razón poder -, como en el ámbito de la experiencia vital, la modernidad es un proceso contradictorio. Por un lado, la razón libera y sujeta, emancipa y domina; por otro lado, la modernidad se experimenta como **sensación de vivir en dos mundos al mismo tiempo**. Esa contradicción dialéctica es inherente a la modernidad y se expresa en la célebre afirmación marxista de que *“Todo lo sólido se desvanece en el aire”*: Dice Marx en el “Manifiesto comunista”: *“Por un lado, en la vida industrial y científica se ha iniciado una variedad de fuerzas que ninguna época en la historia humana sospechó. Por el otro, hay síntomas de decadencia que rebasan con mucho los horrores de los últimos tiempos del Imperio Romano. En nuestros días todo parece estar impregnado de su contrario. A la maquinaria que tiene el maravilloso poder de acortar y fructificar la labor humana la mantenemos hambrienta y con exceso de trabajo. Las novedosas fuentes de riqueza se convierten en fuente de deseo mediante un extraño hechizo (...) Al mismo tiempo que los amos dominan la naturaleza, el hombre parece estar encadenado a otros hombres o a su propia infamia. Inclusive la luz pura de la ciencia parece incapaz de brillar en otra parte que no sea el oscuro fondo de la ignorancia. Pareciera que la finalidad de nuestros inventos y progresos es reducir la vida humana a una fuerza material... Todas las relaciones fijas, estancadas, con su antigua y venerable sucesión de prejuicios y opiniones, se desechan, y todas las recién formadas pierden actualidad antes de cosificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo que es sagrado se*

²⁰A diferencia del estamento, al que se pertenece por nacimiento, la clase es la posición que ocupa un grupo de individuos en una sociedad en relación con el proceso de producción. En el nivel inferior están los proletarios y en el superior, los dueños de los medios de producción o capitalistas. La posición económica está relacionada con la posición política y cultural. Marx señala que las clases dependen del desarrollo histórico de la producción y que el sistema social de clases puede ser abolido a través de la lucha de clases.

²¹ Paul Ricouer (1994) distingue tres significados del término “ideología”: 1) Como *distorsión, disimulo o falsa conciencia*, la función de la ideología es producir una imagen invertida de la realidad. En sentido general la ideología es la manera como se representa el hombre la realidad, *“el procedimiento general mediante el cual el proceso de la vida real, la praxis, se falsifica por medio de la representación imaginaria que los hombres se hacen de ella. Como falsa conciencia se opone a la ciencia que proporciona conocimientos objetivos”*; 2) Como *justificación o legitimación de dominación*, a través del uso de la retórica (arte de persuadir) del discurso público; 3) Como *integración*, la función de la ideología se vincula con la constitución de la identidad de una comunidad, grupo o clase, que adquiere así consistencia y permanencia, gracias a la imagen estable y duradera que se da de sí mismo.

La función de integración se prolonga en la función de legitimación y ésta en la de disimulo en todos los ámbitos de la vida social. Tan es así que, como señala Habermas, la representación científica y tecnológica de la realidad no escapa al carácter ideológico de cualquier otra representación.

²² Casullo, N. El debate modernidad posmodernidad, 1991, pág. 26.

*profana, y los hombres, al final, tienen que enfrentarse... a las condiciones reales de sus vidas y sus relaciones con sus semejantes*²³

Hacia fines del siglo XIX, **Friedrich Nietzsche** embistió contra la cultura europea, a través del develamiento de las relaciones de poder subyacentes en la ciencia, la religión y la moral occidentales. Nietzsche propone entender la verdad como metáfora, de acuerdo con lo cual, los hechos no serían más que interpretaciones creadas desde una determinada perspectiva. Esta idea, al igual que la revalorización de los instintos por sobre la razón, influyó en pensadores posteriores.

A inicios del siglo XX se desató la Primera Guerra Mundial (1914-1918), lo que marcó un punto de inflexión en el pensamiento moderno. Este hecho revelaba, a los ojos de algunos pensadores brillantes como **Sygmund Freud**, que la sociedad fraterna es, en realidad, producto de la necesidad de goce del sujeto. Se derrumbaba así el ideal de sociedad que la Modernidad suponía producto de la pura racionalidad. Al sujeto, concebido por Descartes como esencialmente racional, Freud lo pensará como inconciente, sujeto deseante y “no ser”, cuyo ser está dado porque habla y es hablado. La noción de “inconciente” como real psiquismo destruye la razón cartesiana considerada fuente de conocimiento verdadero. La violencia se explica por la pulsión de muerte y la cultura como producto de la sublimación de la libido. A fines de la década del 60, los planteos de **Michel Foucault** contribuyeron a develar la lógica con que operan los mecanismos de poder del sistema social, en la producción del saber.

En América Latina, mientras tanto, la crítica de la modernidad se despliega, desde mediados del siglo XX a través de corrientes de pensamiento gestadas en torno a la necesidad de comprender y transformar lo real, de dar respuesta a problemas estructurales generados por fuerza de las relaciones de dominación construidas por la Europa colonialista, todavía presentes. Dentro de esas corrientes se pueden mencionar la Filosofía de la Liberación y la Teología de la Liberación. Estas corrientes visualizan el carácter de *situado* del conocimiento científico y filosófico y reconocen que la concepción universal del tiempo, postulada por y desde Europa, por su carácter etnocéntrico, impide comprender los procesos de dominación, para lo cual se requiere asumir la *asincronía temporal* entre Europa y América (lo mismo cabe para la relación de Europa con Asia y África). Como dice Walter Mignolo (2001: 10) “*El paralelismo entre la historia del capitalismo y la constitución de una epistemología localizada en occidente es obvia. La epistemología está geohistórica y políticamente situada y no es un espíritu que flota más allá de las lenguas... La geopolítica del conocimiento presupone que no hay lugar abstracto... ni desincorporado desde donde argumentar en pro o en contra del eurocentrismo... geopolítica del conocimiento y diversidad (diversidad como proyecto universal) son irreductibles a una conceptualización o narrativa maestra...*”²⁴

Según estos enunciados, no hay conocimiento neutral. Hay sujetos, comunidades, culturas, de cuyas prácticas surgen conceptualizaciones y narraciones sobre la realidad. Más aún, el intento totalizador y universalista dominante en la *concepción eurocéntrica* del conocimiento, nos aproxima a la vez que nos aleja de la realidad, que se presenta efectivamente de manera diversa, al igual que la dinámica de la historia.

Las corrientes de pensamiento que mencionamos hasta aquí son sólo algunas expresiones de la Modernidad y su crítica. Como dijimos antes, la Modernidad acuña la crítica del mundo y de sí misma; en torno a ella gravitan diversas corrientes sociológicas, políticas y educativas, a través de las cuales se concibe lo social.

Bibliografía

Autores varios. *Pensamiento Científico 1*. ProCiencia (CONICET - Ministerio de Cultura y Educación de la Nación), Buenos Aires, 1996.

Casullo, N. y otros. *Itinerarios de la Modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Bs. As. Eudeba, 2004.

Follari, R. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Bs. As. Aique, 1994.

²³ Citado por BERMAN, Marshall. “Brindis por la Modernidad”. En CASULLO, N. Op cit., pp. 71-72.

²⁴ Idem., pág. 42).

Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica del Iluminismo*. Vinci Einaudi. Turín, 1976.
Lyotard, Jean-Francois. "Reescribir la modernidad" en *Lo Inhumano*. Bs. As: Manantial. 1998.
Mignolo, W. (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires. Ediciones del signo, 2001.
Navarro Cordón, J. M. y Calvo Martínez, J. J. *Historia de la Filosofía 2*. Madrid: Anaya, 2003.
Ricoeur, P. *Educación y Política: de la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires. Docencia, 1994.

Guía de estudio

1. ¿Qué es la Modernidad? ¿Qué pensadores se destacan en esta etapa?
2. ¿Qué postula la Modernidad con respecto a la "razón"?
3. ¿En qué consistió el Humanismo renacentista?
4. Explicar el paso del geocentrismo al heliocentrismo y el paso del teocentrismo al antropocentrismo.
5. Explicar el proceso denominado Revolución Industrial y su relación con el capitalismo. Señalar el papel que desempeñó la burguesía en los siglos XVII - XVIII.
6. ¿Cuáles son los principales temas de la filosofía en la Modernidad y por qué?
7. ¿Cómo se relacionan las nociones de *razón*, *progreso* e *historia* en la Modernidad?
8. ¿En qué consiste la crítica de la Modernidad en los Siglos XIX y XX?
9. ¿Qué características tiene la crítica de la modernidad en América Latina?

MODERNIDAD. Selección de textos

Textos para clases teóricas

Texto 1: Immanuel Kant. *¿Qué es la Ilustración?* Losada, Buenos Aires, 1992.

"La Ilustración es la liberación del ser humano de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten la valentía de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los seres humanos continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son, de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe dietas, etc., asique no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de las personas (y no digamos que todo el *sexu bello*) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso.

(...) Es pues, difícil para cada persona en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura".

(...)

Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable (...).

Texto 2: Michel Foucault *¿Qué es la ilustración?* [Qu'est-ce que les Lumières?]

[1]*Alción Ed., Córdoba (Arg.), 2002 [1984], pp. 81-108. (Ver compilado de cátedra)

Textos para clases prácticas

Jürgen Habermas. "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Hal y otros. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

"La idea de modernidad va unida íntimamente al desarrollo del arte europeo, pero lo que denomino «el proyecto de modernidad» tan sólo se perfila cuando prescindimos de la habitual concentración en el arte. Iniciaré un análisis diferente recordando una idea de Max

Weber, el cual caracterizaba la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada por la religión y la metafísica en tres esferas autónomas que son la ciencia, la moralidad y el arte, que llegan a diferenciarse porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se separan. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas visiones del mundo más antiguas podían organizarse para que quedasen bajo aspectos específicos de validez: verdad, rectitud normativa, autenticidad y belleza. Entonces podían tratarse como cuestiones de conocimiento, de justicia y moralidad, o de gusto. El discurso científico, las teorías de la moralidad, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte podían, a su vez, institucionalizarse. Cada dominio de la cultura se podía hacer corresponder con profesiones culturales, dentro de las cuales los problemas se tratarían como preocupaciones de expertos especiales. Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural pone en primer plano las dimensiones intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura.

Aparecen las estructuras de la racionalidad cognoscitiva-instrumental, moral-práctica y estética- expresiva, cada una de éstas bajo el control de especialistas que parecen más dotados de lógica en estos aspectos concretos que otras personas. El resultado es que aumenta la distancia entre la cultura de los expertos y la del público en general. Lo que acrecienta la cultura a través del tratamiento especializado y la reflexión no se convierte inmediata y necesariamente en la propiedad de la praxis cotidiana. Con una racionalización cultural de esta clase aumenta la amenaza de que el común de las gentes,...se empobrezca más y más.

El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana.

Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana... Pero el problema subsiste: ¿habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?...". (pp 27-28)

“De hecho, así es cómo Daniel Bell, el más brillante de los neoconservadores norteamericanos, interpreta las cosas. En su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Bell argumenta que la crisis de las sociedades desarrolladas de Occidente se remonta a una división entre cultura y sociedad. La cultura modernista ha llegado a penetrar los valores de la vida cotidiana (...) infectada por el modernismo. Debido a las fuerzas del modernismo, el principio del desarrollo y expresión ilimitados de la personalidad propia, la exigencia de una auténtica experiencia personal y el subjetivismo de una sensibilidad hiperestimulada, han llegado a ser dominantes. Según Bell, este temperamento desencadena motivos hedonísticos irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en sociedad. Además, la cultura modernista es totalmente incompatible con la base moral de una conducta racional con finalidad. De este modo, Bell aplica la carga de la responsabilidad para la disolución de la ética protestante (fenómeno que ya había preocupado a Max Weber) en la «cultura adversaria». La cultura, en su forma moderna, incita el odio contra las convenciones y virtudes de la vida cotidiana que ha llegado a racionalizarse bajo las presiones de los imperativos económicos y administrativos. Hay en este planteamiento una idea compleja que llama la atención (...). El modernismo es dominante pero está muerto. La pregunta que se plantean los neoconservadores es ésta: ¿cómo pueden surgir normas en la sociedad que limiten el libertinaje, restablezcan la ética de la disciplina y el trabajo? ¿Qué nuevas normas constituirán un freno de la nivelación producida por el estado de bienestar social de modo que las virtudes de la competencia individual para el éxito puedan dominar

de nuevo? Bell ve un renacimiento religioso como la única solución. La fe religiosa unida a la fe en la tradición proporcionará individuos con identidades claramente definidas y seguridad existencial.

(...) Desde luego, no es posible hacer aparecer por arte de magia las creencias compulsivas que imponen autoridad. En consecuencia, los análisis como el de Bell sólo abocan a una actitud que se está extendiendo en Alemania tanto como en Estados Unidos: el enfrentamiento intelectual y político con los portadores de la modernidad cultural...La lucha toma la forma de exponer toda manifestación de lo que podría considerarse una mentalidad opositora y descubrir su «lógica» para vincularla a las diversas formas de extremismo: trazar la conexión entre modernismo y nihilismo...entre regulación gubernamental y totalitarismo, entre crítica de los gastos en armamento y subordinación al comunismo, entre la liberación femenina y los derechos de los homosexuales y la destrucción de la familia... entre la izquierda en general y el terrorismo, antisemitismo y fascismo...

El enfoque ad hominem y la amargura de estas acusaciones intelectuales...No deberían explicarse tanto de acuerdo con la psicología de los escritores neoconservadores, sino más bien están enraizados en la debilidad analítica de la misma doctrina conservadora.

El neoconservadurismo dirige hacia el modernismo cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista con más o menos éxito de la economía y la sociedad...Los neoconservadores no revelan las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio. En consecuencia, atribuyen el hedonismo, la falta de identificación social, la falta de obediencia, el narcisismo, la retirada de la posición social y la competencia por el éxito, al dominio de la «cultura». Pero, de hecho, la cultura interviene en la creación de todos estos problemas de una manera muy indirecta y mediadora.

(...)Bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los éxitos organizativos del estado, esta modernización social penetra cada vez más profundamente en las formas anteriores de la existencia humana. Podríamos describir esta subordinación de los diversos ámbitos de la vida bajo los imperativos del sistema como algo que perturba la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana". (pp. 25-26).

Gianni VATTIMO. *La sociedad transparente*. Buenos Aires, Paidós, 1990.

“En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades ‘locales’ –minorías étnicas, sexuales religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes. Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, sólo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto de presencia, y, por tanto, se ‘ponen en forma’ a fin de poder ser reconocidas: todo lo contrario a cualquier manifestación de inmediatez” (pág. 84)

RACIONALISMO Y EMPIRISMO

Locke discute con Descartes

Mariela Fogar y Maximiliano Román (2012)

Durante los siglos XVII y XVIII se desarrollaron en Europa dos corrientes de pensamiento que se sintetizaron en la Ilustración¹ y nutrieron el pensamiento de los siglos posteriores: el Racionalismo y el Empirismo. En esta época, la filosofía se desarrolló como epistemología, o teoría explicativa de los orígenes, alcances y límites del conocimiento.

Aunque se las suele presentar como totalmente opuestas, ambas corrientes habrán de coincidir en algunos elementos fundamentales.

Las coincidencias están determinadas por el contexto de su surgimiento, marcado por la revolución tecnocientífica, que impactó en el desarrollo del capitalismo, esquema en el que el proyecto político de la burguesía en ascenso requería de la construcción de un nuevo orden simbólico, al que contribuirían estas dos corrientes filosóficas.

Racionalismo y Empirismo comparten la crítica de la filosofía medieval² y la necesidad de establecer un método riguroso para el desarrollo de la ciencia.

Las dos corrientes constituyen expresiones de la filosofía burguesa, en el sentido de que ofrecen una explicación de la realidad coincidente con los intereses y valores de la burguesía, cuyo proyecto se propusieron fundamentar.

Su repercusión en el ámbito cultural estuvo determinada por la dinámica económica y social de los países en que surgieron. El Racionalismo se desarrolló con fuerza, principalmente en Francia y Alemania. Entre sus representantes se destacan René Descartes, Gottfried Leibniz y Baruch Spinoza. La corriente empirista, que surgió en Inglaterra, fue sostenida por David Hume, John Locke y George Berkeley.

Nosotros nos ocuparemos de **René Descartes** y **John Locke**. Antes de adentrarnos en las ideas de estos pensadores, veamos los postulados generales de cada corriente.

Racionalismo

- *Confianza en la razón y neutralidad del conocimiento:* La razón es capaz de conocer todo lo real. Es *universal* (proporciona conocimientos verdaderos y universalmente válidos, que requieren una lógica también considerada universal) e independiente del devenir histórico, por lo que el conocimiento es neutral y objetivo. El conocimiento que proviene de los sentidos es engañoso y relativo.
- *Innatismo cognoscitivo:* La razón posee en sí misma la capacidad de conocer porque contiene principios innatos (ideas que el hombre trae al nacer) que hacen posible el conocimiento.
- *La razón procede a través del método deductivo matemático:* Parte de principios generales y evidencias, que permiten explicar los hechos individuales. El conocimiento matemático es el modelo de rigurosidad que conduce a un conocimiento universal y verdadero.
- *Verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad:* Cuando razonamos correctamente, las ideas o pensamientos se corresponden con la realidad externa. La verdad consiste en la coincidencia entre el pensamiento y las cosas tal como son “en sí” mismas.
- *Recurso a Dios:* Dios (ser poderoso, sabio y bondadoso es la garantía de la verdad racional).

¹Ambas corrientes se sintetizaron en el Idealismo Trascendental de Kant, principal exponente de la Ilustración.

²Estas dos corrientes cuestionan principalmente la creencia en la infalibilidad de los sentidos y en la existencia de entes metafísicos.

Empirismo³

La experiencia sensible es fuente del conocimiento verdadero. La razón organiza y sistematiza los conocimientos provenientes de las impresiones sensibles.

- *No hay ideas innatas:* Todo conocimiento proviene de la experiencia.
- *Escepticismo:* No es posible conocer realidad más allá de la experiencia sensible, la cual constituye el único criterio de verdad.
- *Fenomenismo y negación de la metafísica:* La mente no puede captar la cosa en sí, tal como es, independientemente del sujeto que conoce. Pues los sentidos captan únicamente *fenómenos*, o sea, aquellos fragmentos del objeto que se manifiestan ante nuestros órganos sensoriales. El conocimiento metafísico no es comprobable, por lo tanto no es verdadero.
- *Relativismo:* El conocimiento es relativo a una situación y condiciones particulares. Como la experiencia es el único criterio de verdad y ésta es siempre individual, el conocimiento también lo es. Por ello no hay verdades absolutas u objetivas en sentido universal. De aquí que la filosofía deba estudiar las facultades cognoscitivas.
- *Liberalismo político:* las ideas de los empiristas se plasmaron en los principios políticos liberales de defensa de la pluralidad y la igualdad y rechazo al origen divino del poder. Estos principios se apoyan en el relativismo, que exige actuar con prudencia y tolerancia, defender la libertad y respetar a los otros.

El Racionalismo de René Descartes

El principio de la subjetividad

Con Descartes (1596 – 1650) y su **filosofía de la conciencia o del sujeto**, se inaugura la Modernidad propiamente dicha.

Preocupado por la cuestión del conocimiento verdadero, Descartes emprende la tarea de edificar una nueva filosofía que permitiera desmontar el aparato conceptual a través del cual se explicaba el mundo en la Edad Media y el Renacimiento, y diera cuenta del mundo en que se estaban produciendo profundas transformaciones económicas, políticas y sociales, impulsadas por la burguesía, nuevo sujeto de la historia.

El primer paso, en este sentido, lo da Descartes postulando un **método para llegar a la verdad**. Ese método es **la duda**. A través de ella va a afirmar **la subjetividad, el yo, como principio de la certeza**.

Para ello, se hacía necesario poner en cuestión el edificio filosófico sobre el que se habían construido las aparentes verdades en las que se apoyaban la economía, la política y la vida cotidiana en el esquema feudal. **La duda es**, entonces, primeramente, **una actitud**.

Descartes pretende construir una filosofía que conduzca a conocimientos ciertos y verdaderos. Su formación de matemático lo conduce a aplicar a esa filosofía, el método deductivo. **La duda es el camino para llegar a lo indubitable**, a aquello de lo que no se puede dudar, dado el carácter de evidente con que se presenta a la conciencia.

En 1637 publica “Discurso del Método. Reglas para la dirección de la mente”, obra en la que esboza las ideas fundamentales de su pensamiento, que continúa desarrollando en obras posteriores. En ella expone el **principio de la subjetividad** en su célebre frase **“cogito, ergo sum”** (*pienso, luego, existo*). Feinmann (2008) plantea que ésta es una obra revolucionaria, en dos sentidos. En primer lugar, porque el principio de la subjetividad es un requisito para la construcción del mundo simbólico en el contexto de desarrollo burgués, pero además porque es una obra publicada en francés, lengua

³ Empírico: Relacionado con la experiencia o referido a hechos reales. En Epistemología: que pertenece al conocimiento obtenido *a posteriori*; parte del método científico en que la referencia a la realidad permite a una hipótesis, erigirse en ley o principio general.

“vulgar”, que habla el pueblo, cosa inusitada en una época en que la lengua “cultura” y oficial de la filosofía era el latín. Esta actitud puede considerarse una crítica de la tradición intelectual a la vez que una afirmación de su fe racionalista.

En 1641 publica “Meditaciones Metafísicas”, donde demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. La “Meditación Primera. De las cosas que pueden ponerse en duda”, comienza con un planteo acerca del conocimiento. Para exponerlo, Descartes recurre a la descripción de su situación personal frente al conocimiento legitimado como verdadero, el que se le presenta como dudoso, por lo que se propone investigar a fondo la cuestión, a fin de determinar si hay algo verdadero en el mundo o si sólo podemos afirmar que la certeza no existe, que lo único cierto es que no existe la verdad: *“Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (...) Hoy, pues (...) voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que —por cuanto la razón me convence de que a las cosas, que no sean enteramente ciertas e indubitables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas—, bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una, razones para ponerla en duda”*.

A partir de postular la duda como método, Descartes expresa que considerará falso todo aquello que dé lugar a la duda. Sin embargo, no se trata de una actitud escéptica frente al conocimiento, pues la duda cartesiana es **metódica**⁴ (camino para llegar a la verdad, a lo indubitable, criterio de certeza, evidencia), **universal** (se aplica a todo sin excepción) e **hiperbólica** (exagerada o llevada al extremo, dado que comienza poniendo en duda su propia existencia).

La utilización de la duda hiperbólica no quiere decir que Descartes haya efectivamente dudado de su propia existencia, sino que constituye un recurso para dar cuenta de que es posible el conocimiento verdadero, no dudoso.

La tarea de indagación que se propone Descartes, no consiste en analizar uno por uno los conocimientos considerados verdaderos, sino en examinar los principios en los que esos conocimientos se fundan: *“Y para esto no será necesario que vaya examinándolas una por una, pues sería un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas”* (Meditación Primera).

Por ello, el primer paso consiste en examinar los principales motivos para dudar de todos sus conocimientos. Encuentra como motivos: **la falibilidad de los sentidos** (como al introducir un palo en el agua parece quebrado o cuando una torre cuadrada parece circular en la lejanía), **la confusión entre el sueño y la vigilia** (situación en que Descartes extiende la duda de lo sensible a lo inteligible o al pensamiento) y **la existencia del Genio maligno y engañador**.

Pero hay algo, un hecho, que a Descartes se le presenta como indubitable: **el hecho evidente de su propia existencia como sujeto pensante**. ¿Cómo sabe que existe? Porque duda. La primera evidencia es entonces, evidencia de sí mismo como sujeto que piensa, y se expresa a través del siguiente razonamiento. “Si dudo, pienso y si pienso, existo”, o, tal como lo expresa Descartes: *“cógito, sum”*. *“Todo lo que he tenido hasta hoy por verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora*

⁴ Descartes es quien emplea por primera vez la palabra “método”, que etimológicamente significa camino o vía que se emprende para investigar algo.

bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.

Pero aunque los sentidos nos engañen, a veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, (...), de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos (...) Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos. (...) pero (...) heme aquí obligado a confesar que todo cuanto yo creía antes verdadero, puede, en cierto modo, ser puesto en duda (...) por muy fuertes razones (...); de suerte que, en adelante, si he de hallar algo cierto y seguro en las ciencias, deberé abstenerme de darle crédito, con tanto cuidado como si fuera manifiestamente falso” (Meditación Primera)

El cogito es un conocimiento inmediato, directo. Se llega a él por intuición y no a través de la deducción. Por eso encierra el criterio de verdad: la claridad y la distinción.

La evidencia del pensamiento es la garantía del conocimiento, garantía de que todo conocimiento que provenga de la razón es verdadero. La subjetividad se convierte así en el principio en el cual se apoya el conocimiento verdadero: *"De modo que luego de haberlo pensado y (...) examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir, y tener por seguro, que esta proposición: pienso, existo, es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (Descartes, Segunda Meditación)*

De este planteo Descartes deduce que **los únicos conocimientos de los que no puede dudar son los conocimientos matemáticos, pues no provienen de la experiencia, sino de la razón:** *“Y por la misma razón, aún cuando pudieran ser imaginarias esas cosas generales, como cuerpo, ojos, cabeza, manos y otras por el estilo, sin embargo, es necesario confesar que hay (...) algunas otras más simples y universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla están formadas todas esas imágenes de las cosas, que residen en nuestro pensamiento, ora sean verdaderas y reales, ora fingidas y fantásticas (...).*

Entre tales cosas están la naturaleza corporal en general y su extensión, y también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, (...) el lugar en donde se hallan, el tiempo que mide su duración y otras semejantes. Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable, pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras (...) puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre” (Meditación Primera).

Sin embargo, es probable que estos conocimientos también sean engañosos, que Dios haya podido crear al hombre de tal manera que se equivoque cuando formula juicios matemáticos. Es probable que si a veces nos equivocamos, nos equivoquemos siempre. Pero, ¿es posible que Dios, que es pura bondad y perfección, quiera que nos equivoquemos siempre? Esto es imposible: *“(...) ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que éstas (...)? Mas acaso Dios no ha querido que yo sea de esa suerte burlado, pues dícese de Él que es suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal modo que me equivoque siempre, también parecería contrario a esa*

bondad el permitir que me equivoque alguna vez, no obstante lo cual no es dudoso que lo haya permitido (...)” (Meditación Primera).

¿Cuál es entonces la razón por la que nos equivocamos? Descartes explica esto diciendo que debe existir un Genio maligno que, interviniendo en el conocimiento, haga que consideremos verdadero aquello que en realidad, es falso: “*Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que (...) todas las (...) cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad (...) y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé tan bien mi ingenio contra las astucias de ese gran burlador, que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada*” (Meditación Primera).

La concepción de que la razón es fuente y garantía del conocimiento verdadero, se denomina **racionalista**.

Para Descartes **el conocimiento proviene de las ideas**: “*Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento el hombre, una quimera, el cielo, un ángel, o el mismo Dios*” (Meditación Tercera)

Existen tres tipos de ideas unas más perfectas que otras:

1) Ideas innatas: son necesarias y verdaderas porque son evidentes, y son evidentes porque son claras y distintas (el cogito, la idea de infinito, de perfección, de Dios); se captan por la intuición.

2) Ideas adventicias: derivan de la experiencia, se refieren en general a las cosas naturales que captamos a través de los sentidos;

3) Ideas facticias: derivan de otras ideas, son inventadas (centauro, sirena)

Las ideas se unen en la glándula pineal⁵.

Si bien el *cogito* es cronológicamente la primera idea, la idea de un ser perfecto es la más clara de todas; a partir de ella, la razón concibe (puede pensar) los seres finitos y limitados. Pero como el hombre es un ser imperfecto, la idea de perfección no puede provenir de él, tuvo que haber sido puesta en el hombre por un ser perfecto, o Dios.

La apelación o recurso a Dios

La apelación a Dios parece absurda o impropia en una época en que se está produciendo un proceso de secularización del conocimiento.

Antes de la publicación de “Discurso del Método”, Descartes se encuentra concentrado en su obra “Tratado del Mundo”, en la que expone sus ideas acerca del universo y el hombre, apoyadas en la física de Galileo. Cuando estaba a punto de publicarla se entera de que el Santo Oficio de la Inquisición, cuyos brazos se extendían todavía por Europa, había condenado a Galileo por haber postulado el movimiento de la Tierra. Galileo abjura, pero Descartes teme por su vida y decide renunciar a la publicación y dedicarse a la producción de “Meditaciones Metafísicas”⁶ donde demuestra la existencia de Dios y del alma, a través de una jerarquización de las ideas. La idea de Dios proviene de la idea de perfección, y de ella deriva la concepción de los seres finitos y limitados.

Decíamos que para Descartes se tiene conocimiento verdadero cuando algo se presenta a la **conciencia como evidente por sí mismo**; es decir, como **claro y**

⁵ La glándula pineal o epífisis es un órgano que sincroniza la liberación de una hormona con las fases de luz-oscuridad. Por eso se la considera un traductor neuroendocrino y un “reloj biológico”.

⁶ En el prólogo de Meditaciones Metafísicas, Descartes pide perdón de antemano a los teólogos de la Sorbona por el hecho de que, de su sistema, no se sigue necesariamente la existencia de Dios.

distinto. Claridad y distinción son propiedades de las naturalezas simples que se captan por intuición directa y verdadera del espíritu.

Que algo es evidente por sí mismo quiere decir que se muestra tal como es y permite deducir (lógicamente) de esa evidencia, las demás verdades.

Toda evidencia por sí misma es una evidencia apodíctica⁷.

El punto de partida de la evidencia es la intuición, innata a la razón.

La primera verdad que a Descartes se le presenta como evidente, o sea, en forma clara y distinta, es *el cogito*.

El planteo del cogito, central en el pensamiento de Descartes, tiene algunas connotaciones: El *ego cogito*, el hecho de que el hombre piense, es la garantía del conocimiento. De manera que el yo, el sujeto racional, pensante, queda fuera de toda duda. ¿Por qué entonces el recurso a Dios? Descartes encuentra la evidencia del cogito en sí mismo, pero ¿cómo hace para demostrar la existencia de la realidad externa al sujeto? Si fuera del yo no hay nada claro y distinto, entonces la única manera de demostrar la existencia de la realidad exterior es apelando a Dios.

Aquí radica el **problema de la filosofía de la conciencia**, que **queda encerrada en sí misma. La subjetividad es el principio que permite afirmar el conocimiento; pero tiene una limitación: la imposibilidad de salir del sujeto.**

Descartes cae así en un círculo vicioso, argumentando que, a partir del cogito, primera evidencia, se demuestra la existencia de Dios. Pero a la vez, Dios es la garantía del conocimiento. Esto ha llevado a definir al Dios cartesiano como "*Deus ex machina*", *introducido a la fuerza* en su sistema.

La apelación a Dios le sirve a Descartes para dar un salto fuera de la conciencia, pero cuando tiene que dar cuenta de la existencia de Dios vuelve necesariamente a la conciencia.

El mecanicismo o mecanismo cartesiano

Para comprender el mecanicismo cartesiano hay que remitirse a la condición de matemático de Descartes.

Descartes sostiene que hay una única idea adventicia que es clara y distinta: la **idea de extensión**. La extensión es esencial al mundo, constitutiva del mundo, la **esencia de la materia**, única propiedad esencial que se puede predicar del mundo. Las otras propiedades del mundo (sabor, color, sonido, peso) son secundarias y no pueden pensarse sin la extensión; aunque se pueda pensar la extensión sin las demás propiedades o cualidades.

La extensión es también una propiedad del hombre, que tiene cuerpo. Así, **el mecanicismo cartesiano deviene en un dualismo: el hombre es *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (alma)**. Esta dualidad, la extiende Descartes al mundo. Hay un mundo espiritual (*res cogitans*), el mundo de la ciencia y un mundo material (*res extensa*). Ambos son distintos e irreductibles entre sí.

El mundo físico, el reino animal y el cuerpo humano ya no se explican por la intervención de Dios en la Tierra, sino a través de los principios de la Mecánica (conservación e inercia), pues son materia y movimiento representables gracias a la geometría y la matemática que Descartes sintetiza en la geometría analítica.⁸ Estas nociones se contradicen con la noción de Dios operando como garantía del conocimiento, en el sistema cartesiano.

El empirismo de John Locke

⁷ Evidencia apodíctica: que no admite contradicción o discusión.

⁸ La *geometría analítica* consiste en la aplicación de operaciones algebraicas a la geometría, gracias a lo cual puede liberarla de las figuras.

Al igual que los racionalistas, los representantes del empirismo intentan hallar el fundamento racional del conocimiento. Sin embargo, no coinciden con los primeros en cuanto a que el conocimiento verdadero es infalible e indubitable. Por el contrario, los empiristas sostienen que no existe conocimiento infalible. El único conocimiento posible es el conocimiento probable, falible, aquel que aportan los sentidos.

El primer filósofo que sistematizó las ideas empiristas fue John Locke (1632-1704) en su obra "Ensayo sobre el entendimiento humano" de 1690. La obra se inicia con una refutación del innatismo. En contra del racionalismo, Locke afirma que no existe nada que pueda llamarse ideas innatas. Al nacer, la mente humana es una *tabula rasa*, un papel en blanco sobre el que la experiencia va grabando sus propios caracteres. Todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia o derivan, en última instancia, de ella. Esto queda demostrado al comparar las asombrosas diferencias entre supuestas ideas innatas de distintos pueblos, como por ejemplo la idea de Dios, o al probar que los niños no poseen ideas innatas sobre matemáticas, moralidad o religión, sino que las aprenden a lo largo de su vida.

Según Locke, lo único innato es la capacidad de la mente para adquirir ideas a partir de dos fuentes: por un lado, la percepción de los sentidos (*experiencia externa*), y por otro, la reflexión de la mente sobre sí misma y sus contenidos (*experiencia interna*). El resultado de la percepción y la reflexión son las ideas más simples que existen, las "*impresiones*" que la mente recibe de manera pasiva. Pero además, a través de la combinación de distintos tipos de impresiones, la mente puede elaborar ideas complejas.

El conocimiento adquirido por medio de la reflexión no se limita al mundo físico. No obstante, para Locke, existen algunas cuestiones de las cuales no se puede tener conocimiento, como la inmortalidad del alma o si alguna religión es mejor que otra. Esto último, en el contexto de continuas guerras entre católicos y protestantes, condujo a Locke a sostener la necesidad de *tolerancia religiosa*.

Algunas ideas concuerdan con las propiedades de los objetos reales, son como imágenes de éstos. Se trata de "*cualidades primarias*", como la longitud, forma o solidez. Otras, no mantienen dicha concordancia y, por lo tanto, no son rasgos reales de las cosas. Son las denominadas "*cualidades secundarias*", como el color, el sonido o el sabor. Decir que "*la hoja es verde*" sólo significa que "*la hoja parece verde a los seres humanos*". Sólo las cualidades primarias, que son objetivas, pueden servir para la elaboración de un conocimiento científico.

La percepción de diferentes cualidades asociadas a una misma experiencia, nos remite a la idea de "*sustancia*", de un substrato que sirve de soporte a las cualidades. La existencia de la sustancia es producto de una deducción, en cuanto que las cualidades no pueden subsistir por sí mismas, sino que necesitan de un soporte en el cual existir. Este soporte permanece desconocido para nosotros, que sólo podemos conocer sus cualidades, pero su existencia y realidad queda demostrada por deducción. Locke sostiene que existen dos tipos de sustancia: la "sustancia material" o cuerpo, que es cualquier objeto de la realidad externa; y la "sustancia espiritual", yo o alma, soporte de las operaciones, emociones y sentimientos conocidos mediante la experiencia interna.

En definitiva, el conocimiento es para Locke una **operación del entendimiento sobre las ideas** (no sobre las cosas). **La verdad**, por tanto, no reside en la concordancia entre la idea y su objeto, sino en la **concordancia entre las mismas ideas**. Existen, entonces, tres grados de conocimiento: el *conocimiento intuitivo*, cuando percibimos el acuerdo o desacuerdo de las ideas de modo inmediato; el *conocimiento demostrativo*, cuando establecemos el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas por intermedio de otras ideas auxiliares; y el *conocimiento sensible*, que nos remite a las existencias individuales, de las cuales sólo es posible tener fe y opinión. Sólo los dos primeros grados son formas válidas de conocimiento.

El pensamiento político de Locke

Como planteamos antes, a pesar de sus diferencias, el racionalismo y el empirismo constituyen expresiones de la filosofía burguesa, en cuanto contribuyen a fundamentar los intereses de la burguesía que intentaba apropiarse del poder político. Esto se manifiesta en los escritos políticos de John Locke, sus “Cartas sobre la tolerancia” (1689, 1690 y 1693), y sus dos “Tratados sobre el gobierno civil” (1690). En ellas, Locke fundamenta filosóficamente la necesidad de la democracia y del Estado, sentando las bases del **liberalismo político**.

Durante el siglo XVII la sociedad inglesa estaba atravesada por dos grandes conflictos. Por un lado, las disputas religiosas entre católicos y protestantes. Por otro, la puja entre la monarquía y la burguesía por conducir políticamente los destinos del país. El partido conservador, representado por los *tories*, defendía la monarquía absoluta de origen divino y los privilegios de la realeza, mientras el partido liberal, representado por los *whigs*, sostenía la primacía del parlamento sobre una monarquía limitada y la defensa de las libertades individuales frente al poder del Estado.

La compleja trama de estos conflictos se resuelve en Inglaterra con la “Gloriosa Revolución” de 1688, que junto con la revolución holandesa de 1651 constituyen las primeras revoluciones burguesas exitosas. A partir de entonces, se instaura definitivamente la monarquía parlamentaria inglesa, se resguardan las libertades civiles por la “Declaración de Derechos” de 1689, se garantiza la tolerancia religiosa y se consolida el predominio de la burguesía sobre la nobleza feudal. La vida y la obra de Locke estuvieron fuertemente marcadas por este clima de enfrentamientos religiosos, sociales y políticos.

En su “Segundo tratado sobre el gobierno civil”, Locke recurre a la **idea de contrato** para fundamentar la necesidad del Estado, desde una perspectiva liberal. Esta idea había sido introducida en Inglaterra por Thomas Hobbes, pero con el objetivo de justificar la monarquía absoluta. El **contractualismo** sostiene básicamente, que los hombres se encuentran inicialmente en un “estado de naturaleza”, acuerdan un contrato para salir de él y constituyen un “estado civil” o sociedad civil.

Para Locke, en el estado de naturaleza los hombres son libres e iguales, y no existe una autoridad común. La conducta humana es regida por una ley natural, conocida mediante la razón, que establece una serie de derechos y deberes **para asegurar la vida, la libertad y la propiedad privada de cada uno**. Locke considera propiedad privada a todo aquello que el hombre extrae del medio natural a través de su trabajo.

En el estado de naturaleza, nada asegura que los hombres respeten los derechos de los demás. Por eso, la necesidad de preservar tales derechos exige a todos constituirse en una sociedad organizada mediante un contrato o libre acuerdo de mutuo consentimiento. En ese contrato los hombres ceden el poder de darse sus propias leyes y ejecutar castigos en favor de la sociedad toda. No renuncian a su libertad, aunque la restringen con el objetivo de tener más seguridad para gozar de ella.

Una vez acordado el contrato, se abandona el estado de naturaleza y los hombres conforman una sociedad civil. En ella se dispone de una ley escrita, en la que se consagran los derechos naturales, para evitar controversias sobre ellos; se establece un sistema judicial reconocido por todos, que evita arbitrariedades a la hora de castigar delitos y asegura el cumplimiento de condenas; por último, y más importante, se asegura la conservación de la propiedad privada.

Posteriormente, la sociedad civil se constituye en asamblea y elige un gobierno que lleve a cabo los mandatos que le sean encargados. Para evitar los abusos por parte de los gobernantes, el poder del Estado no puede estar concentrado en los mismos representantes, sino que debe dividirse en tres ámbitos: un poder legislativo, que es supremo en cuanto establece las leyes de acuerdo con la voluntad popular y la ley natural; un poder ejecutivo, que debe encargarse de realizar los mandatos que

establece el poder legislativo; y un poder federativo, a cargo de la seguridad del Estado y de las relaciones con otros Estados.

Los principios anteriormente mencionados constituyen los pilares del liberalismo político, que pretende resguardar las libertades individuales, en contraposición al absolutismo. La última cláusula del liberalismo es el “deber de resistencia”. Ya sea por causas externas (invasión extranjera) o causas internas (poder legislativo sometido a un poder absoluto, poder ejecutivo incapaz de poder las leyes en vigor), si un gobierno no cumple sus mandatos, es deber de los ciudadanos rebelarse contra él.

Sobre la base de estos postulados filosóficos se construirán los Estados nacionales modernos. El liberalismo permitirá a la burguesía acrecentar su poder político y económico frente a la nobleza feudal, y, en los siglos posteriores, se impondrá en los territorios de América, Asia y África, a través de la forma de gobierno europea.

En el siglo XX, luego de una profunda crisis, esta doctrina resurgirá con nuevos elementos, como un “neoliberalismo” globalizador.

Bibliografía

- Benítez Grobet, Laura. *El mundo en René Descartes*. IIF-UNAM, México, 1993.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Hyspamérica, Buenos Aires, 1983.
- *Meditaciones Metafísicas*. Alfaguara, Madrid, 1977.
- Feinmann, José Pablo. *La filosofía y el barro de la historia*. Planeta, Buenos Aires, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán 1*. La Página/Losada, Buenos Aires, 2003.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. La Página/Losada, Buenos Aires, 2003.
- Sarmiento, Julio M. “John Locke (1632-1704)”. En: Villavicencio, Susana y Ricardo Foster (comps.) *Aproximaciones a los pensadores políticos de la modernidad*. UBA, Buenos Aires, 1996. Pp. 75-85.
- Segovia, J. Arroyo, J. y Navarro, F. *Historia de la Filosofía 2*. Serie Ciencia Humana. Anaya, Madrid, 2003.

Guía de estudio

1. ¿Cuáles son los puntos en común entre racionalismo y empirismo?
2. ¿En qué consiste el método utilizado por Descartes y cuál es su objetivo?
3. ¿Qué significa que la subjetividad constituya el principio de todo conocimiento verdadero para Descartes?
4. ¿Qué lugar ocupa Dios en el sistema cartesiano y qué problemas implica?
5. ¿Cómo refuta Locke el innatismo racionalista? ¿Cómo se producen los conocimientos, según él?
6. ¿Qué causas y consecuencias tiene el contrato para la sociedad humana, según Locke?
7. ¿En qué ejemplos puntuales del pensamiento de Descartes y Locke podrías mostrar que racionalismo y empirismo son expresiones de la filosofía burguesa?

JOHN LOCKE. SELECCIÓN DE TEXTOS

Ensayo sobre el entendimiento humano (1690)

Libro I, Cáp. I.

“Ya que es el entendimiento quien coloca al hombre por encima de los demás seres sensibles y le da toda la ventaja y dominio... sobre éstos,... es por su nobleza un tema digno de nuestro esfuerzo para investigarlo. El entendimiento, como el ojo, aunque nos hace percibir, ver las cosas, no se advierte a sí mismo y es necesario artes y trabajos para ponerlo lejos y convertirlo en su propio objeto....

... Así, siendo mi propósito investigar la certidumbre original y los alcances del conocimiento humano, así como los fundamentos y grados de creencia, opinión y asentimiento, no he de inmiscuirme en consideraciones físicas sobre la mente: bastará

para mis fines el considerar la facultad humana de discernimiento tal como es empleada con los objetos que tiene que tratar. E imaginaré no estar del todo equivocado en los pensamientos que tengo sobre el particular si, con este método histórico, llano, puedo lograr una explicación sobre cómo nuestro entendimiento llega a alcanzar las nociones de cosas que tenemos, y si puedo establecer medidas de nuestro conocimiento seguro o fundamento de las persuaciones humanas que son tan contrarias, diferentes y variadas como afirmadas en una y otra parte como seguras, afirmadas con toda confianza, que quien ojeara las opiniones de la humanidad observando a la vez su posición, quien observara el afán con que se mantienen estas opiniones, quizá tendría razón para sospechar que o no existe lo que se llama la verdad o carece el hombre de los medios para tener conocimiento cierto de ella.

Por esto, es menester buscar los límites entre la opinión y el conocimiento, examinando por qué medidas, en lo que no tenemos conocimiento cierto, debemos frenar nuestro asentimiento y moderar nuestros deseos de persuadir (...).

(...).

(...).

Si con esta investigación sobre la naturaleza del entendimiento logro descubrir sus poderes: dónde llegan, dónde faltan, a qué se prestan, supongo que ello resultará útil para convencer al ocupado intelecto del hombre para que sea más cauto al entrar en cuestiones que exceden su comprensión, menos atrevido cuando está en el límite de su capacidad y con ello pueda detenerse en callada ignorancia frente a las cosas que están más allá de nuestra posibilidad.

Aunque la comprensión de nuestro entendimiento es muy breve respecto a la gran extensión de las cosas, tenemos suficiente motivo para ensalzar al bondadoso autor de nuestro ser debido al grado y proporción del conocimiento que nos ha donado, tan superior al del resto de habitantes de esta tierra. Los hombres tienen, pues, motivos para encontrarse satisfechos con lo que Dios ha considerado adecuado para ellos, ... Usamos rectamente nuestro entendimiento al manejar los objetos de manera en que resultan adecuados a nuestras facultades y sobre fundamentos capaces de sernos propuestos, mas no exigir absoluta demostración o pedir certidumbre donde sólo se halla probabilidad, la cual basta para gobernar nuestros negocios: si hemos de dudar de todo porque no tenemos certeza de todas las cosas, pareceremos mucho un hombre que teniendo piernas no quiere caminar y se queda sentado porque no tiene alas para volar.¹

... Cuando hayamos examinado bien y calculado los poderes de nuestra mente, sabiendo lo que podemos esperar de ellos, no nos inclinaremos ni a quedarnos inmóviles, desesperando de saber algo, ni a ponerlo todo en duda debido a que hay cosas que no se comprenden. ..

Estas cuestiones han originado el presente ensayo respecto al entendimiento, pues he pensado que para satisfacer diversas preguntas en que cae el intelecto humano, es necesario ante todo emprender un examen de nuestro mismo entendimiento, así como estudiar nuestras facultades e investigar sus posibilidades. Mientras esto no se llevara a término, sospecharía que empezábamos por el extremo opuesto y en vano buscaríamos satisfacción en una posesión tranquila de las verdades que más nos interesan, soltando nuestro pensamiento en el vasto océano del ser, como si todo este dominio ilimitado fuera posesión natural e indudable de nuestro entendimiento y nada estuviera fuera de sus decisiones o ajeno a su comprensión. Extendiendo los hombres sus investigaciones más allá de su capacidad y dejando al pensamiento errando en honduras insondables, no es de extrañar que se planteen miles de cuestiones y se multipliquen disputas inaclarables y que sólo sirven para continuar las dudas, aumentarlas y hundirlos en un escepticismo total. Mas si, por el contrario, consideráramos bien las capacidades de nuestro entendimiento, una vez descubierto

nuestro alcance, estableciendo el horizonte que corta los límites ... entre lo que es y no es comprensible, quizá los hombres aceptarían con menor escrúpulo el confesar ignorancia de lo uno y emplearían su pensamiento y razón con más ventaja y satisfacción en lo demás.

...**la palabra "idea"** ... es la palabra que mejor expresa cualquier cosa que sea objeto del entendimiento al pensar el hombre...

Presumo que hay tales ideas en la mente del hombre. Cada cual tiene conciencia de ellas en sí mismo, y las palabras y actos de los semejantes nos convencerán de que también están en los demás.

Nuestra primera pregunta será, así, cómo llegan a la mente.

Cáp. II

Es opinión indubitable entre algunos hombres que en el entendimiento existen ciertos principios innatos, ciertas nociones primarias, innatos caracteres estampados en la mente que el alma recibe con su primer ser y trae consigo al mundo. Bastaría, para convencer al lector no prejuiciado por esta afirmación, que yo mostrara ... cómo los hombres, con el mero empleo de sus facultades naturales, pueden alcanzar todo el conocimiento que poseen sin ayuda de ninguna impresión innata y pueden también llegar a la certeza sobre algo sin ninguna de estas nociones o principios originarios, pues me imagino que todos acordarán que sería impertinente suponer que la idea de color es innata en una criatura a quien Dios ha dado vista y poder para percibirla del exterior. No menos irrazonable sería el suponer varias verdades a las impresiones de la naturaleza y a los caracteres innatos cuando observamos en nosotros facultades aptas para alcanzar el conocimiento de ellas, con tanta facilidad y certeza como si estuvieran impresas en la mente.

(...)

... si fuese cierto que hay verdades universales, este hecho no demuestra que sean innatas...

Lo que resulta peor, este argumento del consentimiento universal usado para probar que hay principios innatos me parece una demostración de que, no los hay, pues no hay ninguno al que todo el género humano dé asentimiento general. Comenzaré con los especulativos y pondré ejemplos de esos renombrados principios de demostración "todo lo que es, es" y "es imposible que la misma cosa sea y no sea", que entre todos, son los que más pasan por innatos. Tienen reputación tan sólida de máximas universalmente aceptadas que sin duda parecerá extraño que alguien dude de ellas, pero me tomaré la libertad de decir que estas proposiciones están tan lejos de tener universal asenso que gran parte de la humanidad ni siquiera las conoce.

Ante todo, es evidente que los niños o los idiotas no tienen la menor sospecha de ellos, Y me parece una contradicción el decir que hay verdades impresas en el alma que ésta no entiende, pues imprimir significa hacer percibibles ciertas verdades...E imprimir algo en la mente sin que la mente lo perciba me parece apenas inteligible. Así, si los niños o los idiotas tienen...mente con impresiones grabadas, inevitablemente deberían percibirlas, saberlas y asentir sobre estas verdades. Como no lo hacen, es evidente que no hay tales impresiones, pues si no son impresas por la naturaleza, ¿cómo podrán ser innatas? Y si son nociones impresas, ¿cómo podrán ser desconocidas? Decir que determinada noción esta impresa en la mente y decir que la mente la ignora es reducir a la nada esa impresión..."

Libro II, Cáp. I.

Como todo hombre tiene conciencia de que piensa y como aquello a que su mente se aplica en cuanto piensa son las ideas que están en ella, no cabe duda de que los hombres tienen en la mente varias ideas, por ejemplo las expresadas con las palabras blancura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, elefante, hombre, ejército,

ebriedad y otras. Antes que nada hay que investigar como se llega a tenerlas... Supongamos, pues, que la mente fuese como una página en blanco, desprovista de todo carácter, sin idea alguna. ¿Cómo llega a estar provista?... ¿De dónde recibe los materiales de la razón y del conocimiento? Contesto escuetamente: de la experiencia en la cual se funda todo nuestro conocimiento que, en definitiva, de ella se deriva. Nuestra observación, o bien empleada en objetos sensibles externos o en operaciones internas de nuestra mente, percibidas y reflexionadas por nosotros, provee a nuestro entendimiento con todos los materiales del pensamiento. Estas son las dos fuentes del conocimiento, de donde surgen todas las ideas que tenemos o podamos tener naturalmente.

Al principio, nuestros sentidos, aplicándose a objetos sensibles particulares transmiten a la mente algunas percepciones de las cosas de acuerdo a los modos en que dichos objetos los afectan. De este modo logramos tener las ideas de amarillo, blanco, caliente, frío, blando, amargo, duro y demás cualidades que llamamos sensibles. Cuando digo que los sentidos las transmiten a la mente quiero decir que desde objetos internos transmiten a la mente lo que produce en ella estas percepciones. Esa gran fuente de todas o casi todas las ideas que tenemos, dependiente por completo de nuestros sentidos y por ellos donados al entendimiento le llamo **SENSACIÓN**.

La otra fuente desde la cual la experiencia provee al entendimiento de ideas es la **percepción** de operaciones de nuestra misma mente dentro de nosotros al aplicarse ella a las ideas que ha obtenido. Estas operaciones, cuando el alma reflexiona..., proporcionan al entendimiento otro conjunto de ideas que no podrían recibirse de las cosas de fuera: tales son las de percibir, pensar, dudar, creer, saber, razonar, querer y otras acciones mentales las cuales, teniendo conciencia y observándolas en nosotros mismos recibimos en nuestro entendimiento como ideas distintas, como las que recibimos de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos. Esta fuente de ideas... podría llamarse muy propiamente sentido interno. Pero como llamo a la otra sensación, llamaré a ésta **REFLEXIÓN**, ya que las ideas que proporciona no son sino las que tiene la mente cavilando dentro de sí sobre sus propias operaciones. Por reflexión, así, en lo que sigue de este discurso, ha de entenderse la noticia que toma la mente de sus propias operaciones, gracias a lo cual llega a tener el entendimiento ideas de esas operaciones. Esas dos, digo, las cosas externas materiales, como objetos de sensación, y las operaciones de la mente dentro de sí como objetos de reflexión, son para mí el único origen de donde toman comienzo nuestras ideas. Uso la palabra operación en un sentido amplio, comprendiendo no solamente los actos desnudos de la mente sobre sus ideas, sino también cierta especie de pasiones que surgen a veces de las ideas, por ejemplo la satisfacción o intranquilidad surgida de algún pensamiento.

A su debido tiempo, la mente llega a reflexionar en sus propias operaciones, en las ideas que ha obtenido por la sensación y con todo ello se provee de un nuevo conjunto de ideas a las que llamo ideas de reflexión. Estas son las impresiones causadas en nuestros sentidos por objetos externos extrínsecos a la mente, y sus propias operaciones, procedentes de poderes intrínsecos y propios de sí misma. Cuando reflexiona en ellas se convierten también en objeto de su propia contemplación y son, como apunté, el objeto de todo conocimiento. Y la primera capacidad del intelecto es que la mente sea apta para recibir las impresiones causadas en ella, ya sea por los sentidos cuando capta cosas externas o bien cuando realiza sus propias operaciones internas. Todo es el primer paso que da el hombre para el descubrimiento de cualquier cosa y el cimiento sobre el que construirá todas las nociones que naturalmente ha de tener en este mundo. Todos esos pensamientos que se elevan al máximo cielo toman allí su asiento. En la vasta extensión por donde la mente viaja, en esas lejanas especulaciones donde parece elevarse, no se aparta un punto más allá de esas ideas que ya el sentido, ya la reflexión, le han ofrecido para su contemplación..."

Notas

1. Referencia a la duda metódica de Descartes.
2. Fantasma, significa para Locke una representación mental. La palabra, pues, debe tomársela en un sentido etimológico, pariente de fantasía, y otras del mismo tronco.
4. No hay asentimiento universal a "Lo que es, es" y "Es imposible que la misma cosa sea y no sea".
5. No están impresas naturalmente en la mente porque no las conocen los niños, los locos, etc.

Carta sobre la tolerancia (1689)

"Ya que os espreciado, ilustrísimo señor, saber lo que pienso sobre la recíproca tolerancia entre los cristianos, habré de contestaros brevemente que considero que es ésta la característica primordial de la verdadera iglesia. Aunque algunos se jacten de antigüedad de lugares y nombres,... de la reforma de su disciplina (y todos de la ortodoxia de su fe, pues cada uno es, según su propio criterio, ortodoxo), éstas y otras cosas de igual naturaleza resultan más características de hombres que luchan por el poder que de aquellos que pertenecen a la iglesia de Cristo. Quien todo esto lo tuviere, si está desprovisto de caridad, de humildad, de benevolencia hacia todos los hombres del mundo, sin excluir a los paganos, no es cristiano... Otro es el objetivo de la verdadera religión, la cual no ha existido para la pompa, el señorío de los prelados o la fuerza compulsiva, sino para asentar una vida guiada por la rectitud y la caridad. Quien deseara militar en la iglesia de Cristo debería guerrear contra sus propios vicios, contra su orgullo, contra su concupiscencia..., nadie puede ser cristiano sin caridad, sin la fe práctica que no nace de la fuerza sino del amor. Apelo a la conciencia de quienes torturan, maltratan, hieren y degüellan a otros hombres pretextando la religión, para que declaren si los mueve la bondad o el amor filial....

... la iglesia... es una asociación libre de hombres que de común acuerdo se reúnen públicamente para venerar a Dios de una manera determinada que juzgan grata a la divinidad y provechosa para la salvación de sus almas.

Puntualizo que es una sociedad libre y voluntaria. Nadie nace miembro de una iglesia...

Y lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido también a las iglesias, las cuales son entre sí como personas particulares, y ninguna tiene derecho sobre otra, ni en los casos en que el gobernante pertenezca a alguna, pues el Estado no puede dar a la iglesia ningún derecho ni ésta a aquél. Sea que el gobernante pertenezca a una comunidad o a otra, sea que se separe de ella, la iglesia en cuestión continuará siendo lo que era, una sociedad libre; no adquirirá el respaldo de la espada porque el gobernante venga a ella ni perderá el derecho de adoctrinar o excomulgar porque el gobernante se separe... La paz, la amistad y la justicia, lo mismo entre particulares que entre iglesias, deben ser cultivadas, sin privilegio de autoridad alguna...

No habrá seguridad ni paz si triunfa la opinión de que "el señorío está fundado en la gracia, y la religión se difunde por la fuerza de las armas".

En tercer lugar vamos a ver lo que exige la tolerancia de quienes se distinguen del resto de los hombres mediante el distintivo de obispos, curas, sacerdotes, predicadores o cualquier nombre que tengan...; cualquiera sea el origen de esa autoridad, siempre debe estar confinada dentro de los límites de la iglesia y no debe ser extendida a los asuntos mundanos, puesto que la iglesia es algo muy diferente del Estado y los asuntos mundanos....

Pero no es preciso solamente que los eclesiásticos se abstengan de la persecución, la violencia y la rapiña; quien se considere sucesor de los apóstoles y tenga a su cargo la tarea de adoctrinar, está obligado a aconsejar a sus oyentes el deber de paz y buena voluntad hacia todos los hombres, sean disidentes u ortodoxos, piensen igual que ellos o en contra de su fe y sus ritos;... exhortar a los hombres, sean gobernados o gobernantes... a una profesión de caridad, mansedumbre, tolerancia, así como a

minimizar la repugnancia por los disidentes... Si los cristianos han de ser llamados a abstenerse de la venganza, ante repetidas ofensas, hasta setenta veces siete, ¡cuánto más quienes nada sufrieron de otros deben contener su violencia y hostilidad y cuidar de no ofender para nada a quien no los ha ofendido! Sobre todo, no perpetrar daños contra los que se ocupan de sus propias cosas y sólo tienen diligencia para venerar a Dios del modo que, prescindiendo de la opinión humana, creen resultar gratos a Dios. Tratándose de asuntos domésticos y bienes corporales, a cada uno le toca ponderar ante sí lo que cuadra a su conveniencia y seguir el camino que mejor dicte su juicio. Nadie se queja por la mala administración de los asuntos familiares del vecino ni castiga a quien consume su patrimonio en las tabernas, nadie se enfada con el que no siembra los campos ni casa a su hija, mas si no acude a su iglesia, si no inclina el cuerpo con el rito acostumbrado, si no inicia a sus hijos en las cosas religiosas de ésta o aquella iglesia, se eleva un murmullo general y relucen los vituperios. Todos están dispuestos a ser vengadores de tan grande crimen y los fanáticos no descansan hasta oír sentencia para el disidente, hasta que éste sea llevado a la cárcel y sus bienes sean rematados en subasta. ¡Que los oradores eclesiásticos sepan combatir con toda fuerza los errores de otros, pero guardando la máxima consideración a los sujetos! Y si estuvieren desprovistos de argumentos,..., que no apelen a la autoridad civil para apoyar sus ideas o sus palabras, que tal vez revelan no amar tanto la verdad eterna como el dominio mundano. No se persuadirá fácilmente a los hombres de buen sentido de que se desea vehementemente ver salvo del castigo eterno a su hermano si se entrega al verdugo a un hermano...

..., examinemos los deberes del magistrado respecto a la tolerancia, deberes... verdaderamente muy amplios.

Hemos demostrado ya que la cura de almas no pertenece al gobernante... La cura del alma pertenece a cada hombre y a él exclusivamente habrá que dejarla. Dirás: ¿qué ocurre si descuida el cuidado de su alma? Y respondo: ¿Qué ocurre si descuida su salud, su patrimonio y otras cosas que están más cerca de la acción legítima del gobernante? ¿Acaso el gobernante prohibirá por ley que nadie empobrezca o enferme? Las leyes procuran defender, en lo posible, los bienes y salud de súbditos en lo concerniente a violencia o fraude, pero no respecto a las acciones del poseedor mismo. Nadie puede ser obligado contra su voluntad a ser sano y rico, ni Dios mismo ha hecho salvos a quienes no desean serlo....

...Tengo un cuerpo débil, agobiado por una grave enfermedad para la cual, supondremos, hay sólo un remedio: ¿corresponde al gobernante prescribírmelo?... Aquellas cosas que cada humano debe investigar por sí mismo mediante el estudio, la razón, el discernimiento, la reflexión, no deben ser asignadas a una clase cualquiera de hombres. Los príncipes nacen superiores en poder, mas iguales en naturaleza: ni el derecho ni la capacidad de gobernar llevan en sí el conocimiento de ciertas cosas y menos el de la religión verdadera; si así fuera, ¿por qué los señores de la tierra difieren tanto en materia religiosa?... ¿quién no ve que la iglesia, tan venerable en tiempos de los apóstoles, ha sido usada en el futuro para asuntos de conveniencia? ... Digo, así, que la estrecha senda que lleva al cielo no es mejor conocida por el magistrado que por los particulares y no puedo tener confianza en un guía que, desconocedor como yo del camino recto, está menos interesado que yo en la salvación de mi alma... por otra parte, es de tomar en cuenta que los príncipes suelen no tomar en consideración las opiniones y votos de los eclesiásticos que no favorecen sus caprichos de culto.

Pero... aunque la opinión del gobernante sea sana y el camino que señala resulte verdaderamente evangélico, si no tengo convicción íntima de sus verdades, éstas no son válidas para mí... Puedo enriquecerme en un oficio que desdeño, puedo curarme con remedios que no ganaban mi confianza, pero no me ha de salvar una religión que me parece errada....

... Mas como en toda iglesia hay que considerar principalmente dos cosas: el culto externo o rito y el dogma, es preciso tratar cada cosa por separado, para referirlas con precisión a la tolerancia.

l) El gobernante no tiene poder para establecer mediante la ley civil ritos eclesiásticos de su propia iglesia y menos de otras, no sólo porque se trata de inmiscuirse en una sociedad libre, sino porque todo culto se justifica solamente por la creencia de los fieles y cuanto se haga sin esta fe no es correcto o grato a Dios. Desde luego, repugna que a quienes es permitida la libertad de adorar a Dios, les ordenen que ofrezcan un culto que desagrade a Dios.

(...)

En segundo lugar, las cosas indiferentes por su naturaleza, al ser dadas a la iglesia..., quedan colocadas fuera de la jurisdicción civil, porque...no tienen ningún nexo con asuntos civiles, no concierne a la república ni a uno de sus miembros dictar el culto que debe emplearse. La observancia o la no observancia de ciertas reglas religiosas, no perjudica la vida, libertad o patrimonio ajenos.

(...)

El gobernante no tiene poder para prohibir en las asambleas religiosas de cualquier iglesia los ritos sacros y el culto, ya establecidos, que si así lo hiciera, suprimiría la iglesia misma, cuyo fin es adorar a Dios según su manera. Objetarás: ¿y si se sacrifican niños o, como se acusaba a los primeros cristianos, se corrompen en promiscua injuria, si éstas y otras cosas son practicadas, el gobernante ha de tolerarlas porque se practiquen en asamblea religiosa? Respondo:... Melibeo, a quien pertenece el becerro, puede matarlo en su casa y quemar cualquier parte de ella sin cometer ofensa contra nadie ni perjudicar el ajeno patrimonio... Si este proceder es o no grato a la divinidad es asunto de él. Lo que es asunto del gobernante es cuidar que la comunidad no reciba ningún perjuicio. Así, lo que había podido gastar para un banquete, puede gastarlo para un sacrificio. Mas si el estado de cosas fuera tal, que el gobierno mandara abstenerse de toda matanza para reforzar el ganado, ¿cómo podemos pensar que le está vedado al gobernante prohibir toda matanza, con cualquier objeto que la matanza tuviera? Mas en este caso la ley no versa sobre religión sino trata de política y no se atenta contra el sacrificio, sino contra la matanza en sí. Con esto ya ves la diferencia que existe entre iglesia y comunidad política. Lo que está prohibido por el Estado no puede ser prohibido por el gobernante en la iglesia; lo que está permitido a los súbditos en el uso cotidiano no será prohibido para quienes son parte de una asamblea eclesiástica... Las cosas que en la vida ordinaria son perjudiciales a la comunidad y por motivos de bien común están proscritas por la ley, no deben ser permitidas en uso sacro ni merecen impunidad. Mas los gobernantes deben tener mucho cuidado de no abusar de su autoridad para reprimir su libertad a cualquier iglesia so pretexto del bien público. Por el contrario, las cosas de la vida ordinaria que son lícitas, no pueden prohibirse si son materia del culto y se llevan a cabo en lugares sacros.

(...)

Por último, no han de ser tolerados de ningún modo quienes niegan la divinidad, pues para el ateo los juramentos, pactos y promesas, que son lazos de la sociedad humana, no pueden ser algo estable y santo... Y quien por su ateísmo destruye de raíz toda religión no puede pedir para sí privilegios de tolerancia en nombre de otra religión. En lo que atañe a otras opiniones prácticas, aunque no estén totalmente libres de error, con tal que no busquen dominar sobre las demás, no hay razones por las cuales no deben ser toleradas.

(...)

... ¿por qué ha de disgustar más la reunión de hombres en un templo que en un teatro? Los que se reúnen en este último no son menos viciosos ni menos turbulentos y para verlos con claridad es necesario dar vuelta al problema: como son tratados

ofensivamente, se convierten en menos tolerables. Suprime cualquier discriminación injusta, suprime la pena de suplicio y todo se volverá seguro: los que son ajenos a la religión del gobernante se considerarán tanto más ligados al mantenimiento de la paz en cuanto hallan que su condición es mejor que en otros lugares, y todas las iglesias que difieren entre sí vigilarán mutuamente su conducta a manera de guardianes de la paz a fin de que no se tramem nuevas acciones y que no cambie la forma de gobierno, pues ellas no pueden esperar nada mejor de lo que poseen: una condición equitativa y un gobierno justo y moderado.

En fin, para llegar a una conclusión, pedimos que los mismos derechos sean gozados por los ciudadanos.

(...)

... Quiera Dios todopoderoso que el Evangelio de paz pueda algún día ser predicado y que los gobernantes, ya diligentes para acomodar su conciencia a los preceptos divinos y no a esclavizar conciencias, tarea ajena a la ley humana, como padres de la patria, realicen el bienestar de todos los súbditos que no sean indecentes, ofensivos o malvados”.

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE IMMANUEL KANT

Mariela del Carmen Fogar (2012)

Kant es un filósofo de la Ilustración alemana. Postuló el conocimiento como herramienta para la comprensión y la transformación del mundo.

Kant recibió influencias del empirismo, del racionalismo dogmático¹ y del pietismo².

Preocupado por el destino de la filosofía, escenario de disputas entre defensores y detractores de distintas corrientes (en su época, entre empirismo y racionalismo), intenta hacer de ella un saber riguroso. La compara con la ciencia, saber consolidado y en constante desarrollo, cuya solidez proviene del hecho de que el conocimiento científico parte de la experiencia y se explica a través de conceptos universales y necesarios, lo que le permite que el conocimiento avance. Este es el camino que va a seguir para criticar la metafísica.

Pero Kant es, al mismo tiempo, crítico y defensor de la metafísica, pues si bien asume que cualquier conocimiento que no provenga de la experiencia es mera especulación sin valor cognoscitivo, busca la totalidad, a partir de oposiciones entre “fenómeno y nómeno (cosa en sí)”, “cognoscible e incognoscible”, “necesidad y libertad”.

A pesar de la confianza ciega en la razón, Kant somete a juicio a la razón.

Concibe la razón como crítica (de lo real), para lo cual debe someter a crítica la razón misma, como parte de lo real, hasta encontrar **las condiciones de posibilidad de todo conocimiento**. Con esto, pretende superar las discusiones entre racionalistas y empiristas acerca de si el conocimiento verdadero proviene de la razón o de la experiencia.

Para Kant, lo que está más allá de la experiencia es incognoscible. Sólo conocemos fenómenos, a través de la **Sensibilidad** y el **Entendimiento**. La cosa *en sí* es incognoscible y la verdad absoluta no existe. Hay, sin embargo **condiciones que hacen posible el conocimiento**, esas condiciones están dadas por la **Razón**.

El giro copernicano

Racionalistas y empiristas discutían acerca de si el origen del conocimiento era la razón o la experiencia. Kant concilia ambas posiciones partiendo del principio empirista de Hume, de que *“Todo conocimiento empieza por la experiencia”*. Aunque Kant dice: *“Todo conocimiento empieza por la experiencia pero no se reduce a la experiencia”*. A diferencia de los empiristas, Kant busca el principio del conocimiento (las condiciones de posibilidad del conocimiento), no en el objeto, sino en el sujeto. A este movimiento del pensamiento se llama **“giro copernicano”**.

Los empiristas pensaban una realidad ordenada, accesible a la conciencia o sujeto. Kant la piensa como caótica, imposible de aprehender en su esencia, pero susceptible de ser “ordenada” por el sujeto, que, para ello cuenta con el **Espacio y el Tiempo**: *“El espacio no representa ninguna propiedad de cosa en sí, ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación que esté y permanezca en los objetos mismos (...)*

El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan solo es posible para nosotros intuición externa (...).

El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, (...) permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición (...)

El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno”³.

Descartes había ubicado el conocimiento en el centro de su epistemología⁴. Pero sólo pudo dar cuenta de sí mismo, de su yo (res cogitans), no de las cosas (res extensa) por lo que, en

¹ Dogmatismo: Actitud tendiente a asumir como verdad incuestionable algún enunciado. La palabra alude también al dogma religioso en el sentido de verdad indemostrable.

² Movimiento luterano surgido en Alemania en el Siglo XVII. Su nombre proviene del término *collegia pietatis* (reuniones informales de los devotos). Daba más importancia a la experiencia religiosa y la conversión individual que a los aspectos formales de la religión. Exigía llevar una vida cristiana disciplinada.

³ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Losada, Buenos Aires, Pp. 139 -140.

última instancia, apeló a Dios como su fundamento. Kant pretende dar cuenta de la realidad, que es caótica, desordenada, pero puede ser ordenada u organizada por la razón. Su giro copernicano consiste así en la no recurrencia a Dios como garantía del conocimiento, y en que, la centralidad de la reflexión no es el objeto, sino la facultad de conocer, la razón misma. Por eso, en “Crítica de la razón pura” intentará conocer la facultad de conocer: **la Razón**.

El formalismo kantiano. La “Crítica de la razón pura”

La “Crítica de la razón pura” se divide en tres partes: a) Estética Trascendental, b) Analítica Trascendental, c) Dialéctica Trascendental.

Con la Estética, que se ocupa de la sensibilidad, comienza el estudio de la facultad de conocer; en la Analítica se ocupa del Entendimiento y en la Dialéctica se ocupa de la Razón. El conocimiento comienza con la experiencia sensible, experiencia de la realidad. Pero el material empírico, no es de por sí un objeto de conocimiento, sino simple materialidad dada a la experiencia. Para que se constituya en objeto es necesario que intervenga el sujeto, poniendo algo de él: el Espacio y el Tiempo, *intuiciones*, “*formas puras de la sensibilidad*”, o *formas a priori*⁵ que están en el sujeto. Sobre estas intuiciones opera el Entendimiento, que le agrega las categorías⁶: “*Llamaremos a esos conceptos categorías, siguiendo a Aristóteles, porque igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución*”⁷. Pero mientras para Aristóteles las categorías corresponden al objeto, para Kant se trata del sujeto que, a través de un acto racional, constituye el objeto, la realidad, una realidad que existe independientemente del sujeto, pero que, como objeto de conocimiento, no puede existir con independencia de éste: “*Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia*”⁸

“*Kant (...) se representa las cosas más o menos así: existen fuera de nosotros cosas en sí, pero sin tiempo y sin espacio; viene luego la conciencia, que tiene ya en sí misma, el tiempo y el espacio como la posibilidad de la experiencia, del mismo modo que, por ejemplo, para comer, empezamos por tener boca y dientes, etc., como condiciones previas para realizar esta operación. Las cosas que comemos no tienen boca ni dientes; pues bien, lo que el comer es a las cosas, es a ellas el espacio y el tiempo, como las se sitúan para ser comidas, en la boca y entre los dientes, así también en el espacio y el tiempo*”⁹

A través de la idea de que la realidad es construida por el sujeto, Kant supera el dualismo cartesiano *res cogitans* - *res extensa*. El sujeto es así el fundamento del mundo, de un mundo simbólico que, sin dejar de ser real, es un mundo construido por el hombre. Esta idea será luego uno de los fundamentos de las **corrientes epistemológicas constructivistas** del siglo XX, desarrolladas principalmente por Piaget y Vigotsky y, en Argentina, por Rolando García.

Por supuesto, la construcción del conocimiento no es posible con la sola intervención del Entendimiento, sino que requiere de la intervención de la Razón.

Para Kant, hay entonces, cosas en sí, o **mundo nouménico**, mundo de las esencias, que están fuera del ámbito de la experiencia y por lo tanto no podemos conocer, y **mundo fenoménico**, aquello que la razón puede conocer porque lo ha constituido, pues, desde la perspectiva de Kant sólo hay objeto para un sujeto.

En la Grecia clásica, Platón postuló un mundo nouménico, un mundo inteligible, de realidades metafísicas, único lugar donde es posible el conocimiento verdadero. Para Kant, ese mundo es incognoscible: “*Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina, por último, en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para*

⁴ Epistemología: Disciplina que reflexiona sobre el conocimiento científico, tanto en lo que atañe a lo estrictamente formal - metodológico, como al carácter social de la ciencia.

⁵ En el sistema filosófico de Kant, “a priori” significa: independientemente de la experiencia.

⁶ Kant distingue 9 categorías: de Cantidad (Unidad, Pluralidad, Totalidad), de Cualidad (Relación, Negación, Limitación), de Relación (Inherencia, y Subsistencia – sustancia y accidentes – Causalidad y dependencia - causa y efecto, Comunidad – Reciprocidad entre agente y paciente).

⁷ Kant, Immanuel. Op. Cit. P. 223.

⁸ Ibid, p. 197.

⁹ Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. F.C.E., México, 1995. Tomo III. P. 426.

elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento”¹⁰; *“Hemos dado (...) a la dialéctica la denominación de lógica de la ilusión”*¹¹.

La Sensibilidad organiza la realidad empírica gracias al espacio y el tiempo, el Entendimiento le aplica las categorías y logra síntesis lógicas de esa realidad “tamizada” por el sujeto, y por último la Razón opera sobre las síntesis lógicas del entendimiento, sin relación directa con la materialidad, con la empiria.

Gracias al Entendimiento, el sujeto constituye el objeto de conocimiento. La Razón conduce luego a la unidad del conocimiento, a través de normas universales.

El conocimiento de lo nouménico es, para Kant, imposible, mera ilusión metafísica, pues el hombre no puede conocer lo absoluto, las Ideas: *Dios, la Libertad, la inmortalidad del alma*¹², objetos sin base empírica de la cual pueda partir el sujeto. Así, la razón se pierde en antinomias (contradicciones)¹³, parallogismos y sofismas¹⁴. El carácter antinómico de la razón da cuenta de la imposibilidad de conocer el mundo nouménico. Por lo tanto, la metafísica, como disciplina que se ocupa de lo que está más allá de la experiencia, no es una ciencia. Las proposiciones metafísicas tienen valor y sentido, pero lo nouménico es incognoscible.

Hegel. El gran filósofo de la modernidad, reconocerá, en primer lugar, el carácter dialéctico de la razón, y, en segundo lugar, que en la dialéctica de la razón reside la posibilidad de conocer.

El papel de la razón

En la Razón radican las **Ideas**.

En la Dialéctica trascendental, Kant se ocupa de las antinomias de la razón, la que cumple la función de regular, ordenar los conceptos del entendimiento, produciendo síntesis a través de las cuales se logra cada vez mayor unidad en el conocimiento. Porque la razón tiende a lo perfecto e infinito: la unidad del conocimiento y unidad entre Razón y experiencia: *“Así, la síntesis de las vivencias es el Alma, la unidad de la serie de los fenómenos es el Mundo y Dios es la unidad de los objetos del pensamiento. Las Ideas de la Razón son las unidades absolutas que la Razón construye por encima de la experiencia y no constituyen un saber, son reguladoras del pensamiento y de la acción, guían la marcha infinita hacia lo incondicionado, no dan saber, sino tareas. En el conocimiento práctico, las ideas encuentran contenidos y sirven para universalizar y unificar el saber humano, englobando toda la experiencia”*¹⁵.

Entre ideas y objeto real no hay ningún correlato. Las Ideas no tienen un objeto que les corresponda, pero nos permiten pensar toda la experiencia; son reglas de dirección de la experiencia. Son nociones que, sin tener un contenido concreto, orientan la acción a un fin. Como su existencia es ideal, tienen certeza ideal, no real. Por último, las ideas **no son naturales ni un producto arbitrario del pensamiento, sino construcciones modélicas a las cuales ajustar la actividad humana, que no se reduce a la actividad cognitiva, sino que es también actividad estética y ética**. Así pues, para Kant, las Ideas constituyen el contenido de la ética. Al igual que sus planteos gnoseológicos sus planteos éticos reflejan el intento por independizar la ética de la metafísica.

La ética kantiana

Los desarrollos de la Ética, anteriores a Kant, tenían como finalidad dictar normas de conducta. Se trata de **éticas normativas** que encontraban su fundamento en la física, en la biología o en la metafísica. En oposición a ellas Kant desarrolla una **ética formal**, la que encuentra su fundamento en la distinción entre *certeza teórica* (o real, con fundamento empírico) y *certeza práctica*.

¹⁰ Kant, Immanuel. Op.cit. P. 49.

¹¹ Ibid. P. 45.

¹² Estas ideas trascendentales, al no tener contenido experiencial, no aumentan el conocimiento. En el valor asignado a estas nociones se advierte la crítica de Kant al empirismo.

¹³ La tercera Antinomia se ocupa de la Libertad y la cuarta de Dios.

¹⁴ Sofisma: Silogismo (razonamiento) de disputa, de carácter falso, usado con la pretensión de engañar. Se diferencia del parallogismo: argumentación falsa hecha sin conciencia de engañar.

¹⁵ Maidana, Susana. *Nociones fundamentales de la ética kantiana*. Universidad Nacional de Tucumán. S/E.

Razón Teórica —> cómo son las cosas —> formula juicios, proposiciones: “*El calor dilata los cuerpos*”

Razón Práctica —> cómo debe ser la conducta humana —> formula máximas, imperativos, principios: “*No matarás*”.

La ética se ocupa de **las Ideas** (las Ideas son el contenido de la ética) y éstas carecen de certeza real o verdad teórica; **nos proporcionan certeza práctica. No hay ética posible fuera de una práctica, sin exigencia de realización, o sea, como deber.** Como modelos que guían la experiencia, nos ofrecen un Ideal moral; nos permiten aclarar cuál es el ideal moral de una época. Pero como este ideal no reside en el Entendimiento y, como tal, no puede realizarse (acabadamente) en la experiencia, **la Ética define las condiciones de posibilidad de un ideal moral en general**; no prescribe reglas, indica lo que es una regla moral. Como vemos, con la ética, Kant procede al igual que con respecto al conocimiento. En ambos casos, la Razón cumple el papel de definir las *condiciones de posibilidad*.

La ética no nos dice qué hacer en cada situación, ya que los hombres (el Entendimiento común) tienen un conocimiento moral, saben qué hacer para obrar bien. Pero, ¿cuál es el fundamento de ese obrar o el fundamento de la *moralidad*? El fundamento es que los actos estén guiados por **la buena voluntad**, que es buena en sí misma, es buena por el querer. Lo único absolutamente bueno es la “buena voluntad”.

El hombre actúa moralmente cuando actúa movido por la buena voluntad o por deber. “El deber es la necesidad de una acción por respeto a la Ley”. La ley moral es natural en el hombre, por ser éste un ser racional. Por lo tanto, la ley moral es universal (vale, rige para todos los hombres en cualquier circunstancia)

El ideal moral no existe, rige como ley, como deber ser al que debe tender la conducta humana, ya que tiene realidad ideal y es regla y ley para la experiencia. “*Es ley que se presenta a la conciencia no para ser conocida, sino para ser realizada. No se presenta a la conciencia que conoce, sino que quiere. La piensa la voluntad y no el entendimiento (...) El entendimiento científico piensa la realidad física y la voluntad quiere el ideal (...) Voluntad significa el pensamiento de algo como propósito, es razón, concepto de una representación que aparece como modelo que debe ser realizada*”¹⁶

La razón formula imperativos (mandatos). Kant distingue imperativos hipotéticos de imperativos categóricos. Los primeros mandan algo como un medio para un fin, los segundos mandan algo como fin último, absoluto y sin condición alguna, o sea, más allá de las circunstancias particulares, por lo que son a priori. La razón práctica formula imperativos categóricos. Se trata de acciones que se realizan **por deber**, están movidas no por un interés particular, sino por una **máxima**, que Kant denomina “**Imperativo Categórico**”. El imperativo categórico kantiano dice: “*Obra de tal modo que tu obrar se convierta en ley universal*”.

La **voluntad moral** es la voluntad del fin.

La moral indica cómo debe ser el hombre. El ideal es irrealizable, pero orienta la conducta.

Hay distintas morales, guiadas por ideales contingentes y relativos; es decir, cuyo contenido cambian en el transcurso de la historia. Lo que no cambia, sin embargo, es la forma de los preceptos que guían la conducta y se sintetizan en el imperativo categórico. Desde esta perspectiva, hay moralidad cuando hay conciencia de que el cumplimiento del precepto es el fin último. La moralidad está pues en la voluntad, en el sujeto, no en la acción.

La contingencia y relatividad de los ideales morales le sugieren a Kant una segunda formulación del imperativo categórico: “*Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre, al mismo tiempo como un fin y nunca como medio*”.

En la segunda formulación, el imperativo manda construir una comunidad de seres racionales donde todos sean fines últimos. En ella Kant expresa el ideal de la humanidad: una comunidad ideal, de voluntades morales, donde el hombre sea el fin supremo del hombre.

La voluntad es, a la vez, medio y fin último. Es **voluntad autónoma**, es decir, **libre**. La libertad es una idea una noción orientada a ordenar lo real, la vida humana. Es un ideal al

¹⁶ Idem.

que tiende el hombre. Y justamente forma parte del ideal moral, que tiende a superar los límites de la experiencia y se plantea la perfección y totalidad de la vida humana y, por tanto, de la historia de la humanidad.

Como vemos, en Kant están presentes los ideales de la ilustración. ¿Cómo es posible cambiar el rumbo de la historia hacia una sociedad en la que se reconozcan los derechos de los hombres? Para hacerlo es necesario una conciencia moral, capaz de trascender su condición natural, lo cual es posible gracias a la razón que es, no sólo razón científica, sino, sobre todo, razón moral, razón que reconoce la exigencia de realización del hombre en la libertad y la fraternidad, ideales de la Revolución Francesa.

La dialéctica entre razón y sensibilidad, da cuenta de que siempre es posible el mal, o sea, caer en la mera apetencia de los intereses egoístas. Pero, por la razón, el "otro" se me presenta como valor, como fin y no como medio. El otro limita mi deseo individual. La ley moral, el imperativo categórico manda respetar al otro. El respeto es condición del conocimiento del otro, porque a los otros no se los conoce por la razón teórica, especulativa. La ética formal kantiana es optimista. Parte de la confianza en la razón humana, en la capacidad del hombre de obrar en cada situación, conforme a la Ley que manda actuar de manera tal que la máxima que guía la acción, coincida con el principio universal de que el hombre no debe ser considerado jamás como un medio. Esto es, no debe ser explotado (Marx, el Personalismo, la Teología de la Liberación), convertido en objeto de goce (Freud), negado en su condición de ser libre (Existencialismo).

Por la racionalidad, el hombre es un ser capaz de inventar en cada situación, una máxima que guíe la acción. Su condición de ser moral exige que esa máxima coincida con la ley moral, con el imperativo categórico.

El racionalismo de Kant plantea una voluntad buena que quiere la razón, que apela a la razón para inventar las máximas que guían la conducta moral en cada situación particular. La razón se hace necesaria para la voluntad que quiere vivir en una sociedad de iguales.

La voluntad que elige la razón, se hace libre. La libertad verdadera es idéntica a la razón y a la ley, y no puede querer lo malo. La moral es conflicto permanente entre la sensibilidad y la razón.

Al inicio dijimos que Kant es un filósofo ilustrado, de aquí su interés por encontrar en la razón el fundamento del progreso universal. Su preocupación epistemológica, que tiene como punto de partida la crítica de la metafísica tradicional y del dogmatismo empirista, deviene en una metafísica crítica, en una filosofía trascendental, que tiene como punto de partida el sujeto racional, portador de una razón moral, con fines prácticos; un sujeto capaz de legislar y de autolegislarse. En definitiva, un sujeto capaz de pensar y construir una sociedad de sujetos autónomos, hacedores de la emancipación personal y social.

Bibliografía

Hegel, F. W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. F.C.E., México, 1995.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Losada, Buenos Aires, 1992.

..... *Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires, 1991.

..... *¿Qué es la Ilustración?*. Alianza, Buenos Aires, 2004.

Maidana, S. *Nociones fundamentales de la ética kantiana*. Universidad Nacional de Tucumán. S/E.

Guía de estudio

1. ¿Por qué Kant es un filósofo burgués e ilustrado?
2. ¿De qué manera se combinan el racionalismo y el empirismo en la concepción del conocimiento de Kant?
3. ¿Por qué es a la vez crítico y defensor de la metafísica?
4. ¿En qué consiste el giro copernicano? Explique el papel del sujeto en el conocimiento.
5. ¿Qué criterio propone Kant para determinar si un conocimiento es científico?
6. ¿Cómo incide el racionalismo en la ética kantiana? ¿Qué concepción de hombre subyace en la ética?
7. ¿Por qué la razón es antinómica?

FRIEDRICH HEGEL. EL SUJETO Y LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO MODERNO

Mariela del Carmen Fogar (2013)

Introducción

Para el abordaje de Hegel nos vamos a centrar en su filosofía política, núcleo de sus preocupaciones filosóficas. La filosofía política hegeliana gira en torno a la cuestión del Estado.

Vamos a seguir el esquema de dos textos de Rubén Dri. Algunos subtítulos, son una síntesis de la exposición del autor. El material que les ofrecemos fue realizado para introducirlos a un pensamiento vasto y complejo. Por eso, incluimos algunos breves planteos personales, alusiones a la influencia de Hegel en distintas corrientes del pensamiento de los siglos XIX y XX y planteos sobre educación, que formulamos como interrogantes. Los invitamos pues a leer la bibliografía que utilizamos para esta ficha de cátedra.

1. El contexto histórico de Hegel

Hegel vive la etapa de la revolución burguesa, proceso económico, social, político y cultural con epicentro en Europa, que se desarrolló desde el siglo XVI al XIX, y tuvo como principal protagonista a la burguesía, que tomó el poder y modeló la sociedad de acuerdo con sus valores e intereses.

Como plateará Marx, la sociedad burguesa se desarrolló sobre la base de la “*escisión de los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de la realización del trabajo*”¹⁷, o sea, la separación de los trabajadores de su propio trabajo (separación de los medios de producción). Esa separación posibilitó una de las transformaciones más profundas del sistema económico y social: la transformación del dinero y la mercancía, en capital.

En la sociedad feudal, el hombre estaba anclado en su situación; la situación estructuraba y orientaba económica, política e ideológicamente su vida. El hombre formaba parte inescindible de la tierra (el feudo) y era dueño de los instrumentos de trabajo.

Con la revolución burguesa se produce la separación o escisión de la sociedad civil¹⁸ y la sociedad política. La clave de esa separación es la sociedad civil, que se transforma por la “*acumulación originaria*”¹⁹.

Esa escisión fue un proceso complejo y violento, pues la nobleza intervino con sus ejércitos, para apropiarse de las tierras de los campesinos y reducir a éstos a mano de obra. Así, en la sociedad civil, los individuos se encuentran aislados, solos, angustiados, frustrados, en lucha.

La era capitalista comienza con la manufactura, paso intermedio entre la cooperación simple²⁰ y la gran industria. El nuevo esquema requiere un Estado que ya no responda a los intereses de las clases feudales, sino a los de la burguesía (clase en ascenso) y acelere el

¹⁷ Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I, Vol. 3. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005. P. 893.

¹⁸ Para Hegel la sociedad civil abarca la esfera de lo económico.

¹⁹ Acumulación originaria o acumulación previa: Precondición de la acumulación de capital, concepto acuñado por Marx en *El Capital* (Volumen I, cap. XXIV y XXV) que señala el carácter histórico del capitalismo y de la economía política. La acumulación originaria es el proceso de expropiación del trabajador, de aniquilamiento de la propiedad privada del trabajador (producto de su trabajo), necesaria para la acumulación del capital por parte de los propietarios. Con la acumulación originaria se privatizaron los medios de producción, lo que afectó sobre todo a las grandes masas rurales expulsadas del campo y destruyó la legislación sobre el derecho de acceso de la población a los medios de producción y los recursos naturales que existían en el esquema feudal y comenzó a reformarse desde el siglo XV. Las familias desposeídas de sus bienes materiales e imposibilitadas de ganarse la vida (pues no eran artesanos calificados requeridos por el nuevo mercado de trabajo), pasaron a vagar por los caminos. Se creó entonces una red de casas para pobres (*poorhouses*) en las que se los recluía y obligaba a trabajar para tener derecho a la caridad. Esas instituciones se transformaron en un modelo para la producción de bienes manufacturados en serie. Con el desarrollo del capitalismo industrial, los pobres de esas casas fueron incorporados masivamente a las fábricas llamadas de “enrolamiento libre”, sustitutas de las casas para pobres. Con la acumulación originaria comienza realmente la transformación de las sociedades agrarias.

²⁰ Marx llama *cooperación simple* a la primera fase del desarrollo de las fuerzas productivas en el modo de producción capitalista. Si bien la cooperación es una característica de toda producción, la *cooperación simple* predomina en el período en el cual el capital opera en gran escala, pero la división del trabajo y la maquinaria desempeñan un papel secundario. Al agrupar a muchos hombres para que trabajen uno al lado de otro y cooperen entre sí surge una fuerza socialmente productiva. El capitalista paga a cada obrero su fuerza de trabajo individual y percibe más de lo que pagó; o sea, obtiene su ganancia de la cooperación de la nueva fuerza socialmente productiva, en forma directa. Pero el trabajador o productor sigue siendo pobre.

desarrollo del capitalismo incipiente, que a su vez, requiere la constitución de un mercado nacional, para lo cual hay que destruir los feudos, anular las aduanas interfeudos, adoptar una moneda única y uniformizar pesas y medidas (mecanismos para las transacciones comerciales). Pero sobre todo, el Estado debe separar al trabajador de sus medios de trabajo. Esta función la cumplirá el Estado absolutista, defendido por Maquiavelo y Hobbes²¹. Con el desarrollo de la gran industria, el trabajador es separado radicalmente de los medios de producción, separado de su base artesanal, manufacturera. Los medios de producción se independizan del obrero y le imponen sus leyes, “*la máquina individual es desplazada aquí por un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena fábricas enteras y tiene una fuerza demoníaca*”²². En este momento del desarrollo capitalista ya no se requiere de un Estado que proteja la economía, sino de un Estado que no intervenga en ella, que funcione de acuerdo con la lógica del mercado, que tiene sus propias leyes y se apoya en el principio individualista que manda resguardar los intereses individuales²³.

Rousseau denuncia las contradicciones sociales generadas por el modelo de acumulación capitalista, advirtiendo que bajo el argumento de la defensa del interés propio, se defienden en realidad los intereses de quienes se benefician con la lógica de la acumulación. Rousseau es un filósofo contractualista. Las filosofías contractualistas, que surgen en esta época, postulan el *pacto social*, a través del cual se crea la *voluntad general*²⁴, como solución al problema de la separación de la sociedad civil. Otros contractualistas como Constant, Tocqueville y John Locke, consideran peligrosas las concepciones como la de Rousseau, por atentar contra la propiedad privada, concebida como el derecho fundamental del individuo.

Rousseau ve en la religión -en la creación de una nueva religión civil- el elemento de cohesión social capaz de poner fin a la fragmentación generada por el nuevo esquema económico. Esta idea incidirá en Hegel y su posición con respecto al cristianismo.

Pero lo que llamó más la atención de Hegel, no fue la noción de contrato ofrecida por Rousseau, sino la idea de voluntad general, voluntad que trasciende las voluntades individuales, incluida la del soberano, y se expresa en el Estado. Porque para Hegel, al igual que para Aristóteles, el todo es anterior a las partes. En lo que respecta a lo social, **el todo es el pueblo**, que no es mera suma de partes, sino una organización preexistente a los individuos. La comunidad tiene una finalidad inmanente: la unidad de los individuos; pero ésta no es resultado de un contrato, sino del *espíritu del pueblo*. Para Hegel no hay oposición entre naturaleza y sociedad, por lo que **el Estado es un organismo espiritual**:

*“Como ciudadanos de este Estado, los individuos son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés. Dado que éste se halla mediado por lo universal, que de este modo a ellos les aparece como medio, sólo puede ser alcanzado por ellos en la medida en que ellos mismos determinen su saber, querer y hacer de forma universal, y se transforme cada uno en un miembro de la cadena de este conjunto. Aquí el interés de la idea - que no reside en la conciencia de estos miembros de la sociedad civil como tales - es el proceso de elevar la individualidad y naturalidad de los mismos a través de la necesidad natural así como a través del arbitrio de las necesidades a la libertad formal y a la formal universalidad del saber y del querer, de educar la subjetividad en su particularidad”*²⁵.

Hegel rompe así con las teorías liberales del derecho natural (el individualismo inglés de tradición calvinista y francesa, que culminó en la declaración de derechos de la Revolución Francesa)²⁶, e influido por el romanticismo, postula una concepción orgánica del derecho. El derecho no es una realidad a priori, abstracta, opuesta a los pueblos concretos en su desarrollo histórico. El derecho deviene de la legitimidad del Estado, que es histórica y se apoya en la idea de que la moralidad absoluta reside en la nación, no en el individuo.

²¹ Hobbes argumenta las reformas afirmando que “El hombre es, por naturaleza el lobo del hombre”. Cuando el hombre vive sin un poder que atemorice a todos, se encuentra en estado de guerra de todos contra todos. En esta situación no hay lugar para la industria y la vida es pobre, solitaria, embrutecida y breve. Se necesita pues un soberano que gobierne. La respuesta al problema de la sociedad civil es la absorción del individuo en la totalidad por fuerza coercitiva externa.

²² Marx, Karl. Op. Cit. P. 464.

²³ Según Adam Smith, si cada cual cuida sus intereses, promoverá el bien común sin saberlo.

²⁴ Rousseau distinguió la *voluntad general* de la *voluntad de todos*. La sociedad de pacto roussoniano conduce al socialismo y supone una democracia directa, contraria a la lógica social en el sistema de mercado.

²⁵ Hegel, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Prodhufi, Madrid, 1993. Parágrafos 186 y 187.

²⁶ El derecho natural es individualista. Se funda en la idea de que el Estado es obra de los individuos y está hecho para éstos, por lo que su función es garantizar las libertades individuales.

Esta concepción organicista del Estado será luego cuestionada por Marx, quien – también preocupado por la historia - verá en ella la legitimación de la violencia de clase, propia de los estados modernos.

Hegel desarrolló su pensamiento en un momento particular de la situación de Alemania en el contexto de Europa. Alemania estaba fragmentada, y retrasada en relación con los otros países (Inglaterra, Holanda, Francia) que habían realizado sus revoluciones burguesas. Esto preocupaba a Hegel, quien decía “*Alemania ya no es un Estado*”²⁷.

El Sacro Imperio Romano Germánico²⁸ se constituyó como Estado en el 962, en pleno feudalismo. Pero a partir de la guerra de los treinta años, fue perdiendo territorios hasta quedar dividido en más de 300 Estados independientes bajo el dominio de dos Estados mayores: Prusia y Austria, gobernados por príncipes despóticos, al estilo feudal. Debido a la fragmentación geopolítica de Alemania, “*los habitantes (...) han dejado de constituir un pueblo y se han convertido en una multitud*”²⁹ y la religión, lejos de contribuir a la cohesión social, “*ha contribuido (...) a desgarrar la unidad política y a legalizar toda desgarradura*”³⁰. Esta situación contrastaba con la de los países vecinos, en que las burguesías nacientes se constituían en sujeto de la unidad nacional, indispensable para la formación del mercado nacional, necesario a su vez, para el desarrollo del capitalismo.

Pero el desgarramiento de Alemania es doble, pues las ideas y la experiencia revolucionarias provenientes de Francia, entran en ella impetuosamente, de la mano del invasor Napoleón, cuyo proyecto imperial es contradictorio con las aspiraciones nacionales. Se produce así un hecho paradójico consistente en que mientras la unidad nacional es impulsada por fuerzas conservadoras provenientes de Prusia, la constitución del Estado moderno es impulsada desde el extranjero.

Hegel es un entusiasta defensor de la Revolución Francesa y admirador de Napoleón Bonaparte, en quien ve un restaurador de la unidad nacional en el Estado, garante de las libertades individuales. Según Burgeois (1972), Hegel terminó de escribir la “*Fenomenología del espíritu*” la noche anterior a la batalla de Jena (1806), en Turingia, (Alemania), que culmina con una aplastante victoria del ejército del Reino de Prusia por parte de Napoleón. Para Hegel, esa batalla es un acontecimiento universal, en el que se expresan los fines últimos de la historia.

2. El proyecto político y teórico de Hegel

Hegel es indudablemente el filósofo de la revolución moderna; su pensamiento sintetiza la racionalidad moderna, la racionalidad de la burguesía que, a través del modelo de producción industrial del siglo XVIII avanzó sobre los continentes y las culturas. Su filosofía política es producto de su preocupación ante la embestida de los sectores conservadores en Alemania, Francia y otros países de Europa. Durante los últimos ocho años de su vida, se dedicó al análisis del Estado Moderno que plasmó en “*Fundamentos de la filosofía del derecho*”.

Del análisis hegeliano del Estado alemán (Jena, 1800/1806) proviene la noción de **Estado moderno**. En 1802, Hegel termina su investigación sobre la realidad alemana, publicada más tarde como “*La constitución de Alemania*”. Una idea central de esta obra es que el Cristianismo contribuyó a la fragmentación de Alemania. De esa fragmentación surgió el Derecho político alemán, que para Hegel es, en realidad, “*derecho privado*”, derecho a separarse del todo, conseguido por los estados particulares.

Cuando existe el Estado, en la paz los particulares (hombres individuales) gozan del gobierno paternal y, en la guerra, se aglutinan, se muestran en la totalidad para la defensa

²⁷ Hegel, G. W. F. *La Constitución de Alemania*. Aguilar, Madrid, 1972. Pp. 8-9.

²⁸ También conocido como el Primer Reich. Al momento de su mayor expansión el imperio abarcaba Alemania, Austria, Suiza, Bélgica, Países Bajos, República Checa, Eslovenia, este de Francia, oeste de Polonia y norte de Italia. Se constituyó sobre la idea de integración de naciones bajo un concepto sagrado de naciones renacentistas con base católica romana. Sus numerosos territorios estaban gobernados por príncipes, obispos, condes, caballeros imperiales; había también ciudades libres. Se caracterizaba además por una diversidad cultural lingüística que hacía del imperio un territorio menos cohesionado que los emergentes Estados modernos europeos. Se disolvió en 1806, después de la paz de Westfalia y tratados posteriores. Francisco II renunció a la corona imperial para mantenerse como emperador austríaco.

²⁹ Ibid. P. 86.

³⁰ Ibid. P. 81.

de la totalidad, “*de lo que es de su propiedad*”. Como vemos, la defensa no es mera intención, sino resistencia, acción práctica.

Hegel distingue la defensa de la totalidad de la mera intención de defenderse, noción implícita en el concepto kantiano de *buena voluntad*. Si la buena voluntad no puede pasar a la acción, el Estado es solo una idea, no una realidad. En Hegel, la idea no está separada de la práctica. Práctica e idea (conciencia) conforman una totalidad dialéctica. El problema radica en que Alemania está, en realidad, unida por las leyes, no por la práctica.

Un verdadero Estado tiene elementos esenciales y elementos accidentales. Es esencial al Estado la existencia de la autoridad política y la defensa común. Las diferencias de costumbres, idiomas y educación son accidentales. “*El Estado exige lo necesario*”, dejando amplio margen para la libertad espontánea del ciudadano.

Como vemos, Hegel está fundamentando el Estado moderno, sobre cuyos principios se edificó y desarrolló el Estado burgués.

Si bien, bajo la influencia de Rousseau, Hegel ve en la religión - como elemento de cohesión - la condición fundamental del Estado, ello no significa que el Estado deba depender de la autoridad religiosa. El poder del Estado es un poder profano.

Anteriormente dijimos que Hegel es el filósofo del despliegue de la racionalidad al servicio del desarrollo capitalista. La nueva racionalidad se desplegó constituyendo primero los imperios español y holandés y luego los imperios inglés y francés. La nueva racionalidad genera una revolución universal que se disputa en el plano político, vía revolución. Coherente con los procesos revolucionarios, Hegel, desarrolla un sistema filosófico universal, dialéctico y abierto, en el que filosofía y método de la filosofía son inseparables.

3. La realidad como conjunto de relaciones dialécticas (de manifestación)

Lo real

Para Hegel “*Todo lo real es (deviene) racional y todo lo racional es (deviene) real*”.

La filosofía anterior a Kant concebía la realidad como conjunto de sustancias o cosas “*en sí*”, cada una con una existencia independientemente de las demás. Lo que no es sustancia, sólo es *en* la sustancia. Existen relaciones entre sustancias, pero éstas no la afectan, pues la sustancia es absoluta.

Hume había planteado la imposibilidad de afirmar la sustancia, al no haber dato empírico de ella, con lo que cayó en un relativismo que sostenía la posibilidad de conocer sólo lo particular. Para Kant, la sustancia es una categoría del Entendimiento; pero la cosa en sí es incognoscible.

Para Hegel, el conocimiento no es fenoménico (como sostenía Kant), ni la realidad está constituida por sustancias (como sostenía Hume), ni son éstas incognoscibles, absolutas, o cosas en sí. Hay, sin embargo, algo absoluto: **las relaciones**. Hay sustancias o cosas, que son en tanto relaciones con lo que no son. No hay pues “*ser en sí*” sino “*ser en relación*”.

Como la naturaleza de las cosas, el hombre y el pensamiento, es relacional; la verdad de las cosas, también lo es.

Lo particular (la sustancia) es abstracto, aislado, contradictorio, se anula a sí. La cosa es (real) en tanto se niega a sí misma como cosa aislada, para constituirse en función de lo que ella no es, o sea, de las otras cosas.

Más aún, **algo se pone como real en cuanto a la vez se opone a lo que no es**, se niega como cosa individual, independiente, y se pone o afirma en una unidad superior (el conjunto de relaciones) a través de un movimiento dialéctico, que tiene tres momentos:

1. Afirmación o posición: algo se pone.
2. Negación u oposición: algo no es, se opone.
3. Negación de la negación o composición: algo es, se realiza “*con*”. Este momento contiene en sí todos los momentos anteriores y está contenido potencialmente en cada uno de ellos.

La dialéctica es así la estructura misma de la realidad. Y como el conocimiento es un aspecto de la realidad, **la dialéctica es también, secundariamente, un método, el método del conocimiento filosófico**³¹. Pues mientras la filosofía anterior a Hegel concebía un sujeto separado y diferente del objeto, para Hegel sujeto y objeto son idénticos. El método

³¹ En este sentido, el desarrollo mismo de la filosofía de Hegel es un desarrollo dialéctico de la realidad.

es el movimiento mismo de la realidad como *Wirklichkeit*, como concepto o sujeto, que es sujeto - objeto.

La realidad es una, comparable a un organismo espiritual, un todo estructural, en el que cada parte da sentido a la totalidad. No se trata de una estructura mecánica, donde la parte es anterior al todo e independiente de él. Se trata de una estructura biológica, donde el todo produce las partes y les da sentido. Por lo que **la realidad es un todo de sentido espiritual, manifestación, devenir, contradicción**. Por eso dice Hegel que *“El ser consiste en el aparecer”*.

El todo es verdadero, lo particular o individual es no verdadero y abstracto (del latín *“abstrao”*: separar). El *“ser en sí”* (la sustancia) es sólo el momento más abstracto de la existencia, momento en que aún no se ha manifestado verdaderamente, en sus contradicciones, no ha alcanzado aún su verdadera realidad, que consiste en mostrarse o manifestarse como conjunto de relaciones contradictorias.

En otras palabras, el ser de la cosa no está oculto (como plantea la metafísica clásica y el mismo Kant) sino que **es su manifestación; su ser consiste en salir de sí, aparecer, pasar del “en sí” al “para sí”**, de lo inmediato a lo mediato, determinado, suficiente y concreto. Y se pasa del “en sí” al “para sí”, a través de la negación.

Ahora bien, el aparecer es siempre aparecer ante algo o alguien. Pero como el aparecer es lo propio de toda la realidad, entonces es un aparecer ante sí mismo, es autoaparición, autoaparición, automanifestación.

La única realidad capaz de volver sobre sí misma o aparecer ante sí misma, de re – flexionar, de ser a la vez sujeto y objeto para sí misma, es **la conciencia o espíritu**. El “espíritu”, en sentido hegeliano, es lo propio de la vida humana en todas sus manifestaciones (pensamientos, voluntad, sentimientos, lenguaje, vida social, arte, ciencia, costumbres, historia, etc.)

De esta manera la realidad toda es no un conjunto de sustancias, sino devenir; es un conjunto de relaciones dialécticas (contradictorias) en movimiento, en un proceso de retorno sobre sí misma, en que el objeto termina por revelarse como idéntico al sujeto y el ser como idéntico al pensar.

Sostener, como lo hace Hegel, que la realidad es espíritu, significa afirmar que la totalidad tiene sentido, sentido otorgado por el pensamiento (la Idea), que se expresa como vida espiritual.

De acuerdo con estas afirmaciones, **el Estado** sería el momento de racionalidad en que se expresa el todo, máxima expresión de la intersubjetividad, en donde se articulan lo ético y lo jurídico.

El sujeto

La razón no es un atributo o facultad del sujeto (como sostenía Descartes), pues el sujeto – como parte de lo real- no es un sustantivo sino un verbo, un sujetualizarse, un devenir sujeto, un hacerse sujeto, idea que retomará el Psicoanálisis. Y deviene certeza sensible, percepción, entendimiento y finalmente, razón. La realidad es dinámica, pero en el proceso del devenir sujeto, a través del entendimiento, éste fija la realidad como si fuera una fotografía que puede ser estudiada. Luego, el entendimiento da paso a la razón que vuelve a poner en movimiento la verdadera realidad, que es la realidad de los sujetos en sus relaciones intersubjetivas, expresada como familia, eticidad, sociedad civil y por último, Estado.

La razón

La razón – o, lo que es lo mismo, la filosofía - solo conoce lo racional, es decir, la idea, el Estado, y deja de lado las formas de gobierno que, en definitiva, le son indiferentes. A la filosofía le preocupa el Estado porque éste es ese universo ético en el que el sujeto puede realizarse.³² En él se superan todas las contradicciones de la sociedad civil y se hace posible el gozar: *“Conocer la razón como la rosa en la cruz de la actualidad y gozar de esa actualidad, esta comprensión racional es la reconciliación de la realidad que la filosofía garantiza a*

³²Todos nos encontramos en un contexto que nos condiciona. La filosofía no es otra cosa que ese contexto aprehendido en el pensamiento.

*aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de concebir y también conservar en aquello que es sustancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí*³³.

4. El Estado

Hegel desarrolla el tema del Estado en diversas obras.

4.1. En *Filosofía real* (Curso de Jena, 1805 -1806)

Este texto corresponde a la etapa de juventud de Hegel. Contiene una “Filosofía de la naturaleza” y una “Filosofía del espíritu”.

Para Hegel el Estado es un sujeto colectivo. Por ello, el punto de partida para sus planteamientos es el estado de naturaleza del hombre como sujeto social.

El estado de naturaleza

Al igual que los contractualistas, Hegel sostiene que el estado de naturaleza es anterior al estado social o político. El individuo aislado no existe. El hombre está siempre en relación con otros. Esa relación es tensa, de exclusión mutua, fundada en la defensa de la propiedad obtenida a través de la apropiación de una porción de tierra a perpetuidad, por medio del trabajo. Para constituir el Estado, el hombre debe salir del estado de naturaleza.

La salida del estado de naturaleza

El hombre sale del estado de naturaleza mediante el movimiento de reconocimiento, por el cual reconoce y es reconocido. En ese movimiento, sale del aislamiento y la inmediatez. Esa salida lo coloca en la **dimensión jurídica** (de los derechos y deberes), **primer plano de la eticidad**.

El “contrato” es así el primer momento del movimiento de reconocimiento, o **momento del entendimiento**.

Pero para salir del estado de naturaleza el hombre debe poner en práctica la voluntad y negar, para superar dialécticamente³⁴ ese estado, a través del **concepto**. Lo que Hegel está diciendo con esto es que, para construir el Estado, es necesario, primero pensarlo, realizar una operación racional que es ya, acción, práctica.

¿Cómo llegó el sujeto a formar el Estado Moderno? A partir de la salida del estado de naturaleza, el sujeto se despliega dialécticamente en un proceso en que se va constituyendo; su constitución coincide con la constitución de los Estados en cada momento histórico.

En los Estados Antiguos (república platónica y estados lacedemonios³⁵) **la conciencia no se sabe a sí misma**.

En el Estado Moderno, el sujeto gana en libertad interna de pensamiento) en detrimento de la libertad externa y real. Se produce el “*saber de sí mismo*” en el “*sí mismo de todos*”. El “saber de sí mismo” y el “sí mismo de todos” son dos momentos dialécticos. El “saber de sí mismo” es la autoconciencia, saber de sí como individuo particular, capaz de decidir por sí mismo, independientemente del momento del “sí mismo de todos” (la voluntad general).

S bien Hegel se está refiriendo al Estado monárquico constitucional, esto no puede ser considerado como una concesión a la realidad alemana, pues Hegel está desarrollando el concepto filosófico de Estado y cuando escribe este texto, “*Alemania ya no es un Estado*”. En la monarquía constitucional el monarca permanece en el estado de naturaleza. Los miembros de la comunidad – que se mantiene “*cerrada en sí misma*”, independientemente de él – son los que han llegado a ser, en su proceso de formación, que comenzó con la lucha por el reconocimiento.

El desarrollo del Estado moderno se completa con tres momentos esenciales: **la ética comunitaria, la moralidad y la religión**.

4.2. En *Fenomenología del espíritu* (1806, Cap. I - V)

³³ Hegel, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit. Pp. 59-60.

³⁴ La negación y superación dialéctica se entiende como proceso que atañe tanto a la conciencia como a la práctica.

³⁵ Polis o ciudades estado de la antigua Grecia. Lacedemonia (capital de Laconia) se situaba en la península del Peloponeso. Fue una de las polis más importantes junto con Atenas y Tebas.

En esta obra Hegel desarrolla el **movimiento de reconocimiento que necesariamente realiza el sujeto** en su proceso de constitución, hasta llegar a la constitución del Estado.

El movimiento del sujeto en su proceso de constitución, comienza con la conciencia como conciencia de objetos. En el momento de pura conciencia, el sujeto cree que el objeto está fuera y va en su búsqueda para apoderarse de él. No sabe que la búsqueda del objeto es, en realidad, búsqueda de sí mismo, que cuando quería conocer, quería conocerse.

El sujeto va transitando desde lo que cree la **experiencia puramente sensible**, hasta darse cuenta de que en esa experiencia, ya estaban presentes representaciones, imágenes, conocimientos que sobrepasan lo sensible. Así **pasa de la certeza sensible a la percepción**.

Pero el sujeto busca indagar más allá de la percepción y hace funcionar **el entendimiento**, órgano por excelencia de las ciencias, que permite conceptualizar lo real. El entendimiento abstraer y fija la realidad, permite al sujeto descubrir leyes, abstracciones fijas, en lo que cree es el interior de la realidad. Eso que descubre constituye pues el esqueleto de lo buscado, no lo buscado mismo.

Al intentar explicar el objeto, el sujeto descubre que eso le produce satisfacción, lo que significa que en lo buscado se encontraba él, que mientras buscaba, se buscaba, *“que detrás del telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto”*³⁶. **Conocer es pues, conocerse, la conciencia es autoconciencia**. Así comienza la dialéctica de la autoconciencia.

La dialéctica de la autoconciencia. La lucha por el reconocimiento

La autoconciencia es la verdad de la conciencia. *“La autoconciencia es en sí y para sí (...) porque es en y para sí para otra autoconciencia, es decir, sólo en cuanto se la reconoce”*³⁷.

La dialéctica del movimiento del reconocimiento exige la presencia de dos autoconciencias, y tiene tres pasos:

- 1) la autoconciencia duplicada;
- 2) la lucha de las autoconciencias contrapuestas;
- 3) el señor y el siervo. Este último momento pasa por una triple experiencia: la angustia, el servir y el trabajo formativo, que le permite pasar al otro nivel, el de la libertad, que a su vez, tiene pasos: 1) estoicismo, 2) escepticismo, 3) conciencia desgraciada, de la que se sale a la razón.

¿En qué consisten esos pasos de la dialéctica del movimiento del reconocimiento?

1) El primero es el **momento de la presentación de las dos autoconciencias, donde el sujeto es objeto para otro**.

2) Le sigue el **momento de la posición**. A través de la lucha por el reconocimiento, el sujeto dejará de ser objeto para otro, para ser sujeto para otro.

En este momento la conciencia ya sabe que es sujeto – objeto, que el momento objetual le es esencial, porque sin él desaparece, pero se trata de un momento que debe ser superado, ya que el sujeto (autoconciencia) no puede ser representado, está más allá de lo objetual, es su negación. Entonces es necesario arribar a *“la noche de la autoconciencia”*. Para ello, debe eliminar el obstáculo que se le opone, el momento objetual de la inmediatez, poniéndose como sujeto.

De este modo, **la lucha de las autoconciencias es una lucha a muerte**, en la que cada una, que todavía lo es “en sí” (no está puesta como autoconciencia), debe **ponerse como autoconciencia**, eliminar el momento objetual de la inmediatez para reconocerse mutuamente como autoconciencias. La lucha a muerte de la autoconciencia es así una lucha de aniquilamiento de lo objetual - a través de la abstracción absoluta – tanto en sí misma como en la otra.

Es que la autoconciencia o sujeto es una totalidad sujeto – objeto, pero sin lucha a muerte por el reconocimiento, no se es en verdad sujeto. Para ser sujeto es necesario ponerse efectivamente como autoconciencia. A través del movimiento de reconocimiento, las dos autoconciencias podrán reconocerse mutuamente como tales, podrán encontrarse frente a

³⁶ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 1973. P. 104.

³⁷ *Ibid*, Pág. 113.

frente como sujeto frente a sujeto o autoconciencia frente a autoconciencia. Para ello cada sujeto debe realizar un doble movimiento de negación de la objetualidad: para consigo mismo y para con el otro.

Dijimos que el sujeto no puede ser representado. El sujeto no es cosa que se vea, se sienta, se oiga, se huelga. Sin embargo, sin lucha por el reconocimiento, se lo percibe como objeto, se lo percibe en su condición objetual, que es un momento de su ser sujeto.

Efectivamente, **el sujeto se encuentra siempre necesariamente contenido en un momento objetual**. Se encuentra en una familia, un grupo, una institución, está protegido por un título reconocido socialmente. En la relación sujeto - sujeto, autoconciencia frente a autoconciencia, lo primero que aparece es el momento objetual, que necesariamente debe morir para que el sujeto aparezca: *“La presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser – ahí determinado (...) Esta presentación es el hacer duplicado; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquel entraña el arriesgar la propia vida”*³⁸. El sujeto necesita volver a encontrar lo fijo, el momento objetual, y volver a negarlo, en un movimiento dialéctico que no tiene fin.

Cuando el sujeto tiene que realizar una opción que hace tambalear el ámbito objetual en que se afirma su vida (familia, amigos, la propia cultura), pone en riesgo la propia vida, pues aparece la posibilidad de la muerte de lo objetual en que ésta se afirmaba. Esto genera angustia, miedo, sensación de caer al vacío, de desaparecer y tentación de volver atrás, al momento de la objetualidad en que se pisaba suelo firme. El que vuelve atrás queda como **“siervo”** (esclavo), mientras el que avanza en la muerte de lo objetual, se convierte en **“señor”** (amo).

No se trata pues de una muerte física, porque si así fuera no podría lograrse el mutuo reconocimiento de los sujetos. Se trata de una muerte simbólica, pero real, que se realiza cuando el sujeto se pone efectivamente como sujeto.

En ese movimiento, aparentemente el siervo es derrotado y triunfa el señor. Pero esto es falso, porque el sentido de la lucha no es ver quién vence al otro en fuerza, poder o propiedades, sino lograr el reconocimiento como sujeto, que es la única manera de ser sujeto.

El señor reduce al otro a objeto, por lo cual no logra ser reconocido por otro sujeto. Por eso, el camino del señor es un callejón sin salida hacia la derrota. El verdadero camino de la realización del sujeto se abre por parte del siervo, a través de la triple experiencia de *“la angustia, el servir y el trabajo formativo”*. Con respecto al momento de la angustia, Hegel dice: *“Esta conciencia (la del siervo) se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar (...) y (...) estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí”*³⁹.

El siervo retrocede por miedo al señor absoluto, a la muerte de todo lo que es fijo (su país, su trabajo, su lengua, sus costumbres, sus amigos), que se fluidifica, pierde consistencia y queda solo la *“noche de la autoconciencia”*, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, puro sujeto.

A través del servir y el trabajo, el sujeto supera su supeditación al mundo natural y también la angustia, pues si bien necesita volver al momento objetual, ese momento -y ese objeto - tienen que ser creados. Mediante el trabajo, el sujeto crea el objeto y se crea a sí mismo.

El deseo

El punto de partida para el movimiento dialéctico es **el deseo**. Hegel distingue entre *“deseo”* o *“apetencia”* (Begierde) propia del señor y *“deseo reprimido”* del siervo, que se traduce en el trabajo: *“El deseo se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo (Selbstgefühl) sin mezcla alguna. Pero esa satisfacción (Befriedigung) es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia”*⁴⁰

³⁸ Ibid. Pp. 115-116.

³⁹ Ibid. Pág. 119.

⁴⁰ Ibid. Pág. 120.

El deseo del señor o amo es deseo animal, deseo que se abalanza sobre el objeto para apropiarse de él, negación del objeto que se quiere poseer. Su posesión produce satisfacción pasajera y provoca un efímero sentimiento de autoafirmación.

El deseo del siervo implica, en cambio, una relación productiva con el objeto, una relación negativa a través de la cual destruye el objeto para convertirlo en otra cosa. Es una relación que permite mantener la independencia del objeto en relación con el sujeto, porque el sujeto no se apropia de él sin más, sino que lo construye.

A través del trabajo (la creación), la relación negativa con el objeto se convierte en la forma permanente del objeto (producido por el sujeto). Porque la relación no se agota en el objeto tal como es, sino que la creación/producción abre a la posibilidad del objeto y del propio sujeto, en la relación con el objeto. El deseo que mueve al objeto es, pues, “deseo reprimido”, en sentido de “retrasado”.

Mientras el animal toma la cosa, el objeto tal cual es, el sujeto la transforma, **le da forma**. El sujeto retrasa el deseo de apoderarse de la comida porque antes de comer tiene que transformar el objeto. Antes de apoderarse de la carne tiene que salarla, cortarla, prepararla, cocinarla. La carne de la que se apodera el deseo animal no es la misma carne de la que se apodera el sujeto, pues el deseo del sujeto (deseo humano), está mediado por el trabajo.

La conciencia o “ser para sí”, se manifiesta en el trabajo, fuera de sí y, a través de él, “llega a la intuición del ser independiente como de sí mismo”⁴¹. El trabajo es así, formativo.

El sujeto que trabaja - todavía en el momento de la conciencia - tiene la intuición de que el objeto transformado es él mismo, de que él se encuentra en el objeto transformado. Entre él y el objeto no hay separación. El sujeto comienza a verse a sí mismo en el mundo que crea. Por medio del trabajo, el sujeto supera la angustia ante la muerte, ya que **advierte que el momento objetual en que se afirma, es producto de su creación**, de la forma, que transfiere al objeto, mediante su propia negatividad.

En el trabajo, el hombre se objetiva, se transforma en la totalidad sujeto – objeto. Como siempre está el peligro de que domine la objetivación, a ella le sigue siempre al mismo tiempo, la desobjetivación.

Esta idea de la totalidad sujeto objeto da cuenta de que, desde la perspectiva de Hegel, el mundo en que vivimos no es una realidad separada e independiente de los sujetos. Por el contrario, es el mundo que hicimos, que hacemos cotidianamente. Pensemos entonces, ¿ofrece el mundo contemporáneo - dominado por el capitalismo y su ideología consumista que todo lo colma con objetos - posibilidades de realización del sujeto? ¿Ofrece la educación – cuando agota su función en colmar de palabras, de información vacía, de fotocopias, de mandatos, de tiempo lleno – esa posibilidad? ¿Cómo son nuestras relaciones con las cosas y con los otros sujetos?

¿El deseo que mueve a un estudiante a asistir a la universidad con el sólo propósito de recibirse, sin que importe aprender, es un deseo humano o animal? ¿Qué deseo es el del militante político, que se aliena en un partido para obtener un cargo, el del jefe que explota a su subalterno, el del padre que obliga al hijo a estudiar una carrera que el hijo no desea, el de la maestra que corrige al alumno indígena para que abandone su lengua y hable “correctamente”?

Para Hegel, el sujeto se autocrea en un proceso que sólo se interrumpe con la muerte. El sujeto es el proceso de realizarse, de subjetualizarse. Hegel, dice **Marx**, concibe “*la objetivación como desobjetivación*” y para **Freud**, no hay sujeto si no hay deseo. Por ello, no hay sujeto de una vez y para siempre; el sujeto está siendo, en la medida en que *habla* desde la **posición de sujeto, o habla sus propias palabras, sus propios deseos**.

En la totalidad sujeto – objeto, siempre debe dominar el sujeto. Al objetivarse, el sujeto se hace otro, se aliena en la actividad de crear, esencial a él, para desalienarse en el mismo momento. El sujeto se desarrolla así, alienándose y superando la alienación, a través del trabajo, actividad que le permite crear el objeto, el entorno y a sí mismo.

Marx advierte que Hegel “*capta la esencia del trabajo*”, que no se reduce a una mera operación mecánica, o simple gasto de fuerza o energía. El trabajo mecánico es “alienado”, producto de la sociedad industrial que se desarrolla a través la explotación del hombre en el

⁴¹ Idem.

trabajo (o, en las últimas décadas, a través de la falta de trabajo), y naturaliza la explotación. El hombre verdadero, real (*wirklich*) es el hombre realizado, no alienado, que a través de la actividad productiva ha creado al objeto y a sí mismo.

La lucha del sujeto hacia la libertad

Independizado, el sujeto comienza su lucha por la libertad, a través del desarrollo de la dialéctica en un nuevo nivel. Como dijimos, esa lucha tiene tres pasos. Comienza con el *estoicismo* o etapa de la proclamación de la libertad en la idea; continúa con el *escepticismo* o puesta en práctica de la idea de libertad que presenta contradicciones insalvables y termina con la dialéctica trabada en la "*conciencia desgraciada*". ¿Cómo se entiende la alusión de Hegel a estos momentos o etapas? En la dialéctica del sujeto, Hegel incorpora la crítica a experiencias correspondientes a las épocas históricas del Imperio Romano y el Medioevo, señalando su correspondencia con el desarrollo del sujeto.

El *estoicismo* es una corriente filosófica (desarrollada durante el Imperio Romano), que sostiene que el universo se encuentra regido por una razón universal de la cual participa cada hombre particular. Los sufrimientos del ser humano provienen pues del hecho de que su razón particular no coincide con la razón universal. Tanto el emperador Marco Aurelio como el liberto Epícteto eran estoicos. Epícteto decía "*En el trono o en las cadenas soy libre*". Se trata aquí de una *idea de libertad* o de una *libertad en la idea*, que en la práctica resulta contradictoria. Esto convierte al hombre en *escéptico*, en un ser capaz de afirmar sólo la imposibilidad de afirmar la verdad (la libertad).

En el Medioevo, se produce una salida del escepticismo, su negación, a través de la religión en los conventos. Pero el dogma no logra la superación dialéctica, sino la traba. En la comunidad religiosa, el sujeto hace una experiencia intersubjetiva. Como los sujetos son universales, la experiencia es universal. Lo que hace que la experiencia sea universal es la razón, que es universal y rompe con la experiencia de los sentidos. Pero como la comunidad religiosa es dogmática, la experiencia se queda en la negación. Sólo produciendo la negación de la negación, es decir, saliendo de la comunidad, la razón pasa a ser positiva (efectiva). En este paso del Medioevo al Renacimiento, **comienza la dialéctica de la razón.**

La dialéctica de la razón. La moralidad, la ética y el Estado

Por la razón, el sujeto sale al mundo con una conciencia no espontánea sino científica. Es un momento teórico, el momento del desarrollo de las ciencias de la naturaleza, de la razón observante. Pero el sujeto no logra encontrarse en la naturaleza que le muestran las ciencias y cambia de dirección. Primero se dirige al **reino de la ética**, de la polis, y luego, a través de un movimiento inverso contenido en la misma dirección, se dirige al **reino de la moralidad. El sujeto se realiza en el reino de la eticidad.**

Hay dos momentos de la eticidad: el obrar o práctica dialéctica y la teoría, pensamiento o "ley pensada".

La práctica dialéctica es el "*hábito ético*" (autoconciencia real). El momento de la conciencia está íntimamente unido a la práctica dialéctica, que es práctica ética porque es autoconciencia, conciencia universal. El momento teórico o abstracto se expresa en las leyes que no son algo extraño al sujeto, sino esenciales a él, testimonios de su espíritu.

Pero en esta etapa del desarrollo dialéctico todavía la razón autoconciente no se realiza completamente. Lo logrará recién "*en la vida de un pueblo libre*"⁴².

La conciencia comenzó creyendo que realización (o la verdad) estaba en el objeto. Debíó hacer una larga y dura experiencia a través de la certeza sensible, la percepción y entendimiento, para darse cuenta de que no se encontraba allí. Debíó salir del objeto y volverse sobre sí misma, comenzando una nueva etapa dialéctica, la de la autoconciencia, en la que descubrió que la verdad no es objetual sino subjetual, que la verdad se encuentra en la intersubjetividad, donde la certeza se transforma en verdad.

El sujeto descubre que la verdad no se encuentra (*findet*) como creía la conciencia en la etapa observante (del entendimiento), sino que se realiza (*verwirklicht*).

⁴² Ibid. Pp. 209-210.

La verdad no es cosa, objeto, sino espíritu, sujeto que **es intersujeto, razón** (*Vernunft* que Hegel distingue de *Verstand*). La verdad **es la conciencia misma que ha llegado a la etapa de la razón**. La intersubjetividad en la que se realiza la verdad en su sentido pleno es la vida de un pueblo libre, porque solo allí se da el libre juego dialéctico de la universalidad (perfecta unidad) y la particularidad (independencia del otro). La subjetividad se juega, podríamos decir, en la vida de un pueblo libre en la que todos se constituyen mutuamente en la universalidad concreta, como perfectamente libres e independientes y perfectamente uno. Esa intersubjetividad concreta es *el pueblo*, universal concreto que, organizado, constituye el Estado, cuestión que Hegel desarrolla en “Fundamentos de la Filosofía del derecho”.

El Estado se desarrolla en tres momentos. Los dos primeros consisten en el “*ethos*” (hábito ético) y la autoconciencia. Los sujetos organizados en el Estado se realizan en él. El Estado, es así intersubjetividad, acción de los individuos que coactúan y cosaben su actuar.

El tercer momento es el de la “sociedad civil” o ámbito económico, donde el Estado, da respuesta a las necesidades del hombre. El sujeto ha alcanzado esa situación porque no es un animal que se contenta con satisfacer sus necesidades particulares. En el entramado de relaciones en que se constituye, se da cuenta de que el trabajo le permite satisfacer sus propias necesidades y las de los demás, pues el hombre es “ser para otro”.

Todo individuo, en tanto sujeto es universal, pero en tanto miembro de un pueblo es, particular. El particular debe sacrificarse en favor del universal, pero el sacrificio no debe consistir en la muerte sino en un parto: “*Esta unidad de ser para otro o del hacerse cosa y del ser-para - sí, esta sustancia universal, habla su lenguaje universal en las costumbres y las leyes de un pueblo*”⁴³. El pueblo es un universal concreto; en él se da la unidad de las diferencias, mutuo reconocimiento, realización del espíritu.

Solo en el pueblo libre, espíritu vivo presente, en el colectivo, en la sociedad de mutuo reconocimiento, es posible la realización del hombre. En el pueblo libre, el hombre encuentra su lugar o “destinación” (*Bestimmung*).

El desarrollo de la “Odisea de la conciencia moderna”, o desarrollo dialéctico del sujeto moderno, atraviesa entonces tres momentos:

- 1) El espíritu verdadero, propio de la polis griega.
- 2) El espíritu autoalienado, propio del desarrollo de la Revolución Francesa.
- 3) El Espíritu absoluto, propio del idealismo alemán.

4.3. En “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” (Heidelberg, 1817)

En esta obra, Hegel vuelve a los planteamientos de las dos obras anteriores, pero agrega dos elementos, uno con respecto a la verdad y otro, con respecto a lucha por el reconocimiento como lucha a muerte.

Con respecto a la verdad, dice Hegel: “*La verdad de la conciencia es la autoconciencia, y ésta es el fundamento de aquella, de tal modo que en la existencia toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé del objeto como de algo mío (él es mi representación), yo sé de mí por tanto en él*”⁴⁴. Hegel aplica aquí su concepto ontológico de verdad. Un ser o sujeto es más o menos verdadero en tanto se encuentra más o menos realizado de acuerdo con su concepto. La conciencia tiene mayor realización como autoconciencia que como conciencia. La autoconciencia es fundamento de la conciencia; la verdad de la segunda está en la primera.

Conocer un objeto es tener en mí, representación de él, conocerme en él. Como dice Hegel en “Fenomenología del espíritu”: “*Yo estoy en el objeto que conozco o el objeto está en mí*”.

En su primer momento la conciencia es “en – sí”, abstracta, sin contenido. Pero tiene el impulso de salir de esa abstracción para darse su contenido, “*liberarse de su sensibilidad*”. En segundo lugar debe superar la objetividad, el momento de la pura conciencia para lograr “*ponerse idéntica consigo, o lograr la identificación de conciencia y autoconciencia*”. En el momento de la conciencia, ésta opera como si el objeto estuviera fuera de ella. En el momento de la autoconciencia, el objeto es internalizado. Entonces, la autoconciencia se vuelve conciencia de conciencia del objeto. La autoconciencia “*pone lo que ella es en sí*”, se

⁴³ Ibid. P. 210.

⁴⁴ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia*. Porrúa, México, 1971. Parágrafo 424.

da contenido y objetividad, mediante la dialéctica cuyos tres momentos son: el deseo, la autoconciencia que reconoce y la autoconciencia universal.

Con respecto a la lucha por el reconocimiento como lucha a muerte, Hegel agrega un elemento a que da origen al Derecho, primer peldaño del Estado. Este elemento es la violencia o fuerza necesaria para el comienzo del proceso hacia la constitución del Estado⁴⁵. La violencia es el comienzo del Estado, pero no su fundamento.

La sociedad civil (ámbito de la economía) tiene una cultura práctica, consistente en la relación entre señorío y servidumbre. Pero el sujeto se libera de esa relación gracias a la autoconciencia universal. Así la conciencia pasa de la servidumbre (conciencia de objetos) a la independencia (autoconciencia) y finalmente a la libertad (autoconciencia universal)

Para Hegel, el sujeto particular nunca se diluye en el Estado. Por el contrario, la eticidad propia del Estado – del cual el sujeto participa como intersubjetividad - es el ámbito de autoafirmación del individuo.

5. Del Estado como sujeto a la monarquía constitucional

El Estado se desarrolla como racionalidad, pues es un sujeto, una totalidad en la que se puede diferenciar momentos o particularizaciones, los diversos poderes. La división de poderes garantiza la libertad pública. Por eso, la forma perfecta del Estado moderno es la monarquía constitucional que, a diferencia de otras formas de organización política, tiene las siguientes características:

- a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo.
- b) La subsunción de las esferas particulares y casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo.
- c) La subjetividad como última decisión de la voluntad, expresada en el poder del príncipe, unidad individual donde se reúnen los diferentes poderes; cumbre y comienzo del todo. El poder del príncipe es el universal concreto, la individualidad, el tercer momento de la dialéctica.

En la monarquía constitucional, todas las formas de Estado, anteriores a ella, se sintetizan como momentos: *“el monarca es uno; con el poder gubernativo intervienen algunos; y con el poder legislativo interviene la multitud en general”*⁴⁶. En otras palabras, históricamente se han desarrollado, la monarquía (gobierno de uno), la aristocracia (gobierno de unos pocos) y la democracia (gobierno de la mayoría). Estos momentos corresponden al momento de la realización del Estado como sustancia. El momento racional del Estado que contiene los tres anteriores es, la monarquía constitucional.

6. La historia como cumbre en el Espíritu Absoluto

*“La Historia Universal es el proceso de la Idea en el tiempo o, más concretamente, de las grandes formas del Estado, en una marcha de creciente libertad” (...) su curso está determinado y dirigido por la Razón, la Idea” hacia el Espíritu en su esencia, que es el concepto de Libertad”*⁴⁷.

Hegel se pregunta cuándo un pueblo pertenece a la Historia Universal y concluye: *“cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal”*⁴⁸.

En la historia se da la superación de los contrarios. La historia es la máxima expresión de la libertad, la verdad, la racionalidad dialéctica. Los hechos trágicos, injustos o dolorosos son algo subordinado al todo, al devenir racional del Espíritu; no tuvieron más remedio que realizarse pues son instrumentos del espíritu y se justifican porque tuvieron como finalidad la conquista de la libertad.

La historia consiste, en definitiva, en el avance de la conciencia de la libertad y la verdad, que, en su desarrollo dialéctico atravesó por tres estadios:

1º) Infancia de la humanidad: Corresponde a Oriente (China, India, Persia, Asia Menor y Egipto). Estadio donde no hay conciencia de que el hombre es libre, y por tanto, no hay libertad. El único hombre libre es el déspota que concentra el poder del Estado, mientras los

⁴⁵ En obras posteriores Hegel denomina al Estado, “Estado - poder”.

⁴⁶ Ibid. P. 273.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Fracchia, Eduardo. *Notas para el Seminario “El fin de la historia y el último hombre”*. S/f, 1991.

individuos están absorbidos por el Estado. En la relación individuo – colectividad prevalece esta última.

2º) Etapa de juventud: Corresponde a Occidente (Grecia y Roma). Inicio de la conciencia de la libertad y de la lucha por conquistarla. Pero todavía no hay conciencia de que el hombre como tal, es libre, por eso hay esclavitud. En la polis griega sigue prevaleciendo lo comunitario sobre lo individual.

3º) Etapa de madurez: Corresponde a los pueblos germánicos. Período que va desde la llegada del Cristianismo hasta el momento en que escribe Hegel. Con el Cristianismo surgió una nueva idea de libertad, pero no llegó a expresarse en las leyes e instituciones. Por eso la esclavitud continuó. Es un momento de superación de la escisión sujeto – objeto; individuo – colectividad. Sólo las naciones germánicas han llegado a la conciencia de que el hombre es libre y realiza su libertad a través del Estado.

¿Qué medios utiliza el espíritu para realizar este fin? Utiliza **los pequeños intereses y pasiones humanas** constantemente presentes en la historia.

Hegel afirma que *“sin pasión nada grande se ha realizado en el mundo”*. Pero ¿cómo puede el Espíritu, con esa masa de intereses y pasiones individuales realizar el fin universal de la historia? El Espíritu del Mundo se vale de las pasiones de los grandes personajes de la historia (Alejandro Magno, Julio César, Napoleón), esos cuyo fin individual incluye el fin universal del Espíritu. A esto llama Hegel *“astucia de la razón”*. La razón hace que el interés particular de la pasión sirva a la realización del interés universal, aún cuando estos hombres no tengan conciencia de que sus fines particulares son sólo momentos del fin universal. La institución que asegura la libertad es el Estado. Por eso los grandes hombres de la historia son los creadores de los grandes Estados.

Quizás este sea un buen momento para hacerse algunas preguntas sobre el conocimiento, la educación y la práctica docente, partiendo de los planteos de Hegel. Por ejemplo, si cuando conoce, el hombre se conoce, ¿qué debería enseñar la escuela? ¿Proporcionan las ciencias conocimiento verdadero? ¿Por qué genera tanta angustia elegir una carrera? ¿Qué instituciones funcionan como amo? ¿Cómo funciona el mercado? ¿En qué posición están quienes se pasan la semana consumiendo alcohol, ropa de marca, drogas, Tinelli, Gran Hermano, o los chicos que miran Disney todo el día? ¿En qué posición están los padres, maestros, medios de comunicación? La maestra dice a las practicantes de la facultad que van al jardín – “No sé qué hacer, todo el día juegan a los piqueteros y no saben otra cosa”, ¿en qué posición están la maestra, los chicos, los padres?

La filosofía de Hegel incidió en la filosofía y el pensamiento social posteriores.

Hegel piensa al hombre como estructura sujeto – objeto. La estructura es un momento del sujeto, el momento objetual, y supone un movimiento dialéctico constante, ya que para ser sujeto éste debe matar su condición de objeto, romper con la sujeción a la estructura, lo que le provoca angustia. Para Freüd, no se llega a ser sujeto sin angustia. La angustia es angustia de ser sujeto - objeto.

Desde la perspectiva estructuralista, no hay sujeto sin estructura. El sujeto nace en una estructura (económica, social familiar, lingüística) que lo determina⁴⁹.

A través de la recuperación de la noción hegeliana de *ser-en-sí, para-sí*, productivo, el Existencialismo, asume que el hombre no nace, se hace, se construye en la existencia, con los otros.

Bibliografía

- Dri, R. *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
.....*Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*. Buenos Aires: Biblos, 1994.
Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1973.
.....*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Prodhufi, 1993.

⁴⁹ Althusser se refiere a la estructura económica y burocrática del Estado y Lacan, a la estructura del lenguaje. También Marx reconoce el papel determinante de la estructura económica en la subjetividad, pero ésta puede ser transformada o superada a través de la conciencia de las determinaciones y la acción política.

Frachia, Eduardo. Notas para el Seminario "El fin de la historia y el último hombre", de Francis Fukuyama (S/f), 1991.

Burgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

Guía de estudio

1. ¿Cuál fue el núcleo de las preocupaciones filosóficas de Hegel?
2. Caracterizar el contexto de desarrollo de la filosofía hegeliana.
3. ¿Cómo influyeron en Hegel el contractualismo y el romanticismo?
4. ¿En qué consistió el proyecto político de Hegel?
5. Explique la noción de realidad como conjunto de relaciones de manifestación.
6. ¿Qué relación hay entre realidad y método?
7. ¿Cómo concibe Hegel el Estado moderno?
8. Explique la dialéctica del amo y del esclavo.
9. Explique la noción de historia como devenir dialéctico.
10. ¿De qué corrientes de pensamiento se nutrió Hegel y en cuáles incidió?

HEGEL, G.W.F. SELECCIÓN DE TEXTOS

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza, 1997.

"Llegaremos en seguida al Estado, que es el objeto a que se refieren esas exigencias. En lo tocante a la degeneración, al menoscabo y decadencia de los fines y estados religiosos y morales en general, bastará con decir... que aquellos poderes espirituales están sin duda justificados absolutamente, pero que sus formas, su contenido y su desarrollo, hasta llegar a la realidad, pueden ser de naturaleza limitada, siendo lo interno y universal de ellos infinito, y que, por consiguiente, pueden estar en una relación natural externa y sometida a la contingencia. Por esto son, bajo este aspecto, también precederos... expuestos a la decadencia y al menoscabo. La religión y la moralidad, justamente por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente; aunque no hayan sido en ella empleadas por la educación y aplicación a formas más desarrolladas. La religiosidad, la moralidad de una vida limitada -la de un pastor o un labrador- en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo. Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte estas, pero solo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Esto puede bastar por lo que se refiere a los medios de que el espíritu universal se vale para la realización de su concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su fondo que, por de pronto, es aún oscuro y está oculto para los sujetos. Pero el tema se hace más confuso y difícil cuando tomamos los individuos, no solamente... con sus fines particulares, limitados a tal o cual individuo, sino más concretamente con el contenido determinado de su religión y moralidad, determinaciones que tienen parte en la razón, y, por tanto, también en su absoluta justificación. La relación de un mero medio para un fin desaparece entonces.

3. El material de la realización

a) El Estado.-El tercer punto es: ¿cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? O sea: ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de un material que tiene que

existir o ser producido. La cuestión es, por tanto: ¿cuál es el material en que se verifica el fin último de la razón?

[Los cambios de la vida histórica suponen algo en que se producen. Ya hemos visto que se hacen mediante la voluntad subjetiva. El primer elemento vuelve a ser aquí, por tanto, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y solo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el Estado. Éste es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.

Solo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como se sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así es el hombre una conciencia; solo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.

La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad... Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, **por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos.** Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.

La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y esta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser por sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe, en cambio, la voluntad en la forma en que existe esencialmente y en sí y por sí, deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como algo

completamente universal en este aspecto. La voluntad es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu. Esta esencia puede considerarse como «el Señor» -el Señor de la naturaleza y del espíritu-. Pero este sujeto, el Señor, es asimismo algo que existe frente a otra cosa. El poder, como poder absoluto, no es, en cambio, señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Esta, empero, es saber, y más concretamente, es el que sabe; y este es el individuo humano. El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este «ser por sí» del conocimiento. El, espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana. El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. Aun en el Estado rudimentario hay sumisión de una voluntad a otra. Pero esto no significa que el individuo no tenga por sí una voluntad, sino que no es válida su voluntad particular. Los caprichos y los gustos no tienen validez. Ya en dicho estado político grosero se renuncia a la voluntad particular; y la voluntad universal es lo esencial. Ahora bien, la voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma. Este es el primer momento necesario para la existencia de lo universal, el elemento del saber, del pensamiento, que aparece aquí en el Estado. El arte y la religión solo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado. Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. En la historia universal solo puede hablarse de los pueblos que forman un Estado. No debemos figurarnos que un Estado pueda surgir en una isla desierta, en la soledad. Todos los grandes hombres se han formado, sin duda, en el aislamiento; pero solo por cuanto elaboraban para sí lo que el Estado había creado ya. Lo universal no debe ser simplemente el término a que el individuo se refiere; debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado. Es lo que tiene validez. La interioridad es aquí a la vez realidad. Sin duda la realidad es multiplicidad externa; pero aquí está comprendida en universalidad.

La idea universal se manifiesta en el Estado. Manifestación, no tiene aquí el mismo significado que en su representación habitual. En ésta separamos la fuerza y la manifestación, como si aquella fuese lo esencial y ésta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es su acto... El hombre es...la -serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y este es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente solo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio...tal como usamos la expresión de reino...Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que **destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo**, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la forma bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación. Pero el contenido determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el espíritu mismo del pueblo. El Estado real se halla animado por ese espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, particularidades, caprichos, individualidad, contingencia. Lo entregado a estas fuerzas no constituye en nada la naturaleza del pueblo; es como el polvo que flota y se cierne sobre una ciudad o un campo, pero sin afectarlo esencialmente. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo y el espíritu del pueblo. Es el lazo

sagrado que une los hombres, los espíritus⁵⁰. Toda dicha privada y todo arbitrio privado depende de una y la misma vida, de un mismo gran objeto, de un mismo gran fin, de un mismo gran contenido.

El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y solo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma... Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual..., en que domina la propia convicción; esta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, digámoslo así, lo que le correspondía. Pero si reflexiono sobre el objeto de mi acto, he de tener conciencia de que mi voluntad debe cooperar. La moralidad es, empero, el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato y animal” (pp. 99-104)

“Introducción especial”, II La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal. 1 Caracteres generales; 2 El Nuevo Mundo, págs. 161 a 177.

Capítulo 2

LA CONEXIÓN DE LA NATURALEZA O LOS FUNDAMENTOS GEOGRÁFICOS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

1. Caracteres generales

Partimos del supuesto general de que la historia universal representa la idea del espíritu, tal como se revela en la realidad como serie de formas exteriores. El grado del espíritu en que este tiene conciencia de sí mismo, aparece en la historia universal como el espíritu existente de un pueblo, como un pueblo actual. Por eso este grado queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere las características de la existencia natural. Los espíritus particulares..., son particulares gracias a su principio determinado; y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a la madurez. Pero en la historia universal no presenta nunca más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal. Quizá se forme dentro de otro principio, pero éste no será originariamente acomodado a él. Mas aquel principio particular del pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como un principio natural. Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es exterior si se compara con la universalidad del conjunto moral y de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo sobre el cual se mueve el espíritu, es una base esencial y necesaria.

Desde el momento en que el espíritu entra en la existencia se sitúa en la esfera de la finitud y, con ello, en la esfera de la naturaleza. Las manifestaciones particulares se diversifican, pues la forma de lo natural es la diversificación; consiste en que las determinaciones particulares se manifiestan como singularidades. **Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma.** Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. **De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una nación;** su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales.

⁵⁰ Goethe, *Las Estaciones*, dístico 76: «¿Qué es sagrado? Lo que enlaza muchas almas...»

Este aspecto natural nos hace penetrar en la **esfera de lo geográfico**, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos juntamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos; mas ésta, por otra parte, se presenta como naturaleza exterior, particular. **El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. Este es el aspecto geográfico que, según la representación inmediata, pertenece a la naturaleza exterior. Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella.** La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres, parece contraria a la libertad de la voluntad humana. Llamémosla la parte sensible, y cabría pensar que el hombre lleva la verdad en sí mismo e independientemente de la naturaleza. Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar el espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza. Los que en la historia aparecen son espíritus particulares, determinados... **lo particular está contenido en lo universal, sin que por ésto se vea este último oscurecido. Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la naturaleza.** Lo que es en sí mismo, existe de modo natural; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que... posee las disposiciones para ser, en sí y por sí mismo, hombre libre.

Esta consideración parece coincidir con lo que se dice de la influencia del clima sobre las circunstancias. Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación el pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencias particulares. Así se habla mucho y con frecuencia del dulce cielo jónico, que se dice haber producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no poco a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo, no obstante lo cual solo ha salido un Homero del pueblo jónico... No obstante la dulzura del cielo, no han vuelto a producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos. El clima se determina en virtud de pequeñas particularidades; pero nada tenemos que ver con éstas, que tampoco ejercen ninguna influencia.

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la zona cálida ni la fría son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal. **En su primer despertar, el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con la naturaleza.** Por tanto, prodúcese necesariamente una relación entre ambos. **Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a ésta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza.** En esta particularización se presenta también el momento de lo natural, por ser éste igualmente una particularización; y se manifiesta la oposición entre lo espiritual y lo externo. **Por tal razón, el punto de vista natural es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior.** Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil. El ser sensible del hombre y su desviación de este ser sensible constituye su manera de ser natural; como tal, lleva ésta en sí la nota de la cantidad. Por eso, desde el principio, no debe ser demasiado poderosa la conexión con la naturaleza.

La naturaleza..., comparada con el espíritu, es algo cuantitativo; su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual. Ya Aristóteles ha dicho que cuando tiene satisfecha la premura de la

necesidad, el hombre dirige sus miradas a lo universal y más alto⁵¹. **Pero ni la zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden la abundancia de medios, que le permite pensar en los intereses..., espirituales.** El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hielo que hace encogerse a los lapones o el calor ardiente de **África**, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adquiera el hombre la libertad de movimientos y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta. En aquellas zonas, la necesidad es incesante y no puede evitarse nunca; el hombre se ve constantemente forzado a dirigir su atención a la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso **las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia. Estas regiones extremas quedan excluidas del espíritu libre, ... Así es, en general, la zona templada la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal; y dentro de la zona templada, la parte septentrional es la más adecuada. En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos, una síntesis de las partes del mundo. En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, África.** Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional donde están conexionadas las tierras, ofrécese una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales obsérvase el mayor particularismo. Así, en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la más importante; encuéntrase en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, individualízanse más las formas naturales.

Si consideramos ahora las diferencias determinadas sobre las cuales podemos decir que se funda la diversidad de los espíritus de los pueblos, hemos de advertir que nos vamos a atener a las diferencias esenciales, generales, que se dan necesariamente en el pensamiento y son, al mismo tiempo, empíricas. La nota determinante conserva siempre su valor frente a la pluralidad, que en parte es producto del acaso. Destacar estas diferencias determinantes atañe a la consideración filosófica; debemos cuidar de no perdernos en una pluralidad informe. Ésta se manifiesta en todo eso que se comprende bajo la palabra indeterminada: clima. Pero este punto ya lo hemos resuelto. Nos toca ahora detallar lo que se refiere a las diferencias naturales de orden general.

La determinación más general, entre las que interesan a la historia, es la relación entre el mar y la tierra. Con respecto a la tierra se presentan tres diferencias fundamentales. Nos encontramos, en primer lugar, con altiplanicies sin agua; en segundo lugar, con valles surcados por ríos; y en tercer lugar, con litorales. Estos tres elementos son los más esenciales que se ofrecen al concepto que verifica la distinción. A ellos podemos reducir todas las demás determinaciones.

El primer elemento es el más determinado, fijo, indiferente, cerrado, informe; es la altiplanicie, con sus grandes estepas y llanuras, capaz, sin duda, de impulsar, pero con impulsos de naturaleza mecánica y violenta. Estas llanuras sin agua constituyen preferentemente la residencia de los nómadas; en el mundo antiguo, de los **pueblos mongólicos y arábigos**. Los nómadas tienen un carácter dulce y suave; pero constituyen el principio flotante, vacilante. No están encadenados al suelo, no saben nada de los derechos que la convivencia engendra en seguida con la agricultura. Este principio inestable tiene una constitución patriarcal, pero prorrumpen en guerras y rapiñas, así como en ataques a otros pueblos, que al principio son subyugados, pero con los cuales después se amalgaman los invasores. El vagabundeo de los nómadas es sólo formal, porque se limita a un círculo uniforme. Mas esta limitación lo es sólo de hecho; pues siempre existe la posibilidad de romperla. El suelo no está cultivado; puede hallarlo el nómada en todas partes; por eso un

⁵¹ *Metaph.*, A. 2. 982 b.

impulso exterior o interior puede inducir a los pueblos a trasladarse a otro lugar. No obstante, no alienta en ellos propiamente el espíritu de la inquietud. En las llanuras bajas de la altiplanicie, limitadas por países pacíficos, estos pueblos son impulsados al robo; en cambio las llanuras altas, cercadas de altas montañas, están habitadas por pueblos fuertes. Con las tribus de las llanuras bajas tropiezan los habitantes hostiles, que entran en conflicto con ellas; por lo cual estos nómadas se hallan en un estado de guerra exterior que los separa y divide. Esto desarrolla en ellos la personalidad y un espíritu de independencia indomable e impávido; pero también un sentido de aislamiento abstracto. La montaña es la patria de la vida pastoril; pero la variedad del suelo permite también el desarrollo de la agricultura. Las grandes alternativas del clima, que pasan del crudo invierno al ardiente verano, y la gran variedad de peligros, fomentan el valor. Pero la vida de estos pueblos queda encerrada en su localidad. Cuando un pueblo de esta naturaleza siente demasiado la estrechez de su territorio, surge un jefe, que lo precipita inmediatamente sobre los valles fértiles. Pero no es éste un afán irrefrenable de mudanza, sino que viene producido por una finalidad determinada. Los conflictos naturales de Asia permanecen en el plano de estas oposiciones.

Se trata, pues, aquí, de una altiplanicie rodeada de un cinturón de montañas. La segunda nota consiste en que esta masa montañosa se abra y fluyan de ella corrientes de agua, que brotan de las tierras altas y descienden quebrando el cinturón de montañas. Ordinariamente las altiplanicies están rodeadas de montañas; las corrientes de agua rasgan éstas y pueden formar valles bien abrigados, si la distancia hasta el mar es suficiente. En tal caso recorren una superficie más o menos larga, hasta desembocar en el mar. Las diferencias importantes son aquí: que los nacimientos de los ríos estén cerca del mar o no, y, por tanto, que tengan ante sí un litoral estrecho o, por el contrario, hayan de recorrer un largo camino que los obligue a formar un lecho muy prolongado; que las corrientes pasen por entre alturas moderadas o por grandes valles. **En África** el cinturón de montañas es rasgado por corrientes de agua; pero estos ríos llegan pronto al mar y el litoral es, en general, muy estrecho. En parte, ocurre lo mismo en la **América del Sur**, en **Chile** y en el **Perú**, así como en **Ceilán**. Chile y Perú tienen un litoral estrecho y no poseen agricultura. Otra cosa sucede con el Brasil. Por lo demás, puede suceder también que la altiplanicie esté formada por cadenas de montañas que ofrezcan algunas, pero no muchas, superficies planas.

Una altiplanicie de este género vemos en Asia Central, habitada por los mongoles (dando a este nombre su sentido más general). A partir del mar Caspio se extienden estepas semejantes hacia el Norte, hacia el mar Negro. Podríamos citar también los desiertos de Arabia, los desiertos de Berbería, en África, y los que existen en Sudamérica, alrededor del Orinoco, y en el **Paraguay**. Lo característico en los habitantes de estas altiplanicies, que en ocasiones no tienen más agua que la de las lluvias o la de la inundación de algún río (como las llanuras del Orinoco), es la vida patriarcal, la diseminación en familias. El suelo en que viven es estéril, o solo momentáneamente fructífero. Los habitantes tienen su patrimonio, no en la tierra, de la que sacan escaso rendimiento, sino en los animales que emigran con ellos. Durante algún tiempo hallan estos animales pastos en las llanuras. Pero cuando éstas quedan agotadas, el rebaño se traslada a otras comarcas. **Estos hombres son poco previsores; no acumulan para el invierno, por lo cual frecuentemente ven perecer la mitad del rebaño. Entre estos habitantes de la altiplanicie no hay relaciones jurídicas. En ellos se dan los extremos de la hospitalidad y del robo; esto último, especialmente cuando están rodeados por pueblos cultos, como les sucede a los árabes,** que en estas empresas se sirven del caballo y del camello. Los mongoles se alimentan de leche de caballo; así el caballo es para ellos, al mismo tiempo, sustento y arma. Aunque esta es la forma ordinaria de su vida patriarcal, acontece, sin embargo, a menudo que se reúnen en grandes masas y se ponen en movimiento hacia fuera, empujados por algún impulso. Estos hombres que antes tenían un ánimo pacífico, caen de pronto como una inundación devastadora, sobre los países cultivados, y la revolución, que en ellos producen, no da más resultado que destrucción y soledad. Movimientos análogos impulsaron a los pueblos bajo el mando de Gengis-Kan y Tamerlán. Estas invasiones destrozaron todo, desapareciendo luego, como una corriente devastadora que no obedece a ningún principio vivo. Bajando de las altiplanicies se llega a los valles estrechos de la montaña, donde viven montañeses

pacíficos, pastores que practican al mismo tiempo la agricultura, como los suizos. En Asia existen también estos pastores; pero en número poco considerable.

Viene luego el país de la transición, el valle... valles formados por grandes corrientes de agua que discurren por la llanura tranquila. El suelo es fértil, por el acarreo de tierras; el terreno debe toda su fertilidad a las corrientes que lo han formado. **Aquí surgen los centros de la cultura**, que son independientes, pero no con la independencia sin límites del primer elemento, sino con una diferenciación, que no se lanza al exterior, sino que se convierte en cultura interior. En el país más fructífero; establécese la agricultura, y con ella, se fijan los derechos de la vida en común. **El suelo fértil produce por sí mismo el tránsito a la agricultura, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión.** La agricultura se rige por las estaciones del año; no es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base general. **El cuidado del hombre no se reduce ya al día, sino que se extiende a largos plazos. Es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho y, con ello, la división en clases.** La necesidad de instrumentos y de almacenes, conducen a la vida sedentaria, implican la necesidad de atenerse a este suelo. Al formarse esta base, **surgen las determinaciones de la propiedad y del derecho.** La soledad natural cesa, gracias a esta independencia recíproca, definida, exclusiva, pero general. **Sobreviene un estado de universalidad, que excluye lo puramente singular. Con ello se engendra la posibilidad de un gobierno general y, esencialmente, del imperio de las leyes.** Surgen en estos países grandes imperios, y aquí comienza la fundación de Estados poderosos. Estas concreciones no se disparan en afanes hacia lo indeterminado, sino que tienden a fijarse en lo universal. En la historia de Oriente nos encontraremos con Estados que se hallan en situaciones semejantes: los imperios que surgieron en las márgenes de los ríos de China, del Ganges, del Indo y del Nilo.

En las épocas modernas, habiéndose afirmado que los Estados deben estar separados por elementos naturales, nos hemos acostumbrado a considerar al agua como elemento que separa. Frente a esto hay que afirmar que no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por una corriente de agua. El agua es lo que une. Las montañas separan. Los países separados por montañas lo están mucho más que los separados por un río o incluso por un mar. Así los Pirineos separan a Francia y España. Cádiz estaba más ligado a América que a Madrid... Un país está constituido por el río que corre por su centro. Las dos orillas de un río pertenecen propiamente al mismo país... Es una afirmación falsa la que los franceses impusieron durante las guerras de la revolución, diciendo que los ríos son las fronteras naturales entre los pueblos. Y lo mismo acontece con el mar. Es más fácil la comunicación entre América y Europa que en el interior de Asia o de América. Con América y con las Indias orientales los europeos han estado en comunicación constante, desde su descubrimiento; en cambio apenas han penetrado en el interior de América y de Asia, porque la entrada por tierra es mucho más difícil que por mar. Así vemos en la historia que la Bretaña y la Britania estuvieron sometidas durante siglos a la soberanía inglesa. Fueron necesarias muchas guerras para desunirlas. Suecia ha poseído Finlandia, así como Curlandia, Livonia y Estonia. En cambio, Noruega no ha pertenecido a Suecia, sino que ha estado mucho más ligada a Dinamarca.

Así vemos que los países del tercer elemento se separan tan claramente de los del segundo, como éstos de los del primero. Este elemento tercero es el litoral, la tierra en contacto con el mar; son los países que están en relación con el mar y en quienes esta relación se ha desarrollado claramente. Todavía ofrece Europa señales de semejante diferenciación. Holanda, país donde el Rhin desemboca en el mar, cultiva las relaciones marítimas; al paso que Alemania no se ha desarrollado por el lado de su río principal. Así Prusia constituye el litoral que domina la desembocadura del Vístula del lado de Polonia, mientras la Polonia interior es completamente distinta y ha desarrollado otra conformación y necesidades distintas que las que siente el litoral, más desenvuelto en el sentido de la relación marítima. Los ríos de España tienen en Portugal su desembocadura. Podría creerse que España, poseyendo los ríos, debería tener también el nexo y relación con el mar; sin embargo, en este sentido se ha desarrollado mucho más Portugal.

El mar engendra, en general, una manera propia de vivir. Este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado e infinito; y al sentirse el hombre en esta infinitud, anímase a trascender lo limitado. El mar es lo ilimitado; no tolera circunscribirse tranquilamente a las ciudades... La tierra, el valle, fija el hombre al terruño y lo sitúa en una multitud de dependencias. Pero el mar lo saca de este círculo limitado. El mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia. **La labor de adquisición se refiere a la particularidad de los fines, llamada necesidad.** Ahora bien, el trabajo encaminado a satisfacer estas necesidades implica que los individuos se entierran en este círculo de la adquisición. Mas si el afán de provecho los impulsa a surcar las aguas del mar, entonces la relación se invierte. Los que navegan quieren y pueden cosechar ganancias; pero el medio de que se valen implica inmediatamente lo contrario de aquello para lo que ha sido tomado; implica peligro y resulta contrario a lo que con él busca el hombre, por cuando éste pone su vida y su fortuna en grave peligro. Por eso es por lo que **el tráfico marítimo fomenta en el individuo la valentía, da al individuo la conciencia de mayor libertad, de más independencia. Así quedan la ganancia y la industria como sublimadas y convertidas en algo valiente y noble.** El mar despierta la valentía. Los que navegan en busca de vida y riqueza, han de buscar la ganancia...; han de ser valientes, exponer y despreñar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble. Pero además, el trato con el mar incita a la astucia; pues el hombre tiene que habérselas aquí con un elemento que parece someterse pacíficamente a todo, que se acomoda a todas las formas y que, sin embargo, es destructor. Aquí la valentía va unida esencialmente a la inteligencia, a la mayor astucia. Justamente el mayor peligro está en las debilidades del elemento líquido, en su blandura, en ese su acomodarse a toda forma... La planicie infinita es absolutamente blanda; no resiste a la menor presión, ni aún a la de la brisa; parece infinitamente inocente, sumisa, amistosa, adaptada a todo; y precisamente esa facultad de acomodarse a todo es lo que convierte el mar en el elemento más peligroso y terrible. Frente a ese engaño, frente a ese poder, el hombre, *aes triples circa pertus*, se lanza sobre un liviano leño, confiando solamente en su valor y en su presencia de ánimo; y abandona la tierra firme para bogar por el inquieto elemento, llevando consigo el suelo, fabricado por él mismo. **La nave**, cisne oceánico, que con sus movimientos raudos y sus curvas elegantes surca la planicie de las ondas o dibuja en ella círculos perfectos, es un instrumento, cuya invención honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre. Este aliento de la marina, este trascender de las limitaciones terrestres falta por completo en el edificio magnífico de los Estados asiáticos, aun cuando éstos lindan con el mar, como, por ejemplo, China. Para ellos el mar es la cesación de la tierra. Estos Estados no tienen con el mar ninguna relación positiva... El mar engendra un carácter peculiarísimo.

En estas tres determinaciones naturales revélase la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza. Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina.

2. El Nuevo Mundo

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos... Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas al tiempo de la creación... Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez (inmadurez) por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos. América está

dividida en dos partes que, aunque unidas por un istmo,... no practican conexiones de tráfico. Las dos partes están más bien netamente separadas. América del Norte presenta a lo largo de sus costas orientales un ancho litoral, tras el cual se extiende una cadena de montañas... Ríos que nacen en estas montañas riegan las tierras del litoral, que ofrecen la más ventajosa base para los libres Estados norteamericanos, que empezaron aquí a fundarse. Detrás de aquella cadena de montañas corre de Sur a Norte, en unión de enormes lagos, el río de San Lorenzo, en cuyas orillas están situadas las colonias septentrionales del Canadá. Más hacia Occidente llegamos a la cuenca del enorme Mississipí con los ríos Misuri y Ohío, que, uniéndose al primero, vierten sus aguas en el golfo de Méjico. Por la parte occidental de esta comarca hay otra larga cadena de montañas que atraviesa a lo largo del poniente. **El litoral así formado es, pues, estrecho y ofrece menos ventajas que el de América del Norte. Aquí están el Perú y Chile.** Por la parte de Oriente corren hacia levante los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles que, sin embargo, no son apropiados para convertirse en países de cultura, ya que constituyen simplemente grandes estepas. Hacia el Sur corre el río de la Plata, cuyos afluentes tienen su origen unos en la cordillera y otros en las estribaciones septentrionales que separan la vertiente del Amazonas de la suya propia. En esta comarca están el Brasil y las repúblicas de habla española. Colombia está en el litoral septentrional de América del Sur, en cuyo occidente, a lo largo de los Andes, corre el río Magdalena, que vierte sus aguas en el mar Caribe.

El nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista... señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. **América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos, más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.**

Por lo que a la raza humana se refiere, solo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido exterminados unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto con los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. **Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa.** En los Estados libres de Norteamérica, todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse.

Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. **En América del Sur y en Méjico, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Solo esos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia...** Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. Los ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor del país propio.

En América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más despreciado. Léense en las

descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. **Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación.** Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. **La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura.** Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. Cuando los jesuitas... quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustros en Méjico y California), fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban —por perezosos que fueran— por respeto a la autoridad de los padres (de la iglesia). **Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoriamente del porvenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños.** Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas, necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre.

Así, pues, los americanos viven como niños que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas, Los portugueses han sido más humanos que los holandeses, los españoles y los ingleses. Por esta razón ha habido siempre en las costas del Brasil más facilidades para la adquisición de la libertad y ha existido, en efecto, gran número de negros libres. Entre ellos debe citarse al médico negro Dr. Kingera, cuyos esfuerzos han dado a conocer la quinina a los europeos. Cuenta un inglés que en el amplio círculo de sus conocidos ha tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etc...En cambio, de entre los indígenas-todos libres- solo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida. A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: el caballo y el hierro. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota. Cuando ahora hablamos de los libres ciudadanos de la América del Sur, entendemos por tales los pueblos procedentes de sangre europea, asiática y americana. Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzos por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero; es notable la caballería de algunos, pero el caballo procede de Europa. Sin embargo, todos esos Estados indígenas están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos. En la América española y portuguesa, necesitan los indígenas librarse de la esclavitud. En la América del Norte fáltales el centro de conjunción, sin el cual no hay Estado posible.

Así, pues, habiendo desaparecido —o casi— los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa. **Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa.** El exceso de la población europea ha ido a verterse en América. El caso puede compararse con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas. Estas ciudades tenían muchos fueros de comercio y hubo no pocos emigrantes que buscaron refugio en sus proximidades para gozar de esos derechos. Así junto a Hamburgo, nació Altona; junto a Francfort, Offenbach; junto a Nuremberga, Fürth, y junto a Ginebra, Carouge. Por otra parte, muchos ciudadanos de esas ciudades, que habían hecho bancarrota y que en la ciudad no podrían volver ya al ejercicio honroso de sus oficios, estableciéronse en estas poblaciones vecinas, donde hallaban todas las ventajas que ofrecen dichos núcleos urbanos, como son la liberación de las cargas y deberes corporativos que se imponen en las viejas ciudades imperiales. Así, pues, junto a las ciudades cerradas hemos visto formarse lugares donde se practicaban los mismos oficios, pero sin la coacción corporativa. En relación semejante hállase Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas

ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allá todas las ventajas de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios. La acumulación de medios e industrias europeos les ha permitido además sacar provecho del suelo virgen. **Estos territorios se han convertido así en lugar de refugio, adonde van a parar las barreduras de Europa. En realidad esta emigración ofrece grandes ventajas; porque los migrantes han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas y han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea, sin las cargas que la oprimen.** Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentren en Europa labor..., es, sin dudo, América un excelente refugio.

Con excepción del Brasil, en América del Sur como en América del Norte se han instituido repúblicas. Comparemos, empero, la América del Sur (incluyendo en ella a Méjico) con la América del Norte y percibiremos un extraordinario contraste.

En Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria y de la población, en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución, Estados que estaban antes federados se separan, otros que están desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares. Si consideramos más detenidamente las diferencias entre las dos partes de América, hallamos dos direcciones divergentes en la política y en la religión. La América del Sur, donde dominan los españoles, es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es en conjunto protestante. **Otra diferencia es que la América del Sur fue conquistada, mientras que la del Norte ha sido colonizada.** Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de los cargos políticos, como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron la fuerza, la habilidad, el carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América. Los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo la misma arrogancia y aplastando bajo su orgullo a los indígenas. Pero los criollos se hallaban a la vez bajo la influencia de los españoles europeos y fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados. El pueblo se hallaba bajo el peso de una rigurosa jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares. Estos pueblos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.

En cambio, los Estados libres de Norteamérica fueron colonizados por europeos. Hallándose Inglaterra dividida en puritanos, episcopales y católicos, todos enemigos entre sí, ocupando ahora unos, ahora otros el poder, hubo muchos ingleses que emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa. Eran europeos industriosos que se dedicaron a la agricultura... Bien pronto surgió en este país una general tendencia al trabajo organizado; y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades, la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos, construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad. **La religión protestante fomentó en ellos la confianza mutua; pues en la iglesia protestante las obras religiosas constituyen la... actividad toda de la vida.** En cambio, entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua; pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan solo un recurso, que no protege contra la desconfianza. Así, pues, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sudamérica. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los frenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad... Así, los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones.

Si ahora comparamos América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que –como prevención contra posibles ambiciones monárquicas– solo por cuatro años es elegido. Dos hechos a menudo encomiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal, es solo

para mayor provecho del propio goce. No deja de haber estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es una legalidad sin moralidad. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho. Si por una parte la iglesia protestante produce el elemento esencial de la confianza, como ya hemos dicho, en cambio, por otra parte contiene la vigencia del sentimiento, el cual puede convertirse en los más variados caprichos. Desde este punto de vista, se dice que cada cual puede tener su propia concepción del mundo y, por tanto, también su propia religión. Así se explica la división en tantas sectas, que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. El capricho llega al punto de que las diferentes comunidades o parroquias toman y dejan sus sacerdotes según les place. La iglesia, en efecto, no es algo que subsiste en sí y por sí, con un sacerdocio sustancial y una organización externa; sino que la religión se administra según el parecer de cada uno. **En Norteamérica reina el mayor desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones.**

Por lo que se refiere a la política en Norteamérica, puede decirse que el fin general no está aún fijamente establecido. Todavía no existe la necesidad de una conexión firme; pues un verdadero Estado y un verdadero gobierno solo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión...

Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro.

Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza. Es un Estado federativo, que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores... los Estados libres norteamericanos no tienen ningún vecino con el cual estén en relación análoga a la que mantienen entre sí los Estados europeos; no tienen un Estado vecino del que desconfíen y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente. Canadá y Méjico no son temibles; e Inglaterra sabe, desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida. Es cierto que las milicias de los Estados norteamericanos se mostraron en la guerra de la independencia tan valerosa como los holandeses bajo el dominio de Felipe II; pero cuando no está en juego la independencia, se desarrollan menos energías... Además, América es un país costero. El principio fundamental de sus Estados es el comercio, principio muy parcial, que no tiene aún la firmeza del comercio inglés. Carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales y no es aún bastante sólido. Por otra parte, solo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales. El interior de Norteamérica, dedicado a la agricultura, hace grandes progresos, pero no se encuentra aún bastante cultivado. Se adquieren los terrenos con facilidad y a bajo precio y no se pagan impuestos directos; pero en cambio estas ventajas se hallan compensadas por grandes incomodidades. La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada... Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricultores más allá de las montañas Alleghany, para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia fuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Solo así puede producirse un sistema civil, y esta es la condición para que exista un Estado organizado... Únicamente cuando, como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados norteamericanos libres con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Alemania, no se habría producido la Revolución francesa. Norteamérica solo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma.

... América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en

trance de formar sus momentos elementales. Solo cuando el país entero sea poseído; surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea. Hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando éste cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo. Por consiguiente, Norteamérica no constituye prueba ninguna en favor del régimen republicano. Por eso no nos interesa este Estado, ni los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia. Solo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar.

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: "Cette vieille Europe m'ennuie". América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.

EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE

Mariela del Carmen Fogar y Marcelo Graciosi Barrios (2013)

El pensamiento de Comte⁵² se encuadra dentro del positivismo, corriente dominante en Europa aproximadamente desde mediados del Siglo XIX hasta casi el inicio de la Primera Guerra Mundial.

El siglo XIX es el siglo de consolidación del capitalismo europeo, que se logra gracias a la expansión colonial de Europa hacia Asia y África.

El desarrollo industrial transformó el sistema productivo y comercial. Con el aumento de la producción y la riqueza, surgieron nuevas ciudades y medios de comunicación, lo que modificó la relación entre la ciudad y el campo. Esto, sumado a significativos descubrimientos científicos⁵³, contribuyó a la legitimación de la idea de un progreso económico y social inexorable, producto del desarrollo de la ciencia aplicada a la industria, el libre mercado y la educación. El avance científico y tecnológico que impulsaba el capitalismo industrial tenía como contrapartida, profundas heridas sociales provocadas por el mismo sistema económico; sobre todo, la explotación del proletariado industrial, nuevo sujeto social que vivía hacinado en las nuevas ciudades industriales y sufría el incremento de la mortalidad infantil, las hambrunas, y todo tipo de enfermedades ligadas al trabajo industrial. Para 1830 en Francia e Inglaterra - principales ciudades industriales - el promedio de vida no superaba los 40 años.

Sin embargo, para Comte, estos males constituían problemas menores comparados con los beneficios que trajo consigo la ciencia aplicada al desarrollo industrial. Más aún, los consideraba fenómenos transitorios, que desaparecerían gracias al aumento de la riqueza y el desarrollo del conocimiento.

En otras palabras, Comte conocía las condiciones de vida de la mayoría de la población, pero no las cuestionaba, pues consideraba que la sociedad moderna estaba encaminándose hacia el “progreso”. En este sentido, el positivismo es legitimador del sistema capitalista.

Comte postulaba la necesidad de construir una nueva **ciencia positiva de la sociedad** para guiar la industria y el Estado a la obtención de los mismos beneficios que las ciencias (física, mecánica, astronomía, química) proporcionaron a la humanidad.

Mientras Marx se muestra preocupado por pensar una filosofía, concebida como herramienta de transformación estructural de la sociedad, la postura de Comte es visiblemente conservadora, ya que pretende conducir a la sociedad hacia la consolidación del nuevo orden social y moral, que se gestaba sobre la base de la explotación del hombre. De aquí su interés por encontrar leyes tendientes a lograr que cada sujeto mantenga el lugar que ocupa en el sistema social de clases.

Esta corriente de pensamiento influirá poderosamente en las ideas y las prácticas económicas, políticas y pedagógicas liberales, en los siglos XX y XXI, en lo respectivo a la crítica de la metafísica⁵⁴, la concepción de ciencia considerada condición indispensable para el progreso de la humanidad, la unicidad del método científico, la noción de sociología como ciencia autónoma, la concepción de sociedad y orden social y el reconocimiento de la historicidad de los hechos humanos y de la ciencia.

⁵² Isidore Marie Auguste Francoise Xavier Comte (Francia, 1798-1857), considerado el “padre de la Sociología”. Nació en una familia católica y monárquica. Fue primero discípulo y luego declarado opositor de Saint Simon. Estudió en la Escuela Politécnica, surgida como fábrica de armas para el ejército y luego transformada para formar ingenieros y técnicos especializados para la industria. Se especializó en Matemáticas. Recibió influencias de los empiristas ingleses, aunque como él mismo dirá, más adelante, “*por higiene mental*”, leerá lo menos posible. Sus obras principales son *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) y *Sistema de política positiva* (1851-1854).

⁵³ En esta época se desarrollan la Matemática, la Física y la Termodinámica que se aplican a la industria; se desarrollan la Química, la Fisiología, la Medicina experimental, la Microbiología y la teoría evolucionista de Darwin, y se construyen obras arquitectónicas de la talla de la torre Eiffel. Esto será interpretado por los positivistas como símbolo del progreso, idea que exaltan e intentan explicar.

⁵⁴ La palabra “metafísica” viene de la denominación que le dio Andrónico de Rodas (siglo I) a las obras de Aristóteles, que clasificó colocando los libros que tratan de la filosofía primera, detrás de los libros de física, con los que los primeros fueron denominados metafísica.

La filosofía como ciencia positiva. La sociología

Esta corriente, que tiene sus antecedentes en el empirismo de Bacon, busca conocer el mundo material, por medio de la experiencia, dejando de lado toda búsqueda metafísica de esencias ocultas consideradas el fundamento último de la realidad.

Las ideas de Comte implican una ruptura epistemológica con respecto a las corrientes de pensamiento moderno. Esa ruptura está dada por idea de que la filosofía debe abandonar la mera especulación para convertirse en ciencia. *“La filosofía teológica y la filosofía metafísica se disputan hoy la tarea, demasiado superior a las fuerzas de una y otra, de reorganizar la sociedad; entre ellas solas subiste aún la lucha al respecto. La filosofía positiva no ha intervenido hasta ahora en la contienda más que para criticar a las dos (...). Situémosla, por fin, en estado de desempeñar un papel activo (...). Completando la vasta operación intelectual iniciada por Bacon, Descartes y Galileo, construyamos directamente el sistema de ideas generales que esta filosofía está destinada a hacer prevalecer indefinidamente en la especie humana, y que determinará esencialmente la crisis revolucionaria que atormenta a los pueblos civilizados.* (Comte, Augusto. *Curso de Filosofía Positiva. Primera Lección*)

Desde esta perspectiva, la teología y la filosofía son parte de un pasado en que la razón todavía estaba inmadura para conocer. Es necesario pues, una nueva ciencia de lo social, que permita obtener los mismos frutos que lograron la física o la biología en sus respectivos ámbitos.

La nueva ciencia persigue un objetivo político: reorganizar la sociedad de acuerdo con las necesidades del mercado. Su objeto será el estudio estático y dinámico de “las leyes que rigen la vida en sociedad”, a través de métodos similares a los utilizados por los científicos que descubrieron las leyes de la naturaleza: la observación, la medición, el establecimiento de hipótesis, la contrastación por medio de experimentos y el establecimiento de regularidades en los fenómenos sociales. *“El positivismo se compone esencialmente de una filosofía y de una política, necesariamente inseparables, como formando la una la base y la otra el fin de un mismo sistema universal, en el que la inteligencia y la sociabilidad se hallan íntimamente combinadas. En efecto, por una parte, la ciencia social no es solo la más importante de todas, sino que ante todo proporciona el único lazo, a la vez lógico y científico, que desde ahora soporta el conjunto de nuestras contemplaciones reales (...) Y, por otra parte, a medida que el curso natural de los acontecimientos caracteriza la gran crisis moderna, la reorganización política se presenta cada vez más como necesariamente imposible sin la reconstrucción precedente de las opiniones y las costumbres. Una sistematización real de todos los pensamientos humanos constituye, pues, nuestra primera necesidad social, análogamente referente al orden y al progreso”.* (Comte, “*Sistema de política positiva o Tratado de Sociología*”).

El estudio estático de la sociedad trata de las condiciones de existencia comunes a todas las sociedades en todas las épocas (sociabilidad, familia, división del trabajo, cooperación). Postula la conexión entre los diversos aspectos de la vida social (política, economía y cultura). Indaga, en definitiva, en las cuestiones que hacen al orden social.

El estudio de la dinámica social aborda el desarrollo de las leyes de una sociedad, de entre las cuales es fundamental la Ley de los tres estadios.

El progreso social: La Ley de los tres estadios

Comte plantea que la humanidad - al igual que el alma de cada individuo - atraviesa por estadios progresivos hacia su evolución definitiva. En “Curso de política positiva” expresa: *“Después de cumplir los catorce años, experimenté la necesidad fundamental de una regeneración universal, política y filosófica, al mismo tiempo, bajo el impulso activo de la saludable crisis revolucionaria, cuya fase principal había precedido a mi nacimiento. La luminosa influencia de una iniciación matemática que tuvo lugar en familia, felizmente desarrollada en la École Polytechnique, me hizo presentir instintivamente la única vía intelectual que podía conducir en realidad a dicha gran renovación (...) Fue en 1822, cuando puse en claro mi programa filosófico bajo la inspiración constante de mi gran ley relativa al conjunto de la evolución humana, individual y colectiva”.*

Desde una perspectiva materialista, Comte afirma que la evolución social sigue el curso de la naturaleza, *la historia de la humanidad es un desplegarse de la naturaleza humana hacia el progreso, a través del paso necesario por tres estadios: el estadio teológico, el estadio metafísico y el estadio positivo: “Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana (...) desde sus primeras manifestaciones hasta hoy, creo haber descubierto una gran ley básica, a la que se halla*

sometida la inteligencia con una necesidad imposible de variar, y que me parece que se puede establecer con solidez, gracias a las pruebas racionales que nos suministra el conocimiento de nosotros mismos y a la verificación histórica que se puede llevar a cabo mediante un atento examen del pasado. Esta ley consiste en lo siguiente: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico, o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico o positivo (...) De aquí proceden tres tipos de filosofías, o de sistemas conceptuales generales acerca del conjunto de los fenómenos que se excluyen recíprocamente. El primero es un punto de partida necesario para la inteligencia humana; el tercero es su estado fijo y definitivo, el segundo se halla destinado únicamente a servir como etapa de transición”

En el *estadio teológico*, correspondiente a la niñez, domina la magia, la adoración de imágenes y el fetichismo. Los fenómenos se explican como producto de la voluntad de seres sobrenaturales. Este estadio se corresponde con el feudalismo, en que hay una supremacía del poder militar.

En el *estadio metafísico* o de la juventud, el hombre apela a la propia razón, pero abstracta. Sustituye la noción de Dios por la de causa, metafísica que búsqueda las esencias de las cosas. Este estadio comienza con la Reforma Protestante y culmina con la Revolución Francesa.

Pero el mundo está en movimiento, evoluciona hacia un estado social definitivo, de realización de la humanidad en el *estadio positivo*, de adultez, donde el hombre deja de lado a Dios y busca una explicación científica (causas empíricas) de lo real. Comte identifica este estadio con el momento histórico en que él vive, determinado por la Revolución Industrial y la consolidación del orden burgués.

Pero en esta etapa, el hombre aún no ha abandonado las explicaciones teológicas y metafísicas sobre los fenómenos sociales. Por ello, es necesario construir una *filosofía positiva* o sociología científica, capaz de someter la sociedad a un examen riguroso, y constituirse en punto de partida para su reorganización, hacia una *sociedad sin conflictos*, lo que es sinónimo de *sociedad civilizada*.

Comte busca una filosofía científica que proporcione herramientas teóricas para construir una *ingeniería social*, una sociedad que funcione de acuerdo con leyes, enunciadas según los principios de una *física social*. Las leyes que rigen el sistema social, después que el hombre dejó de preocuparse por lo trascendente son iguales a las leyes físicas.

Conocer estas leyes permite prever resultados, o sea, orientar y regular la acción del hombre y de la sociedad, según entiende Comte, en beneficio de todos. De aquí el lema del positivismo: “*Saber para prever, y prever para proveer*”.

La idea de que la sociedad, al igual que la naturaleza, se rige por leyes fijas e inmutables (fiscalismo), se opone a cualquier consideración de la historia como movimiento dialéctico.

El conocimiento de las leyes sociales

Asentado el positivismo sobre una base empirista, y concebida la sociología como física social, la observación de los hechos es indispensable para descubrir y establecer las leyes del funcionamiento social, que le darán carácter científico a la teoría social. Su conocimiento permitirá solucionar los problemas sociales. En “Curso de política positiva”, Comte plantea: “*Al abandonar también la filosofía política la razón de las metafísicas ideales para internarse en el ámbito de las realidades observables, a través de una subordinación sistemática, directa y continua, de la imaginación a la observación, obligadamente las concepciones políticas dejan de ser absolutas para convertirse en algo relativo al estado de la civilización humana, de manera que las teorías, que se encuentran en condiciones de seguir el curso natural de los hechos, permiten preverlos (...) El espíritu fundamental de la política positiva puede resumirse en la previsibilidad racional del futuro desarrollo de la convivencia social*”.

Ahora bien, ¿cómo se conocen las leyes que rigen lo social? La observación de los hechos debe ser directa y enmarcada en la teoría de los tres estadios. Se requiere también de la experimentación, que no resulta tan simple en las ciencias sociales. Pero, al igual que en la biología, ésta puede ser sustituida por la observación de los casos que alteran la normal conexión de los acontecimientos sociales, o sea, la observación de casos patológicos.

A través del método comparativo se puede conocer similitudes y diferencias entre diversas sociedades, en sus respectivas fases de desarrollo. Esto es lo que Comte denomina *sistema de la lógica política*, a la que se arriba gracias al empleo del *método histórico*.

La religión positiva

La idea de regenerar la sociedad a partir del conocimiento de las leyes sociales, plasmada por Comte en "*Sistema de política positiva*", asume finalmente, la forma de una religión en la que el amor a Dios es sustituido por el amor a la *humanidad*, entendida *como un ser* que incluye a los individuos existentes, fallecidos y por nacer, y a la vez los trasciende. Los individuos son producto de la humanidad, en el interior de la cual se reemplazan como las células de un organismo. Por eso, hay que venerar la humanidad como antes se veneraba a los dioses paganos.

Fascinado por el carácter universalista del catolicismo, Comte sostiene que la nueva religión de la humanidad, asentada sobre nuevos dogmas⁵⁵: la filosofía positiva y las leyes científicas, debe constituir una copia exacta del sistema eclesiástico, con una autoridad⁵⁶, un calendario⁵⁷ y el establecimiento del sacerdocio.

La difusión del dogma se realizará a través de ritos y sacramentos (bautismo, confirmación y extremaunción laicos). La mujer, en su carácter de dadora y guardiana del amor de la humanidad, será el ángel de la guarda⁵⁸: "*La mujer está en un continuo estado de infancia, aunque quien se cansa de actuar y hasta de pensar, jamás se cansa de amar*".

Los institutos científicos serán los templos de la nueva religión.

En la sociedad positiva, los jóvenes deberán someterse a los ancianos y estará prohibida la "*aberración*" del divorcio.

Como vemos, el pensamiento de Comte es conservador, en todos sus aspectos, tanto en lo atinente a lo social como en lo relativo a lo político. Y, a pesar de su intento por desarrollar una filosofía antimetafísica, la ley de los tres estadios es finalmente una metafísica de la historia que contradice el método positivo, el que, por otra parte, no le sirvió a Comte para advertir que la biología, ciencia a la que consideraba superior y modelo de saber, no esperó al siglo XIX para nacer, porque ya los griegos la habían desarrollado y practicado.

Bibliografía

Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico (Tomo II)*. Herder, Barcelona, 1995.

Pardo Tovar, Andrés. *Historia de la filosofía y filosofía de la historia*. Tercer Mundo, Bogotá, 1970. Cap. X: "La filosofía francesa del siglo XIX". Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/hifi/hifi13.htm>

Comte, Augusto. *Curso de Política Positiva*. Magisterio Español, Madrid, 1977.

..... *Curso de Filosofía Positiva*. Punto de Encuentro, Buenos Aires, 2009.

Guía de estudio

1. ¿Cómo concibe Comte el conocimiento y la sociedad, respectivamente?
2. Explique la ley de los tres estadios y la noción de progreso social.
3. ¿En qué consiste la filosofía científica para Comte?
4. ¿Por qué se afirma que Comte busca una ingeniería social?
5. ¿Por qué el positivismo es una filosofía antimetafísica, materialista y científicista?
6. Lea los fragmentos de las obras de Comte e identifique en ellos los principios fundamentales de su pensamiento.

⁵⁵ Entre los dogmas de la religión positiva está la Santísima Trinidad, conformada por la humanidad (el gran ser), el espacio (el gran medio ambiente) y la tierra (el gran ídolo).

⁵⁶ Un papa positivo con autoridad sobre los sacerdotes positivos, encargados de aplicar los descubrimientos científicos al desarrollo industrial.

⁵⁷ Los meses recibirán nombres simbólicos de la religión positiva (p.e. Prometeo) y los días de la semana estarán consagrados a cada una de las siete ciencias en que Comte divide el saber.

⁵⁸ En Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, puede leerse que esta idea proviene de que Comte idealizaba a la mujer de quien estaba enamorado.

LA IRRUPCIÓN DE MARX EN LA MODERNIDAD¹

Marcelo Graciosi Barrios (2011)

La figura de Marx en el escenario intelectual y político

Estudiar la obra de Marx supone tomar posición ante una figura que quizás como ninguna otra marcó la historia moderna. Por esta razón, la intención de la presente ficha de cátedra es romper con una visión esquemática y dogmática del autor. Es frecuente leer en libros de secundaria editados después de 1976 que el marxismo es una corriente filosófica que tiene una visión economicista² del hombre o una ideología totalitaria.³ Muchos jóvenes se han educado con esta visión deformada. Estos espectros de Marx y del “*peligro del comunismo*”, dan vuelta consciente o inconscientemente en el imaginario social, pese a que ha pasado bastante tiempo desde que la última dictadura desató una caza de brujas con todo lo asociado al marxismo.

Karl Marx (1818-1883) incidió en la Modernidad tanto en el plano teórico como en la práctica, por su búsqueda de una revolución social en favor de una nueva sociedad que superara los males del capitalismo liberal del siglo XIX. No solo su militancia política tuvo este carácter revolucionario, sino que sus ideas fueron justamente el germen de esta convicción política. La obra de Marx significa una ruptura con la de los anteriores filósofos alemanes y europeos que formaban parte de la Ilustración (pensemos en las figuras de Kant y Hegel en Alemania o Rousseau en Francia), puesto que consideró que la Filosofía debía ir más allá de una simple interpretación del mundo. Tanto el filósofo como el científico debían partir de las experiencias concretas para comprender el verdadero curso de los hechos. La experiencia más palpable para Marx será precisamente que entre la realización de la razón que Hegel ve en la Modernidad, y la situación de la clase obrera que deambula por las calles de las nuevas ciudades de Europa, hay una contradicción insalvable.

Marx nació en 1818 en Trier (Treveris), Alemania. Miembro de una familia pequeño burguesa judía, tuvo en su infancia una formación protestante, ya que sus padres se convirtieron al cristianismo. El ambiente intelectual de su hogar era de una inclinación enciclopedista (se instruye en varias disciplinas, concibe a la educación como fuente de libertad). En 1836 ingresó en la Universidad de Bonn para estudiar Derecho, actividad que abandona al año siguiente para estudiar Filosofía en la Universidad de Berlín. Ya en sus primeros contactos con la vida intelectual universitaria de su época se interesa por la historia y la política, temas que siempre estuvieron presentes en sus estudios. En 1841 presenta su tesis doctoral en la que contrasta la filosofía de Demócrito y la de Epicuro, en la cual se percibe su orientación hacia el materialismo, corriente filosófica que tiene sus antecedentes en el empirismo. A diferencia del idealismo que encuentra el fundamento último de la realidad en el pensamiento y en la conciencia, el materialismo filosófico considera que los estados de conciencia son la simple expresión de la verdadera fuerza constructora de todo lo real, las energías materiales.⁴

Este joven Marx, como muchos jóvenes universitarios de su tiempo, era parte de uno de los tantos grupos hegelianos que tomando algunas ideas de Hegel, construyeron una corriente de pensamiento propia. Cuando el profesor Bruno Bauer, su mentor; fue expulsado de la universidad por sus ideas radicales en materia política, el joven Marx perdió cualquier posibilidad de realizar una vida académica. Esta situación lo acercó al trabajo de periodista en la *Gaceta Renana*, un periódico que criticaba las injusticias sociales. Así, Marx toma contacto con la vida de los obreros y campesinos que viven en la miseria social y se involucra de lleno en un trabajo intelectual ligado a una militancia política para transformar esas condiciones.⁵

Podemos decir que la teoría de Marx connota una ruptura epistemológica, plantea una transformación en la forma de estudiar al hombre, la sociedad, la religión, la política.

¹ Este texto corresponde al tema de trabajos prácticos titulado *Marx discute con Comte*.

² Se denomina teorías “economicistas” a aquellas que explican la realidad social únicamente por sus causas económicas

³ Se denomina “totalitarias” a las ideologías, movimientos o regímenes políticos en los cuales un grupo o partido político ejerce todo el poder del Estado, restringiendo severamente las libertades individuales

⁴ Cfr. Mandrioni, Héctor. *Introducción a la filosofía*. Kapeluz, Buenos Aires, 1964. P. 2

⁵ Cfr. Blumenberg, Werner. *Marx*. Salvat, Barcelona, 1985. Pp. 5-8

Abandona el punto de partida de grandes conceptos abstractos y propone observar cuáles son las relaciones concretas del hombre con los demás hombres y con la naturaleza en los procesos históricos.

La crítica a la filosofía idealista y la necesidad del arma de la crítica

En la *Crítica de la filosofía del derecho en Hegel*, Marx parte de una sentencia: “*En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada...*”⁶ Se está refiriendo a la obra de los jóvenes hegelianos de izquierda que han criticado el papel de la religión en la sociedad alemana. Básicamente, sintetiza Marx, lo que se ha demostrado es que la religión no crea al hombre, sino más bien el hombre crea una imagen religiosa del mundo que obra como justificativo de las penurias terrenales con las que tiene que acarrearse⁷.

Marx ve en las mitificaciones de la religión, la fuerza de una ideología capaz de dominar la conciencia del hombre. Logra que se pierda de vista que es el propio hombre quien construye su historia: “*El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo (...) La razón general que la consuela y justifica (...)*”⁸.

En el contexto histórico en que Marx escribe, el papel de la religión era central. Si no tenemos en cuenta este factor, no podemos dimensionar el valor de la crítica que realiza. La vida de las diferentes clases sociales estuvo ligada por cientos de años a los valores de la religión. La religión no solo penetraba en la moral individual sino que legitimaba las diferencias de clases. Creaba una conciencia que naturalizaba el hecho de que esta vida terrenal fuera un “valle de lágrimas” puesto que en el más allá sería recompensado. En este contexto se entiende la célebre frase de Marx, “*La religión es el opio de los pueblos*”, en tanto mantiene adormecida las conciencias y naturaliza una vida de miserias para la plebe (el pueblo pobre).

Recordemos que la primera revolución industrial en Europa fue de una enorme brutalidad: las jornadas laborales se extendían a 14 horas diarias, familias enteras trabajaban en condiciones insalubres, en muchos casos los hijos morían por no resistir la mala alimentación, el trabajo extenuante y el frío. La degradación social se convertía en degradación moral. El mismo John Stuart Mill, uno de los exponentes más importantes del liberalismo del siglo XIX, reconoce esta degradación social que acarrea el capitalismo industrial: “*La generalidad de los trabajadores... tiene tan poca libertad para escoger su ocupación o para trasladarse de un sitio a otro, dependen en la práctica en tal forma de reglas fijas y de la voluntad de los demás como en cualquier sistema poco diferente de la absoluta esclavitud...*”⁹

Así como la religiosidad naturalizaba la degradación social, la filosofía retrasaba la toma de conciencia por parte del proletariado, acerca de la esencia inhumana del capitalismo.

La filosofía, para Marx, se convierte en ideología en la medida en que representa una visión tergiversada del mundo. La filosofía partía de una concepción abstracta del hombre y terminaba por dar realidad a esas abstracciones dejando de lado al hombre concreto y sus relaciones materiales.

La Alemania de Marx era subdesarrollada tanto en lo económico como en lo político, con respecto a sus vecinos europeos. Paradójicamente, en el plano de la filosofía, se adelantaba al resto¹⁰. En definitiva, el mundo de la filosofía era un mundo de especulaciones donde sólo se pasaba de un concepto a otro concepto: “*A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea...*”¹¹

Para Marx la Filosofía puede ponerse al servicio de la historia desenmascarando tanto las formas profanas como las formas religiosas de dominación ideológica. Para ello el hombre debe partir de su historia real y abandonar las visiones ideales. En la medida en que la

⁶ Marx, Karl. *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*. Disponible en: <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0006.pdf>

⁷ Idem.

⁸ Idem.

⁹ Stuart Mill, John. *Principios de economía política*. F. C. E, México, P. 198.

¹⁰ Cfr. Rubio Llorente, Francisco. *Introducción a los Manuscritos económicos-filosóficos*. Altaya, Buenos Aires, 1997. P. 13

¹¹ Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Nuestra América, Buenos Aires, 2004. P. 8

filosofía es conciencia de su tiempo, en la medida en que registra lo real, también conmueve el ánimo del sujeto histórico de su tiempo, el proletariado. Marx ve en el proletariado el sujeto por excelencia encargado de llevar a cabo la tarea inacabada de la Modernidad: la revolución socialista. El proletariado es así la conciencia sufriente de su tiempo, y la tarea de la filosofía es actualizar dicha conciencia

La conciencia de lo real, el materialismo histórico y dialéctico

*“La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza...”*¹². Al partir del registro empírico de lo que el hombre es y de lo que hace, Marx rompe con las concepciones antropológicas tradicionales que definían al hombre por propiedades espirituales: *“Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material...”*¹³ No podemos buscar la esencia del hombre en el más allá de la religión, pues la esencia humana no es un reflejo de la imagen divina. Tampoco podemos buscarla en una especulación filosófica que fabrique una nueva categoría para definir al hombre.

Insisto en que hay que darle toda su dimensión a esta ruptura en términos epistemológicos. No puede haber teoría alguna recortada sobre sí misma sin ser contrastada en el mundo real, “de carne y hueso” en que vivimos. La definición del hombre no se encuentra entonces en ningún ámbito ideal, sino en la vida misma. La forma en que los hombres producen sus condiciones de existencia no debe tomarse sólo como la reproducción física, es más bien ya como un determinado modo de vida. *“Tal como los hombres producen su vida, así son”* (*La ideología alemana*). Lo que realmente existe son individuos que al sobrevivir producen materialmente sus condiciones de existencia, y en esta producción contraen relaciones sociales y políticas.

Marx resalta que para comprender al hombre hay que estudiar la sociedad y para ello es necesario partir de un registro empírico y no de alguna falsificación mental o “divague filosófico”, podría haber dicho.

Tanto el Estado como la organización de la sociedad, brotan de esta trabazón material que los hombres tejen a partir de las relaciones de producción (*La ideología alemana*). El Estado no fue primero pensado en términos teóricos, sino que brota en un desarrollo histórico a partir de intereses materiales. Marx utiliza una imagen metafórica: la de “estructura” y “superestructura”. La superestructura es el mundo de las instituciones políticas y jurídicas, el mundo de las creaciones culturales, de la religión y la filosofía, todo este mundo se levanta, se edifica sobre la estructura social, el ámbito de las relaciones sociales de producción. De hecho la tarea de toda verdadera filosofía es mostrar estas relaciones entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la organización política-jurídica, *ideológica*, de la sociedad.

Cuando la filosofía pierde de vista los procesos históricos reales, se vuelve ideología. Si no, pensemos cómo es posible hablar de plenitud racional del espíritu humano como Hegel, en plena barbarie capitalista. Pero citemos a Marx, que en este punto es muy claro: *“Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, (...), al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los*

¹² Ibíd. P. 10.

¹³ Ibíd. P. 11.

productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia..."¹⁴. Cuando Marx habla de reflejos ideológicos, se refiere al conjunto de conceptos, ideas, teorías, dogmas, leyes que si bien constituyen falsas creencias (Marx está pensando en la metafísica, la religión, la moral), son tomadas socialmente como verdades y, por tanto, respetadas como tales.

La concepción de hombre en Marx es materialista, pero también dialéctica y dinámica. El ser humano es ante todo un ser social que se realiza en la medida en que produce sus medios de vida. Al producir sus medios de vida, el hombre va más allá de la mera reproducción física, puesto que crea una organización social que lo define. El hombre parte de una relación de oposición con la naturaleza. Para sobrevivir necesita enfrentarse a ella, pero no lo hace sin antes haber planificado. Y en el mismo momento en que planifica y extrae sus medios de vida, transforma la naturaleza al mismo tiempo que se transforma a sí mismo: *"Una araña hace operaciones que se parecen a las del tejedor y la abeja confunde con la estructura de sus celdillas de cera a la habilidad de más de un arquitecto. Pero lo que distingue desde un principio al puro arquitecto de la abeja mas experta es que el arquitecto ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajador, preexiste idealmente en su imaginación..."*¹⁵

Nos encontramos con que el hombre es un ser social, activo, que produce sus medios de vida al igual que los demás seres, pero que a diferencia de éstos logra planificar sus actos y con ello se sale del mundo natural para construir un mundo cultural, el mundo del hombre. El hombre deja atrás formas primitivas de vida, no se limita ya a satisfacer sus necesidades vitales sino que avanza hacia nuevas necesidades y en la medida en que lo hace, complejiza su organización social. Esta evolución en las formas de producir sus alimentos, sus vestidos y vivienda, implica también una multiplicación de la población y la distribución de actividades dentro de lo que en un principio eran familias o grupos de familias: *"Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo..."*¹⁶

Así tenemos diferentes formas de propiedad y de división del trabajo. La primera de ella es la tribu que no explota la agricultura y es poco menos que una extensión de la organización familiar del trabajo. En segundo lugar tenemos la forma de producción comunal que brota de la unión de diferentes tribus. La tercera forma de propiedad es la feudal y por último llegamos a la forma de producción capitalista propia de la sociedad burguesa. A cada modo de producción le corresponde una forma de organización jurídica y política. En tiempos del feudalismo el poder político descansaba en la nobleza guerrera, propietaria de las grandes extensiones de tierra que la gleba debía trabajar a cuenta de ellos. La burguesía va a revolucionar esta forma de producción.

Al interior de cada uno de estos modos de producción se dieron diferentes formas de organización social y de distribución social del trabajo. Rápidamente en la evolución del hombre primitivo aparecieron diferentes clases sociales, grupos que se dedicaban al trabajo manual y la clase guerrera que era, por lo general, la clase de los propietarios. ¿Qué consecuencias trae para Marx la división social del trabajo? Una distribución desigual del trabajo y sus productos. La aparición de la propiedad privada gracias a la posesión del trabajo ajeno. Con la división social tiene lugar la alienación, el extravío del hombre vuelto una cosa, el hombre que pierde su libertad frente al producto de propio trabajo. Recordemos que Marx está mirando la situación de la clase obrera en Inglaterra y Francia, los enormes talleres textiles, las grandes minas de carbón donde los chicos mueren de enfermedades fácilmente curables, debido al trabajo esclavo. Donde el hombre corre detrás de la producción.

Llegado este punto es necesario introducir una clave del pensamiento de Marx, para entender su concepción materialista y dialéctica de la historia: **la lucha de clases**. En el *Manifiesto Comunista*, Marx plantea la concepción materialista y dialéctica de la historia,

¹⁴ Ibíd. P. 13

¹⁵ Marx, Karl. *El Capital*. Op. Cit. P. 181

¹⁶ Marx. Karl y Engels, Friderich. Op. Cit. P. 13

según la cual el motor de la historia es el conflicto y la lucha de clases: *“La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases...Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna...”*¹⁷

La historia es un proceso complejo donde el enfrentamiento social entre las clases produce tensiones y cambios sociales. Con la Modernidad, se expresan claramente estos cambios, ya nada se mantiene al igual que en el mundo feudal: *“La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado...”*¹⁸

La clase social que va a tener la iniciativa política de reorganizar las formas de producción y consumo en el mundo moderno, es la burguesía, que transforma no solo los medios de producción sino también las relaciones sociales. El enorme desarrollo de esas fuerzas productivas viene de la mano de un conjunto de cambios en el plano político, militar, geográfico y científico-técnico. La burguesía europea se convierte en una potencia capaz de conquistar, colonizar, comerciar y revolucionar las formas productivas en diversos territorios. La sociedad moderna es una sociedad sacudida por este conjunto de transformaciones del antiguo régimen feudal, llevadas a cabo por la triunfante clase burguesa. En este punto Marx deja de lado cualquier análisis idealista de la realidad para observar que lo que verdaderamente acontece es un conjunto de hechos que estructuran una nueva organización social: *“Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal...”*¹⁹

Las formas de producción de las condiciones materiales de vida, en una época determinada, se corresponden con una determinada concepción de mundo, con una determinada ideología. En el caso del antiguo mundo feudal, donde las formas de producción estaban basadas en la explotación del suelo, la religión era la concepción dominante. La burguesía no solo transformó las formas de producción, sino que también revolucionó la organización social y la estructura mental de una época. La concepción de mundo cambia, el hombre pasa a creer en sus propias potencialidades, en una visión científico técnica, en las libertades individuales, el trabajo y la propiedad privada.

Plusvalía y acumulación de capital, el poder burgués

A diferencia de los economistas clásicos del liberalismo como Adam Smith o David Ricardo, para Marx, el capital no es la simple posesión de propiedad privada o de bienes productivos, sino que significa una nueva forma de organización social, un conjunto de relaciones sociales que rompe con los lazos permanentes que estaban atados a la producción de la tierra en el mundo feudal: *“En el discurso de Marx el “capital” no es una categoría económica, sino un concepto que refiere a un proceso social: un proceso que, subordinando la producción y el mercado a una lógica ajena a la mera satisfacción de necesidades, se sostiene y recrea en vínculos de dominio y subordinación entre seres humanos...”*²⁰. El capital consiste entonces, en una forma de

¹⁷ Marx, Karl y Engels, Friderich. *El manifiesto Comunista*. Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/me10.htm>

¹⁸ *Ibíd.* P. 4

¹⁹ *Ibíd.* P. 5

²⁰ Roux, Rhina. “Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época”. En: *Herramienta*.

Revista de análisis y crítica marxista. Año XII, N° 38. Buenos Aires, 2008. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar>

vivir en sociedad que tiene como fundamento la apropiación de la vida humana, mediada y ocultada por el dispositivo de intercambio mercantil privado.

¿Cómo logra el burgués acrecentar su poder económico? Marx explica que lo que el capitalismo logra es un proceso de valorización de la **fuerza de trabajo**, único medio capaz de otorgar valor a las demás bienes. Solo el trabajo humano es capaz de transformar las cosas en valores de uso (bienes) y a éstas en mercancías. Solo el trabajo humano (que es social), logra transformar objetos de la naturaleza en cosas útiles, como por ejemplo una silla de madera. A estos objetos creados por el hombre, Marx los denomina “valores de uso”, puesto que son creados por su utilidad. Ahora bien cuando estos valores de uso son intercambiados en la sociedad a determinado precio, se transforman en “valores de cambio”. El conjunto de bienes que tienen un valor de cambio y se venden en un mercado, se denominan “mercancías”.

Toda la maquinaria social del capitalismo, la lógica de mercado de aumentar ganancias a partir de una mayor concentración del poder económico y la competitividad, se sostiene en el hombre. El corazón de esta forma de organización social radica en que unos hombres puedan emplear la fuerza de trabajo de otros hombres, de lo contrario jamás la materia prima que un empresario compra se podría transformar en una mercancía. La burguesía, como clase, requiere de esta fuerza de trabajo capaz de transformar la materia prima en un bien que tenga demanda.

Como vemos, mientras los teóricos del liberalismo económico ponen el acento en la iniciativa privada del burgués y en el capital que arriesga cuando realiza una inversión, Marx nos dice que jamás podría existir acumulación de capital y ganancias sin obreros que produzcan.

El paso del feudalismo, del *ancien regimén* (antiguo régimen feudal), al capitalismo estuvo marcado por la creación de un ejército de obreros que antes no existían, puesto que había grandes extensiones rurales con siervos que se dedicaban a la agricultura y dependían de la protección de los nobles, propietarios de grandes territorios. Como pudimos ver en el *Manifiesto Comunista*, el capitalismo revoluciona estos lazos sociales, libera a los individuos del trabajo rural y los incorpora al trabajo en los grandes talleres fabriles.

Sin este nuevo sujeto social, **el obrero o proletario**, la burguesía no podría ampliar su dominio material y político en la sociedad moderna. La burguesía logra extraer un valor excedente en el proceso de producción, y este **valor excedente (plusvalía)** lo produce la fuerza de trabajo del obrero.

De una manera muy simple podemos decir que, este excedente, es la diferencia entre el conjunto de costos que tiene un capitalista y el valor de venta que tiene una mercancía. Supongamos que fabrica una mesa. Su costo total es de 150 pesos, pero la vende a 300 pesos. Por lo tanto, el valor excedente es de 150 pesos. La pregunta que Marx se hace es de ¿dónde surge ese valor excedente que permite la ganancia del capitalista? Los clásicos de liberalismo ponen el acento en el mercado, en la iniciativa privada, en el logro de una mejor oferta, etc. Para Marx la posibilidad de que el burgués obtenga ganancia está dada por la plusvalía que obtiene del empleo de la fuerza de trabajo del obrero. El burgués compra la fuerza de trabajo durante 8, 10 o 14 horas por día, y le paga por ello un salario. El costo de este salario lo cubre el capitalista con mucho menos tiempo de trabajo que el que realiza el obrero. Tomemos el ejemplo de la mesa, supongamos que un obrero fabrica por día una mesa cuyo valor es de 300 pesos. El capitalista le paga al obrero 50 pesos, por 8 horas de trabajo; tiene otros 100 pesos de costo en materia prima y le queda de ganancia por su inversión 150 pesos. Con dos horas de trabajo el capitalista cubre el costo de la mano de obra (la compra de fuerza de trabajo), el resto del tiempo que el obrero trabaja está produciendo plusvalía. Esta plusvalía que genera el trabajo excedente del obrero es la que permite al empresario acumular capital²¹.

La contradicción que tiene este proceso para Marx, es que **el productor es separado de lo que produce**, mientras el capitalista se convierte en el poseedor de este nuevo valor. Ahora bien, llegado un punto, el capitalista compite en un mercado donde necesita abaratar el precio de su mercancía para ser competitivo y lo hace a costa de reducir el salario del

²¹ Cfr. Marx, Karl. *El Capital*. Op. Cit.

obrero o de aumentar la productividad del trabajo de éste. Es así que en medio de la riqueza de la burguesía, el proletariado industrial vive en la miseria social.

El pensamiento teórico de Marx legitima y estimula las luchas de las organizaciones de trabajadores en todo el mundo desde la década de 1840 en adelante. Él mismo fue miembro activo y un organizador de la *Liga de los Comunistas*, organización proletaria de orientación comunista durante la década del 40 y principios de los 50 en el siglo XIX. Luego participaría activamente en la *Asociación Internacional de los Trabajadores*, organización que expresaba la tendencia internacional de los partidos y organizaciones obreras durante la década 1860.

La obra de Marx logró relacionar la teoría con la práctica. Por ello sus influencias en el tiempo son amplias y diversas, tanto en el plano político como en la teoría. También en la orientación de países que asumieron sus ideas: los regímenes comunistas en China, Unión Soviética, Corea del Norte, Vietnam y Cuba, por ejemplo; aunque para muchos en estos países lo que se dio fue una deformación del marxismo. A su vez un conjunto de partidos en el mundo encarnaron esta posición de izquierda entendiendo que las crisis sociales son insolubles dentro del capitalismo y que es necesario su reemplazo revolucionario por un nuevo sistema social, el comunismo. Por todo ello, la teoría de Marx transformó el pensamiento de la Modernidad. Sus ideas traspasaron las fronteras sociales y geográficas, e influyeron en diversas disciplinas: Filosofía, Sociología, Economía, Antropología y Psicología, por ejemplo. La riqueza de su pensamiento también provocó una enorme cantidad de pensadores que se vieron influenciados por sus ideas. Tal es el caso de Lenin y Trotsky en Rusia, que encabezaron la primera revolución socialista triunfante, Mao Tse Tung en China, Antonio Gramsci en Italia, Jean Paul Sartre, Franz Fanon, Louis Althusser en Francia, José Carlos Mariátegui y Ernesto “Che” Guevara en Latinoamérica, así como en los miembros de la Escuela de Frankfurt, entre muchos otros.

Bibliografía

Balibar, Etienne. *La filosofía de Marx*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

Blumenberg, Werner. *Marx*. Salvat, Barcelona, 1985.

Hobsbawm, Eric. *Las revoluciones burguesas*. Guadarrama, Madrid, 1971.

Löwy, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

Marx, Karl. *Carta a Arnold Ruge*. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>

..... *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/panama/cela/tareas/tar122/04marx.pdf>

..... *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*. Disponible en: <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0006.pdf>

..... *La lucha de clases en Francia*. Prometeo, Buenos Aires, 2004.

..... *Prologo a la contribución a la crítica de la economía política*. Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/me15.htm>

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Correspondencia*. Progreso, Moscú, 1973.

..... *El manifiesto Comunista*. Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/me10.htm>

..... *La ideología alemana*. Nuestra América, Buenos Aires, 2004.

..... *La Sagrada Familia*. Claridad, Buenos Aires, 1971.

Roux, Rhina. “Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época”. En: *Herramienta. Revista de análisis y crítica marxista*. Año XII, N° 38. Buenos Aires, 2008. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar>

Guía de Estudio

1. ¿En qué sentido Marx rompe con la tradición filosófica de la modernidad?
2. ¿Por qué decimos que el pensamiento de Marx une la teoría con la praxis?
3. ¿Qué entiende Marx por “ideología” y por qué considera que la religión y la filosofía son ideologías?
4. ¿Qué características tiene el trabajo en la sociedad capitalista? ¿Cómo es la relación entre el capitalista y el obrero?, ¿cómo son las relaciones entre producción y fuerzas productivas?
5. ¿Qué nueva concepción de hombre y sociedad subyacen en el materialismo histórico de Marx?
6. ¿Por qué considera Marx que la burguesía logra ser la clase dominante en la Modernidad?
7. ¿Cómo concibe la historia?
8. ¿Qué críticas se pueden realizar a la sociedad actual desde la perspectiva de Marx?

9. Construya un cuadro comparativo, consignando semejanzas y diferencias entre el pensamiento de Comte y el de Marx, con respecto a las nociones de hombre, conocimiento, religión, sociedad, Estado e historia.

SELECCIÓN DE TEXTOS

Marx, Karl, “Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política” [en] Introducción General a la crítica de la economía política/ 1857, Córdoba, Pasado y presente/1, (Trad. Miguel Murmis, Pedro Scaron, José Aricó), 7ª ed., 1973.

Estudio el sistema de la economía burguesa por este orden: capital, propiedad del suelo, trabajo asalariado; Estado, comercio exterior, mercado mundial. Bajo los tres primeros títulos, **investigo las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en que se divide la moderna sociedad burguesa**; la conexión entre los tres títulos restantes salta a la vista. La primera sección del libro primero, que trata del capital, contiene los siguientes capítulos: 1. La mercancía; 2. El dinero o la circulación simple; 3. El capital en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente fascículo. Tengo ante mí todos los materiales de la obra en forma de monografías, redactadas con grandes intervalos de tiempo para el esclarecimiento de mis propias ideas y no para su publicación; la elaboración sistemática de todos estos materiales con arreglo al plan apuntado, dependerá de circunstancias externas.

Aunque había esbozado una introducción general, prescindo de ella²², pues, bien pensada la cosa, creo que el adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo, y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general. En cambio, me parecen oportunas aquí algunas referencias acerca de la trayectoria de mis estudios de economía política.

Mis estudios profesionales eran los de Jurisprudencia, de la que, sin embargo, sólo me preocupé como disciplina secundaria, al lado de la filosofía y de la historia. En 1842-1843, siendo redactor de la *Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Rheinische Zeitung*, sobre la situación de los campesinos del Mosela, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, “en aquellos tiempos en que el buen deseo de “marchar a la vanguardia” superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Rheinische Zeitung* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo francamente, en una controversia con la *Allgemeine Zeitung*, que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas²³. Lejos de esto, aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Rheinische Zeitung*, quienes creían que suavizando la posición del periódico iban a conseguir que se revocase la sentencia de muerte ya decretada contra él, para retirarme de la escena pública a mi cuarto de estudio.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho²⁴, trabajo cuya introducción vio la luz en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844. Mis investigaciones desembocaban en el resultado que sigue:

Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y

²² Marx se refiere aquí a la *Introducción general* incluida en el presente volumen.

²³ Se trata del artículo publicado por Marx en la *Rheinische Zeitung* del 16 de octubre de 1842 con el título de “Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung” [El comunismo y la “Gaceta general de Absburgo”].

²⁴ La *Kritik des hegelischen Staatsrechts* [Crítica del Derecho público de Hegel] permaneció inédita en vida de Marx y fue publicada por primera vez en 1927 en la MEGA I, 1/1, pp. 401-553. De este libro hay una edición castellana basada en la traducción francesa de J. Monitor: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales, El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [Uberbau] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso de la vida social, política y espiritual en general²⁵. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia²⁶. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o religiosas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas progresivas de la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, brinda, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana. Friedrich Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas, en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, había llegado por distinto camino (Véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo²⁷. Y cuando en la

²⁵ Siguiendo el criterio de M. Rubel hemos traducido respectivamente como “determina” y “edificio” los términos alemanes *bedingen* y *Uberbau*. Este último ha sido traducido habitualmente como “superestructura”. Sobre los problemas que crea esta expresión un tanto infeliz, véase lo dicho por Luporini en el artículo incluido en este volumen.

²⁶ Recordar al respecto el siguiente fragmento de la *Ideología alemana*: “La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así, la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (*La ideología alemana*, cit., p. 26 ss).

²⁷ Marx se refiere al trabajo de Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1844) [cf. Versión castellana con el título de “Esbozo de crítica de la economía política” en los *Escritos económicos varios* de Marx y Engels; Editorial Grijalbo, México, 1962] y a *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [cf. Versión castellana: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Edit. Futuro, Buenos Aires, 1946].

primavera de 1845 se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana. En el fondo, deseábamos liquidar nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo – llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objetivo principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido²⁸. Entre los trabajos dispersos en que por aquel entonces expusimos al público nuestras ideas, bajo unos u otros aspectos, sólo citaré el Manifiesto del partido comunista, redactado en colaboración con Engels, y mi Discurso sobre el libre cambio. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por vez primera, científicamente, aunque sólo en forma polémica, en mi escrito Miseria de la filosofía, publicada en 1847 y dirigida contra Proudhon. La publicación de un estudio escrito en alemán sobre el Trabajo asalariado, en el que recogía las conferencias dictadas por mí en la Asociación obrera alemana de Bruselas, fue interrumpida por la revolución de Febrero que trajo como consecuencia mi alejamiento forzoso de Bélgica.

La publicación de la *Neue Rheinische Zeitung*, en 1848-1849, y los acontecimientos posteriores, interrumpieron mis estudios económicos, que no pude reanudar hasta 1850, en Londres. Los inmensos materiales para la historia de la economía política acumulados en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa, y, finalmente, la nueva fase de desarrollo en que parecía entrar ésta con el descubrimiento del oro de California y de Australia, me impulsaron a volver a empezar desde el principio, abriéndome paso de un modo crítico, a través de los nuevos materiales. Estos estudios me llevaban, a veces, por sí mismos, a campos aparentemente alejados y en los que tenía que detenerme durante más o menos tiempo. Pero fue la imperiosa necesidad de ganarme la vida lo que redujo el tiempo de que disponía. Mi colaboración desde hace ya ocho años en el primer periódico anglo-americano, el *New York Tribune*, me obligaba a desperdigar extraordinariamente mis estudios, ya que sólo en casos excepcionales me dedico a escribir crónicas periodísticas. Los artículos sobre los acontecimientos más salientes de Inglaterra y el continente formaban una parte tan importante de mi colaboración, que esto me obligaba a familiarizarme con una serie de detalles de carácter práctico situados fuera de la órbita de la ciencia económica propiamente dicha.

Este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la economía política tiende simplemente a demostrar que mis ideas, cualquiera que sea el juicio que merezcan, y por mucho que choquen con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación. Y a la puerta de la ciencia, como a la puerta del infierno, debiera estamparse esta consigna:

Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltá convien che qui sia morta.

[“Abandónese aquí todo recelo / Mátese aquí cualquier vileza”. (Dante)].

Londres, enero de 1859.

²⁸ El manuscrito de *La ideología alemana* fue publicada por primera vez de manera integral en 1927 en las MEGA, V, pp. 3-528 [Cf. En castellano la versión citada de Wenceslao Roces].

FRIEDRICH NIETZSCHE: FILOSOFAR A MARTILLAZOS²⁹

Maximiliano Román (2011)

Friedrich Nietzsche (1844-1900) nació en una pequeña ciudad rural de Alemania (Röcken) en una familia de clérigos protestantes. Estudió filología, teología, música y filosofía. Su gran desempeño le valió el nombramiento como catedrático extraordinario de Filología Clásica en la Universidad de Basilea a los 25 años. Después de participar de la guerra franco-prusiana (1870), padeció durante toda su vida de períodos de debilidad generalizada, con momentos de ceguera, fuertes migrañas y violentos ataques estomacales. La enfermedad y el afán de liberarse del mundo académico lo llevaron a abandonar su cátedra con 35 años. A partir de allí siguió una vida errante, viajando especialmente por el Mediterráneo y los Alpes suizos. En 1889 sufrió un colapso nervioso en Turín y fue internado en una clínica psiquiátrica aquejado de parálisis progresiva. Posteriormente, perdió definitivamente la razón y quedó al cuidado de su madre y su hermana durante los diez últimos años de su vida.

Del Romanticismo a la crítica

Las primeras obras de Nietzsche, como *El nacimiento de la tragedia* (1872), se encuentran marcadas por la influencia del músico Richard Wagner y del filósofo Arthur Schopenhauer. En este período, descubre la clave de la genialidad de la Grecia Antigua en la contraposición de las figuras de los dioses Dionisos y Apolo. El primero, era el dios de la embriaguez, de la irracionalidad y de la voluntad. Apolo, en cambio, representaba la claridad, la razón y la apariencia. En la tragedia griega, el coro era el elemento dionisiaco, que permitía al espectador romper los lazos de su propia individualidad, fundirse con los demás y descubrir la unidad suprema de todas las cosas. Posteriormente, la imposición de otro estilo de tragedia con Eurípides y de la filosofía de Sócrates en la cultura griega habría hecho desaparecer su componente dionisiaco, iniciando la represión de los instintos, y por tanto, el camino hacia la decadencia.

Por esa época, Nietzsche había entablado una íntima amistad con Wagner y consideraba al compositor como el único capaz de alcanzar el arte total, de restablecer el espíritu dionisiaco, aquel que es capaz de conectarse con el fondo oculto de la existencia. En obras como *El anillo de los Nibelungos* o *Parsifal*, Wagner recupera las formas mitológicas alemanas que terminan por alimentar el nacionalismo germano. Durante el mismo período, la lectura de Schopenhauer marca a Nietzsche en su revalorización del cuerpo y en su creencia en el arte como vía de acceso a lo real. Para Schopenhauer, el mundo tiene una existencia relativa al sujeto que conoce, como representación racional, y al sujeto que actúa, como voluntad irracional. Mientras la representación es su apariencia, la voluntad es su esencia, lo universal a todos los fenómenos. El ser humano, como individuo, se encuentra separado de la voluntad primordial de la vida, y sólo tiene dos caminos posibles para aproximarse a ella: el ascetismo y el arte.

Pocos años después, Nietzsche rompe relaciones con Wagner. A partir de *Humano, demasiado humano* (1878) polemiza en muchos de sus escritos con el fanatismo y los ideales del músico. También se distancia de la filosofía de Schopenhauer, contrastando el idealismo de éste mediante lecturas de científicos y filósofos materialistas. De esta manera, Nietzsche inicia la crítica de los valores absolutos, la moral judeo-cristiana y la civilización occidental que expone en *Así habló Zaratustra* (1885), *Más allá del bien y del mal* (1886) y *Genealogía de la moral* (1887).

La filosofía del martillo

El filósofo Paul Ricoeur caracteriza la segunda mitad del siglo XIX como la “época de los maestros de la sospecha”, debido al surgimiento de las figuras de Marx, Freud y Nietzsche. Frente al racionalismo dominante en la civilización occidental después de la Ilustración, estos tres “maestros” criticaron la razón como fuente pura de verdades absolutas y sostén de la racionalización social y la utopía del progreso indefinido. Con Descartes, el

²⁹ Este texto corresponde al tema de trabajos prácticos titulado *Nietzsche discute con Hegel*.

racionalismo había puesto en duda que las cosas fuesen tal y como aparecen, pero no había dudado de que la conciencia fuese tal y como se aparece a sí misma. Estos pensadores, en cambio, pusieron en duda la propia conciencia: por su dependencia de pulsiones inconscientes (Freud), de las condiciones materiales de existencia (Marx) o de la voluntad de poder (Nietzsche).

Mientras los dos primeros buscaron formas de superación de la crisis (mediante el psicoanálisis y el socialismo, respectivamente), Nietzsche es el único “maestro de la sospecha” que se propuso derrumbar todas las certezas del género humano sin elaborar una propuesta concreta de superación. Proponer un nuevo ideal sería una contradicción para quien pretende desmitificar todos los ideales.

*“Frente a una época donde todos prometen la bonanza, la felicidad, desde la derecha o la izquierda, Nietzsche simplemente dice que él no viene a prometer nada y menos a levantar nuevos ídolos, sea la nación, la raza, el proletariado o la ciencia. Él arremete contra todos los ídolos, denuncia la endeblez de sus certezas. Él dirá, en otro lugar, que su filosofía es la ‘filosofía del martillo’; una filosofía que rompe todos los supuestos consagrados, las estructuras cerradas. Es una filosofía violenta, destructiva, nihilista porque reclama, tabula rasa, una mesa despejada donde reemprender la marcha del espíritu”.*³⁰

La filosofía del martillo será aplicada por Nietzsche, sobre todo, a lo que él considera los tres grandes pilares de la civilización occidental: la filosofía, la moral y la religión. En todos los casos, lo guía un mismo objetivo, desmitificar las verdades consagradas que niegan la vida y demostrar que en el fondo no constituyen sino un punto de vista que se ha impuesto sobre los demás.

La forma de escritura escogida por Nietzsche, el aforismo, guarda íntima relación con sus objetivos. Los aforismos son frases breves y contundentes, que condensan en pocas palabras un sentido profundo que no siempre puede describirse literalmente. Por ello, utiliza recursos poéticos y narrativos, como la metáfora, para expresar verdades diferentes de las de la ciencia o de los grandes sistemas filosóficos. *“Nietzsche escribe contra todos los sistemáticos, contra los que suponen que existe la verdad objetiva o los que prefieren la opción de Dios como un modo de inventar un trasmundo. Su estilo es el aforismo, la frase látigo... lo aforístico implica un modo de rechazar los grandes relatos articuladores de una concepción única del mundo. Frente a las ideas-cemento de los grandes sistemas filosóficos del siglo XIX, Nietzsche hace de cada aforismo una idea, una manera peculiar y particular de concebir el mundo. No hay una sola manera nietzscheana de ver el mundo; no hay un solo Nietzsche. Hay múltiples máscaras”.*³¹

La ambigüedad de la escritura aforística permite, además, que se construyan diversas interpretaciones sobre un mismo texto y que todas sean igualmente válidas, al contrario de las obras sistemáticas que deben entenderse en un único sentido. Nietzsche, por lo tanto, no construye un sistema filosófico perfecto, cerrado, sino una deriva filosófica que se entrelaza con la deriva de su propia vida, por lo azaroso e imprevisto.

Crítica de la verdad y el conocimiento

Desde sus orígenes en la Antigua Grecia, la filosofía había considerado a la razón como la suprema facultad humana, capaz de superar las apariencias de los sentidos y alcanzar la verdad. Sócrates aconsejaba someter a ella todas las pasiones, Platón la entendía como única vía de acceso al mundo verdadero y Aristóteles definía al hombre como “animal racional”.

Nietzsche irá en contra de toda la tradición filosófica al sostener que el intelecto humano es, antes que nada, un instrumento para la conservación de los individuos. Así como los animales cuentan con dientes o cuernos para defenderse y sobrevivir en la indomable naturaleza, el hombre posee su razón, que consiste básicamente en la capacidad de producir ficciones, engaños que lo ayuden a conservarse.

Sin embargo, los hombres desean vivir en comunidad, y para entenderse unos a otros, deben establecer un acuerdo sobre las ficciones que inventan. Así, se establece por convención lo que ha de ser considerado verdad, una designación de las cosas

³⁰ Casullo, Nicolás y otros. *Itinerarios de la Modernidad: corrientes de pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Eudeba, Buenos Aires, 2004. P. 350.

³¹ *Ibíd.* P. 354.

uniformemente válida y obligatoria. Los nombres no tienen, en sí mismos, una relación con las cosas que nombran. Son simples metáforas inventadas por el lenguaje.

*“¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal”.*³²

El problema sobreviene cuando los hombres olvidan que las verdades fueron creadas por seres humanos como ellos y las consideran eternas, universales y absolutas. Así surge la posibilidad de que un pequeño grupo imponga sus propias verdades - o ficciones- sobre todos los demás. No hay en ellos un “impulso puro hacia la verdad”, sino una voluntad de imponer su poder. La voluntad de verdad no es sino voluntad de poder. Los hombres sólo desean la verdad por sus consecuencias agradables, aquellas que aumentan el propio poder y conservan la propia vida.

En definitiva, Nietzsche defiende un *perspectivismo*: “no hay hechos, sino interpretaciones”; “no hay cosas en sí, sino perspectivas”. La pregunta “¿Qué es esto?”, significa en realidad “¿Qué es esto *para mí*?”. Y la perspectiva nunca es imparcial, es siempre una valoración particular, hecha por la voluntad de poder.

El origen de la creencia en una verdad absoluta coincide, para Nietzsche, con el nacimiento de la Filosofía. La figura emblemática en este proceso es Sócrates, quien instala entre sus pares la supremacía de la racionalidad, el diálogo como instrumento para llegar a la verdad y la concepción idealista del mundo, en contra de la supremacía de la vida, la tragedia clásica griega y la concepción trágica del mundo. Sócrates representaría, entonces, el triunfo del espíritu apolíneo por sobre el dionisiaco.

Nietzsche también critica a Platón por haber creado un “mundo de las Ideas” como lugar trascendente de la realidad verdadera, desvalorizando el mundo real, y la idea de un “Bien en sí” absoluto, que existiría independientemente de toda perspectiva particular. A partir de allí se inicia la reflexión *meta-física* (más allá de lo físico), que supone la existencia de un “mundo verdadero” (inteligible y real) en oposición al “mundo aparente” (sensible). La realidad cambiante de la vida cotidiana escondería un mundo de verdades absolutas sólo accesible mediante la razón.

Para Nietzsche, por el contrario, toda verdad filosófica encubre un instinto, un temor o un deseo oculto. Detrás de la filosofía de Sócrates y Platón, detrás de toda la metafísica occidental y su glorificación de la razón, se oculta el temor hacia los instintos, el desprecio del valor de los sentidos, y por tanto, el odio a la vida. Así se hace presente en la filosofía el espíritu de decadencia que caracteriza a la civilización occidental: *“Todo lo que los filósofos han venido manipulando desde hace milenios eran momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan y disecan, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran —se vuelven mortalmente peligrosos para todo. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!”*³³

Nietzsche propone entonces aceptar el testimonio de los sentidos y valorar el mundo sensible como la única realidad. Con ello recupera el pensamiento de los filósofos presocráticos, sobre todo Heráclito, para quien lo real es el cambio, el devenir, el fenómeno, la apariencia.

Crítica de la moral y la religión

Después de plantear el carácter metafórico de toda verdad en el ámbito del conocimiento, Nietzsche emprende su crítica contra las verdades consagradas en el ámbito moral. Este otro gran pilar de la civilización occidental permanece incuestionado, en tanto los valores morales también se presentan como absolutos, universales y eternos. A partir del análisis de los conceptos de “bueno” y “malo”, Nietzsche intentará demostrar que los valores no son sino determinadas interpretaciones elaboradas desde una perspectiva particular e impuestas

³² Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Teresa Orduña y Luis Valdés. Tecnos, Madrid, 1998. P. 25

³³ Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo / Cómo se filosofa a martillazos*. Trad. Carlos Vergara. EDAF, Madrid, 1985. P. 131.

por una voluntad de poder. Así como crean verdades, los hombres crean valores, y pueden transformarlos: *“la obra representada en ese teatro sin lugar es siempre la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados. Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras, y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza -y nace la lógica-”*.³⁴

¿Cómo se establece lo que es bueno y lo que es malo? Para responder a esta pregunta, Nietzsche utiliza el método genealógico, para investigar la etimología (origen de las palabras) y la evolución histórica de los conceptos. En principio, es posible establecer que a lo largo de la historia ha ido cambiando aquello que los hombres consideraban bueno o malo. Aunque tendemos a creer que las cosas surgieron perfectas desde sus inicios, en realidad nacieron del error, del azar y de la lucha entre interpretaciones contrapuestas.

Nietzsche descubre que en todas las lenguas la palabra “bueno” significó primitivamente “noble” y “aristocrático”, aquello con mayor energía vital, mientras que “malo” designaba lo “simple” y “vulgar”. Estas palabras no incluían aún una valoración negativa o positiva: los buenos no eran moralmente mejores que los malos. Se deduce entonces que los adjetivos “bueno” y “malo” fueron creados por los nobles para diferenciarse de los plebeyos, pues eran los únicos que tenían el poder de darse y dar nombres.

En la cultura judeo-cristiana, los términos se invirtieron y adquirieron un contenido moral que reemplazó al significado anterior. Los plebeyos se rebelaron y comenzaron a hacerse llamar a sí mismos “buenos”, en el sentido de benévolos o caritativos, en contraposición con los verdaderos “malos”, en el sentido de malvados, los nobles. Los conceptos invertidos pasaron a tener una carga valorativa: lo bueno comenzó a ser moralmente mejor que lo malo: *“han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber: «¡los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza!, en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!»*”.³⁵

Por tanto, según Nietzsche, la moral surgió como resultado de la “rebelión de los esclavos” y se expresó en las religiones judía y cristiana. El judeo-cristianismo fue el instrumento de los plebeyos para someter a los nobles y dirigir sus acciones para que sirvan a sus intereses. Sus principales valores eran la sumisión, el conformismo y la compasión, que obligaba a los fuertes a negar sus instintos, contener las fuerzas que podrían utilizar para someter a los débiles y actuar como ellos para ser elegidos por Dios. La recompensa para quienes se comportasen de esta manera sería el acceso al “mundo verdadero”: el paraíso. Los demás, aquellos que cayeran en el pecado, serían condenados al infierno por toda la eternidad.

Nietzsche critica todo el sistema de creencias judeo-cristianas, en la medida en que su resentimiento creó los valores morales de Occidente, originando una civilización decadente y un hombre *“incurablemente mediocre”*. Las esperanzas supraterráneas, ya sean platónicas o cristianas, envenenan al hombre y lo alejan de su realidad concreta. La moral vigente valora todo lo que se opone a la vida y corresponde a un espíritu enfermo que avanza hacia la destrucción. De aquí la propuesta de Nietzsche de realizar una nueva inversión de los valores, para afirmar otra vez la vida.

“¿Qué es bueno? Todo lo que acrecienta en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo.

¿Qué es malo? Todo lo que proviene de la debilidad...

¿Qué es más perjudicial que cualquier vicio? La compasión activa con todos los débiles y malogrados; el cristianismo...”.³⁶ A esto llama Nietzsche la *“transvaloración de todos los valores”*: la liberación de la obediencia ciega a toda moral universal y absoluta. Si los valores son creaciones humanas, cada hombre debe ser capaz de destruirlos cuando dejan de ser útiles para su vida y de crear libremente otros nuevos. La inmoralidad es, ante todo, la

³⁴ Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pre-Textos, Valencia, 1997. P. 38.

³⁵ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. José Mardomingo Sierra. EDAF, Madrid, 2000. P. 65.

³⁶ Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo...* Op. Cit. P. 22.

rebeldía frente a las reglas establecidas por tradición, por la razón o por la fe. Por eso Nietzsche se llama a sí mismo “*inmoralista*”.

La voluntad de poder y el superhombre

Nietzsche intentó compensar su débil salud con una voluntad férrea por vivir e imponerse a su naturaleza enfermiza. Para él, el mundo, el hombre y la vida son voluntad de poder. En ningún sitio explica qué significa exactamente esta expresión, pero se refiere a ella con frecuencia. No se trata de la “voluntad” abstracta e indiferente de los psicólogos; tampoco coincide con la *voluntad* de Schopenhauer. En estos dos sentidos Nietzsche está convencido de que “no hay voluntad”. La suya no es la voluntad pasiva, “de obedecer” o la “voluntad de nada” del nihilismo³⁷ (voluntad aniquiladora); tampoco es la “voluntad de verdad” del filósofo teórico (mero reflejo pasivo del mundo); no se trata de la “voluntad que busca el placer y evita el dolor” (para Nietzsche el dolor no es algo negativo porque actúa como estimulante de la voluntad); ni siquiera es “voluntad de vida”. Más bien al contrario: *la vida es voluntad de poder*, sinónimo de la voluntad de *ser más*, de *vivir más*, de superarse y mostrar una fuerza siempre creciente. En definitiva: *voluntad de crear*. En *Así habló Zaratustra*, afirma que se ve impulsado a superarse constantemente a sí mismo. Esto significa que más que una “facultad” humana, la voluntad de poder es todo el conjunto de fuerzas y pulsiones que apuntan hacia el poder. Por lo tanto, la voluntad de poder no puede ser definida sólo en términos “biologistas” (instinto biológico de poder) ni desde interpretaciones políticas o racistas.³⁸ “*En todos los lugares donde encontré seres vivos, encontré voluntad de poder, e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. [...] Y este misterio me ha confiado la vida misma. Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo.*”

*En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen! Por sí mismo deben una y otra vez superarse a sí mismos. [...] Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores”.*³⁹

La voluntad de poder es, en gran medida, voluntad creadora de valores nuevos, y aniquiladora de los tradicionales. Su encarnación es la figura del “superhombre”, descrita por Nietzsche bajo la forma de una metáfora. El superhombre será el resultado de tres transformaciones previas: el paso de espíritu a camello, de camello a león y de león a niño. En principio, el camello simboliza al hombre actual, quien, impregnado por la moral de los esclavos, carga pacientemente con su peso. Después, el espíritu debe transformarse en león para conquistar su libertad moral y destruir los antiguos valores, aunque todavía no es capaz de crear valores nuevos. Para eso hace falta que el espíritu se transforme en niño: “*Decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?*”

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

*Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo”.*⁴⁰

El superhombre es, por tanto, el que posee la inocencia de un niño, está más allá del bien y del mal (del mismo modo que los niños no han adquirido todavía las nociones del adulto sobre lo bueno y lo malo). Posee el poder de crear valores y verdades, destruirlos y volverlos a crear, como en un juego. Es capaz de vivir “*fiel a la tierra*”, sin necesidad de creer en algo más allá de este mundo.

La condición para la aparición del superhombre es la “*muerte de Dios*”: *Dios ha muerto, hagamos que viva el superhombre*. Así expresa Nietzsche, metafóricamente, el proceso de secularización del mundo que se produjo en la Modernidad. Secularización, es decir, reemplazo de la autoridad religiosa por la verdad científica, de la fe por la razón. La muerte

³⁷ El concepto de *nihilismo* tiene dos sentidos en la obra de Nietzsche: cuando la voluntad tiende a la negación de la vida y a la decadencia, el nihilismo es negativo; cuando la voluntad niega los valores vigentes y afirma la vida, el nihilismo es positivo.

³⁸ La manipulación de las obras de Nietzsche después de su muerte por parte de su hermana, quien adhería al nacionalismo antisemita alemán, derivó años más tarde en su utilización como justificación ideológica del partido nazi.

³⁹ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Carlos Vergara. EDAF, Madrid, 1998. P.128.

⁴⁰ *Ibíd.* P. 54.

de Dios produce melancolía, porque desaparece aquello que brindaba seguridad a los hombres, aquello que sostenía sus valores y el sentido mismo de sus vidas, dejándolos en la incertidumbre de tener que valerse por sí mismos. La muerte de Dios es la muerte del mundo suprasensible, y por ello mismo es una oportunidad para comenzar de nuevo en este mundo. La idea de Dios era un concepto nocivo, la antítesis de la vida, en tanto condicionaba a los hombres y los obligaba a obedecer. Su muerte abre la posibilidad de una evolución hacia un nuevo tipo de hombre, capaz de transformarse a sí mismo: el superhombre.

Bibliografía

- Casullo, Nicolás y otros. *Itinerarios de la Modernidad: corrientes de pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Eudeba, Buenos Aires, 2004.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Edaf, Madrid, 1998.
- *Aurora: reflexiones sobre la moral como prejuicio*. M.E., Madrid, 1994.
- *El Anticristo / Cómo se filosofa a martillazos*. Edaf, Madrid, 1985.
- *La genealogía de la moral*. Edaf, Madrid, 2000.
- *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Alianza, Madrid, 1983.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1998.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza, Madrid, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno, México, 1999.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación (Volumen I)*. La España Moderna, Madrid, s/f.

Guía de estudio

1. ¿Por qué Nietzsche es un “maestro de la sospecha” y en qué consiste el “filosofar a martillazos”?
2. Según Nietzsche, ¿Cómo se establecen las verdades y los valores? ¿Cómo se relaciona la verdad con el poder?
3. ¿Qué crítica Nietzsche de la Filosofía y de la religión, respectivamente?
4. ¿Qué relación hay entre el superhombre y la voluntad de poder?
5. ¿Qué se propone Hegel y cuál es el punto de partida de su sistema?
6. ¿Qué diferencias pueden hallarse entre Nietzsche y Hegel en cuanto a sus ideas acerca de la filosofía, la razón y la religión?

RELACIONES GEOPOLÍTICAS EN EL SIGLO XX

Mariela del Carmen Fogar (2012)

Desde los inicios del siglo XX, se produjeron cambios científicos como la Teoría de la Relatividad formulada por Einstein en 1905, la nueva teoría sobre el átomo desarrollada por Rutherford en 1911 y la teoría del cosmos (difundida como Big Bang) desarrollada por Friedman en 1923. Medios de comunicación como la radio y de transporte como el avión, alcanzaron masividad. La fabricación en serie del automóvil y los logros científicos en materia de producción de antibióticos, modificaron la cultura y la vida social de Europa.

La ciencia se desarrollaba en un contexto de profundos y violentos cambios políticos. En 1917 triunfó la revolución bolchevique, en 1949 la revolución socialista china y en 1959, la revolución cubana.

En 1945, EEUU lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki. Este hecho será tema de reflexión ética, incluso en nuestros días.

En 1950 la Unión Soviética comenzó la carrera lunar.

En 1961 se construyó el Muro de Berlín. En 1962, se reunió el Concilio Vaticano II. Dos años después, comenzó a desarrollarse en Argentina, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

En 1974, Portugal recuperó la democracia y en 1975, después de 35 años de dictadura, ocurrió lo mismo en España.

A mediados de los 60–70, en América Latina y los países del Tercer Mundo se desarrollaron movimientos de liberación. Desde mediados de los 70 y hasta inicios de los 80, tras el derrocamiento de gobiernos democráticos populares, se instalaron dictaduras cívico-militares en América Latina.

En 1979 triunfó en Nicaragua el Movimiento Sandinista de Liberación, que gobernó hasta 1990.

En 1989 cayó el Muro de Berlín.

Pero sin duda, la dos Guerras Mundiales (1914-1918 y 1939-1945) constituyen los fenómenos de mayor impacto en esta etapa, sobre todo en la cultura y el pensamiento europeos y en la modificación de las relaciones internacionales.

La dos guerras mundiales significaron el quiebre del orden decimonónico. Caen los imperios coloniales y paralelamente se desata una crisis económica mundial inédita, que impacta en la economía a escala mundial y provoca la crisis de la democracia liberal y el surgimiento del fascismo. Finalizada la segunda guerra, se produce un crecimiento económico mundial que dura hasta 1973.

Finalizada la Guerra Fría, surgen teorías críticas del capitalismo, como sistema generador de desigualdades y de la cultura del lucro y el individualismo. Entre estas corrientes están la **Teoría de la dependencia** (TD) y la **Teología de la Liberación** (TL).

La TD analiza las relaciones geopolíticas mundiales. En ella, los países pobres aparecen denominados como países del **Tercer Mundo**.

La TL señala la relación necesaria entre religión y política, y la misión de todo cristiano y de la Iglesia de Jesucristo, basada en la “*opción por los pobres*”, en las sociedades capitalistas.

Ambas corrientes se conjugaron en el Movimiento del Tercer Mundo, en el que confluyeron intelectuales (economistas, teólogos, filósofos, sociólogos) y militantes sociales de gran parte de América Latina, África, Asia y algunos de Europa.

Consecuencias de la Segunda Guerra Mundial: La Guerra Fría

Se denomina Guerra Fría al período que va desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1944) hasta 1973, en que cae la hipótesis de conflicto E-O en que se apoyaba.

En 1989, con la caída del Muro de Berlín, se inicia el proceso de hegemonía del capitalismo, con EEUU a la cabeza de las políticas imperialistas, desarrolladas en esta etapa, a través de la invasión armada a otros países⁴¹ y de la profundización de la dependencia económica de

⁴¹ En los 70, la dominación no tuvo la forma de invasión armada en América Latina, sino de apoyo a las dictaduras en el continente.

los países del Tercer Mundo. Este proceso se inicia formalmente en 1990, con la firma del **Consenso de Washington**⁴².

Después de la Segunda Guerra Mundial, EEUU sustituyó la alianza antifascista de la que formaba parte, por una alianza anticomunista. Se inició así un proceso de confrontación ideológica (oposición Este – Oeste) entre el bloque de países capitalistas y el bloque de países socialistas. Los países capitalistas, de tradición liberal, postulaban la democracia como sistema garante de las libertades individuales, entre las cuales está principalmente la propiedad privada. Los países del Este, postulaban el socialismo como garante de la igualdad social y la justicia a través de la socialización de los medios de producción.

Pero no se trataba sólo de una confrontación ideológica, sino también de una disputa política por la hegemonía territorial. La disputa se desencadenó por el cambio en la política exterior de EEUU, orientada a detener el desarrollo del comunismo soviético, actuando en todos los frentes: político, militar, económico e ideológico. La nueva política exterior se expresó en dos declaraciones, una de carácter político y otra de carácter económico.

La declaración política se expresó en la **Doctrina Truman**⁴³. En lo económico, EEUU desplegó una estrategia de “ayuda” para la reconstrucción capitalista, de los países de Europa que habían quedado devastados por la guerra. La estrategia tenía como objetivo evitar el avance del socialismo que muchos países veían como alternativa posible. El proyecto de ayuda económica se materializó en el **Plan Marshall**, anunciado por el Gral. Marshall, Secretario de Estado de EEUU⁴⁴.

Todos los países de Europa Occidental aceptaron el Plan, conformaron el Comité de Cooperación Económica Europea y **el continente se dividió en dos bloques: el bloque capitalista y el bloque socialista. El mundo quedó organizado en un orden bipolar.**

La Unión Soviética criticó la política imperialista desplegada por EEUU en Europa, a través de esa estrategia económica.

El conflicto Este-Oeste continuó hasta la crisis rusa de los 90, que culminó con la Perestroika⁴⁵. Una de las formas en que se expresó el conflicto fue la “carrera armamentista”.

La situación de posguerra, fue aprovechada por EEUU que logró instalarse como una de las mayores potencias mundiales. A partir de ese momento, generó relaciones de dependencia con los países aliados de Europa e inició una relación similar con los países del Tercer Mundo, a través del endeudamiento externo y el apoyo a los golpes de Estado en América

⁴² El Consenso de Washington es un programa de políticas para impulsar el crecimiento económico de América Latina, elaborado, en los 90, por los organismos financieros internacionales con sede en Washington. El programa establecía el papel político que debía desempeñar EEUU en la región, consistente fundamentalmente en el control de las democracias latinoamericanas, a lo que contribuiría el disciplinamiento económico de los países dependientes, a las exigencias de los organismos internacionales de crédito, liderados por Norteamérica. Más que un programa para el crecimiento económico, el programa significó así el sometimiento de los países dependientes a las demandas del mercado internacional.

⁴³ Truman, presidente de EEUU entre 1945-1953, fue oficial de artillería del ejército y único presidente que combatió en una guerra mundial.

⁴⁴ “(...) las necesidades de Europa para los próximos (...) años en alimentos y otros productos esenciales procedentes (...) principalmente de América, son tan superiores a su presente capacidad de pago, que tiene que recibir una ayuda adicional sustancial o enfrentarse con un grave deterioro económico, social y político. El remedio consiste en (...) restaurar la confianza de la gente europea en el futuro económico de (...) Europa como un todo. El fabricante y el granjero (...) tienen que tener capacidad y voluntad de cambiar sus productos por monedas cuyo valor continuo no esté constantemente en cuestión.

Dejando a un lado el efecto desmoralizador sobre el ancho mundo y las posibilidades de desórdenes resultantes de la desesperación de la gente afectada, las consecuencias para la economía de los Estados Unidos parecen evidentes (...) Es lógico que Estados Unidos haga cuanto esté en su poder para ayudar a volver a una salud económica normal en el mundo, sin la cual no cabe estabilidad política ni paz segura. Nuestra política no va dirigida contra ningún país, ni doctrina, sino contra el hambre, la pobreza, la desesperación y el caos. Su objetivo debe ser la vuelta a la vida de una economía operante en el mundo, de forma que permita la aparición de condiciones políticas y sociales en las que puedan existir instituciones libres. (...) Cualquier ayuda que este gobierno pueda prestar en el futuro debe procurar una cura antes que un simple paliativo.

(...) Cualquier gobierno que maniobre para bloquear la recuperación de otros países no puede esperar apoyo de nosotros. Más aún, los gobiernos, partidos políticos o grupos que traten de perpetuar la miseria humana al objeto de aprovecharse de ella políticamente o de otra manera, encontrarán la oposición de Estados Unidos”. (George Marshall, discurso de lanzamiento del Plan, Harvard, 6/6/1947)

⁴⁵ En 1989, producto de una profunda crisis interna, la Unión Soviética inicia una reforma liberal del Estado (Perestroika), que significó un nuevo quiebre del orden mundial y contribuyó a la expansión y legitimación del capitalismo, a través de la creencia en el triunfo irreversible del neoliberalismo, que en la década del 90 alcanzará dimensiones globales.

Latina⁴⁶. Esa dependencia tuvo continuidad en los 80 y 90, a través de democracias tuteladas o controladas desde Norteamérica.

Para intervenir en conflictos internos de los países dependientes y lograr legitimación social, EEUU utilizó el espionaje y la propaganda ideológica, a través de la cual logró instalar la hipótesis del peligro de invasión comunista.

En este período, en varios países del Tercer Mundo se desarrollaron **luchas por la independencia**. En Asia y África, las acciones independentistas desarrolladas por Movimientos de Liberación, culminaron con la constitución de nuevos Estados organizados a nivel internacional como bloque del Tercer Mundo, al margen de los dos bloques dominantes⁴⁷. En ese período se gestaron experiencias revolucionarias en toda América Latina.

El impacto de la Guerra Fría en América Latina (1950-1970)

EEUU desarrolló una ofensiva de Guerra Fría en América Latina, tendiente a generar la ruptura de relaciones de Latinoamérica con la Unión Soviética⁴⁸ y la desaparición de los partidos y organizaciones sociales de oposición al capitalismo. Esta política contó con el apoyo de las élites económicas latinoamericanas.

Otra medida de EEUU para avanzar sobre el continente fue la constitución de una alianza militar con los gobiernos liberales de los países de la región, que se concretó con la firma del TIAR (Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, Río de Janeiro, 1947), que justificaba la intervención de EEUU en cualquier país de la región, ante un posible avance del comunismo, considerado *peligroso para la paz de América*.

En 1948, por iniciativa de EEUU, se creó la OEA (Organización de Estados Americanos), que establecía condiciones para la resolución pacífica de conflictos entre los Estados miembros, poniendo el acento en el *principio de no intervención*. De aquí en más EEUU utilizó ese organismo para obligar a países latinoamericanos (por ejemplo Colombia) a intervenir en guerras iniciadas por aquel en otras partes del mundo.

En 1949, con el triunfo la revolución socialista, quedó formalmente constituida la República Popular China. Ante esto, EEUU aceleró la creación de un Programa de Seguridad Militar, consistente en una serie de tratados que permitían el control de las Fuerzas Armadas latinoamericanas, por parte de EEUU, a través del equipamiento, entrenamiento y maniobras militares conjuntas, para alinear nuestras Fuerzas Armadas a su estrategia anticomunista.

En 1958, con el triunfo de la Revolución Cubana finalizó la dictadura de Batista. El gobierno revolucionario cubano visualizaba como principales enemigos de los países dependientes del continente, el imperialismo y sus aliados nativos y postulaba la necesidad de liberación de todos los países hermanos, condición para construir la Patria Grande Latinoamericana. El socialismo, que había triunfado vía revoluciones, se presentaba en los países del Tercer Mundo como alternativa al capitalismo dependiente. Las figuras del Che Guevara y los líderes de la Revolución Cubana influyeron en la formación de guerrillas en América Latina, que en los 60/70 fue escenario de procesos revolucionarios, que asumirían la liberación nacional como paso fundamental para la liberación de Latinoamérica. Esta situación sirvió de pretexto para el despliegue de la Guerra Fría en la región, por parte de EEUU.

En 1961, EEUU creó en Panamá, una serie de establecimientos militares para el entrenamiento de los ejércitos del continente en la *lucha antisubversiva*, el más conocido de los cuales es la Escuela de las Américas, en la que se entrenaba a las fuerzas armadas latinoamericanas para la aplicación de la tortura y el aniquilamiento de militantes sociales en la región. Además, EEUU financió programas de entrenamiento militar y “modernización”

⁴⁶ La evidencia del apoyo de EEUU a las dictaduras de nuestro continente, es el hecho de que los militares genocidas de las dictaduras latinoamericanas se entrenaban en ese país, donde en una oficina de la CIA se diseñó el Plan Cóndor (acuerdo de planificación del exterminio de las fuerzas sociales en América del Sur).

⁴⁷ Entre estos procesos de liberación están la revolución egipcia (1952), los procesos revolucionarios de África (Marruecos, Túnez, Ghana, Guinea, Argelia) y la revolución socialista cubana (1959).

⁴⁸ Esta estrategia tuvo éxito, salvo en Argentina, México y Uruguay.

de los ejércitos regulares de América Latina⁴⁹. En este contexto se elaboró la *Doctrina de Seguridad Nacional* que sostenía, que en el esquema bipolar, dado que el enemigo era el comunismo, las guerras convencionales serían sustituidas por guerras ideológicas a librarse en el interior de cada país de la región. El gobierno norteamericano se propuso así impedir cualquier conflicto entre sus aliados. Los gobiernos aliados de América del Sur asumieron la **hipótesis de conflicto interno**, que visualizaba como principal “enemigo” a las organizaciones populares que emergían contra las políticas imperialistas - y se expresaban también, en algunos casos-, como guerra de guerrillas.

El Movimiento de Países No Alineados (MPNA o NOAL)

Durante la Guerra Fría y con la finalidad de mantener una posición neutral ante las disputas de las dos superpotencias (Estados Unidos y Unión Soviética), en 1947 se constituyó el MPNA.

Se gestó en el Congreso de los pueblos oprimidos, en Bruselas, del que participaron numerosos líderes asiáticos, africanos y latinoamericanos e intelectuales europeos. En 1955 el MPNA alcanzó presencia internacional. En la Conferencia de Bandung se enunciaron principios que regirían las relaciones entre las naciones grandes y pequeñas, y el MPNA fue asumiendo una actitud de no alineación, como países militarmente débiles y económicamente subdesarrollados. En 1961, en la Primera Conferencia Cumbre de Belgrado y con 29 países miembros (principalmente nuevos Estados independientes), el MPNA se estableció formalmente. De entre los países de América Latina, solo Cuba participó en calidad de miembro.

Las principales acciones del MPNA fueron el apoyo a la autodeterminación de los pueblos, la oposición al Apartheid⁵⁰, la no-adhesión a pactos multilaterales militares, la lucha contra cualquier forma de imperialismo, el desarme mundial, la no injerencia en asuntos internos de los Estados, el fortalecimiento de las Naciones Unidas, la democratización de las relaciones internacionales, y la reestructuración del sistema económico internacional para el desarrollo socioeconómico mundial.

En la II Conferencia (1970) se establecieron como principios la lucha por la paz, la oposición al colonialismo, al racismo y al establecimiento de bases militares en territorios extranjeros, el fin de la carrera armamentista y la diplomacia como solución a los problemas internacionales, la democratización de la ONU, la contribución a la independencia económica, la cooperación en igualdad de condiciones entre países miembros, la continuidad de la lucha anticolonial y la finalización de todas las alianzas militares.

Para 1979 el MPNA contaba con 96 miembros, 9 observadores, 10 invitados y varios delegados de organizaciones de liberación internacional.

Durante la década del 80, la crisis del Bloque del Este, el posterior derrumbe del socialismo y el conflicto entre Irán e Iraq pusieron en riesgo el MPNA.

Tras el fin de la Guerra Fría, el MPNA centró su atención en los grupos de países poderosos (Unión Europea, G8). Sostuvo que los problemas del Tercer Mundo se acrecentaron o profundizaron con la globalización neoliberal donde a través del concepto de “guerra preventiva”, EEUU justificó la intervención militar en países con menor equipamiento bélico. Esto generó la necesidad de fortalecer vínculos entre países del Tercer Mundo, para defender intereses comunes.

En el 2006, la cumbre se realizó en La Habana.

Al 2009, ciento diecisiete países y un territorio autónomo eran miembros plenos del MPNA (31 países latinoamericanos y caribeños).

En América Latina y el Caribe, nuevas organizaciones expresan hoy alianzas generadas por el fracaso del neoliberalismo. Entre fines del siglo XX e inicios del XXI, a través de elecciones libres, llegan al poder candidatos de centro izquierda en Venezuela, Nicaragua, Brasil, Uruguay, Argentina, Paraguay, Bolivia y Ecuador.

⁴⁹ La “modernización”, consistía en realidad en el entrenamiento para la utilización planificada de técnicas de tortura para obtener información, la que también se organizaba y sistematizaba.

⁵⁰ Doctrina de segregación racial en Sudáfrica, aplicada hasta 1992 por conquistadores ingleses y holandeses. Abarcaba todos los ámbitos de la vida económica, social y política. *Apartheid* significa “separación”, en afrikáans (lengua que se habla en la región). La doctrina sostiene que la segregación de los negros es necesaria para promover el desarrollo.

Se crean nuevos acuerdos de cooperación económico-política UNASUR (Unión de Naciones Sudamericanas), Consejo Sudamericano de Defensa, Banco del Sur (para reemplazar la exigencia de operaciones económicas con el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) y SUCRE (Sistema Unificado de Compensación de Reservas). El ALBA (Alternativa Bolivariana para América) impulsado por Venezuela, reemplazó al ALCA impulsado por EEUU. Se reestructura y reorienta el MERCOSUR (Mercado del Sur). El nuevo marco de alianzas se basa en principios de mutua cooperación e integración regional de los países del Sur (América del Sur, África y Asia)

En el contexto que describimos, surgieron y se desarrollaron nuevas corrientes de pensamiento.

EL SUJETO FREUDIANO, ¿UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD?

Mariela del Carmen Fogar (2010)

La idea de un sujeto de la historia, del hombre como sujeto histórico en la modernidad, se constituye en el fundamento de la concepción lineal y única de la historia. El mundo se presenta a los modernos como transparente a la razón, cualidad universal que permite conocer la realidad y construir normas racionales universales en el ámbito de la ética, la estética y la política.

La concepción de sujeto de la historia proviene de la concepción gnoseológica de la época. Ya sea, que haga hincapié en la experiencia o en la razón como fuentes del conocimiento; o que se defiendan o cuestionen los principios de la metafísica, el sujeto racional es indiscutible.

Si bien estas ideas se mantuvieron hasta avanzado el siglo XX, ya en los inicios del siglo XIX se van gestando críticas a los postulados de la modernidad, a través de pensadores que, sin dejar de ser modernos, se anticipan a nuestros tiempos. Tal es el caso de Freud, quien desde el Psicoanálisis plantea una ruptura con las concepciones vigentes. Esta ruptura, esta crítica de la modernidad en el pensamiento freudiano puede ser abordada a partir de las ideas de sujeto, de sujeto social y de historia. Tres conceptos que, como dijimos, en cierto modo definen la modernidad.

Con Descartes, el papel del sujeto en la relación de conocimiento adquiere tal relevancia que a partir de esa idea seminal de la necesidad de conocer los lineamientos del entendimiento humano y de la duda, se inicia el camino del ideal moderno de una filosofía centrada en la subjetividad. Para Descartes, el principio del conocimiento es el yo, al que define como *res cogitans*. El “yo pienso” se presenta como lo indubitable, y es precisamente ahí donde se funda el sujeto, en el *cógito*, o en la identidad entre saber y ser.

Dicho de otro modo, lo que define la modernidad es que sujeto y objetos son esencialmente diferentes, pues el objeto solamente tiene existencia, es cognoscible pero no cognoscente. La posmodernidad, por su parte, sitúa al ser humano también como objeto. Hay una ruptura epistemológica que consiste precisamente en la cosificación del sujeto. El sujeto es también cosa, también goza, también sabe. Por eso, la pregunta fundamental a partir de Freud es “¿qué soy yo para el otro?”, y aquí se emparenta con la filosofía del Siglo XX, más concretamente con el Existencialismo.

Marx vio esta cuestión al señalar la contradicción entre fuerzas de producción⁵¹ y relaciones de producción⁵² como fundamento de la praxis revolucionaria, praxis en la que el otro – el proletario – es sujeto y objeto de experiencia a la vez; o, en términos de Freud, en el sistema social, “el otro” se constituye como *objeto de goce*.

El pensamiento de Marx constituye ya una ruptura tanto con la metafísica y con el idealismo, ya que no sólo la historia sino el conocimiento mismo cobran sentido a partir de la idea de praxis. Es en la praxis donde se fundan tanto la subjetividad como la objetividad.

Marx no niega la prioridad ontológica de la naturaleza, pero el conocimiento supone una actividad subjetiva que no es sólo actividad de la conciencia, sino acción humana concreta, práctica y transformadora de la realidad.

En este sentido, Freud va todavía más allá. Al sujeto racional de la modernidad le opone la idea de un sujeto que, de manera opuesta a Descartes se funda en el inconsciente, en *el no saber*, donde se produce el saber; un saber propio, personal, subjetivo. El yo freudiano como significante es siempre alienado, pues se funda no en los propios deseos sino en el deseo del otro, de manera tal que el deseo de uno es el deseo del otro. Por otra parte, esta alienación no se supera históricamente como planteaba Marx, sino individualmente, en la dialéctica del deseo, ya que el goce, punto tensionante, es imposible y, por tanto, permanente.

⁵¹ *Fuerza de producción o de trabajo* es el hombre como productor o trabajador. El hombre que no es propietario tiene que vender en el mercado su fuerza de trabajo, convirtiéndose él mismo en “mercancía”.

⁵² *Relaciones de producción*: Relaciones de los trabajadores entre sí en el proceso de producción y entre productores y propietarios de los medios de producción.

Desde esta perspectiva, lo social, el grupo, los lazos sociales, se fundan en la necesidad de establecer un vínculo gracias al cual los individuos se aseguren un mínimo de ser, un nosotros que haga posible la construcción de un yo, y le posibilite alcanzar el goce que le fue negado por el padre de la horda primitiva que Freud inventa en "Totem y Tabú". Así, el goce se constituye en el motivo principal de la vida en sociedad, y encuentra su consistencia gracias al símbolo.

A la identificación entre pensar y ser de Descartes, se le opone desde Freud por un lado, que el pensar está condicionado por el inconsciente, y por el otro, que el hombre no llega jamás a definirse por completo, no llega al ser, porque las palabras remiten siempre a otras palabras. El ejemplo más claro es nuestro propio nombre con el cual nos identificamos, mientras es, sin embargo, lo más impropio que tenemos en tanto nos fue puesto por otro.

¿Quién es el sujeto, entonces? El Complejo de Edipo, como operador central de la teoría psicoanalítica nos permite comprender al hombre como sujeto, refiriéndonos a la castración como resorte de la inscripción de una cría del hombre, y definirlo como aquel que habla y piensa con las palabras del padre atraído por el goce de la madre, ese mensajero entre el goce de la madre a que aspiran las palabras y el nombre del padre que las ordena. El yo existe porque existe el lenguaje. Se define como ser a partir de las palabras, los dichos, que le fueron atribuidos al nacer. Cada uno de esos dichos remite a otro. No hay pues, una última palabra a la cual remitirnos, no hay un significativo último. El hombre no llega a definirse por completo, no llega al ser. Por lo mismo, no puede decirse qué es el ser, sólo puede predicarse de él. En tal sentido, cobra vigencia la afirmación de Parménides: "*El ser es, el no ser no es*".

El Psicoanálisis trata de evitar ontologizar al sujeto, hacer del sujeto "*el sujeto representado*", en el sentido en que, para Berkeley "*el ser es el ser percibido*". Si el sujeto fuera pura representación lo erigiríamos en entidad absoluta, sustancial, lo que nos haría caer nuevamente en las redes de la metafísica.

Hace falta entonces que el sujeto sea otro. Por eso aparece como sujeto borrado en el mismo acto del decir. Lo que preexiste al individuo es, en términos de Lacan, *el sujeto del significante*, o ese lugar donde fue deseado antes de su nacimiento, ese lugar que le fue asignado - en el deseo de sus padres - con palabras, con significantes. La relación del sujeto con su imagen o con la visión del otro, del semejante, sólo se constituye a continuación, y esa relación forma ya la masa.

El grupo social se constituye por la imposibilidad de goce. En la imagen del otro, el sujeto reconoce algo de lo que a él le concierne. Ese algo en común (la raza, la religión, la ideología) es lo que lo identifica. Este rasgo identificatorio pasa a ser la *denominación signo* de algo de reconocimiento, y cumple el papel de anticipar la imagen de sí mismo. El sujeto reconoce así, en el otro, su propia imagen; o se reconoce a sí mismo en el otro, ya que no puede "verse" a sí mismo.

Ahora bien, ese rasgo distintivo, identificatorio, no es algo que esté en la propia naturaleza del hombre, sino algo puesto por otro a través del lenguaje. Ese otro que traza ese rasgo distintivo haciendo la denominación signo de reconocimiento, ocupa una posición ideal, de dominio dentro del grupo: este es el líder, quien, en términos freudianos delimita el lugar del ideal del yo.

La relación de continuidad entre la sexualidad y la vida de grupo que establece Freud, está planteada en el sentido de que lo sexual concierne a las condiciones del goce, una de cuyas consecuencias solamente interesa a la continuación de la especie. Esta idea va contra la razón moderna, la cual ve en la sociedad en primer lugar una función económica, idea resultante de los progresos del discurso de la ciencia.

Freud inventa el mito Totem y Tabú, en el que se narra el asesinato del padre porque prohíbe a sus hijos el acceso al goce de las mujeres, de la madre. De aquí en más, la palabra invoca el nombre de su totem, lo cual autentica el lugar desde donde habla el sujeto. El ser humano habla, utiliza palabras, significantes que se aprenden y son de otra naturaleza que el signo innato que reconoce el animal. El que habla no podrá jamás definirse a sí mismo con esas palabras, ya que cada una de ellas remite a otra y así sucesivamente hasta el infinito, o hasta la producción de un corte que constituya a la última palabra en el significativo de la primera, permitiendo así la obtención de un sentido.

El ser que habla está, por tanto, marcado de incompletud; al hablar capta la falta de su goce. La invocación del nombre del padre pone límite al lenguaje y también al goce. El padre de la horda primitiva es mítico, sólo tiene existencia a causa del lenguaje.

¿Cómo se mueve la sociedad? La masa no es estática, los grupos tienen su dinámica, están insertos en un proceso que constituye su historia. La dinámica de la historia, o del grupo, es producto de la necesidad de goce del sujeto y de los intentos que éste realiza para gozar. La esperanza de goce funda un lazo social que hace síntoma en el sujeto, síntoma social. Justamente lo que falla en el lazo social – y se manifiesta como síntoma – constituye el motor de la historia.

Como el sujeto no puede definirse, se define a partir del otro como igual o como diferente, de manera tal que la esperanza de goce, fundada en la vinculación social, hace síntoma al no haber un referente único que dé consistencia al ser de cada uno. El grupo otorga así un estatuto ontológico a cada uno, en el cual se despliega un goce que está siempre en juego en toda sociedad. Es precisamente la falta de goce lo que empuja a la sociedad. La falta de goce se convierte pues, en una cuestión social.

Desde esta perspectiva, la dinámica de la historia sería catastrófica si no fuera por el líder, quien pone límite al goce, prohíbe, pone un nombre a lo que falla, y lo hace en nombre de un ideal que nos permite reconocer en nuestro prójimo, un semejante.

Otra idea que define a la modernidad es la distinción y oposición entre individuo y sociedad. Para Freud, tal contradicción no existe. Lo colectivo es una formación del inconsciente, aunque lo inconsciente no es colectivo, sino singular y se define por la ausencia del sujeto en un saber que no comprende.

Lo colectivo es el lenguaje, que tiene un valor de cambio más allá de su valor de uso. Lo inconsciente es individual, de tal manera que descolectiviza la lengua común. Las formaciones del inconsciente son el efecto de la falta de ser del sujeto, de su goce fracasado. Queda así superada la idea sostenida por la modernidad, de la oposición entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo político. La oposición, según Freud, no se da en la relación individuo – sociedad, sino en el individuo mismo, que no se opone a lo social, a la masa.

El sujeto está dividido por el hecho de hablar, de hablarle a alguien. El hecho de dirigirse a alguien en el acto de hablar genera la necesidad de elegir un jefe. La masa constituye así un referente del individuo, una solución a su escisión. De este modo, la masa es la peor alienación que encuentra el sujeto, pero es él mismo, porque habla, quien produce la masa donde se aliena. En primer lugar, el hombre existe como sujeto de un significante, luego sobreviene la masa y por último, el yo, el individuo. En el mismo momento en que se constituye como individuo, se ha escindido de sí – como sujeto deseante y como yo -, cuyo deseo es el deseo del otro. Como el grupo lo constituye, vuelve a alienarse en él; es ésta una alienación estructural, en relación con la cual elige, realiza una opción política.

El Psicoanálisis encuentra su fundamento en el mito, y éste, a su vez, en la estructura del lenguaje. Sirve como ejemplo la pretensión de Freud en “Tótem y Tabú”, donde a través de la ficción intenta explicar algo real, que no podría decirse de otro modo.

Así, lo que heredamos de las experiencias de las generaciones que nos antecedieron es la estructura del lenguaje. El lenguaje constituye la herencia arcaica. En el momento en que aparece un sujeto y usa esa estructura, convierte al lenguaje en lengua propia.

El Complejo de Edipo nos remite, entonces, en primer término a la estructura del lenguaje y secundariamente a la estructura socioeconómica. Los modos de producción⁵³ y las luchas

⁵³ *Modos de producción* o *formas de producción* son las formas que tiene una sociedad para producir bienes, para lo cual se necesita materia prima e instrumentos o **medios de producción** para transformarla (herramientas, fábricas, máquinas, manos y cerebro, tecnologías e industrias), o sea **fuerzas productivas materiales** (mediación entre el hombre y la naturaleza). Los medios y modos de producción son históricos; cada cambio de los modos de producción (esclavista, feudal, burgués) representa un progreso en relación con el modo anterior y son producto de la **lucha de clases, motivada por** determinadas condiciones sociales (división social) en cada etapa.

En el sistema capitalista, la burguesía (minoría capitalista) es la dueña de los medios de producción y el proletariado (mayoría social) es dueño sólo de la fuerza de trabajo. El capitalista proporciona trabajo al obrero a cambio de un salario. El obrero produce un valor mayor de lo que recibe a cambio. Además, tiene que consumir menos de lo que produce, dejando un excedente para la venta en el mercado. La diferencia entre ambos es la **plusvalía**, excedente de la venta de un producto con el que se queda el capitalista a través de la apropiación ilegítima de la ganancia o beneficio del capital.

de clases constituyen una superestructura⁵⁴ que se apoya en la estructura del lenguaje, al hecho de que el hombre habla.

El grupo social es producto del inconciente, una formación de lo inconciente, y la ideología, una consecuencia de esa formación de lo inconciente que es el grupo social. Pero no es ella misma inconciente en el sentido de una represión, sino en el sentido de una *conciencia falsa*. Consiste en un sistema de valores que un individuo o un grupo social se forja en función de su posición personal, que dicha ideología justifica en tanto proporciona legitimidad o garantía moral a la práctica de ese individuo o de ese grupo.

Como vemos, Freud establece una distinción entre lo inconciente y lo ideológico. De aquí que no haya inconciente colectivo sino individual. Lo inconciente radica en la ignorancia del propio pensamiento de un individuo a causa de que habla, de su relación con la lengua.

Lo inconciente colectivo estaría dado por las implicaciones lógicas de la estructura de la lengua. El inconciente tiene un lenguaje que se manifiesta cuando el hombre habla – a través de los actos fallidos y el chiste -, o cuando sueña. La palabra oculta, encubre, pero también descubre, devela. Devela justamente aquello que está en el inconciente y que constituye lo más real, lo más humano. Es precisamente en esos momentos en los que se manifiesta el sujeto, o más precisamente, en los que se constituye como tal.

Volviendo a la cuestión del grupo, hay que observar que en su constitución encontramos un aspecto invariante estructural y aspectos variantes o secundarios. Al primero corresponde la conformación del grupo en relación con un jefe que le garantice un mínimo de goce, la posibilidad de ser o, en términos freudianos, la constitución de un lazo fraternal articulado con el ideal del yo, con cierta imagen del Padre. El segundo aspecto tiene que ver con los objetivos del grupo y las consecuencias de su conformación. Entre estos dos aspectos se da la dialéctica de la vida política.

El ser humano trata de saciar un tipo especial de goce en su relación con lo político en general. Como miembro de un grupo puede situarse sólo de dos maneras en relación con el *significante amo*. Estas dos maneras son siempre formas de ser su esclavo: un esclavo sometido o un esclavo rebelde. La esclavitud es inevitable, pues el goce es posible precisamente gracias al grupo social, frente a lo cual, el esclavo tiene dos posibilidades: la sujeción o la resistencia, el pro o el contra del *significante amo*. El goce del grupo no adoptará la misma forma según se trate de estar “pro” o de estar “contra”.

A partir de este planteo podríamos decir que se generan dos tipos políticos: el revolucionario y el garante del orden. En cualquiera de los dos tipos, el sujeto queda alienado, porque el goce remite siempre a un significante, de lo que podemos inferir que la liberación, la superación de la dialéctica del revolucionario y el garante del orden, consistiría en lo que Sócrates descubrió a través de la mayéutica: que lo que descubre el que está apresado en la mayéutica es que él es amo de un saber que hasta ese momento atribuía al amo de la ciudad. Porque Sócrates descubre un saber inconciente en el esclavo, lo que haría desvanecer el ideal social. Por eso es necesaria la muerte de Sócrates. Es necesario que Sócrates muera para que no muera la ciudad.

¿Qué queda del sujeto de la modernidad, con este nuevo sujeto, cuya razón está siempre atravesada por impulsos, por pulsiones, por el deseo y la necesidad de goce – manifestaciones del inconciente-? ¿Qué queda de la concepción de sociedad pensada como relación fraterna entre iguales? ¿Qué queda finalmente de las ideas de revolución y de historia dirigida inexorablemente hacia el progreso?

Quizás la osadía de Freud consistió en mirar ahí donde era imposible mirar desde la razón moderna, pensar un sujeto que se constituye precisamente en lo más irracional del ser humano, cuyos sentimientos más puros tienen origen en núcleos abyectos de cada individuo. Desde esta mirada, los procesos históricos no tienen nada de sublime, por el contrario, los mueve la búsqueda de goce. Lo que se gana en un lugar se pierde en el otro; si así no fuera, no seguiría habiendo deseo, lo que implicaría la muerte misma del hombre, en tanto se constituye *en* el deseo.

Por eso no hay un sentido único de la historia, aunque ésta tenga sentido. El sentido - y la verdad – estaría dado por el lugar de la enunciación, por el lugar desde donde el sujeto se

⁵⁴ *Superestructura*: Pensamientos, ideas, conciencia, teorías, expresión de la estructura, que justifican esta última.

sitúa para ver lo que está viendo y, para hablar. Y desde donde se sitúa Freud, la Revolución Francesa esconde bajo la idea de fraternidad, el parricidio, verdadero objetivo inconsciente de la lucha. ¿Y qué hay de la Revolución Bolchevique, en la que en nombre de “el poder a los soviets” es asesinado el Zar – el padre de la patria?

La modernidad surgió con el reconocimiento del papel esencial de la razón, y de su capacidad de establecer una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo. La razón significaba la garantía de progreso económico, libertad y felicidad. La realidad actual proporciona datos que nos habilitan a poner en duda las bondades de la razón. Por una lado, la razón no fue – ni es – capaz de dar cuenta de qué sea la felicidad personal, y por otro lado, el denominado “progreso económico” se construye día a día sobre la base del crecimiento de las desigualdades sociales y la destrucción del ambiente, por lo cual, requiere de sistemas de control social cada vez más sofisticados y crueles.

El Psicoanálisis es un llamado a resistir a toda forma de dominación social, desde el propio individuo. Freud observa que la razón instrumental no es el único mecanismo de dominación, que se expresa también en la acumulación de poder de los dirigentes con los que se identifica la masa. Por eso descreo de la posibilidad de alcanzar una libertad plena, aunque exista la posibilidad de oponerse a la lógica del orden, a la sociedad racional en la cual, como dice Touraine en *Crítica de la Modernidad*, la razón rige no sólo la actividad científica y técnica, sino también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas. De aquí la desconfianza de Freud acerca de la razón.

Pero este planteo no nos autoriza a identificar al Psicoanálisis con un pesimismo absoluto fundado en la contradicción entre placer y ley social; pues por un lado, el goce es imposible al margen del encuentro con el otro y, por otro lado, es precisamente la ley la que pone límite al goce, haciendo del placer el goce posible. Razón y ley son pues estructurantes. De aquí que podamos afirmar que hay en el sujeto freudiano una necesidad de conjunción entre deseo y razón, a la vez que un rechazo de la identificación entre sujeto y sistema.

Por la incompletad del sujeto – fundada en la incompletad del sistema simbólico - se genera el movimiento de la historia, la búsqueda de identidad social y la lucha de clases. Pues, el sujeto – y por consiguiente la masa – no es estático, sino que sólo existe como movimiento social en oposición a la lógica del orden.

El sujeto es pues, búsqueda de autoconstrucción de uno mismo, de síntesis entre el deseo, el superyo y la vida social, síntesis que se funda en el encuentro con el otro como objeto de deseo y como significante que permite al sujeto transformarse en sujeto social, insertarse en el marco de las relaciones sociales para transformarlas. Para ello es necesario posicionarse contra el orden establecido y no dentro de él, sin identificarse ciegamente con una ideología o un grupo social. Y en esto consiste precisamente la libertad, en una búsqueda sin fin del hombre por dominar y transformar lo que él mismo ha construido. Rescatar al sujeto moderno desde esta óptica quizás pueda convertir esa búsqueda, esa lucha contra lo instituido, en el principio fundante de una sociedad en cuyo permanente fluir de cambios individuales y colectivos sea posible el despliegue de la libertad personal. Porque es la dialéctica entre el deseo como transgresor y la prohibición de la ley como tope, la que hace posible la circularidad y el establecimiento de lazos sociales, con lo que la concreción de nuevos ideales sociales se torna necesidad para evitar el caos.

Allí donde radica la crítica de la modernidad clásica, en la desconfianza en la razón y en la correspondencia entre individuo y sociedad, radica también la posibilidad de una redefinición de la misma en la que, el punto de partida sea el sujeto como ser de deseo, y por consiguiente, de libertad y autonomía. Quizás a partir de los nuevos planteos y redefiniciones sea posible ensayar algunas respuestas ante la crisis de identidad y el hedonismo social actuales.

Bibliografía

- Descartes, René. *Discurso del método*. Hyspamérica, Buenos Aires, 1983.
..... *Meditaciones Metafísicas*. Alfaguara, Madrid, 1977.
Freud, Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos (1901-1905)*. “Fragmento de análisis de un caso de histeria” (Caso “Dora”) Vol. VII. Amorrortu, Buenos Aires, 1978.
..... *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1923-1925)*. Vol. XVIII. Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

- *El porvenir de la ilusión, el malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Vol. XXI. Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 1979.
- *Totem y Tabú y otras obras (1913-1914)*. Vol XIII. Amorrortu, Buenos Aires, 1980.
- Lacan, Jacques. *Seminarios 11 y 17*. Paidós, Buenos Aires, 1964.
- *Escritos 2. Siglo XXI*, Buenos Aires, 1989.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I, Sección 1. Cap. 1. "Mercancía y dinero" y Sección 3 "Producción del plusvalor absoluto". FCE, México, 1995.
- Sartre, Jean Paul. *El Existencialismo es un humanismo*. Losada, Buenos Aires, 1999.

Guía de estudio

1. ¿Cuáles son las nociones centrales del pensamiento dominante en la modernidad? ¿Por qué Descartes es un pensador clave en esta etapa?
2. ¿Qué rupturas y continuidades con la modernidad plantea Freud?
3. ¿Cómo concibe Freud al sujeto y la masa social? ¿Cómo son las relaciones sujeto - sociedad y cuáles los fundamentos de los lazos sociales?
4. ¿Cómo concibe la ideología?, ¿Qué puntos de coincidencia o disidencia tiene con Marx en relación con esta noción?
5. ¿Cómo se relacionan palabra, conocimiento y verdad?
6. ¿Cómo se produce y qué importancia tiene para Freud la dialéctica del deseo y la ley?
7. ¿Qué críticas formula el Psicoanálisis al sistema social?
8. ¿Identifique en el texto la crítica al sistema social y el aporte del Psicoanálisis.
9. ¿Qué implicancias tiene el Psicoanálisis para la educación?
10. ¿En qué nociones freudianas es posible reconocer la influencia de Kant y de Hegel, respectivamente?

EL GIRO LINGÜÍSTICO

Ludwing Wittgenstein: La realidad como juegos de lenguaje

Mariela del Carmen Fogar (2013)

Esta corriente de pensamiento recibe distintas denominaciones. La tradición filosófica francesa se refiere a ella como “giro lingüístico”, mientras la tradición anglosajona la denomina “giro pragmático”.

Propone una especie de “vuelta de tuerca” de la filosofía actual, que invita a “pensar sin certezas” (Scavino, 2007); es decir, en sentido contrario a la metafísica tradicional y a la filosofía empirista en sus vertientes clásica y contemporánea (empirismo lógico), que muestran un agotamiento.

El giro propuesto implica un replanteo de la forma tradicional de hacer filosofía y el planteo de nuevos problemas.

Entre los pensadores más significativos de esta corriente están Ludwing Wittgenstein, Richard Rorty y Jürgen Habermas; este último ha impactado significativamente en educación y su estudio se aborda en distintas asignaturas de la carrera, por lo que aquí nos referiremos brevemente a Rorty y nos detendremos en el primero.

La filosofía del lenguaje y la crítica de la verdad como correspondencia

Rorty plantea que la filosofía occidental ha estado presa de “*la metáfora del Espejo*”, según la cual, la conciencia es un espejo que refleja la naturaleza y que hace posible un conocimiento verdadero de las cosas. Esta metáfora se construyó a partir de una visión del saber como representación, en un contexto en que la epistemología ocupaba un lugar central en la filosofía.

La noción de *conocimiento como reflejo de la naturaleza* surgida con Platón y continuada por Aristóteles, fundó la idea de que la razón es una realidad inmutable capaz de conocer lo inmutable.

En el siglo XVII, la noción de “*idea*” - introducida por Descartes y desarrollada por Locke – se convierte en paradigma de la filosofía; el conocimiento se vuelve el problema central de la filosofía como búsqueda de certezas. En el siglo XVIII, con Kant, la epistemología como fundamento y garantía de la moralidad, ocupará el lugar que antes ocupaba la metafísica.

El racionalismo del siglo XVII postuló un hombre (conciencia) y un mundo mediado por el *lenguaje*, el que a través de juicios lógicos expresa la **correspondencia entre las ideas y las cosas**. Precisamente, en torno a esta noción, gira la ruptura de los filósofos del giro.

El *giro lingüístico* dado a la filosofía, significa que el lenguaje deja de ser considerado un medio entre el yo (conciencia) y la realidad para ser considerado un léxico¹ creador de la realidad y el yo.

Cuando abordamos el existencialismo, nos referimos al viraje o giro introducido por Heidegger, expresado en la afirmación de que *el hombre no habla el lenguaje sino que el lenguaje habla al hombre*. O sea, que no dominamos una lengua, sino que nuestros pensamientos y prácticas se inscriben en una lengua que nos domina. En esta línea, en el “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, Wittgenstein afirma que “*El lenguaje y el mundo son coextensivos, los límites de uno son exactamente los límites del otro*”; “*Mi mundo es mi lenguaje*”. De acuerdo con esta afirmación, el lenguaje es algo más que la mera forma de designar las cosas. El lenguaje produce ideas, prácticas y sentidos. Esto se hace evidente en la imposibilidad de traducir un lenguaje a otro. Los yamanas de Tierra del Fuego, por ejemplo, no tienen en su vocabulario el verbo “morir”. Para ellos, los animales no mueren, “se rompen” y los hombres no mueren, “se pierden”. Los esquimales tienen cinco palabras para referirse a la “nieve” y los artículos tienen género.

Los ejemplos muestran que el lenguaje crea sentidos y si bien las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, las teorías no reflejan la realidad, sino la crean.

Frente al postulado empirista de que para refutar una teoría es necesario remitirse a los hechos, los pensadores del giro postulan que la refutación consiste en elaborar enunciados, criticar, argumentar; en definitiva: *hablar*. Es que las palabras no designan objetos, sino una

¹ En el sentido de un conjunto de palabras y expresiones propias de una actividad determinada, de un colectivo.

definición aceptada convencionalmente. La verdad o falsedad no radica en una realidad extralingüística, sino es propiedad de las proposiciones. En este sentido, el lenguaje de la ciencia no difiere del lenguaje literario. Por eso, para Rorty la filosofía debe ocuparse de la intersubjetividad (donde es posible encontrar consensos) y de la solidaridad; la filosofía debe limitarse a comparar las formas de hablar con sus ventajas y dificultades y no pretender objetividad.

Estos planteos se vinculan con el **pragmatismo** de John Dewey, que concibe el conocimiento como práctica social.

Desde la **pragmática del lenguaje**, se entiende que las nominaciones que empleamos para con los sujetos, inciden de manera tal, que operan como determinaciones.

Las **pedagogías críticas** -que abreven también en el psicoanálisis- muestran que esas determinaciones operan como "*biografía anticipada*" o "*profesía autocumplida*". Estas teorías plantean que el lenguaje tiene poder constitutivo. Aquello que digo de un sujeto, o lo que le digo a un sujeto, lo constituye. En su constitución pesa el lugar desde el cual habla el sujeto. Si la maestra le dice a un niño perteneciente a los sectores subalternos de la sociedad, que es "lento" o "bruto"; el niño, finalmente actuará como tal, porque la forma de nombrarlo desde el lugar de poder como docente, contribuye a su constitución, en la que pesan, por supuesto, las representaciones dominantes acerca de los niños pobres y la forma en que otros sujetos e instituciones los nombran.

Wittgenstein: La filosofía como crítica del lenguaje

Wittgenstein forma parte de los pensadores que cuestionan la metafísica como ciencia teórica.

El empirismo del siglo XVII postuló la experiencia sensible como fuente de conocimiento y la imposibilidad de la metafísica, en el sentido de imposibilidad de determinar la verdad o falsedad de las proposiciones que sobrepasan los límites de la experiencia. Desde una posición más radicalizada, en el siglo XX, los empiristas lógicos afirmarían que los enunciados metafísicos son pseudoproposiciones que carecen absolutamente de sentido. Wittgenstein minimiza esas discusiones, por considerar que gran parte de ellas, en realidad trata pseudoproblemas, que resultan más bien, discusiones en torno al lenguaje. Para éste "*Toda la filosofía es crítica del lenguaje*" (Tractatus, af. 40031). La crítica se realiza a través del empleo del *análisis lógico* como método.

"Al hacer el paralelo lingüístico del punto de partida de Wittgenstein y de Heidegger acabo de emplear intencionalmente el término "auto- enajenación". Con este motivo puede recordarse una tercera crítica a la metafísica tradicional, (...) que parte asimismo de una sospecha fundamental: a la "sospecha de falta de sentido" de Wittgenstein y a la "sospecha del olvido del ser de Heidegger, precedió la "sospecha de ideología de Karl Marx, dirigida contra la metafísica. Esta consideración lateral puede servir para delinear (...) el horizonte histórico – espiritual, dentro del que esferas de la filosofía contemporánea presentan, por más heterogéneas y recíprocamente separadas que parezcan, un punto de referencia común.

(...) es la puesta en cuestión de la metafísica occidental como ciencia teórica.

Así pues, en lo que sigue yo deseo comparar entre sí a Heidegger y a Wittgenstein desde el punto de vista de que a través de ambos, cada uno de diversa manera, la metafísica occidental es puesta en cuestión y con ello es desplazada por nosotros fácticamente como un fenómeno histórico. El punto de vista de nuestra comparación puede determinarse con más exactitud, si tenemos ante los ojos la pregunta fundamental de Heidegger sobre el sentido del ser y la pregunta fundamental de Wittgenstein sobre el sentido de proposiciones filosóficas como maneras de la crítica de sentido².

Wittgenstein cuestiona la metafísica en dos sentidos. Por un lado, critica el postulado dogmático del racionalismo de que se accede a verdades absolutas a través de proposiciones lógicas formuladas por la razón. Por otra parte, señala la complejidad del lenguaje de la metafísica que encierra abstracciones complejas. En el "Tractatus", intenta establecer los límites entre lo pensable y lo que queda fuera o está más allá del pensamiento. Lo único de lo que se puede afirmar verdad o falsedad son las proposiciones científicas; el lenguaje que mejor muestra la coincidencia entre lógica y estructura, entre

² Apel, Otto. "Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica". Trad. Bernabe Navarro. En: *Dianoia. Anuario de Filosofía*. Vol. 13, N° 13. FCE, México, 1967. P. 111-112.

lenguaje y estructura del mundo, es el lenguaje científico. Pues en el lenguaje común hay mucha confusión; una misma palabra se usa con distintos significados y existe gran cantidad de ambigüedades y errores.

De manera que las proposiciones metafísicas no son verdaderas, lo que no quiere decir que no tengan sentido. Por eso llama finalmente a guardar silencio sobre todo aquello que no sea posible afirmar la verdad: *“De lo que no se puede hablar, mejor callar”*.

La filosofía como crítica del lenguaje significa pues el fin de una forma de hacer filosofía, que valiéndose de términos que no clarifica, pretende conocer lo incognoscible, disolviendo los verdaderos problemas filosóficos.

Desde esta perspectiva, la filosofía es actividad (en oposición a la concepción de la filosofía como doctrina o teoría) y tiene una finalidad práctica, consistente en aclarar el lenguaje, a través del análisis lógico: *“el objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es teoría, sino actividad. (...) El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el “esclarecerse de las proposiciones”* (Tractatus, af. 4112). Así concebida la filosofía, tiene un fin terapéutico, ya que como análisis del lenguaje patentiza los verdaderos problemas filosóficos.

En estos planteos, se puede percibir cierta cercanía del filósofo con el psicoanálisis freudiano, que mediante el concepto de *“análisis”* postula la posibilidad de volver patente lo latente a través del lenguaje³. En términos de Wittgenstein, el *pathos* estaría dado por la disolución de los pseudoproblemas, a partir de la toma de conciencia de las trampas del lenguaje.

La realidad como “juegos de lenguaje”

En el “Tractatus”, Wittgenstein muestra la correlación entre estructura del lenguaje - cuyo paradigma es la ciencia - y estructura del mundo.

En *“Investigaciones Filosóficas”*⁴, postula la noción de *“juegos de lenguaje”*, noción que alcanza a toda la realidad, incluidas las ciencias. Pero si bien el tema de este libro es el lenguaje, no hay una preocupación por definirlo, ni explicar el porqué del mismo, lo que sería caer en la metafísica, sino mostrar su complejidad y la imposibilidad de pensarlo independientemente del conjunto de prácticas sociales.

El lenguaje es complejo e indefinible; en él confluyen palabras y acciones: *“(…) piensen en el siguiente uso del lenguaje: Envío a alguien de compras. Le entrego una nota que dice “cinco manzanas rojas”. Lleva la nota al encargado de la tienda, quien abre la gaveta que dice “manzanas”, después busca la palabra “rojos” en una mesa y encuentra una muestra del color a su lado; después dice la serie de números cardinales – asumo que los conoce de memoria – hasta la palabra “cinco” y para cada número saca de la gaveta una manzana del mismo color que la muestra. – Así y de similares maneras se opera con las palabras - “¿Pero ¿cómo sabe dónde y cómo debe buscar la palabra rojo y qué tiene que hacer con la palabra cinco? - Bueno, yo asumo que actúa como he descrito. Las explicaciones llegan a su fin en algún momento. ¿Pero cuál es el significado de la palabra cinco? Tal cosa no estaba en juego aquí, solamente cómo se emplea la palabra cinco”* (Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Prefacio, § 1)

No habiendo esencias de las cosas, el lenguaje no remite a las cosas (no refleja las cosas) sino al contexto o ámbito institucionalizado en que se lo usa. Las prácticas sociales determinan y legitiman el significado de las palabras. Por ejemplo, no es lo mismo la palabra *“materia”*, dicha por un estudiante que le comenta a otro que está por rendir un examen, que dicha por un físico en un laboratorio. La palabra *mujer*, no designaba lo mismo en la Edad Media, que en la actualidad.

Al igual que cuando jugamos, cuando hablamos (usamos el lenguaje), aprendemos palabras cargadas de significado.

³ Maidana, Susana. “El concepto de filosofía. Hume y Wittgenstein”. En: Barale, G. y otros *En torno al Tractatus*. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1997. P. 86.

⁴ Entre 1914 y 1916 Wittgenstein elabora las notas que en 1921 se publicarán bajo el nombre de *Tractatus Lógico-Philosophicus*. En 1953, dos años después de su fallecimiento, se publica *Investigaciones Filosóficas*.

Los lenguajes no pueden ser reducidos pues a la lógica formal, como sostenía el empirismo lógico⁵. Hablar de lenguaje es hablar de práctica del lenguaje, realidad mucho más compleja que la simple palabra, ya que está estrechamente ligada al contexto. Jugar y hablar son actividades que expresan un modo de ser y estar con los otros, aprendido y justificado en una comunidad determinada. Dice Wittgenstein: “*Cuando imaginamos un lenguaje, imaginamos un modo de vivir*”⁶. Pensemos, por ejemplo en la palabra “progreso”, cuyo significado dependerá de la teoría filosófica, sociológica o económica (juegos de lenguajes), desde la cual está enunciada.

Al igual que los juegos, los lenguajes tienen reglas. No existen ni juegos, ni reglas, ni lenguajes individuales o privados, sino ámbitos institucionalizados que posibilitan la relación de los diferentes discursos - juegos - con la vida; pues el lenguaje es una actividad pública, no independiente de otras actividades humanas.

Ahora bien, si pensamos en los juegos, vemos que aún cuando cada uno pueda ser diferente, sin embargo es posible encontrar entre ellos, algo que hace que sean juegos. Ese algo es lo que Wittgenstein denomina “*aires de familia*”. Lo mismo ocurre con el lenguaje⁷.

Juego y lenguaje forman parte de un todo dinámico y cambiante: las prácticas sociales, noción que incluye las actividades no lingüísticas, con las que el lenguaje se entretiene.

Desde la perspectiva de Wittgenstein, el lenguaje -y la posibilidad de consensos- es el único soporte posible de la verdad y de la ética.

Son las reglas las que determinan procedimientos de acción. Éstas se transmiten a través de procesos educativos. No habiendo justificación última a la cual remitirse, el fundamento de las reglas radica en las prácticas sociales, que operan como marco de referencia en que éstas adquieren sentido. Ellas resultan del juego dinámico de intereses, fuerzas y objetivos. Si pretendemos cambiar las reglas, habrá pues que estudiar la relación que tienen éstas con la vida.

De este modo, el giro lingüístico desplaza la filosofía de la certeza (radique ésta en el ser, las esencias o la conciencia) y postula un relativismo que exige depositar la mirada en las prácticas sociales, concebidas en su carácter complejo, singular y dinámico. Nos queda el desafío de pensar el valor de esta filosofía para reflexionar y actuar en la sociedad contemporánea en que, estableciendo un quiebre, en la cultura dominante fundada en principios universalistas modernos, grupos diversos, reclaman la legitimidad de los juegos de lenguaje en que se inscriben sus ideas y sus prácticas.

SELECCIÓN DE TEXTOS

Karl Otto Apel. WITGENSTEIN Y HEIDEGGER: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra la metafísica. Dianoia. Anuario de filosofía. México: F.C.E., 1967, Traduc. Bernabé Navarro. Introducción, pág. 111.

“Aquel espíritu no especulativo, o mejor “antiespeculativo”, que domina a la filosofía inglesa desde Occam, Hobbes, Bekeley y Hume, y la hace tan poco atractiva para pensadores como Hegel, Schelling o Heidegger, aquella sospecha escéptica contra la metafísica, por medio de la crítica del lenguaje, que caracteriza al nominalismo inglés –todo esto parece salir a la luz, explícitamente en su negatividad justo en el Tractatus de Wittgenstein. Como universal sospecha de falta de sentido contra todas las proposiciones ontológico - especulativas.

Al hacer el paralelo lingüístico del punto de partida de Wittgenstein y de Heidegger, acabo de emplear intencionalmente el término “autoenajenación”. Con este motivo puede recordarse una tercera crítica a la metafísica tradicional, en boga al presente, que parte asimismo de una sospecha fundamental: a la sospecha de “falta de sentido” de Wittgenstein y a la sospecha de “olvido del ser” de Heidegger precedió la “sospecha de ideología de Karl

⁵ Los empiristas lógicos nucleados en torno al Círculo de Viena postularon el “fiscalismo”, que designa la necesidad y posibilidad de transformar todas las proposiciones empíricas en proposiciones expresadas en el lenguaje de la física, sin que éstas pierdan significado. Esas proposiciones expresarían propiedades físicas de las cosas, empíricamente observables.

⁶ Ibid. Pág. 19.

⁷ Ver los ejemplos que dimos bajo el subtítulo “La crítica de la verdad como correspondencia”.

Marx dirigida contra la metafísica. Esta consideración lateral puede servir para delinear por completo el horizonte histórico – espiritual, dentro del que esferas de la filosofía contemporánea presentan, por más heterogéneas y recíprocamente separadas que parezcan, un punto de referencia común.

El punto de referencia común en conexión con nuestro problema es la *puesta en cuestión de la metafísica occidental como ciencia teórica*.

Así pues, en lo que sigue, deseo comparar entre sí a Heidegger y Wittgenstein desde el punto de vista de que a través de ambos, cada uno de diversa manera, la metafísica occidental es puesta en cuestión y con ello es desplazada por nosotros fácticamente como un fenómeno histórico. El punto de vista de nuestra comparación puede determinarse con más exactitud, si tenemos ante los ojos la pregunta fundamental de Heidegger sobre el sentido del ser y la pregunta fundamental de Wittgenstein sobre el sentido de proposiciones filosóficas como maneras de la crítica de sentido.

Previamente, el distanciamiento crítico de sentido de la metafísica tradicional es, en efecto, el punto de vista que, en forma de sospecha de falta de sentido, en laza al Wittgenstein primero con el posterior, y que, por otra parte, también en Heidegger fija el concepto equivalente, invariable respecto del motivo de filosofía de la existencia, como del de historia del ser.”

Bibliografía

Apel, K. O. “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica”. Trad. Bernabe Navarro. En: *Dianoia. Anuario de Filosofía*. Vol. 13, N° 13. FCE, México, 1967. Pp 111-148.

Barale, G. y otros. *En torno al Tractatus*. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1997.

Pardo Hidalgo, A.. *Richard Rorty y la disolución de la Epistemología*. Cátedra, Madrid, 1993.

Scavino, D. *La filosofía actual*. Paidós, Buenos Aires, 2007.

Wittgenstein, L.. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Alianza, Madrid, 1973.

..... *Investigaciones Filosóficas*. Crítica, México, 1988.

Guía de estudio

1. ¿En qué contexto se desarrolla esta corriente de pensamiento?
2. ¿En qué consiste la “vuelta de tuerca” introducida en la filosofía por los pensadores del giro?
3. ¿Qué quiere decir Rorty cuando afirma que “la filosofía occidental ha estado presa de la metáfora del espejo”?
4. ¿Qué método aplica Wittgenstein y cuál es la finalidad de la filosofía?
5. Explicar la noción wittgensteiniana de “realidad y juegos del lenguaje”. Ejemplificar.
6. ¿Cómo plantean los pensadores del giro la relación entre lenguaje, conocimiento y verdad?

EUROCENTRISMO CIVILIZATORIO O IDENTIDAD Y EMANCIPACIÓN AMÉRICA LATINA DISCUTE CON EUROPA

Maximiliano Román y Marcelo Graciosi Barrios (2012)

El despliegue de la Modernidad a nivel mundial no sólo influyó en el ámbito de las ideas, sino también en los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales de nuestros pueblos. La construcción de Occidente como centro del mundo y la instauración de su hegemonía global tuvo como correlato el surgimiento de visiones críticas del proyecto moderno desde las periferias. Latinoamérica, como una de ellas, ha sido cuna de teorías capaces de reflexionar de manera crítica sobre la Modernidad. A continuación presentamos algunas de estas teorías, de modo que puedan ser contrastadas con la perspectiva predominantemente europea de los autores previamente abordados en la cátedra.

El semiólogo argentino Walter Mignolo es uno de los representantes del *poscolonialismo* latinoamericano. Sus trabajos indagan la invención de la Europa moderna como una operación inseparable del proceso de apropiación colonial de territorios en los demás continentes.

“En los Siglos XV y XVI Europa no era todavía, por decirlo así propiamente Europa. Era, más bien la tierra y el espacio de los cristianos occidentales, aquellos que después de las cruzadas se vieron separados de su centro, Jerusalén, y de los cristianos orientales. Esto es, de sus gérmenes. Pero esta es una distinción puramente cristiana que se transformará en hegemónica europea cuando la creciente distinción entre Europa, África, Asia y América siga construyéndose desde Europa y en el proceso de constituirse como identidad europea”.

A partir del siglo XVIII se construye una noción lineal de la historia, que se inicia en la Antigüedad Griega y culmina en el occidente europeo. En paralelo, se desencadenan dos mecanismos que permiten consolidar a Europa como centro del mundo: la colonización del tiempo y del espacio: *“la colonización del tiempo y, por ende, la invención de la Edad Media y de la Antigüedad como “antecesores” del renacimiento y de una historia lineal que era, a la vez universal. Su origen estaba en el oriente del Mediterráneo. El origen religioso en Jerusalem. Y el filosófico en Atenas. La segunda fue la colonización del espacio. Y de esa colonización surgieron las tres AAAs¹ en referencia a la centralidad de la E²”*³

La visión occidental del mundo, entonces, no constituye una representación “natural” de la realidad, sino que es producto de una operación clasificatoria que establece una jerarquía entre un sujeto que describe (Europa-Modernidad) y un sujeto que es descrito (periferia-colonialidad). Sobre esta operación se despliega el pensamiento moderno. Su *eurocentrismo* queda en evidencia cuando los grandes filósofos describen al continente americano.

En 1775, mientras Tupac Amaru encabezaba uno de los levantamientos más importantes contra el imperio español en Sudamérica, Kant afirmaba: *“El pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos... incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción”*⁴

Hegel, en tanto, definía a los habitantes de América como *“pueblos sin historia”*, incapaces de contarse entre los elegidos que aportarían al despliegue universal del Espíritu: *“Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición. Sus rudimentarias civilizaciones tenían que desaparecer necesariamente a la llegada de la incomparable civilización europea. Y así como su cultura era de calidad inferior, así quienes siguieron siendo salvajes lo fueron en grado sumo: son las muestras más acabadas de la falta de civilización (...)*

A los europeos les tocará hacer florecer una nueva civilización en las tierras conquistadas (...)
Mansedumbre e inercia, humildad y rastrera sumisión frente al criollo y más aún frente al europeo,

¹ Tres A: Asia, África y América.

² E: Europa.

³ Mignolo, Walter. *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Del Signo, Buenos Aires, 2001. Pp. 23-25.

⁴ Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 2002. Pp. 18-41.

*son el carácter esencial de los americanos, y hará falta un buen lapso de tiempo para que el europeo consiga despertar en ellos un poco de dignidad”.*⁵

Al mismo tiempo en que se publicaban las obras de Hegel, líderes de toda América iniciaban las luchas independentistas en busca de la libertad y la unidad de sus pueblos, con la intención de ser protagonistas de su propia historia.

El filósofo argentino Enrique Dussel, uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación en los años '70, sostiene que la Modernidad se basa en un elemento mítico, el “mito de la Modernidad”.

Por un lado, ésta se muestra a sí misma como fenómeno exclusivamente europeo que se difunde por el mundo, como si su capacidad para desarrollar una racionalidad científico-técnica explicara su superioridad sobre otras culturas. Pero, por otro lado, el mito de la emancipación racional del sujeto en la historia por medio del progreso, oculta su rostro irracional y violento: el colonialismo.

Si bien el capitalismo se gesta lentamente en las ciudades que surgen sobre el final de la Edad Media, éstas no marcan para Dussel el verdadero nacimiento de la Modernidad. Capitalismo y Modernidad nacen con la conquista de América. En la confrontación con ese *Otro* al que se domina, se vence y se explota, termina por definirse el nuevo orden social mundial.⁶

En la segunda mitad del siglo XV, España se constituyó en un centro de hegemonía global, puesto que era la única potencia nacional con capacidad de conquista territorial externa. En consecuencia, América fue la primera periferia de Europa. Nos constituimos así como ese *Otro* sobre el cual se edificó el capitalismo y la subjetividad moderna. El continente americano era la oportunidad de construir un mundo nuevo sobre la base de un nuevo sujeto, enteramente racional, como lo imaginaba Descartes. De este modo, el sujeto europeo se afirma sobre la base de la posesión del *Otro* americano, en cuanto ser que es avasallado, negado.

La Modernidad, entonces, no habría surgido a partir de la Ilustración, sino a partir de la conquista de América. Dussel afirma que el sujeto conquistador (*ego conquiro*) constituyó la base sobre la cual el occidente europeo pudo desplegar el sujeto racional (*ego cogito*). El sujeto conquistador, guerrero y aristocrático, entabló frente al *Otro* (el indio, el negro, el mestizo americano) una relación excluyente de dominio. La subjetividad que allí se formó correspondió al surgimiento de la burguesía y a la formación de un modo de producción capitalista.⁷

En este proceso, la filosofía cumple la función de legitimar a la Modernidad como despliegue de la racionalidad. Los filósofos postularán que el camino para el desarrollo de todos los pueblos es pasar del estado de “inmadurez”, que suponían las anteriores civilizaciones, a la “madurez” de la Europa occidental moderna. En consecuencia, todos los pueblos de la tierra deberían seguir las “etapas de desarrollo” marcadas por Europa con el fin de obtener su emancipación, a costa del abandono de sus propias tradiciones. Por lo tanto, la racionalidad moderna debía ser llevada hasta los últimos rincones del universo por el hombre ilustrado. Este sujeto ilustrado es parte de una burguesía triunfante que, al mismo tiempo que “ilumina” las conciencias, impone su modo de producción, circulación y consumo de mercancías en el resto del mundo; ese modo es el capitalismo. Entre tanto, América es concebida como un ser en potencia, como un *no ser*, que debe actualizarse, realizarse bajo la forma y el ser europeo.

“Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”. Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico (...) De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer

⁵ Idem.

⁶ Cfr. Dussel, Enrique. 1992: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. CLACSO, México, 1992.

⁷ Cfr. Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca, Popayán, 2005. Pp. 45-49.

en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por **subsunción real** del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” de la Modernidad), por negación de su carácter **mítico** (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (...) A los 500 años del comienzo de la Europa moderna, leemos en **Informe sobre el desarrollo humano 1992** de las Naciones Unidas que el 20% más rico de la humanidad (principalmente Europa occidental, Estados Unidos y Japón) consume el 82% de los bienes de la tierra, y el 60% más pobre (la “periferia” histórica del “Sistema-mundial”) consume el 5,8% de dichos bienes. ¡Una concentración jamás observada en la historia de la humanidad! ¡Una injusticia estructural nunca sospechada en la escala mundial! ¿No es este acaso el fruto de la Modernidad o del sistema mundial que inició la Europa occidental?”⁸

Las visiones críticas de la Modernidad desde América Latina plantean, entonces, la necesidad de recuperar los saberes y tradiciones de los pueblos americanos que han sido deliberadamente ocultados. Estos saberes y tradiciones son herramientas necesarias para desnaturalizar la violencia subyacente en las verdades que nos han impuesto. Hoy más que nunca, cuando la crisis se hace notar en el continente europeo, se torna urgente encontrar las bases de una alternativa para el desarrollo y el pensamiento autónomos. “Afirmar la existencia de una **matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano** supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas, que constituyen más de la mitad de la población del continente. Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores contenidos en las memorias sociales que, en el transcurso de cientos de años, fueron procesando la ‘visión de los vencidos’, una visión diferente de la historia iniciada con la Edad Moderna europea en los siglos XV y XVI. Conlleva la reivindicación de estas **otras ideas** sobre las cuales se han sustentado distintas experiencias y movimientos políticos de América Latina”.⁹

Bibliografía

- Argumedo, A. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 2002.
- Castro- Gómez, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca, Popayán, 2005.
- Dussel, E. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. Clacso, México, 1992.
- “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2003. Pp. 41-53.
- Fogar, M. *¿Posmodernidad en América Latina?* Universidad Nacional del Nordeste, 2004.
- Mignolo, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones Del Signo, Buenos Aires, 2001.

Guía de estudio

1. ¿Cómo influye la colonización del tiempo y del espacio en la construcción de Europa como centro del mundo?
2. ¿Cuál es la relación entre colonialidad y modernidad según Mignolo?
3. ¿En qué consiste lo que Dussel denomina “el mito de la modernidad”?
4. ¿Cuál es la relación entre el “sujeto conquistador” de Dussel y el “sujeto racional” de Descartes?
5. ¿Qué explicación encuentra Dussel a los dichos de Kant y Hegel sobre los pueblos americanos?
6. ¿Cómo es concebida América desde el pensamiento eurocéntrico?
7. ¿Dónde reside la posibilidad de una “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano” según Argumedo?

⁸ Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2003. Pp. 48-52.

⁹ Argumedo, Alcira. Op. Cit. P. 41.

Enrique YEPES. *La Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (Ver el texto en compilado de cátedra)

Guía de estudio

1. ¿Quién y con qué criterios establece qué es filosofía y qué no lo es?
2. ¿Cómo fue la producción teórica en este sentido, en América Latina? ¿Qué nombres se destacan entre los intelectuales de la región?
3. ¿Qué intereses políticos movilizaron la producción intelectual en los países colonialistas y en América Latina respectivamente?
4. ¿En qué consiste la filosofía de la liberación latinoamericana? ¿Cuáles son sus antecedentes históricos y teóricos? ¿Quién es su representante más influyente?
5. ¿Qué críticas realiza Dussel a la filosofía dominante? ¿Qué propone como alternativa?
6. ¿Qué le aportó a Ud., personalmente la lectura del texto?

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 1979, pág. 101

“La filosofía, pedagogía y teología de la liberación constituyeron una clara iniciativa por configurar un pensamiento latinoamericano basado en la experiencia de dominación y en busca de modelos interpretativos liberadores, promotores de prácticas sociales más justas y creativas. También representó una crítica radical del pensamiento occidental desde la periferia latinoamericana. Las bases de esta concepción, aunque tomadas de otras fuentes, coinciden con los desarrollos más recientes – y de inmensa influencia – de la intelectualidad europea y norteamericana en el campo de las humanidades y los estudios culturales, por ejemplo en el pensamiento poscolonial de autores tan famosos como Eduard Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, todos profesores de universidades norteamericanas y británicas.

Es lamentable que, en parte por el lenguaje marxista y/o cristiano de las teorías de liberación y en parte por las limitaciones de difusión bibliográfica desde el Tercer Mundo, los teóricos del poscolonialismo hayan básicamente ignorado la contribución del pensamiento latinoamericano en esta misma dirección, que se desarrolló con anterioridad a ellos. En diálogo con estas teorías, y como una manera de reivindicar los conceptos producidos desde América Latina, varios estudiosos han presentado las coincidencias así como las diferencias de aproximación, proponiendo una teorización alternativa para pensar las relaciones socioculturales y la cosmovisión filosófica en contextos contemporáneos y a la luz de procesos de globalización de los mercados capitalistas. Los colombianos Jesús Martín Barbero y Santiago Castro Gómez, los argentinos Néstor García Canclini y Walter Mignolo, y la chilena Nelly Richard, entre muchos otros, han escrito obras de considerable influencia y cuidadoso análisis sobre procesos comunicativos, movilizaciones sociales y reorganizaciones filosóficas. Mignolo, por ejemplo, propone la configuración de un pensamiento “postoccidental” sobre bases originadas en la experiencia de dominación e imperialismo euro – norteamericanos, que denuncie las condiciones de desigualdad y busque métodos para contrarrestar el colonialismo, el cual no es simplemente una experiencia del pasado (...)

Es interesante entonces, concluir observando cómo el pensamiento latinoamericano logra fecundidad y reconocimiento dentro de los desarrollos contemporáneos gracias a su esfuerzo, no tanto por seguir los preceptos heredados de la invasión europea, sino por producir una reflexión crítica de esa herencia y conectarse con la radical diferencia que los ideales y la producción cultural populares representan frente a dichos preceptos. Así, el estereotipo de que desde América Latina solamente se produce “folclor”, se transforma en un instrumento útil para desenmascarar la historia de justificaciones para la marginación y para dinamizar un pensamiento movilizador de prácticas sociales liberadoras”.

ANEXO 1

TÉCNICAS DE ESTUDIO Y LINEAMIENTOS PARA PRODUCCIÓN DE TRABAJOS MONOGRÁFICOS

1. GUÍA PARA ABORDAR EL ESTUDIO DE UN FILÓSOFO

Mariela Fogar

1. Realizar una lectura global y comprensiva.
2. Realizar una lectura por párrafos.
3. Anotar en el margen las palabras desconocidas o cuyo significado, en el texto, dé lugar a dudas. Buscar su significado en un diccionario filosófico, enciclopédico, o de bolsillo, (según el término que se busca).
4. ¿En qué edad de la historia y siglo se ubica el pensador?
5. ¿Qué sucesos económicos, políticos, culturales de la época, incidieron en su pensamiento?
6. ¿De qué otro pensador (anterior o coetáneo) recibe influencias o toma ideas?, ¿cuáles?
7. ¿En qué otro pensador (coetáneo o posterior) incide?, ¿de qué manera?
7. ¿Sobre qué temas (el conocimiento, la ética, la política, Dios, lógica, estética, el Estado) trata su obra?
8. Si trata más de un tema, ¿en cuál pone énfasis o a cuál otorga mayor importancia? ¿Por qué?
9. Detectar y señalar en el texto, las ideas fundamentales (importantes, centrales) en que ponemos el acento en la cátedra (noción de conocimiento, hombre, ética, historia, política)
10. Realizar un esquema o mapa conceptual.
11. Elaborar una síntesis.
12. Recitar lo trabajado como lección; si es posible, contar con alguien que oficie de escucha.

2. FORMATO PARA PRESENTAR PRODUCCIONES ESCRITAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
Facultad de Humanidades

Carrera: Profesorado /Licenciatura en Ciencias de la Educación.

Asignatura: Corrientes del Pensamiento Contemporáneo.

Profesora/or: (Consignar el nombre del profesor con el que cursan los TTPP)

Alumnos: (Consignar apellidos y nombres completos, tal como figuran en el DNI, uno debajo del otro y en orden alfabético; con N° de D.N.I. a continuación del nombre)

Fecha: (se consigna la fecha de entrega)

3. GUÍA PARA LA ELABORACIÓN DE REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Maximiliano Román (2011)

Todo trabajo monográfico incluye en su última página, bajo el subtítulo “BIBLIOGRAFÍA”, un listado de todas las obras utilizadas para la escritura del mismo. Cada una de las obras se menciona mediante una “referencia bibliográfica”, que incluye sus datos más importantes, y sirve para que el lector pueda ampliar los temas que le interesan o contrastarlos con los autores. Las referencias bibliográficas pueden ser construidas de diversas maneras, siguiendo normas establecidas para que sean entendidas por todos. Aquí exponemos una de esas formas,

la que consideramos más útil, práctica y sencilla. Sea que utilicen ésta forma o cualquier otra, lo importante es que mantengan la misma a lo largo de todo el trabajo.

Las referencias bibliográficas se ordenan alfabéticamente de acuerdo al apellido de los autores incluidos. Generalmente, la bibliografía proviene de tres tipos de fuentes que, a su vez, se citan de manera diferente: libros, artículos de revistas y artículos de internet.

Libros

Apellido, Nombre del autor. *Título del libro*. Trad. Nombre, Apellido del traductor. Editorial, Lugar de edición, Año de edición.

Ejemplo:

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1983.

Artículo de revista

Apellido, Nombre del autor. “Título del artículo”. En: *Nombre de la revista*. Año, N°. Editorial, Lugar de edición, Año de edición. Pp. Páginas del artículo.

Ejemplo:

Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Año III, N° 3. Universidad Autónoma de México, México, 1988. Pp. 14-24.

Artículo de internet

Apellido, Nombre del autor. “Título del artículo”. En: *Nombre de la página web*. Fecha [Fecha de citado]. Disponible en URL: Dirección web completa.

Ejemplo:

Bardaro, Martha. “Las tres etapas que viví en Humanidades”. En: *VII Jornadas Estudiantiles de Filosofía*. 2006, septiembre [citado 6 ago, 2008]. Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia, Chaco. Disponible en URL: <http://www.freewebs.com/dibujarnosdenuevo2/jornadas/7/martha.htm>

Siguiendo los ejemplos, si sólo hubiéramos consultado esas tres obras, nuestro listado bibliográfico quedaría ordenado de la siguiente manera en la última página (en hoja aparte) del trabajo:

BIBLIOGRAFIA

- Bardaro, Martha. “Las tres etapas que viví en Humanidades”. En: *VII Jornadas Estudiantiles de Filosofía*. 2006, septiembre [citado 6 ago, 2008]. Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia, Chaco. Disponible en URL: <http://www.freewebs.com/dibujarnosdenuevo2/jornadas/7/martha.htm>
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Año III, N° 3. Universidad Autónoma de México, México, 1988. Pp. 14-24.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1983.

Además de éstas, pueden utilizarse otras fuentes que deben ser citados de acuerdo a las normas mencionadas y agregando los elementos particulares de dichas fuentes. En el caso de una Enciclopedia, por ejemplo, suele agregarse el número de Volumen (“Vol. I”) En el caso de un documento oficial, el número de folio o legajo que se utilice.

Por otra parte, muchas veces encontramos fuentes que no tienen su referencia bibliográfica completa: libros a los que falta su año de edición, fotocopias de artículos que no mencionan la editorial, etc. En esos casos se construye la referencia con el formato anteriormente visto y se reemplaza el elemento faltante por: s/f (si falta la fecha de edición), s/l (si falta el lugar de edición) o s/e (si falta la editorial).

CITAS

Cuando, por diversas razones, necesitamos incluir un fragmento textual de las obras consultadas en el desarrollo del trabajo, recurrimos a la elaboración de citas y notas a pie de página. En este caso, en el cuerpo del texto, se coloca entre comillas el fragmento textual de la obra citada. Por ejemplo:

En este sentido, Nietzsche sostiene que “quien es radicalmente maestro no toma ninguna cosa en serio más que en relación a sus discípulos, ni siquiera a sí mismo”.¹⁰

La referencia bibliográfica se coloca en una nota a pie de página, con una referencia numérica (en nuestro caso, el número 1) que es creada automáticamente por el procesador de textos que utilizemos. Allí se coloca la referencia bibliográfica completa, acompañada por el número de página (P.) o los números de página (Pp.) en que se encuentra el texto citado en el libro original (Ver ejemplo a pie de página).

Cuanto más extensos son los trabajos, más citas y notas requieren. Por lo tanto, se han creado formas de abreviar la referencia para no repetir la referencia bibliográfica de una misma obra que es citada muchas veces.

Si ya hemos citado un fragmento de la obra de Nietzsche que mostramos antes y necesitamos citar otro fragmento del mismo autor, la misma obra y *la misma página*, en la nota al pie sólo se escribe:

Ídem.

De esta manera, se entiende que el fragmento citado es del mismo autor, la misma obra y la misma página que la cita inmediatamente anterior. Si queremos saber a qué obra se refiere, retrocedemos algunas páginas para ver la cita anterior, donde estará la referencia bibliográfica completa.

En caso de que necesitemos citar, inmediatamente después, otro fragmento del mismo autor, la misma obra, pero *distinta página*, en la nota al pie se escribe:

Ibíd. P. Número de página

Por último, en caso de que necesitemos citar otro fragmento de una obra ya citada, pero que no se encuentra inmediatamente antes, en la nota al pie se escribe:

Apellido, Nombre del autor. Op. Cit. P. Número de página

Donde “Op. Cit.” es la abreviatura convencional de “Oportunamente citado”.

En el siguiente ejemplo podemos ver la utilización de las referencias bibliográficas abreviadas, en continuación con la primera obra citada. En el ejemplo, las citas han sido excesivamente amontonadas a modo de ilustración.

No obstante, el filósofo alemán argumenta que “el atractivo del conocimiento sería muy pequeño si en el camino que conduce a él no hubiera que superar tanto pudor”.¹¹

Michel Foucault, por su parte, afirma que “hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento”.¹²

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1983. P. 91.

¹¹ Ídem.

¹² Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Año III, N° 3. Universidad Autónoma de México, México, 1988. P. 18.

En definitiva, el autor concluye que el cristianismo es “es una forma de poder que tiene como último objetivo la salvación individual en el otro mundo”.¹³

Esto se explica, según Nietzsche, debido a que “Platón hizo todo lo posible por introducir algo sutil y aristocrático en la interpretación de la tesis de su maestro”.¹⁴

La utilización de citas debe realizarse con cuidado, atendiendo a la función que cumplen dentro de un escrito. Generalmente, las citas son usadas para apoyar una argumentación propia en conceptos o teorías de especialistas en el tema tratado. Sólo se justifica una cita textual cuando la exposición de dichos conceptos o teorías en su obra original y en las palabras del autor es más ilustrativa que un comentario con nuestras palabras. También se utilizan citas para ejemplificar el uso de un concepto por parte de un autor. Pero la cita nunca puede exponerse aislada, sino que debe ir acompañada de una aclaración propia acerca de qué interpretamos o qué extraemos del fragmento citado. Finalmente, cabe agregar que las citas no suelen exceder los cuatro renglones, salvo casos excepcionales, y no pueden ser usadas en exceso, ya que no tiene sentido repetir exactamente lo que ya ha dicho otro autor. La utilización de citas sin señalar su procedencia, como si fuera un escrito propio, es considerada plagio.

OTRAS NOTAS AL PIE

Las notas al pie, además de las referencias bibliográficas, pueden incluir otra información. Algunas veces no es necesario citar textualmente las palabras de un autor, sino sólo comentar con nuestras palabras alguna de sus afirmaciones en el marco de un texto nuestro. En ese caso se utiliza la confrontación (Cfr.), acompañada de la referencia bibliográfica de una obra en con la que fundamentamos nuestra argumentación. La referencia bibliográfica en cuestión puede ir completa, si es nueva, o abreviada (Idem, Ibidem, Op. Cit.) si es repetida.

Ejemplo:

Además, Nietzsche critica la idea de un impulso puro hacia la verdad.¹⁵

En otros casos, la nota al pie se utiliza para realizar comentarios que no tienen relación directa con la argumentación que se está desarrollando, pero puede agregar información adicional útil para el lector. Por ejemplo:

Marx entiende a la ideología como la necesaria extensión de las relaciones materiales al plano espiritual sin intervención de los sujetos (ideólogos).¹⁶

Para finalizar, es importante mencionar que no es necesario aprender de memoria cada una de estas técnicas. Por el contrario, la única manera de llegar a utilizarlas correctamente es mediante la práctica de la escritura. A medida que vayamos escribiendo trabajos monográficos, deberemos ir utilizando estas técnicas como herramientas para hacernos entender mejor ante nuestros lectores. Del mismo modo, al leer trabajos de otros autores, podremos entender en mayor medida su forma de escribir y tendremos la posibilidad de ampliar el tema a partir de sus fuentes.

¹³ *Ibíd.* P. 22.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *Op. Cit.* Pp. 119-120.

¹⁵ Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1999.

¹⁶ El rol de los ideólogos es destacado por Marx en su temprana obra *La ideología alemana*.

ANEXO 2

INDICACIONES PARA EVALUACIONES PARCIALES

Primera Evaluación

Examen presencial, escrito, individual.

Temas

- La Modernidad como forma de conocer y ser en el mundo.
- Racionalismo y Empirismo. Descartes discute con Locke.
- La Ilustración.
- El Idealismo Trascendental de Immanuel Kant.

Consigna

Estudiar todos los temas. A todos los cursantes, se les formularán preguntas sobre el primero y el tercero. Con respecto al segundo y al cuarto, elegir una corriente (o filósofo). Se les formularán preguntas sobre lo elegido.

Criterios de evaluación

- Correcta presentación: En hoja con renglones, limpia y con el encabezado correspondiente y letra clara.
- Correcta expresión escrita (ortografía y sintaxis, con especial énfasis en la escritura correcta de los nombres de los pensadores)
- Correcta Utilización de conceptos.
- Conocimiento del tema.

Segunda Evaluación

Consignas

1. Elegir uno de los temas que figuran en la lista u otro de preferencia personal.
2. Desarrollar el tema, por escrito el día establecido para la evaluación.

Temas

- Hegel y Freüd: La dialéctica del amo y del esclavo y la dialéctica del deseo.
- Nietzsche discute con Hegel.
- Marx discute con Comte.
- Marx y los socialistas utópicos.
- Marx y Freüd como críticos de la modernidad.
- Marx y Freüd. La dialéctica de la historia y la dialéctica del sujeto. Alienación y salida de la alienación. La masa. La ideología.
- Sujeto, dialéctica e historia en Hegel y Marx.
- Nietzsche y Marx: Concepción de hombre y crítica de la religión.
- Freüd y Nietzsche: críticos de la modernidad.
- Socialismos y totalitarismos. Supuestos teóricos en que se fundan.
- La filosofía moderna burguesa y la crítica de la modernidad en el siglo XIX.
- Otros.

Modalidades de desarrollo del tema

El desarrollo puede responder al esquema que presentamos en clase o puede ser personal. En ambos casos, se debe respetar la coherencia que requiere dar cuenta del pensamiento de dos o más autores y sus vinculaciones (continuidades y/o rupturas) Hay por lo menos 2 opciones posibles:

1. Exposición, por separado, de dos corrientes y luego una breve conclusión que exprese la posición personal (del alumno) al respecto, señalando aspectos valorables o criticables de una y otra corriente.
- b) Exposición de un tema o problema, abordando directamente las relaciones y/o contrastes entre las corrientes de pensamiento o los filósofos. En la misma producción o al final pueden exponer la posición personal.

El trabajo debe contar con:

1. Una introducción breve (de no más de 15 renglones) que contenga una breve referencia al contexto (siglo y características económicas, políticas y socioculturales. Mencionar si se produce en la etapa de desarrollo del capitalismo o en la etapa de consolidación).
2. Referencia a si las corrientes o pensadores que se abordan son modernos o críticos de la modernidad, o si su pensamiento corresponde a la filosofía burguesa o es crítica del pensamiento burgués (puede estar en la introducción o en el desarrollo de cada corriente).
3. Exposición conceptual, en la que se visualicen las problemáticas centrales y las nociones o conceptos, a través de las cuales se explican esos problemas para cada teoría.

- La extensión del examen queda librada a la decisión de cada alumno y tiene relación con las corrientes elegidas.
- A la hora de comenzar la evaluación, los alumnos contarán sólo con papel y bolígrafo.
- No podrá haber dos exámenes iguales. Si los hubiere, se anularán automáticamente.
- Los exámenes llevarán sello de la profesora responsable de la cátedra. Las hojas sin sello no se corregirán.
- Se valorará especialmente:
 - El aporte de bibliografía pertinente (la de consulta no obligatoria del programa, o de otra que no figure en él) En este caso hay que poner especial cuidado en el enfoque con respecto al tema, si es similar o diferente de la bibliografía del programa. (NO ES OBLIGATORIO)
 - Opiniones personales y críticas.
 - Interrelaciones con otros temas o problemas (planteados en Corrientes del pensamiento y/o en otras asignaturas)

Criterios de evaluación

- Correcta presentación: En hoja con renglones, legible, limpia y con el encabezado correspondiente (1 punto)
- Correcta expresión escrita (ortografía y sintaxis, con especial énfasis en la escritura correcta de los nombres de los pensadores) (1 punto menos cada 15 errores de ortografía)
- Conceptualización correcta.
- Conocimiento de las corrientes que se exponen y/o de otras corrientes con las que se pueda establecer relaciones.
- Capacidad de análisis, síntesis y crítica.
- Originalidad de la producción.

Evaluación de cátedra

Clases Teóricas

1. ¿Hubo claridad en la presentación y explicación de los temas?
2. ¿Se evaluó respetando los criterios explicitados con anterioridad?
3. ¿Fueron comprensibles los textos?
4. ¿Le resultaron útiles las guías de estudio?
5. ¿Se aclararon las dudas de los alumnos?

Clases Prácticas

1. Las estrategias utilizadas en clase, ¿sirvieron para reforzar lo aprendido en clases teóricas?
2. ¿Se evaluó respetando los criterios explicitados con anterioridad?
3. ¿Hubo coherencia entre clases teóricas y prácticas?

Desempeño del estudiante

1. ¿Asistió regularmente a clases?
2. ¿Le dedicó al estudio, el tiempo necesario para aprender? ¿Cuánto tiempo por semana?
3. ¿Realizó las guías de estudio?
4. ¿Estudió en grupo?
5. ¿Qué de lo que aprendió le resultó interesante o significativo?
6. ¿Qué temas le gustaría se aborden en la materia?