

Τάξις

Revista de Filosofía

Publicación semestral del
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes - UNLa



1

Volumen 5
2022

Τάξις

Revista de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Lanús
Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

Universidad Nacional de Lanús
Rectora: Dra. Ana Jaramillo
Vicerrector: Mtro. Daniel Bozzani

Departamento de Humanidades y Artes
Director: Dr. Aritz Recalde

Directores de la Revista Τάξις
Dr. H. Daniel Dei y Dra. Marisa Divenosa

Secretaría administrativa:
Melina Ferreyra

Comité Editorial:
Dr. Oscar Conde (UNLa – UniPe)
Dra. Cristina Ambrosini (UNLa – UBA)
Dr. Luis Varela (UNLa – UNMdP)

Comité Académico:
Dra. Ivana Costa (UBA - UCA)
Dr. Alberto Damiani (UBA - CONICET)
Dra. Macarena Marey (UBA - CONICET)
Dr. Sérgio Ricardo Silva Gacki (UNIPAMPA - Brasil)
Dr. José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos - España)
Dr. José Luis Guzón Nestar (CES Don Bosco - Universidad Complutense de Madrid - España)
Dra. Françoise Prioul (Université Paris XIII Cité - Francia)
Dr. William Sweet (Saint Francis Xavier University - Canadá)

Contacto: taxisrevistafilosofia@gmail.com

Τάξις

Revista de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Lanús
Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

Τάξις es una revista cuyo objetivo es proporcionar un lugar para trabajos de actualidad filosófica, debates, posiciones críticas, interpretaciones textuales y relecturas, orientadas a problemáticas éticas.

El nombre evoca una doble cuestión que está ya presente en los orígenes de la filosofía. Por un lado, **Τάξις** es el término con el que el personaje platónico Sócrates designa su compromiso filosófico y vital. En el pasaje 28d7 de la *Apología* leemos: “Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el **puesto** en el que uno se coloca porque considera que es el mejor o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna más que la deshonra”; y agrega poco después que “sería indigno (...) que (...) ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandone mi **puesto** por temor a la muerte o cualquier cosa” (*Ap.* 29a). Literalmente, en un sentido muy general, el término puede traducirse como 'orden', 'cargo', 'deber', y era un término castrense que designaba la disposición del frente del ejército en el avance de la batalla. Por extensión entonces refiere al lugar particular que cada uno de los miembros del ejército tenía, lo cual era especialmente importante en la formación hoplita; allí, en el avance con escudos trabados entre los guerreros, que formaban una verdadera pared, cada uno de los puestos era fundamental, ya que, al dejar su lugar uno de los hoplitas, toda la pared se debilitaba. Esto es lo que deberíamos entender cuando Sócrates dice que prefiere morir, aun siendo objeto de un juicio injusto, antes de abandonar su **Τάξις**, el lugar en que Apolo lo situó para bien de los atenienses.

Τάξις designa así un compromiso vital que se traduce en la perspectiva socrática de que lo importante no es vivir, sino vivir bien (*Critón* 48b7). Las implicaciones de este 'vivir bien' nos comprometen con una vida examinada, que tiende a promover la racionalidad y el compromiso de nuestros actos. Esta actitud crítica, auténtica y abierta es la que representa el espíritu de nuestro doctorado y de la orientación que alienta al Centro de Investigaciones Éticas Dr. Ricardo Maliandi. Es por esto que hemos elegido el nombre de la publicación, pensando tanto en el lugar de responsabilidad en el que nos reconocemos como intelectuales situados en nuestro espacio, como en el valor de cada particularidad y singularidad que se suma a ella, sin la cual la fuerza de la totalidad no sería la que tiene. Así, es nuestra aspiración que el Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi” y el Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa encuentren también su anclaje y su lugar de crecimiento común en las páginas de la Revista de Filosofía **Τάξις**.

Índice

Presentación	pág. 3
Índice	pág. 4
Primera Página	pág. 5
Artículos	
J. H. Marcelo-José Luis Guzón, “La Fobología. Miedo y miedos, una aproximación filosófica”	pág. 9
Cristián Sucksdorf, “Las contradicciones reales (continuidades y diferencias con el planteo de Alfred Sohn Rethel)”	pág. 38
Silvia D. Maeso, “Schiller: una filosofía de la reconciliación. La perspectiva estética en la crítica epocal”	pág. 60
Carina Fernández Lisso, “El ‘lugar de la inexistencia’ en el <i>Museo de la Novela de la Eterna</i> de Macedonio Fernández”	pág. 78
Notas breves	4
Cecilia Rusconi, “Edición crítica del Opus circa speculare aenigma uniuersi, sigillum aeternitatis authentice appellatum de Heymerico de Campo” (1395-1460)	pág. 95
Reseñas críticas	
“Ricardo Viscardi, <i>Inter-rogación. Ibero Gutiérrez desde el presente</i> . Montevideo, Editorial Maderamen, 2022” (Sebastián Ferreira Peñaflor)	pág. 99
“Mendenhall, W., Beaver, R. y Beaver, M., <i>Probabilidad y estadística para las ciencias sociales del comportamiento y la salud</i> , primera edición en español; trad. de Jorge Alberto Velázquez Arellano, Cengage Learning Editores S.A., 2017” (Gustavo Divenosa)	pág. 102
“Umberto Eco. <i>Filosofi in libertà, seguito da Scrittori in libertà con 15 disegni dell’autore</i> , La nave di Teseo editore, Milano, 2022” (H. Daniel Dei)	pág. 103
Actualidad académica	pág. 106
Normas de publicación	pág. 109

Primera Página

En este número comenzamos con una propuesta poco usual en el contexto de la reflexión filosófica: la meditación sobre la experiencia de la angustia y de los temores que la humanidad ha vivido con ocasión de la pandemia, y que sus autores -dos profesores españoles, los doctores J. H. Marcelo y José Luis Guzón- presentan bajo un título desafiante: “La Fobología. Miedo y miedos, una aproximación filosófica”. Su originalidad será seguramente estimulante y es nuestro deseo que, junto con las demás propuestas de este número, se dé lugar a nuevas meditaciones cercanas a las emociones e inquietudes humanas. El tema de las *fobias*, que parece venir a reemplazar en la actualidad a los *miedos* ancestrales que los seres humanos siempre hemos tenido, tiene aquí su espacio de reflexión desde la mirada fenomenológica, con el valor agregado de que imprimen en la presentación temática de los miedos un cierto énfasis pedagógico.

El artículo que le sigue, “Las contradicciones reales (Continuidades y diferencias con el planteo de Alfred Sohn-Rethel)”, es uno de los fecundos resultados de los problemas abiertos en los diversos pliegues de la tesis doctoral de Cristián Sucksdorf. El lector se encontrará allí con una interpretación de Marx que asume la temática de la filosofía desde la antigüedad hasta nuestros días, desde las míticas diferencias entre Platón y Aristóteles reflejadas en la pintura de Rafael -sin olvidar la mención a las disputas medievales en torno a la oposición entre realismo y nominalismo-, hasta los debates de nuestros días en las voces de los filósofos contemporáneos, revisores a su vez de la controversia materialismo y espiritualismo o subjetivismo y objetivismo. El recorrido filosófico es conceptual y refleja la inquietud de las diferentes expresiones en que se han manifestado las contradicciones.

Una propuesta de un pensador no siempre filosóficamente reconocido nos regala en el tercero de los artículos la profesora Silvia D. Maeso, con un

trazado conceptual consistente en: “Schiller: una filosofía de la reconciliación. La perspectiva estética en la crítica epocal”. Se trata de una mirada sobre el arte y la estética a la luz de un abordaje filosófico que, como Kant, revaloriza la perspectiva de lo sensible, pero con una concreta aspiración de transformación política, emancipatoria, pues apunta a transformar el mundo moderno en el que se sitúa su autor. Maeso sabe transmitirnos así, de un modo riguroso pero de seductora lectura, el atractivo de un pensamiento fresco, aún en su época, que todavía nos abre perspectivas significativas. Un pensamiento alimentado por la vocación de emancipación de toda apatía, fragmentación e individualismo. Transformar la sociedad, superar la decadencia, regresar de la apatía y de la depravación moral de su época mediante el arte como verdadero artífice de la educación, del desarrollo de la persona autónoma y -como bien expresa el propio Schiller- de la elevación moral de la humanidad.

El cuarto artículo está dedicado al pensamiento metafísico de un autor por donde se lo mire único. Por su diversidad de intereses, originalidad e inteligencia fue reconocido por los más importantes representantes del arte y de la cultura de su época. Como la mayoría de los doctorados en nuestra Casa de Estudios, Carina Fernández Lisso contribuye con este formidable trabajo cuya temática ha desarrollado, entre otras dimensiones de su pensamiento, en su tesis doctoral. La obra que analiza aquí, “El ‘lugar de la inexistencia’ en el Museo de la Novela de la Eterna de Macedonio Fernández”, tal como expresa Fernández Lisso en su artículo, es una novela póstuma publicada en 1967, cuya elaboración comienza en los años 20 y continúa durante toda la vida del escritor, como el resto de sus obras.

En la sección *Notas breves*, la Doctora Cecilia Rusconi, a cargo de la materia Historia de la Filosofía Medieval en el ciclo de nuestro predoctorado y colaboradora generosa permanente de las actividades del Doctorado, nos informa sobre la Edición Crítica que está elaborando en Alemania, con el auspicio del CONICET, del “*Opus circa speculara aenigma uniuersi, sigillum aeternitatis authentice appellatum de Heymerico de Campo*” (1395-1460)”.

En las *Reseñas Críticas* ofrecemos el análisis de tres textos, uno de los cuales será, creemos, una sorpresa como lo fue para nosotros.

Finalmente, en el apartado *Actualidad Académica* queremos compartir el homenaje a Rodolfo Kusch en el Centenario de su nacimiento, con unas

palabras del presidente de la Asociación Latinoamericana de filosofía y ciencia sociales (ASOFIL), el Dr. Mario Casalla, durante el mes de noviembre de 2022.

H. Daniel Dei – Marisa Divenosa
Remedios de Escalada, diciembre de 2022

Artículos

La Fobología. Miedo y miedos, una aproximación filosófica

J.H. Marcelo-José Luis Guzón

Universidad de Salamanca-CES Don Bosco (UCM)

San Pío X (UPSA)

"Para quien tiene miedo, todo son ruidos" (Sófocles)

1. Introducción

La pandemia del Covid-19 ha puesto de manifiesto, más que ninguna otra crisis anterior, cómo el miedo puede ser explotado por múltiples actores, desde teóricos de la conspiración con agendas perniciosas hasta gobiernos que buscan maximizar la conformidad del público con bloqueos y distanciamiento social. Asimismo, la crisis también ha dado una nueva urgencia al debate sobre cómo manejar las noticias falsas y su rápida propagación en las redes sociales, así como el papel que la ciencia debe desempeñar en la dirección y el apoyo de las decisiones de los gobiernos.

A un nivel fundamental, la pandemia ha puesto de manifiesto el equilibrio que la evolución ha alcanzado entre el miedo y su aversión, entre la asunción y la evitación de riesgos. En efecto, para muchos animales el miedo es necesario para evitar la depredación o la muerte accidental. Ahora bien, esta debe mantenerse a raya para evitar la inanición, puesto que no salir en búsqueda de presas haría presagiar lo peor.

El miedo es una respuesta antigua que ha servido a los humanos bastante bien antes de la llegada de la civilización, pero se ha distorsionado en las sociedades modernas, donde los miedos primordiales pueden transformarse fácilmente en fobias.

A un nivel más existencial, el miedo a la muerte se hizo cada vez más frecuente con el auge de la civilización humana y fue un factor importante para el desarrollo de las religiones con creencias en la vida eterna y en deidades benévolas. Las consecuencias adversas del miedo, como la paranoia y el aislamiento, han sido reconocidas por filósofos y sociólogos durante siglos.

Otros procesos naturales también se han convertido en objeto de temor con consecuencias negativas tanto para las sociedades como para los individuos. Un ejemplo que ha recibido mucha atención en los últimos años ha sido la tocofobia, el miedo al embarazo y al parto, que puede haber desempeñado un papel en la reducción de las tasas de natalidad en muchas naciones desarrolladas. También puede dar lugar a peores experiencias e incluso resultados para las mujeres: un estudio

reciente realizado en Suecia y Australia (Haines et al, 2012) descubrió que las mujeres que se autoidentificaban como temerosas tenían más probabilidades de tener una experiencia de parto negativa con mayores probabilidades de sufrir una cesárea electiva que las que se consideraban del grupo “déjalo hacer como viene”. También hay pruebas de que el miedo al parto puede incluso afectar al feto con impactos duraderos a través del fenómeno conocido como programación fetal (Kwon y Kim, 2017). La idea subyacente es que el desarrollo fetal está determinado en parte por el entorno y que los estímulos anormales, como los miedos infundados, pueden causar alteraciones. Aunque no hay pruebas de ello en humanos, hay pocas dudas de que el miedo excesivo al parto es perjudicial para la propia madre y se asocia a la depresión, así como a una peor experiencia del parto (O'Connell et al, 2019).

Este ejemplo de miedo contemporáneo, comprensible pero a la vez contraproducente sin ningún beneficio para el individuo, tiene sus raíces en la medicina moderna. Se ha descrito como la “medicalización” del parto, transmutando un proceso natural, aunque bastante doloroso casi en una cuestión médica que requiere hospitalización. Aunque en las últimas décadas se ha producido un cierto retroceso en esta postura, el miedo al propio acontecimiento ha sido mantenido por los medios de comunicación y también, en cierta medida, por la profesión médica. Incluso el uso de la ecografía durante el embarazo ha alimentado el miedo en el proceso de búsqueda de defectos genéticos o congénitos, con las futuras madres a veces ansiosas ante posibles problemas que a menudo no se materializan (Edvardsson et al., 2014).

Sin embargo, no hay nada como una pandemia para estudiar el papel del miedo en las sociedades modernas, desde el consentimiento popular hasta las acciones draconianas de los gobiernos, pasando por la manipulación de la opinión pública por parte de quienes pretenden desbaratar los esfuerzos para combatir el virus. Y son las redes sociales las que han atraído mucha atención en este caso: no por la existencia de movimientos antivax y otros alimentados por la conspiración, sino por avivar las llamas del miedo y difundir la desinformación de forma rápida y amplia. Un reciente informe del *Centre for Countering Digital Hate* (CCDH) del Reino Unido fustigaba a las empresas de redes sociales por acoger en sus plataformas a propagandistas antivacunas.

Los autores señalaban que las cuentas de los medios sociales de los antivacunas han aumentado sus seguidores en al menos 7,8 millones de personas desde 2019. “La decisión de seguir alojando contenidos y actores de desinformación conocidos dejó a los antivacunas en línea listos para abalanzarse sobre la oportunidad que presenta el coronavirus”, señaló el informe. El CCDH advirtió que este movimiento creciente podría poner en grave peligro el despliegue efectivo de las vacunas.

Vivimos en un contexto donde el miedo es una realidad. Desde el pánico moral a la inmigración y el control de armas hasta la ansiedad por el terrorismo y los

desastres naturales, vivimos en una cultura del miedo. Aunque el miedo se suele discutir en términos emocionales o poéticos -como lo opuesto a la valentía, o como un obstáculo que hay que superar-, tiene consecuencias muy reales en la vida cotidiana. El miedo persistente afecta negativamente a la capacidad de decisión de las personas y provoca ansiedad, depresión y mala salud física. Además, el miedo perjudica a las comunidades y a la sociedad al corroer la confianza social y el compromiso cívico. Sin embargo, los políticos suelen aprovechar los miedos para conseguir votos y las empresas comercializan habitualmente productos innecesarios que prometen protección contra daños imaginarios o exagerados. Queremos recorrer en cierto sentido la fenomenología del miedo y su antropología, para ver en qué medida en la sociedad moderna el miedo ha estado presente bajo la forma del control y si ese papel lo sigue cumpliendo o no en el contexto pandémico en que nos encontramos.

2. *Explicatio terminorum*

El *miedo* hace referencia al vocablo latino *metus*, que traduce el griego *phobos* (φόβος) “pánico”, de donde proviene precisamente la palabra fobia. Algunas palabras relacionadas con la raíz latina de *metus* podrían ser: medroso (del latín vulgar *metorōsus* a partir de *metus* y *pavorōsus*) y meticoloso (*meticulōsus*). Otros vocablos sinónimos, o del mismo espectro semántico pueden ser: *pánico* (del latín *panicus*, del griego *panikós*), *terror* (del latín *terror*), *cobardía* (del francés *couard*), *pavor* (del latín *pavor*) o *temor* (del latín *timor*). Teniendo en cuenta que aunque son palabras sinónimas cada una de ellas aporta matices singulares.

Fobia proviene de *phobos* (φόβος), es decir, miedo o pánico. En la mitología griega Fobos (φόβος), hijo de Ares y Afrodita representaba la personificación del miedo. Así la fobia hace referencia a un miedo intenso, persistente, irracional y desproporcionado ante situaciones, objetos concretos o actividades específicas (American Psychiatric Association, 2013).

Los términos que hacen referencia a las diversas fobias por lo general tienen como prefijos palabras griegas. Algunos ejemplos son:

- Ablutofobia: miedo a lavarse o bañarse.
- Acluofobia: miedo a la oscuridad.
- Agateofobia, dementofobia o maniafobia: miedo a la locura o a volverse loco.
- Agorafobia: miedo a lugares abiertos, a lugares cerrados con multitud de gente. Miedo a cualquier lugar en el que la persona considere que no es posible huir de él de forma inmediata.
- Aicmofobia: miedo a los objetos puntiagudos como las agujas u otros.
- Astrapofobia: miedo a las tormentas, los truenos y los relámpagos.
- Bacteriofobia: miedo a las bacterias y a las enfermedades que se puedan contraer con ellas.
- Bathofobia: miedo a las profundidades.

- Bufonofobia: miedo a los sapos.
- Catoptrofobia: miedo a los espejos.
- Cínofobia: miedo a los perros.
- Cronofobia: miedo al paso del tiempo.
- Distiquifobia: miedo a los accidentes.
- Eleuterofobia: miedo a la libertad.
- Fengofobia: miedo a la luz del día.
- Frenofobia: miedo a pensar.

La diferencia entre el miedo y una fobia radica en la normalidad del miedo, frente a los rasgos anormales de una fobia. Las fobias se caracterizan por: miedo persistente, a pesar de que se le presentan pruebas de que el miedo es infundado; la exposición provoca miedo y ansiedad intensos, a veces incluso un ataque de pánico; miedo irracional e irrazonable; el individuo afectado reconoce que el miedo es infundado y excesivo (excepto en los niños pequeños) y la impotencia para controlar el miedo intenso.

La distinción entre un miedo y una fobia puede ser confusa en el caso de los niños pequeños. Los miedos infantiles son una parte normal del desarrollo. Sin embargo, a diferencia de las fobias, los miedos infantiles normales implican una respuesta de miedo ordinaria, tienen un efecto mínimo en la función diaria y se resuelven a medida que el niño madura.

El tratamiento solo es necesario para los miedos infantiles si perjudican significativamente la función, causan un miedo y una ansiedad excesivamente graves o persisten a pesar del desarrollo del niño; en otras palabras, si cruzan la línea y se convierten en fobias.

El brote de la enfermedad por Coronavirus 2019 (COVID-19) a partir del 12 de diciembre de 2019 y su continuidad durante el 2020, 2021 y 2022 se ha convertido en una crisis global, crisis mundial, que ha provocado junto a numerosos problemas de índole socio-económica, muchos de índole psicosocial. Psicológicamente, la presencia de este virus, de la pandemia, ha generado un proceso de alteración psicológica en las poblaciones que ha tenido como consecuencia la aparición de sentimientos de miedo, inseguridad y la ansiedad. Este miedo y ansiedad han sido generados de hecho por una multiplicidad de factores.

Cuando nos enfrentamos a un virus nuevo y desconocido, nuestra ansiedad puede apoderarse de nosotros y a menudo asumimos lo peor. Damos rienda suelta a nuestros temores. Entramos en pánico. La incertidumbre nos abrumba, exacerbando viejas ansiedades y temores y creando muchos nuevos.

Si esta reacción te resulta familiar, es probable que estuvieras vivo cuando el VIH, el virus que causa el SIDA, provocó un miedo y una ansiedad generalizados en la década de 1980. De hecho, los brotes de VIH/SIDA y del nuevo coronavirus/COVID-19 comparten muchas similitudes: una respuesta gubernamental inadecuada, el estigma que conlleva tener el virus, el impacto desproporcionado en los grupos poco representados y la confusión inicial sobre cómo se transmiten los virus.

Al principio de la crisis del sida, la gente asumía erróneamente que podía contraer el VIH besando a otra persona. Michael Soderstrom, consejero profesional autorizado de Houston OCD Counseling, en Texas, recuerda su propia ansiedad cuando oyó hablar por primera vez del VIH y el SIDA. Dice que no quería sentarse en un baño público por miedo a contraer el VIH.

No hay duda de que la pandemia del COVID-19 nos ha cambiado. La pregunta es: ¿de qué manera seguirá cambiándonos? ¿Volveremos a darnos la mano? ¿Llevaremos máscaras cada año durante la temporada de gripe? ¿Aprenderemos de las lecciones de las crisis sanitarias anteriores? Una cosa ya está clara: La pandemia está modificando no sólo los miedos y ansiedades de la gente, sino también la forma en que los asesores tienen que enfocar el tratamiento.

La pandemia de COVID-19, además de ser una emergencia sanitaria mundial, tiene múltiples ramificaciones socioeconómicas y psicológicas. Las investigaciones sobre el COVID-19 y los informes de los medios de comunicación han revelado un aumento de los temores relacionados con la posibilidad de contraer el virus. Aunque el miedo es un resultado psicológico común durante las pandemias, la pandemia de COVID-19 es un brote de enfermedad en continua evolución y tiene factores de riesgo únicos. Por lo tanto, el miedo relacionado con el COVID-19 podría manifestarse no solo en el miedo y la ansiedad relacionados con la contracción de la enfermedad y la muerte, sino también en el estrés sociolaboral asociado. Intentamos comprender el proceso psicosocial del desarrollo de la coronafobia y postulamos lo que constituye la coronafobia (Arora-Amin, 2020), una nueva fobia emergente específica del COVID-19. Presentamos un modelo conceptual, insertándolo en un modelo fenomenológico más amplio que nos permita situarlo y afrontarlo mejor.

3. Fenomenología del miedo

La fenomenología, un proyecto filosófico inaugurado por Edmund Husserl a inicio del siglo XX (Husserl, 1900, 1901), ha realizado importantes contribuciones no solo al conocimiento de la estructura de la conciencia y su relación con la realidad, sino que también ha elaborado reflexiones pertinentes sobre el sentido del mundo como espacio de comunicación intersubjetivo (Husserl, 1936). Este espacio es, precisamente, el lugar donde emergen los miedos y las fobias. Por esta razón, la fenomenología puede ofrecernos algunos apuntes conceptuales en nuestro camino de comprensión del fenómeno del miedo. Para alcanzar este fin abordaremos, en un primer momento,

las nociones claves de la fenomenología de Husserl y, en un segundo momento, desarrollaremos sus aplicaciones en el campo de la psicología gracias a la mediación del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1942, 1945).

La idea fundamental de la fenomenología, que etimológicamente quiere decir estudio del fenómeno, es que nuestra experiencia del mundo responde a una estructura fundamental que condiciona tanto nuestra representación del mundo como la valoración que tenemos de él. A pesar de que ambas son expresiones de la subjetividad, ya sea individual o colectiva, estas están conectadas intencionalmente con una realidad que las sostiene y otorga sentido, entendiendo sentido en términos de contenido objetivo. Aquí la primera observación hecha por Husserl: lo que se nos presenta ante nuestros ojos, a saber, el fenómeno, no es lo que la cosa es, sino solo un momento o una cara del ser. Los primeros esfuerzos de los fenomenólogos a inicios del siglo XX, en concreto el círculo de Gotinga, se concentraban en la diferenciación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo eidético y lo psicológico, entre lo necesario y lo contingente. No se intentaba negar la subjetividad en el proceso de conocimiento de la realidad, sino simplemente se buscaba considerar que la conciencia era capaz de trascenderse a sí misma mediante la intencionalidad (Brentano) con la finalidad de alcanzar algo que no es ella misma (Kant).

De lo dicho inicialmente es importante para nuestros propósitos detenernos en el concepto de intencionalidad. Volviendo a las fuentes, hemos de indicar que Brentano publicó en 1874 su obra *Psicología desde el punto de vista empírico* en la que introduce el concepto de intencionalidad en los siguientes términos:

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaban la inexistencia intencional (o también mental) de un objeto, y lo que nosotros llamaríamos, aunque no con términos completamente inequívocos, la relación con un contenido, la dirección hacia un objeto (que no se ha de entender como una realidad) o la objetividad inmanente. Cada uno contiene algo como un objeto en sí, aunque no de igual manera. En la representación algo se presenta, en el juicio algo es aprobado o rechazado, en el amar algo se quiere, en el odiar algo se odia, en el desear algo se desea, etc. Esta inexistencia intencional concierne solo a los fenómenos psíquicos. Así podemos definir a los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto en sí. (Brentano, 1924, pp. 124-125)

La introducción de este término permite a los discípulos de Brentano, incluido Husserl, establecer una distinción clara entre el mundo de la experiencia externa –es decir, el mundo de los fenómenos físicos– y el mundo de la experiencia interna –es decir, el mundo de los fenómenos psíquicos–. Mientras que en la experiencia externa

la referencia objetual es contingente; por su parte, en la experiencia interna el contenido de la vivencia es exigido como necesario. Esto quiere decir que cuando vemos a lo lejos una fuente de agua, puede darse el caso de que esta fuera solo un espejismo y que, por tanto, el objeto al que se refiere mi experiencia no exista como objeto espacio-temporal. Esto quiere decir que mi experiencia visual de una fuente de agua es falsa, es decir, no se ha dado realmente, puesto que objetivamente no había tal objeto cuando lo percibía. Por el contrario, cuando se produce una vivencia psíquica, es decir, una experiencia inmanente de la conciencia, el contenido de esa vivencia necesariamente está presente durante el desarrollo de esta. Además, esta vivencia mantiene una relación intencional con el objeto que produce la vivencia psíquica. Por tanto, el contenido de la experiencia interna es tanto intencional como necesario. Esto con independencia de la realidad del objeto que ha causado la vivencia psíquica.

Husserl, siguiendo a Brentano, explica que el estudio de la relación objetiva con el mundo debe iniciar desde lo inmanente hacia lo trascendente, es decir, desde dentro hacia fuera. Esto se funda en el simple hecho de que el contenido de la experiencia interna es necesario mientras que en el caso de la experiencia externa es contingente. Se trata, por tanto, de una decisión fundada en la búsqueda de seguridad de la presencia del objeto de la experiencia. Ahora bien, aunque parezca un gesto cartesiano en toda regla, la verdad es que la introducción de la intencionalidad permite a los fenomenólogos mantener el vínculo con la realidad que trasciende los límites de la conciencia y sus representaciones: el querer es querer siempre algo, el mentir es siempre mentir sobre algo, el envidiar es siempre envidiar algo, el odiar es siempre odiar algo. Se trata de una vivencia inmanente, pero intencionalmente dirigida hacia fuera. Además, Husserl distingue claramente entre el acto de la vivencia (querer), el contenido del acto (lo querido) y el objeto que lo provoca (el objeto externo). Los dos primeros se encuentran dentro de la esfera psíquica del sujeto, pero el tercero pertenece a la esfera de lo real y, por tanto, es independiente de cualquier subjetividad.

La intención de Husserl al principio de su explicación es un intento de despsicologizar el pensamiento y, con ello, busca refutar la reducción de la lógica a la psicología. Los logicistas, Frege a la cabeza, aunaban esfuerzos en refutar la tesis más aceptada durante las últimas décadas del siglo XIX en el mundo germanoparlante en el que reinaba un ambiente psicologista, el cual pretendía hacer derivar la objetividad del pensamiento de las estructuras fisiológicas de la psique humana (Beneke, 1845). La fenomenología se alinea con los logicistas y, en este sentido, la distinción hecha entre acto, contenido y objeto se dirige en esa dirección: identificar las distintas esferas en las vivencias psíquicas y establecer un puente entre el mundo externo y el mundo interno, a saber, la intencionalidad.

Como se puede ver, esta primera propuesta tiene un marcado acento epistemológico, puesto que de lo que se trata es de defender la objetividad del pensamiento mediante el método de la intuición de esencias. Husserl, contrario a la tesis kantiana de la inaccesibilidad a la cosa-en-sí, defiende la posibilidad de “ir a las cosas mismas” mediante este tipo de intuición que se erige como método más amplio y fundamental que el de las ciencias empíricas, esto es, la inducción.

Establezcamos, entonces, los pasos realizados en la propuesta de la fenomenología. Lo primero que hemos de señalar es que la fenomenología ha hecho una clara distinción entre el mundo de la vida íntima de los sujetos y el mundo externo como espacio de interacción objetivo y fundamental. De esto se seguía que los fenómenos podían ser o bien físicos o bien psíquicos. Al pertenecer a diferentes esferas de lo real, la forma en la que se comportaban obedecía a reglas distintas: los primeros eran estudiados mediante la inducción por las ciencias empíricas; los segundos eran objeto de estudio de las ciencias eidéticas mediante la intuición. En resumen, se intenta demostrar su carácter diferencial con el objeto de buscar un método adecuado para su investigación. En segundo lugar, a Husserl le preocupaba esencialmente la vivencia psíquica del juicio, el cual le servía para intentar comprender el modo en el que la vivencia judicativa puede ser expresión de lo que sucede fuera de la conciencia y, por tanto, corresponder objetivamente con un objeto independiente de la subjetividad. A pesar de ello, estas reflexiones sobre el mundo interno nos ofrecen elementos de reflexión y aplicación respecto de otros procesos y vivencias psíquicos.

Ahora bien, entre todas las vivencias psíquicas que un sujeto puede experimentar encontraríamos también la del miedo. ¿Qué podríamos decir del miedo a partir de lo que Husserl explica sobre la relación intencional entre el mundo externo y las vivencias internas de la conciencia?

A fin de establecer algunas nociones iniciales para una fenomenología del miedo hemos de apelar a una consideración más sobre la vida interna de la conciencia. En concreto, lo expuesto en las *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo* (Husserl, 1928). En estas lecciones Husserl se plantea la cuestión de la configuración de una temporalidad inmanente de la conciencia distinta de la temporalidad de los objetos externos. Se enumera una serie de ejemplos, de los cuales el que más le interesa es el de la música. A partir de esta consideración, se teoriza la forma en la que los objetos sonoros tienen una identidad definida cuando son oídos por un sujeto, pero cuando son retenidos por la mente, su temporalidad puede no corresponder exactamente con el objeto sonoro externo. De este modo, la conciencia puede reproducirlos según sus propios patrones, pero siempre en relación con su fuente originaria, es decir, con el objeto musical externo. Si no fuera así, la identidad de la melodía desaparecería por completo. En este contexto, Husserl afirma que:

la temporalidad objetiva se constituye siempre fenomenológicamente y se presenta a nosotros como objetividad y momento de una objetividad, en cuanto a su aspecto fenoménico, solamente por medio de esta constitución, no es posible que un análisis fenomenológico del tiempo aclare la constitución de éste sin tomar en consideración la constitución de los objetos temporales. (Husserl, 1928, p. 384; Hua X, pp. 22-23).

Lo que Husserl nos quiere decir ahora es que la fuente de las vivencias de la conciencia, en su completa singularidad, se encuentra en un objeto bien diferenciado respecto del acto mismo de la vivencia. Además, hemos de considerar que hay momentos distintos en la constitución de nuestras propias representaciones de la realidad. Estos empiezan siempre con algún tipo de contacto con el mundo externo, el cual produce una primera impresión (*proto-impresión*) que es retenida en la conciencia como objeto (*retención*) de una nueva vivencia (*protensión*). Esta sería, por tanto, la estructura básica de la conciencia cuando tiene alguna experiencia. Lo interesante ahora es que Husserl reconoce que aquel objeto externo a la vivencia psíquica puede no ser un objeto del mundo externo en sentido espacio-temporal, es decir, la vivencia psíquica al estar referida siempre a un objeto intencionalmente, este objeto puede o bien ser un cosa o un estado de cosas (*Sachverhalte*), pero también puede ser una representación que sirva de correlato a otra vivencia que la reconoce como algo distinto de la vivencia misma, como en el caso del recuerdo de un sueño o el recuerdo de una imaginación pasada. En estos casos, la primera conexión con el mundo externo provoca una proto-impresión (la vivencia recordada o la imaginación rememorada) que luego es traída a la conciencia como una nueva vivencia.

Dicho esto, ahora estamos en condiciones de establecer algunas consideraciones fenomenológicas sobre el miedo, entendido como una vivencia interna de la conciencia, con la finalidad de entender fenomenológicamente el sentido del miedo y su relación con el mundo. En primer lugar, el miedo tal y como se ha descrito al principio del artículo, puede ser entendido como una respuesta natural a lo desconocido, a aquello que se presenta como peligroso o como una reacción instintiva de protección de la propia individualidad. En estos términos la vivencia psíquica del miedo se presenta dentro de un marco relacional con el mundo externo. Hay un objeto espacio-temporal que es el origen fontanal de una vivencia concreta que produce un efecto determinado en la conciencia. Ahora bien, el miedo a un determinado objeto puede estar fundado o no epistemológicamente. Por lo general, este nivel de miedo puede ser comprendido y gestionado mediante el recurso a la fundamentación racional que justifica el miedo. Por ejemplo, se puede tener miedo a comer fuera de casa siguiendo la creencia según la cual los restaurantes secuestran a los comensales para llevarlos a campos de concentración. Se puede tener miedo a ducharse por la noche porque se ha expandido la creencia de que por la noche el agua de la ducha sale

envenenada. Se puede tener miedo a viajar en coche siguiendo la creencia de que los coches emanan una sustancia gaseosa que permite controlar la mente de las personas.

Todos estos ejemplos de miedos son muestras que ponen sobre la mesa la importancia de la creencia en la constitución del miedo como vivencia de la conciencia. El miedo es algo que se produce en el interior de la psique de un sujeto, pero es activada por elementos del mundo externo: un objeto detonante y una creencia asumida como verdadera. Aquí hay dos elementos más que considerar y que Husserl ha ayudado a comprender: el nivel ontológico y el nivel epistemológico del miedo. Ambos resultan ser condición de posibilidad de la vivencia del miedo.

El miedo necesita un objeto y una creencia sobre ese objeto. Esta creencia puede venir dada por el contacto inmediato con el mundo. El miedo a lo desconocido, por ejemplo, el miedo a lo diferente, o simplemente un miedo instintivo. Este primer nivel de miedo podríamos denominarlo el “miedo de la actitud natural”. O dicho en otros términos: es el miedo que se constituye naturalmente en la conciencia cuando nos encontramos frente al mundo en la experiencia ordinaria. Por tanto, se trata de un miedo originado por conocimientos inmediatos sobre la realidad circundante.

El “miedo de la actitud natural” tiene una fundación débil porque está referido a un conocimiento (epistemología) inmediato del mundo. Esto no quiere decir que la reacción instintiva no sea útil o que siempre sea falsa. Lo único que se quiere indicar es que es falible y espontánea. Por supuesto que una reacción instintiva puede salvarnos la vida, de hecho esa es su función. Sin embargo, hay muchos miedos que guían la vida de los seres humanos que están fundados en creencias inmediatas erróneas sobre el mundo y los objetos. En condiciones cognitivas normales, el examen de la creencia que funda el miedo es una herramienta esencial para superar el miedo de la actitud natural.

La creencia originaria sobre el mundo exige una creencia justificada por conocimientos objetivos y sólidamente fundados sobre el mundo. Los sujetos necesitan esta fundamentación, en efecto, la buscan con la finalidad de dirigir sus actos hacia fines claros y coherentes. Esto es lo que Aristóteles quiso decir en la *Metafísica* cuando afirma que “todos los hombres desean por naturaleza saber”. El ser humano quiere superar el estado de miedo natural y conducirse con seguridad por el mundo que lo supera. Por eso buscamos ideas claras y distintas (Descartes) y queremos conocer cómo funciona el mundo mediante la matematización de las fuerzas de la naturaleza (Galileo). En este sentido, el conocimiento de la subjetividad y el dominio de la ciencia nos permiten poder superar el miedo de la actitud natural. Con palabras del filósofo alemán Markus Gabriel podemos decir que el primer nivel del miedo se supera mediante una reducción ontológica que nos devuelve el sentido de la realidad a través de las ciencias experimentales (Gabriel, 2013).

Después de realizar esta reducción ontológica de la creencia, el resultado es la superación de los miedos que se constituyen a partir de creencias no fundadas y la conservación de los miedos que son producto de creencias bien fundadas. Por tanto, la finalidad de esta reducción no es la eliminación del miedo, sino simplemente la *epoche* de la creencia en la que se sostiene el miedo con la intención de eliminarla o asumirla, pero como resultado de un proceso de examinación que lleva a comprender el miedo desde una perspectiva epistemológica y no solo instintiva. Después de todo el proceso, comprenderemos que es racional y sensato tener miedo a ciertas cosas, pero que es irracional el miedo a determinados objetos o fenómenos.

Pasemos ahora al segundo nivel del miedo: las fobias. Para poder abordar este tema, hemos de servirnos de la ayuda de Husserl y Merleau-Ponty. El primero nos ofrece el concepto de “mundo de la vida” y el segundo el de “mundo vivido”. Ambos conceptos son útiles para comprender el sentido de los miedos que se mantienen después de la reducción ontológica, es decir, después de demostrar epistemológicamente la inconsistencia y falsedad de la creencia en la que se funda el miedo.

Husserl comienza a utilizar el término *Lebenswelt* (mundo de la vida) en su obra *La crisis de las ciencias europeas* para referirse a mundo de la experiencia pre-científico y realizar una crítica severa al vaciamiento de sentido de la ciencia matemática de la naturaleza que se realiza en la tecnificación (Husserl, 1936). El problema que Husserl intenta señalar es la desconexión con pensamiento originario que da sentido propio a este procedimiento técnico y otorga verdad a los resultados obtenidos. El problema resulta cuando se llega a pensar en la formalización se encuentra el ser mismo de la naturaleza y se produce una inversión del sentido de originalidad. Por tanto, el mundo de la vida sería este olvidado fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza. Desde Galileo hasta hoy no se preguntara retrospectivamente por la operación originaria que da sentido. Por ello podemos decir que ya con Galileo comienza la sustitución de la naturaleza intuita, pre-científica, por la naturaleza idealizada dejando de lado al mundo pre-dado como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido en el que vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal (Husserl, 1936, pp. 125-126).

Husserl habla de un tipo de impermeabilidad del mundo de la vida frente al mundo de la ciencia. Este mundo permanece como el que es, en su propia estructura esencial, en su propio modo causal concreto. El gran problema, como se ha dicho ya, es que este revestimiento artificial que le ha dado la ciencia pretende reemplazar al mundo de la vida y se presenta como la naturaleza objetivamente real-efectiva y verdadera. Por tanto, el mundo de la ciencia pasa a ocupar el mundo de la vida como fundamento originario del sentido. Husserl no duda en insistir que es indispensable mantener siempre la diferencia entre ambos mundos como requisito imprescindible

para salvar a la humanidad del vaciamiento de sentido anunciado con la reducción de la ciencia en técnica.

Esta toma de conciencia sobre ese mundo de la vida y sobre los seres humanos como sujetos se lleva a cabo mediante el esclarecimiento del desarrollo histórico según sus fuerzas impulsoras más íntimas. Esta nueva actitud es un preguntar retrospectivamente por el sentido originariamente instituido e histórico del saber. El método a seguir es el retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva por encima de ella. (Husserl, 1936, pp. 133-134).

Volvemos a la pregunta ¿cómo entender el miedo en esta diferenciación entre mundo de la vida y mundo constituido por la ciencia? Lo primero que debemos decir es que Husserl rechaza la ecuación Mundo = mundo de la ciencia. Tesis compartida con muchos de los nuevos realistas contemporáneos como Markus Gabriel (2016) y Maurizio Ferraris (2001). El mundo de la ciencia es solo una parcela de la realidad. Esta es mucho más amplia y es, a la vez, la fuente ontológica de la representación científica (o epistemológica) del mundo.

La fenomenología en esta etapa se vuelve hacia un estudio genético que devuelva el sentido de la experiencia ordinaria del mundo. Aunque Husserl entienda que la actitud natural debe ser superada; sin embargo, esta no debe olvidarse en tanto condición de posibilidad de la configuración de la propia identidad y de la relación con los otros, es decir, la intersubjetividad. Husserl busca la fuente de la conciencia constituyente y la imagen del mundo, del yo y de los otros en una instancia que los trasciende como origen histórico de la conciencia constituida. La apertura, por tanto, a la pregunta retrospectiva como método para la reconstrucción de la historicidad subjetiva de la conciencia nos remite, precisamente, a la fuente ontológica primaria, es decir, al mundo de la vida.

Tenemos que diferenciar estos dos estratos, aunque la percepción y representación de mi mundo es siempre el punto de partida. Contrariamente al *ego* cartesiano, la propuesta de Merleau-Ponty nos recuerda que los sentidos y la información que estos nos ofrecen son el único medio que tenemos para poder acceder al mundo de la vida. Para el autor francés, no hay tal distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, puesto que la subjetividad es también corporal. Por esta razón, nuestros errores de percepción, nuestros deseos fisiológicos, nuestra materialidad y contingencia son la forma humana de ser-en-el-mundo. Junto al mundo de la vida como fundamento ontológico hay un mundo vivido como punto de partida para nuestra forma de vida humana.

Así como Husserl afirma que el mundo de la vida nunca es accesible, visto que es el fundamento pre-teorético y que, sin embargo, estructura completamente nuestro modo de ser en el mundo y nuestras representaciones de la realidad, como la

ciencia y la cultura; de igual forma, Merleau-Ponty sostiene que hay experiencias fundamentales a las que nunca tenemos acceso, pero que configuran nuestra identidad personal: el nacimiento y la muerte (Merleau-Ponty, 1945). Estas proto-experiencias nos definen como sujetos en el mundo y condicionan nuestra forma de experimentar el mundo.

Habiendo explicado brevemente esta diferencia entre el mundo de la vida y el mundo vivido, pasemos ahora a las reflexiones sobre la fobia que se pueden obtener. Según sabemos, una fobia es un miedo que no puede ser superado por el recurso a la reducción ontológica. Esto significa que, aunque demos la falsedad de la creencia en la que se sostiene el miedo, este resulta imponiéndose y haciéndose presente a partir de la presencia de un determinado objeto. La cuestión aquí es por qué sigue estando presente el miedo y, además, es acompañado por ataques de pánico que vuelven incontrolables los episodios en los que aparece la vivencia de la fobia. Merleau-Ponty puede ofrecernos algunas luces al respecto.

Según explica, el espacio objetivo –que correspondería con el mundo de la vida– es ocasión de la constitución de un espacio vivido –que correspondería con el mundo vivido– que es configurado mediante nuestra propia experiencia en el mundo. Este espacio vivido es singular y determinado por cada individuo. Puede ser representado de múltiples formas y estas condicionan nuestra forma de relacionarnos con los objetos y sujetos del mundo. Por tanto, el espacio común (*Mitwelt*), entendido en términos de escenario en el que interactuamos con los otros distintos a mi subjetividad, depende en gran medida del sentido del espacio vivido.

A veces este espacio vivido se aleja del mundo de la vida –como Husserl ha hecho bien en recordarnos– y puede producir una representación errónea o exagerada de lo que la realidad es. Cuando una representación de esta naturaleza está a la base de un miedo profundo o intenso, parece no haber forma de superarlo. En realidad, lo que sucede es que no es tanto el mundo de la vida el escenario en el que se activa el objeto del miedo, sino una representación de un objeto o de una situación en la que el sujeto se ve inmerso. Joyce Davidson ha realizado un estudio de la agorafobia en la que explica esta relación entre mundo vivido y la representación de la propia subjetividad en una situación que produce un miedo intenso que resulta incontrolable por el sujeto que lo experimenta (Davidson, 2000).

Se trataría, entonces, siguiendo lo explicado por Husserl en sus *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo*, una representación imaginaria secundaria –la cual estaría doblemente alejada del mundo de la vida– la que abriría la puerta a la situación imaginaria en la que se originaría la vivencia del miedo irracional. La nueva cuestión aquí es ¿mediante qué mecanismo se puede intentar superar este miedo de segundo nivel? La respuesta que se podría dar desde la fenomenología es similar a la que se ofrece desde el psicoanálisis: deconstituir metódicamente el

proceso genético que ha dado origen a la representación imaginaria que activa este tipo de miedo. En este contexto, el método dialógico resulta particularmente útil para la consecución de este fin. A diferencia del primer nivel del miedo, este último resulta ser un trabajo que se prolonga a lo largo de toda la vida. No siempre con el resultado de una superación efectiva. Ahora bien, distinguir y comprender el fundamento ontológico de la representación que provoca el miedo es una herramienta valiosa para aprender a gestionar y anticipar los ataques de miedo, aunque estos nunca desaparezcan del todo.

Estas son, en pocas líneas, una sucinta reflexión desde la fenomenología sobre el miedo y la fobia que puede servir de punto de partida para una teoría fenomenológica del miedo en sus diferentes etapas y niveles.

4. Antropología del miedo: desde la psicología social

Los miedos en su forma extrema se llaman fobias, como ya hemos visto. La palabra fobia se ha utilizado durante miles de años de diferentes maneras. Según Herbert (1994), el origen de la palabra "fobia" está en la antigua mitología griega. La palabra *phobos* significa "miedo", "terror", "pánico" o "huida". Una fobia es un miedo intenso, severo y persistente.

Kavilas (1988) ofrece una breve revisión de la historia del término "fobia". Fobos era un dios griego y los griegos pintaban una imagen suya en sus máscaras y armaduras de guerra para infundir terror en el corazón del enemigo. Los romanos también utilizaron el término fobia, llamando al miedo al agua "hidrofobia". Hipócrates describe a dos pacientes fóbicos que trató que estaban "acosados por el terror" y él mismo fue descrito por otros como agorafóbico.

En el siglo XVII, Robert Burton comentó los efectos de las fobias: "Los que viven en el miedo nunca son libres, resueltos, seguros, alegres, sino que están en continuo dolor...No hay mayor miseria, ni potro de tortura como él." (Herbert, 1994, 68). Franklin Delano Roosevelt declaró célebremente durante la Segunda Guerra Mundial: "No tenemos nada que temer, sino el propio miedo".

Miller, Barrett y Hampe (1974) propusieron criterios para las fobias. Una fobia, a diferencia de un miedo, es: excesiva, no puede ser razonada, está más allá del control voluntario, es desadaptativa, no es específica de la edad, persiste en el tiempo y conduce a la evitación de los estímulos temidos. Lo que se examinará en este estudio es la temerosidad y no las fobias, pero es útil distinguir la intensidad extrema de una fobia específica de la temerosidad general.

La etiología del miedo ha sido muy estudiada anteriormente desde el punto de vista del conductismo, los modelos de predisposición genética y otros modelos cognitivos o de aprendizaje social. Hay algunos trabajos psicoanalíticos realizados sobre los miedos. Sin embargo, la mayoría de las investigaciones se han realizado

sobre la etiología de las fobias. Los orígenes tanto de los miedos como de las fobias son similares y dado que se ha investigado más sobre la etiología de las fobias, se utilizarán ambos modelos para entender la etiología de los miedos. A continuación, de forma sumaria se ofrece una revisión de los modelos actuales de comprensión de los miedos y las fobias.

Desde la perspectiva psicoanalítica, Freud escribió algunas de las primeras explicaciones sobre el miedo y la ansiedad. La teoría de Freud sobre la ansiedad (*Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, 1926) era que la ansiedad surge en respuesta a situaciones peligrosas. La ansiedad señala el peligro y, según Freud, hay varias situaciones que causan peligro. Son: la ansiedad por la pérdida del amor, la ansiedad por la pérdida del objeto (cuidador), la ansiedad de castración y la ansiedad del super-yo o social. Las fobias son una huida de la ansiedad despertada por los impulsos prohibidos y utilizan la evitación para proteger al individuo de las situaciones que despiertan la tentación. Por lo tanto, una fobia es el resultado del miedo de un individuo a expresar impulsos prohibidos. Así, por ejemplo, en el caso de la fobia escolar, el niño quiere quedarse en casa para proteger a sus padres de un peligro imaginado. Según Freud, el peligro imaginado se debe al propio deseo del niño de dañar al padre. Freud habló del miedo en el ejemplo del caso del "Pequeño Hans". Freud afirma que el pequeño Hans tuvo miedo a los caballos porque simbolizaban su miedo a la castración por parte de su padre para castigar sus impulsos libidinales.

23

Otra explicación psicoanalítica del temor nos la ofrece Margaret Temeles. Según Temeles, un objeto temido puede convertirse en un objeto fóbico como resultado de un conflicto intrapsíquico. "El bebé puede... desplazar la percepción de la amenaza de la madre al objeto fóbico transitorio. Puede ser que "los monstruos sean los chivos expiatorios de las malas mamás del mundo (y a veces quizás también de los malos papás)" (Temeles, 1987, 379).

Por lo general, los escritos psicoanalíticos atribuyen a los padres la causa del miedo de los niños. De hecho, las investigaciones demuestran que uno de cada diez niños señala a sus padres como la persona de la que más miedo tienen (Flaste, 1977). Algunas de las teorías conductuales que se mencionan a continuación sugieren que el miedo se aprende de los padres, pero el modelo de desarrollo del miedo es extremadamente diferente, ya que para el psicoanálisis el miedo surge de conflictos intrapsíquicos y no del entorno externo, como sugiere el enfoque conductual.

Los conductistas buscan el antecedente, lo que viene justo antes de la conducta temerosa que la causa y luego en el "pago" de la conducta, lo que viene directamente después de la conducta o lo que la conducta temerosa procura al individuo.

El clásico experimento de condicionamiento de Watson y Rayner (1920) con un niño llamado "pequeño Albert", le enseñó a tener miedo de los conejos y ratas blancas

emparejándolos con un ruido fuerte que naturalmente causaba miedo. Con el tiempo, Albert generalizó el miedo aprendido a los conejos y ratas blancas a todas las cosas blancas y esponjosas.

Basándose en un modelo conductual, Mowrer (1960) desarrolló un modelo de dos procesos del miedo y la ansiedad. Afirmó que el miedo y la ansiedad se establecen primero por medio del condicionamiento clásico, que es la asociación del miedo a los estímulos asociados con un evento doloroso. A continuación, la reducción del miedo refuerza las respuestas que alejan al individuo de los estímulos y, por lo tanto, hace que continúe la respuesta de miedo. Muchos estudios actuales siguen entendiendo los orígenes de los miedos con un modelo conductual y de condicionamiento clásico. Herbert (1994) informa que el 50% de los clientes adultos y niños con fobias atribuyen sus fobias a un trauma o a experiencias condicionantes. Muris y Merckelbach (1998) entrevistaron a niños con fobia a las arañas y a sus padres y descubrieron que se habían producido eventos condicionantes aversivos. Además, King, Clowes-Hollins y Ollendick (1997) descubrieron que los padres de niños con fobia a los perros eran capaces de rastrear el miedo del niño hasta una vía conductual, ya sea condicionamiento directo, modelado o transmisión de información.

En su modelo de aprendizaje social, Bandura (1977) sugiere que el aprendizaje de los miedos no se produce simplemente a través de asociaciones impersonales con los acontecimientos, sino que está moderado por las interacciones humanas y por las expectativas creadas. Existe cierto apoyo empírico de que las reacciones de los padres a los estímulos desempeñan un papel en los miedos de sus hijos. Los niños aprenden de quienes les rodean e interpretan el comportamiento de sus cuidadores para formarse una comprensión significativa del mundo. Hagman (1932) descubrió que es probable que los niños tengan más miedo a los truenos, los relámpagos, los perros y los insectos cuando sus madres tienen miedo a esas mismas cosas. Rodolfa, Kraft y Reilly (1990) también descubrieron que la etiología de las fobias dentales se debía, al menos en parte, al modelado de los padres. Debido a la importancia del modelado paterno, esta cuestión se abordará en el presente estudio preguntando a los participantes sobre el miedo, las fobias y la ansiedad de sus padres. El miedo también está relacionado con la sociedad actual, por ejemplo, los miedos a los seres sobrenaturales han sido usurpados por los miedos más relevantes actualmente a la guerra (Croake y Knox, 1973). Jersild y Holmes (1935) descubrieron que los niños pobres son más temerosos que los niños de hogares más confortables, quizás porque los niños pobres están menos seguros de la vida en general.

Según Marks (1969), el miedo se desarrolla en tres dimensiones: 1) los miedos innatos y no aprendidos que se desarrollan de forma espontánea, 2) los miedos que se producen a través de la maduración y 3) los miedos aprendidos adquiridos a través de la experiencia. El impacto de estas dimensiones depende del contexto social. Por

ejemplo, en la actualidad los ruidos fuertes son habituales y, por tanto, provocan menos miedo que en el pasado. Un estímulo más nuevo, como los aviones, provocaría actualmente temor.

Rachman (1977) propuso un modelo para la adquisición de fobias específicas a través de una combinación de varias vías. Estas vías son: la exposición directa al trauma, la exposición indirecta al trauma y la transmisión de información. Según Ollendick, (1978), los miedos infantiles son multideterminados y sobredeterminados, y suelen combinar experiencias condicionantes directas con factores vicarios e instructivos. Los adultos no parecen estar tan afectados por la adquisición vicaria como los niños, Davey (1992).

Muris y Merckelbach (2001) presentaron un modelo multifactorial para la etiología de las fobias específicas en la infancia. (1) La mayoría de los niños muestran miedos normales en su desarrollo que disminuyen con el tiempo. (2) Una minoría de niños tiene una predisposición genética a desarrollar miedos desadaptativos. (3) Esta vulnerabilidad genética se manifiesta en patrones de comportamiento específicos. (4) Las experiencias de aprendizaje interactúan con los miedos normales y la predisposición genética causando fobias específicas. (5) Una vez que la fobia existe, se mantiene mediante sesgos cognitivos.

Se han realizado estudios genéticos sobre la etiología de las fobias. Torgersen (1979) descubrió que los gemelos monocigóticos son más similares que los dicigóticos en cuanto a la fuerza y la naturaleza de sus miedos y que estas similitudes no están relacionadas con las influencias ambientales. Por lo tanto, la genética sí juega un papel en el desarrollo de los miedos. Estos resultados son corroborados por otros estudios (Slater & Shields, 1969; Young, Fenton & Lader, 1971).

Desde una perspectiva evolutiva, Seligman (1971) sugirió que los miedos tienen un significado biológico, ya que consisten en fenómenos que ponían en peligro a los primeros humanos, como los posibles depredadores, los lugares desconocidos y la oscuridad, y que la evolución ha dotado a los humanos de una propensión a asociar el miedo con situaciones que amenazaban a sus antepasados. Gray está de acuerdo en que el miedo es una respuesta fisiológica al peligro que no ha sido aprendida y es adaptativa, y que la respuesta de lucha o huida es esencial para la supervivencia humana, probablemente intensificada en el acervo genético a través de la selección natural. Así también, Strasner afirmó que "el miedo es esencial para la supervivencia de una especie, así como para sus miembros" (Gray, 1971, 4).

Los miedos parecen haber conferido una ventaja evolutiva cuando los humanos vivían en la naturaleza. De hecho, todavía pueden conferir esa ventaja, aunque las reacciones que pueden haber sido apropiadas para la vida salvaje pueden ser inapropiadas hoy en día. Si un individuo tiene miedo a los animales grandes, huirá del

animal y no será devorado por él. Para que sea eficaz, el miedo debe existir como condición previa, haciendo que el individuo reconozca subconscientemente el peligro y huya de él antes incluso de que exista una cognición consciente. Ohman (2000) está de acuerdo en que la defensa eficaz contra los estímulos amenazantes debe producirse rápidamente, sin procesar los detalles del estímulo, y afirma que las reacciones de miedo falsamente positivas son menos costosas que pasar por alto un estímulo de miedo cuando es real. El miedo es una emoción que sigue cumpliendo una función protectora; el tema del miedo está determinado cultural y contextualmente.

Lo anterior es una breve revisión de las teorías actuales del miedo, incluyendo el modelo psicoanalítico, el modelo conductual, el modelo de aprendizaje social y una perspectiva evolutiva. Este estudio intentará contribuir a las teorías actuales sugiriendo un modelo alternativo que pueda utilizarse junto con los modelos actuales.

A continuación integramos aspectos de la teoría del apego y de la teoría de las relaciones objetales para formar una perspectiva diferente sobre la etiología del miedo. Abordamos la prevalencia del miedo en las diferentes etapas de la psicología evolutiva.

El miedo en la infancia. Existe un considerable trabajo empírico sobre la prevalencia de los miedos en la infancia. Según Lapouse y Monk (1959), se pueden encontrar síntomas de temerosidad y ansiedad hasta en el 43% de la población. También descubrieron que las niñas, los niños más pequeños y los niños afroamericanos eran los que tenían más miedos. Muris y Merckelbach (2000) pidieron a los padres que informaran sobre los miedos de sus hijos y descubrieron que el 17,6% cumplía todos los criterios de una fobia específica. Otras estimaciones de la prevalencia de los miedos graves en los niños en edad escolar son más bajas, y se sitúan entre el tres y el siete por ciento. En la mayoría de los niños, el miedo forma parte del desarrollo normal, pero en algunos niños el miedo interfiere con la rutina diaria.

A continuación, se presenta un gráfico reciente sobre el desarrollo de los miedos normales en la infancia (Garber, Garber y Spizman, 1993):

- 0-6 meses Pérdida de apoyo, ruidos fuertes.
- 7-12 meses Miedo a los extraños, miedo a los objetos repentinos, inesperados y amenazantes.
- 1 año Separación de los padres, baño, lesiones, extraños.
- 2 años Una multitud de miedos, incluyendo ruidos fuertes (aspiradoras, sirenas/alarmas, camiones y truenos), animales (por ejemplo, perros grandes), la oscuridad, la separación de los padres, objetos/máquinas grandes, cambios en el entorno personal.
- 3 años Máscaras, oscuridad, animales, separación de los padres.

- 4 años Separación de los padres, animales, oscuridad, ruidos (incluso de noche).
- 5 años Animales, personas "malas", oscuridad, separación de los padres, daños corporales.
- 6 años Seres sobrenaturales (por ejemplo, fantasmas, brujas), lesiones corporales, truenos y relámpagos, oscuridad, dormir o quedarse solo, separación de los padres.
- 7-8 años Seres sobrenaturales, oscuridad, miedos basados en acontecimientos mediáticos, quedarse solo, lesiones corporales.
- 9-12 años Pruebas y exámenes en la escuela, rendimiento escolar, lesiones corporales, aspecto físico, truenos y relámpagos, muerte, oscuridad (porcentaje bajo).

Según Schmidt y Blanz (1990), la ansiedad es más común en los niños que en los adultos y adolescentes debido a la inmadurez emocional y cognitiva de los niños. Bauer (1976) coincide en que, a medida que se produce el desarrollo cognitivo, los miedos evolucionan. Los bebés tienen miedo a los acontecimientos de su entorno inmediato, como la pérdida de apoyo, los ruidos fuertes y las personas desconocidas. Los preescolares pueden imaginar estímulos más globales y, por tanto, temen a las criaturas imaginarias, a los animales pequeños y a la oscuridad. Los niños mayores pueden diferenciar la fantasía interna de la realidad externa y, por lo tanto, tienen miedos más específicos y realistas, como los miedos escolares y los miedos sociales.

Campbell (1985) apoya la idea de que ciertos tipos de situaciones evocan más preocupaciones en una etapa concreta del desarrollo que en otra. Los bebés y los niños pequeños muestran miedo en respuesta a acontecimientos que ocurren en su entorno inmediato y, a medida que maduran cognitivamente, temen más estímulos imaginarios y globales. Los miedos de los niños de 3 años tienden a ser miedos basados en la realidad y a medida que los niños envejecen los miedos se convierten en ansiedades vagas. Rodríguez-Tomé y Bariaud (1990), informan que los niños generalmente tienen miedos relacionados con la integridad corporal o la seguridad que les proporciona la familia. Los adolescentes suelen tener miedos más abstractos a fenómenos sociales como el fracaso académico, las multitudes y la sexualidad (Marks, 1987).

Herbert (1994) afirma que el miedo es una adaptación normal a las circunstancias ambientales y es fundamental, funcional y universal. El miedo disfuncional se produce cuando es: desproporcionado con respecto a la amenaza objetiva, no se resuelve mediante la acción y es frecuente e intenso. El miedo anormal persiste más allá de la edad apropiada o es más grave de lo habitual. Según Anderson (1994), la distinción entre el miedo normal y el miedo patológico depende de la edad del niño, de su etapa de desarrollo, de sus capacidades cognitivas y de la realidad de la situación en la que experimenta el miedo. El miedo patológico es irracional, involuntario e inadecuado al estímulo.

Un ejemplo de un miedo común es el miedo a la oscuridad, que los padres consideran prevalente entre sus hijos. Además, según algunas encuestas sobre el recuerdo de los temores infantiles de los adolescentes, el miedo a la oscuridad fue el temor más frecuentemente mencionado. Por ejemplo, en un estudio normativo de 870 niños, Fisher, Pauley y McGuire (1989) estudiaron las conductas de sueño de los niños. En los niños de seis a ocho años y medio, hasta el 18,1% expresaba "a menudo" el miedo a la oscuridad. En las niñas de seis a ocho años y medio, hasta el 8,8% expresaba "a menudo" miedo a la oscuridad. En los niños de ocho años y medio a once años y medio, hasta el 8,4% del grupo expresa ese miedo "con bastante frecuencia". En el caso de las niñas del mismo grupo de edad, hasta un 10,6% expresa miedo a la oscuridad con bastante frecuencia. Para los chicos de más de 11,5 años, hasta el 6,3% expresaba ese miedo "a menudo". En el caso de las niñas del mismo grupo de edad, hasta un 5,1% expresó "a menudo" el miedo a la oscuridad. Por lo tanto, parece que el miedo a la oscuridad no es un problema para la mayoría de los niños y normalmente se convierte en un problema menor, a medida que el niño crece.

Según Temeles (1987), el miedo a la oscuridad se debe a que un "niño pequeño se da cuenta de algo que no puede comprender" (p. 376). Los niños tienden a experimentar más falta de control sobre su entorno que los adultos, una sensación que se refuerza si el niño no puede escapar de la situación. Por lo tanto, el niño experimenta un estado general de temor o ansiedad, que puede expresarse como un miedo específico. A medida que el niño madura, la sensación de control aumenta y el miedo disminuye. El miedo a la oscuridad de los adultos se produce cuando se siente la amenaza de la pérdida de control y hace que lo desconocido se convierta en algo que provoca ansiedad.

Un ejemplo sobre la disminución del miedo a la oscuridad nos lo ofrece Bauer (1976), Según él, hay una disminución con la edad de los miedos a los fantasmas y monstruos y del miedo a la oscuridad. Su afirmación concuerda con la investigación antes mencionada de que hay una disminución de los miedos basados en la fantasía a medida que los niños envejecen y un aumento de los miedos realistas. El miedo a ir a dormir solo puede considerarse normal en las edades de uno a tres años, pero la persistencia de estos miedos, pesadillas y rituales se considera anormal. Lentz (1985) está de acuerdo con la afirmación de que los miedos disminuyen con la edad, y ha encontrado que un número significativamente mayor de niños de cuatro a cinco años tenían miedo a los monstruos y a los fantasmas que los de seis a siete años. Según Jersild y Holmes (1933, 1935) el miedo a la oscuridad y a estar solo es más común entre los niños de tres y cuatro años que entre los mayores.

Las investigaciones realizadas por Murphy (1985) apoyan los datos anteriores, en el sentido de que a medida que los niños crecen la mayoría de los temores disminuyen y es sólo una minoría de niños la que sigue expresando temores. Es

interesante estudiar a esa minoría para determinar las causas de su miedo prolongado. Debe haber algunos factores subyacentes que diferencien a estos niños de los demás. La pregunta que hay que responder empíricamente es: ¿cuáles son esos factores subyacentes?

Por lo que refiere al miedo de los adolescentes y jóvenes, de los universitarios, algunos estudios han administrado el Fear Survey Schedule for Children (FSSC) (una medida del miedo que se utilizará en este estudio) a adolescentes (Lane & Gullone, 1999 y Muris & Ollendick, 2002) y coinciden en que el FSSC puede utilizarse eficazmente para evaluar el temor en adolescentes. Algunos de los miedos reportados reflejan la prevalencia de estímulos y situaciones de miedo contemporáneas, por ejemplo, las drogas, ser violado o el SIDA (Muris & Ollendick 2002). Lane y Gullone (1999) descubrieron que los diez miedos más comunes generados a través del programa de miedo estaban relacionados con la muerte y el peligro. Sin embargo, en general, los miedos se desviaban del tema de la muerte y el peligro, incluyendo también el miedo al fracaso, el miedo a los animales y el miedo a lo desconocido.

Sipes, Rardin y Fitzgerald (1985) también estudiaron el recuerdo de los temores de los adolescentes y descubrieron que la oscuridad era el miedo más frecuente.

Finalmente, sobre la prevalencia del miedo en la edad adulta hay muchas investigaciones empíricas sobre los trastornos de ansiedad y algunas investigaciones sobre las fobias en la edad adulta, pero no hay muchos trabajos empíricos sobre los miedos o fobias en la edad adulta. Es posible que la temerosidad infantil esté más estudiada que la temerosidad en la edad adulta debido a la prevalencia e intensidad de los miedos infantiles. Las fobias pueden definirse como un miedo persistente, excesivo, específico e intenso. Aunque aquí se estudian los miedos y no las fobias, son lo suficientemente similares como para presentar aquí algunos de los datos sobre las fobias.

Sheehan, Sheehan y Minichiello (1981) encontraron que la edad media de inicio de las fobias en adultos es de 20 años. Sin embargo, según Ost (1987), la mayoría de las fobias específicas tienen su inicio en la infancia y cada tipo de fobia, como el miedo a los animales pequeños o la fobia social, comienzan a diferentes edades. En una muestra demográfica de miedos en adultos, Croake, Myers y Singh (1987) descubrieron que las mujeres tenían en general más miedo que los hombres, al igual que los individuos de mayor edad en el orden de nacimiento, en lugar de los más jóvenes. Las mujeres sin título universitario eran más temerosas que las que tenían título. Miller, Barrett, Hampe y Noble (1972) descubrieron que el miedo a las lesiones físicas y al estrés psíquico se mantiene a lo largo de la vida, mientras que el miedo a los acontecimientos naturales disminuye con la edad. Costello, Devins y Ward (1988) descubrieron que entre las mujeres deprimidas, el 20,6% informaba de fobias (miedos

intensos) y el 7,6% de ansiedad generalizada leve. Sólo el 2,3% informó de fobias graves y el 1% de ansiedad generalizada intensa.

Según Arrindell, Pickersgill, Merckelbach, Ardon y Cornet (1991), hay cuatro factores de miedos comunes que informan los adultos. El primero es "miedos relacionados con eventos o situaciones interpersonales" e incluye los miedos a la crítica, al rechazo, a los conflictos, a la evaluación y a la agresión interpersonal. El segundo factor es "los miedos relacionados con la muerte, las lesiones, la enfermedad, la sangre y los procedimientos quirúrgicos". El tercer factor es "miedo a los animales" e incluye los pequeños animales domésticos y los animales espeluznantes. El cuarto factor es "miedos agorafóbicos" e incluía el miedo a los lugares públicos o concurridos y a los espacios cerrados. Arrindell et al. concluyen que estos factores también representan un peligro real para los seres humanos.

5. El miedo como método de control

Basta retrotraer a nuestra memoria algunas tarde los meses de marzo, abril y mayo de 2020, cuando asomados a las ventanas aplaudíamos a los agentes sanitarios para agradecer su trabajo y para espantar nuestro miedo. Poco conviviendo con el coronavirus durante meses hemos aprendido a "regular" nuestros miedos. Miedos que se reactivan en cuanto aparece por el horizonte una nueva variante. A la ómicron nos remitimos.

El miedo es nuestra emoción más poderosa y la que más nos motiva. Es un mecanismo de supervivencia, que se remonta a nuestros días de cavernícolas, una reacción instintiva que nos ayuda a mantenernos sanos y vivos. Si sobrevivimos a una mala experiencia, nunca olvidamos cómo evitarla en el futuro. Algunos de nuestros recuerdos más antiguos y vívidos nacen del miedo. Es la adrenalina la que los graba en nuestro cerebro. Nada nos incomoda más que el miedo. Y tenemos muchos miedos: al dolor, a la enfermedad, a las lesiones, a la pérdida, al fracaso, al abandono, al crimen, etc.

Según Clifford Nass (1996), profesor de comunicación de la Universidad de Stanford, nos asustamos por lo que imaginamos que puede pasar. Algunos neurocientíficos afirman que los humanos somos las criaturas más temerosas del planeta debido a nuestra capacidad de aprender, pensar y crear miedo en nuestras mentes." Una vez que te has asustado, todo parece más aterrador y tu respuesta de miedo se amplifica. Se llama potenciación cuando tu miedo se intensifica y reaccionas con más fuerza. Por ejemplo, si ya tienes miedo a las serpientes y ves una, es posible que saltes hacia atrás y grites, aunque sea una serpiente de liga inofensiva.

El miedo invoca el síndrome de huida o lucha, y nuestra primera reacción es huir a nuestra zona de confort. Y, si no conocemos el camino de vuelta, es probable

que sigamos a quien nos indique un camino. La naturaleza del miedo nos hace manipulables.

Esto es evidente en los Medios. Los medios de comunicación deben vender publicidad para mantenerse en el negocio; para vender publicidad deben atraer a la audiencia; para atraer a la audiencia deben ofrecer noticias interesantes. El tipo de noticias que más atrae es el negativo, y las noticias negativas que inspiran miedo son las que más audiencia atraen. Esto se debe a que los seres humanos tienden a tener lo que se conoce como sesgo de negatividad.

Somos más propensos a recordar las experiencias negativas que las positivas. Nos detenemos y rumiamos más los insultos, las críticas, los fracasos, las pérdidas y los abandonos que los éxitos. Una vez más, esto se remonta a la evolución de nuestros ancestros cavernícolas, porque los que prestaban atención a las amenazas, los riesgos y otros peligros letales eran los que sobrevivían y transmitían sus genes. Las malas noticias nos advierten de que quizá debamos hacer un cambio.

John Cacioppo (2005), profesor de psicología de la Universidad de Chicago, realizó estudios en los que se mostraban a los participantes imágenes positivas, negativas o neutras, y luego observaba la actividad eléctrica del cerebro. Observó que las imágenes negativas producían una respuesta de la corteza cerebral mucho más fuerte que las imágenes positivas o neutras.

Es nuestro sesgo de negatividad el que nos hace notar las malas noticias. Las empresas de comunicación lo saben y lo utilizan en su beneficio. Hay un viejo dicho en las noticias de la televisión: "Si sangra, lidera". Cuanto más te asusta una noticia, más probable es que la veas y la sigas.

Todo el objetivo de la política práctica es mantener a la población alarmada -y, por tanto, clamando por ser conducida a un lugar seguro- amenazándola con una serie interminable de duendes, todos ellos imaginarios. (H. L. Mencken 1918, 34).

El miedo no sólo vende más publicidad, sino que también consigue más votos. Los políticos, al menos los que tienen éxito, también entienden nuestro sesgo de negatividad y lo explotan para ganar poder. El miedo es también la forma en que nuestros gobiernos consiguen que aceptemos leyes que nos quitan la libertad. Por eso, ya Aristóteles invitaba en la *Ética a Nicómaco* a superar los miedos para ser verdaderamente libres. Esta misma convicción late en la obra de Michael Crichton, *State of Fear* (2004) que de alguna manera confirma una de las convicciones que está a la base de este trabajo: el control social se efectúa mejor a través del miedo.

6. Conclusiones

Hemos comenzado señalando que el miedo es una respuesta antigua que ha servido a los humanos bastante bien antes de la llegada de la civilización, pero se ha distorsionado en las sociedades modernas, donde los miedos primordiales pueden transformarse fácilmente en fobias.

Este fenómeno se ha podido estudiar y situar de un modo paradigmático en el contexto de la pandemia que nos ha asolado recientemente: la Covid 19, en la que se ha podido estudiar el papel del miedo en las sociedades modernas, desde el consentimiento popular hasta las acciones draconianas de los gobiernos, pasando por la manipulación de la opinión pública por parte de quienes pretenden desbaratar los esfuerzos para combatir el virus. Y son las redes sociales las que han atraído mucha atención en este caso: no por la existencia de movimientos *antivax* y otros alimentados por la conspiración, sino por avivar las llamas del miedo y difundir la desinformación de forma rápida y amplia.

Desde el punto de vista de nuestro estudio estamos en condiciones de establecer algunas consideraciones fenomenológicas sobre el miedo, entendido como una vivencia interna de la conciencia, con la finalidad de entender fenomenológicamente el sentido del miedo y su relación con el mundo. Dos puntos de vista. En primer lugar, el miedo tal y como se ha descrito al principio del artículo, puede ser entendido como una respuesta natural a lo desconocido, a aquello que se presenta como peligroso o como una reacción instintiva de protección de la propia individualidad. Esto vendría a ser considerado por la mirada fenomenológica como una reducción ontológica de la creencia en el miedo. En segundo lugar, la Fenomenología, siguiendo a Husserl en sus *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo*, señala que una representación imaginaria secundaria –la cual estaría doblemente alejada del mundo de la vida– es la que abriría la puerta a la situación imaginaria en la que se originaría la vivencia del miedo irracional. La nueva cuestión aquí es ¿mediante qué mecanismo se puede intentar superar este miedo de segundo nivel? La respuesta que se podría dar desde la fenomenología es similar a la que se ofrece desde el psicoanálisis: deconstituir metódicamente el proceso genético que ha dado origen a la representación imaginaria que activa este tipo de miedo.

Hemos realizado en el artículo una breve revisión de las teorías actuales del miedo, incluyendo el modelo psicoanalítico, el modelo conductual, el modelo de aprendizaje social y una perspectiva evolutiva. Este estudio intentará contribuir a las teorías actuales sugiriendo un modelo alternativo que pueda utilizarse junto con los modelos actuales.

Finalmente, además de focalizar y elencar algunos de los miedos más comunes, nos referimos al miedo como método de control, que es una de las formas más extendidas, probablemente en la motivación profunda de escribir este artículo y

evidenciado en muchos momentos de nuestra historia más reciente. Concluyo con la cita una referencia final de nuestro artículo:

El miedo no sólo vende más publicidad, sino que también consigue más votos. Los políticos, al menos los que tienen éxito, también entienden nuestro sesgo de negatividad y lo explotan para ganar poder. El miedo es también la forma en que nuestros gobiernos consiguen que aceptemos leyes que nos quitan la libertad. Por eso, ya Aristóteles invitaba en la *Ética a Nicómaco* a superar los miedos para ser verdaderamente libres. Esta misma convicción late en la obra de Michael Crichton, *State of Fear* (2004) que de alguna manera confirma una de las convicciones que está a la base de este trabajo: el control social se efectúa mejor a través del miedo.

7. Referencias bibliográficas y webgráficas:

- Amin, S. (2020) The psychology of coronavirus fear: Are healthcare professionals suffering from corona-phobia?, *International Journal of Healthcare Management*, 13:3, 249-256, DOI: 10.1080/20479700.2020.1765119.
- Anderson, J. C. (1994). Epidemiological issues. In *International handbook of phobic and anxiety disorders in children and adolescents* (pp. 43-65). Springer, Boston, MA.
- Arora, A., Jha, A. K., Alat, P., & Das, S. S. (2020). Understanding coronaphobia. *Asian Journal of Psychiatry*, 54, 102384. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102384>
- Arrindell, W. A., Pickersgill, M. J., Merckelbach, H., Ardon, A. M., & Cornet, F. C. (1991). Phobic dimensions: III. Factor analytic approaches to the study of common phobic fears: An updated review of findings obtained with adult subjects. *Advances in Behaviour Research and Therapy*, 13(2), 73–130. [https://doi.org/10.1016/0146-6402\(91\)90014-2](https://doi.org/10.1016/0146-6402(91)90014-2)
- Bader Ch.-D-Baker, J.-O.-Day., E. (2020) *The Fear Itself. The Causes and Consequences of Fear in America*. NYU Press.
- Bandura, A. (1977), *Social Learning Theory*. Prentice Hall.
- Bauer, D. H. (1976). An exploratory study of developmental changes in children's fears.. *Clinical Psychology Review* 20(4):429-51
- Bauman Z., *Liquid fears*. Polity Press, Cambridge 2006.
- Beneke, F. E. (1845). *Die neue Psychologie*. Ernst Siegfried Mittler.
- Campbell, DT (1985). "Hacia una sociología de la ciencia epistemológicamente relevante". *Ciencia, tecnología y valores humanos*. 10 (1): 38–48.
- Cacioppo, J. T., & Berntson, G. G. (2005). Analyses of the social brain through the lens of human brain imaging. In J. T. Cacioppo & G. G. Berntson (Eds.), *Social neuroscience* (pp. 1- 17). New York: Psychology Press. 272.

Costello CG, Devins GM, Ward KW. The prevalence of fears, phobias and anxiety disorders and their relationship with depression in women attending family physicians. *Behav Res Ther.* 1988;26(4):311-20. doi: 10.1016/0005-7967(88)90083-6. PMID: 3265055.

Croake, J. W., & Knox, F. H. (1973). The changing nature of children's fears. *Child Study Journal*, 3(2), 91–105.

Davey, G. C. L. (1992). Characteristics of individuals with fear of spiders. *Anxiety Research*, 4, 299-314.

Davidson, J. (2000). A Phenomenology of fear: Merleau-Ponty and Agoraphobic life-worlds. *Sociology of Health & Illness*, 22(5), 640-660.

Edvardsson, M. et Al. (2014). Strategies in health-promoting dialogues – primary healthcare nurses' perspectives – a qualitative study, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 28 (2) 235-244.

Ferraris, M. (2001). *Il mondo esterno*. Bompiani.

Fisher, B. E., Pauley, C., & McGuire, K. (1989). Children's Sleep Behavior Scale: Normative data on 870 children in Grades 1 to 6. *Perceptual and Motor Skills*, 68(1), 227–236. <https://doi.org/10.2466/pms.1989.68.1.227>

Flaste, R. (1977). Survey finds that most children are happy at home but fear the world. *New York Times*, (2 Maart), A12.

Freud, S. (1926). *Inhibitions, symptoms and anxiety*. In J. Strachey, & A. Freud (Eds.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (pp. 77-175). London: The Hogarth Press.

Fromm, E., *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart, New York, 1941.

Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein.

Gabriel, M. (2016). *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp.

Garber, S. W.-Garber, M.-D.-Spizman, R.-F. (1993). *Monsters Under the Bed and Other Childhood Fears: Helping Your Child Overcome Anxieties, Fears, and Phobias*, Villard Books.

Gray, J.-A. (1971), *The Psychology of Fear and Stress*, CUP.

Grettchen, F.S., (2011). *Síndrome de Cronos*. *Acta Médica Costarricense*. 53 (3).

Recuperado de:

http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/25/25_0515.pdf

Hagman, R. R. (1932). A study of fears of children of preschool age. *Journal of Experimental Education*, 1, 110–130. <https://doi.org/10.1080/00220973.1932.11009894>

Haines HM, Rubertsson C, Pallant JF, Hildingsson I (2012) The influence of women's fear, attitudes and beliefs of childbirth on mode and experience of birth. *BMC Pregnancy Childbirth* 12 10.1186/1471-2393-12-55.

Herbert, M. (1994) Etiological Considerations. In: Ollendick T.H., King N.J., Yule W. (eds) *International Handbook of Phobic and Anxiety Disorders in Children and Adolescents*. *Issues in Clinical Child Psychology*. Springer, Boston, MA. 3-20.

- Husserl, E. (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*. Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1901). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1928). Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 9, 367-498.
- Husserl, E. (1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia*, 1, 77-176.
- Jersild, A. T., & Holmes, F. B. (1935a). *Children's fears*. New York: Teachers College, Columbia University.
- Jersild, A. T., & Holmes, F. B. (1935b). Some factors in the development of children's fears. *Journal of Experimental Education*, 4, 133-141.
- Kalivas, P. W., Duffy, P., Dilts, R., & Abhold, R. (1988). Enkephalin modulation of A10 dopamine neurons: A role in dopamine sensitization. *Annals of The New York Academy of Science*, 537, 405-414.
- King NJ, Clowes-Hollins V, Ollendick TH. The etiology of childhood dog phobia. *Behav Res Ther*. 1997 Jan;35(1):77. doi: 10.1016/s0005-7967(96)00067-8. PMID: 9009047.
- Kwon, E.-J.-Kim, Y.-J. (2017), What is fetal programming?: A Lifetime health is under the control of in utero health, *Obstetrics & Gynecology Science* 69 (6) 509-519.
- Lane, B. & Gullone, E. (1999) Common Fears: A Comparison of Adolescents' Self-Generated and Fear Survey Schedule Generated Fears, *The Journal of Genetic Psychology: Research and Theory on Human Development*, 160:2, 194-204, DOI:10.1080/00221329909595392
- Lapouse, R., & Monk, M. A. (1959). Fears and worries in a representative sample of children. *American Journal of Orthopsychiatry*, 29(4), 803-818. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.1959.tb00250.x>
- Lentz, K. A. (1985). The expressed fears of young children. *Child Psychiatry and Human Development*, 16(1), 3-13. <https://doi.org/10.1007/BF00707766>
- Linke, U., & Smith, D. T. (2009). *Cultures of fear: a critical reader*. Pluto Press.
- Llorente, M.J. El síndrome de Ulises y el manto de Penélope o cómo tejer redes afectivas para afrontar la diversidad en el aula. Recuperado de: http://actamedica.medicos.cr/index.php/Acta_Medica/article/view/754/690
- Marina, J.-A. (2009), *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Anagrama, Barcelona.
- Marks I.-M. (1969), *Fears and Fobias*, London, Heinemann.
- Marks, I. M. (1987). Fears, phobias, and rituals: Panic, anxiety, and their disorders. Oxford University Press.
- Mencken, H.-L. (1918), *In Defense of Women*.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Miller, L. C., Barrett, C. L., & Hampe, E. (1974). Phobias of childhood in a prescientific era. In A. Davids, *Child personality and psychopathology: Current topics*: John Wiley & Sons.

Miller, L. C., Barret C. L., Hampe, E. & Noble, H. (1972). Factor structure of childhood fears. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 39, 264-268

Mowrer, O. H. *Learning theory and behavior*. New York: John Wiley & Sons, Inc., 1960.

Muris, P., Merckelbach, H., Holdrinet, I. y Sijnsenaar, M. (1998). Treating phobic children: effects of EMDR versus exposure. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 66, 193-198.

Muris, P.-Schmidt, P.-Merckelbach, H.-Schouten, E. (2001). Anxiety sensitivity in adolescents: factor structure and relationships to trait anxiety and symptoms of anxiety disorders and depression, *Behaviour Research and Therapy* 39 (2001) 89–100.

Muris, P., Merckelbach, H., de Jong, P. J., & Ollendick, T. H. (2002). The etiology of specific fears and phobias in children: A critique of the non-associative account. *Behaviour Research and Therapy*, 40(2), 185–195. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(01\)00051-1](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(01)00051-1)

Murphy, D. M. (1985). Fears in preschool-age children. *Child Care Quarterly*, 14(3), 171–189. <https://doi.org/10.1007/BF01113746>

Myers, K. M., Croake, J. W., & Singh, A. (1987). Adult fears of four ethnic groups: Whites, Chinese, Japanese and "boat people." *International Journal of Social Psychiatry*, 33(1), 56–67. <https://doi.org/10.1177/002076408703300109>

Nass, C.-K. Reeves (1996), *The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places*, Cambridge U.-P.

O'Connell MA, Leahy-Warren P, Kenny LC, O'Neill SM, Khashan AS (2019) The prevalence and risk factors of fear of childbirth among pregnant women: a cross-sectional study in Ireland. *Obstetrics Gynaecol* 98: 1014–1023.

Öhman, A., Flykt, A., & Lundqvist, D. (2000). Unconscious emotion: Evolutionary perspectives, psychophysiological data and neuropsychological mechanisms. In R. D. Lane & L. Nadel (Eds.), *Cognitive neuroscience of emotion* (pp. 296–327). Oxford University Press.

Ollendick TH, Matson JL, Martin JE. (1978) Effectiveness of hand overcorrection for topographically similar and dissimilar self-stimulatory behavior *Journal of Experimental Child Psychology*. 25: 396-403. PMID 670875 DOI: 10.1016/0022-0965(78)90063-2

Ollendick, T.H. et al. (1994), *International Handbook of Phobic and Anxiety Disorders in Children and Adolescents*. Springer.

Öst L-G. One-session treatments for a case of multiple simple phobias. *Scandinavian Journal of Behavior Therapy*. 1987a;16:175–184.

Öst L-G. Age of onset in different phobias. *Journal of Abnormal Psychology*. 1987b;96:223–229.

Papakyriakopoulos O, Medina Serrano JC, Hegelich S (2020) The spread of COVID-19 conspiracy theories on social media and the effect of content moderation. *Harvard Kennedy School Misinformation Review*. 10.37016/mr-2020-033.

Phillips, L., (2021). How COVID-19 is affecting our fears, phobias and anxieties, *Counseling Today* 2 de marzo.

Psicoactiva. Diccionario de complejos. Recuperado de: <http://www.psicoactiva.com/info/complejos.htm>

Psicoactiva. Diccionario de fobias. Recuperado de: <http://www.psicoactiva.com/info/fobias.htm>

Rodolfa, E. R., Kraft, W., & Reilley, R. R. (1990). Etiology and treatment of dental anxiety and phobia. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 33(1), 22–28. <https://doi.org/10.1080/00029157.1990.10402897>

Rodríguez-Tomé, H.-Bariaud, F. (1994): Changes in self-conceptions in adolescence. Communication à la IV Biennal Conference of EARA, Stockholm.

Rosenberg, I.-D., *Phobias and Fear*, Westchester Therapist, en <https://ilanarosenberg.com/2013/11/06/phobias-and-fear/> [2 de febrero de 2022].

Seligman, M. E. (1971). Phobias and preparedness. *Behavior Therapy*, 2(3), 307–320. [https://doi.org/10.1016/S0005-7894\(71\)80064-3](https://doi.org/10.1016/S0005-7894(71)80064-3)

Slater, E. & Shields, J. (1969) Genetical aspects of anxiety. In *Studies of Anxiety* (ed. M. H. Lader). London: Royal Medico-Psychological Association

Schmidt, M.-H.- Blanz, B. (1990). Practitioner Review: Preconditions and Outcome of Inpatient Treatment in Child and Adolescent Psychiatry, *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 41(6):703-712.

Sheehan DV, Sheehan KE, Minichiello WE. Age of onset of phobic disorders: a reevaluation. *Compr Psychiatry*. 1981 Nov-Dec;22(6):544-53. doi: 10.1016/0010-440x(81)90002-x. PMID: 7307469.

Sipes G, Rardin M, Fitzgerald B. Adolescent recall of childhood fears and coping strategies. *Psychol Rep*. 1985 Dec;57(3 Pt 2):1215-23. doi: 10.2466/pr0.1985.57.3f.1215. PMID: 4095234.

Temeles, M.-S. (1987) Vicissitudes of an early infantile aversion 7 (3).

Torgersen, S. (1979). The nature and origin of common phobic fears. *The British Journal of Psychiatry*, 134, 343–351. <https://doi.org/10.1192/bjp.134.4.343>

Tudor A. A (Macro) Sociology of Fear? *The Sociological Review*. 2003;51(2):238-256. doi:10.1111/1467-954X.00417

Watson, John B. & Rayner, Rosalie (1920). "Conditioned emotional reactions". *Journal of Experimental Psychology*, 3(1), pp. 1-14.

Young, J. P., Fenton, G. W., & Lader, M. H. (1971). The inheritance of neurotic traits: A twin study of the Middlesex Hospital Questionnaire. *The British Journal of Psychiatry*, 119(551), 393–398. <https://doi.org/10.1192/bjp.119.551.393>

Las contradicciones reales (Continuidades y diferencias con el planteo de Alfred Sohn-Rethel)

Cristián Sucksdorf
(UNLa - UBA - CONICET)

Contra los dualismos

Una vieja *boutade* sugería que la historia de la filosofía no era otra cosa que una nota al pie de la discusión entre Platón y Aristóteles. Podemos encontrar esta idea convertida en imagen en el famoso cuadro de Rafael *La escuela de Atenas*. Vemos allí a Platón señalar al cielo –al “mundo de las ideas”– con un dedo de certera unidad, como apuntando al ámbito único de la Verdad; el contrapunto lo lleva la mano múltiple de Aristóteles: con sus dedos extendidos se impone sobre la tierra, acaso sometiendo bajo su palma el saber posible del mundo. Alrededor de esta escena, como esquilas de la disputa, los demás filósofos se empeñan en variadas búsquedas que anteceden y suceden a esa discusión, pero confiesan en su marginalidad espacial su ser relativos a ese *centro*. La imagen, por cierto, no es un énfasis de las *personas* de Platón y de Aristóteles, sino de sus gestos: erguir un dedo al cielo, imponer una mano sobre la tierra. No se trata de ellos, sino del papel que representan: la sempiterna pelea entre el arriba y el abajo, o en términos más específicos, entre idealismo y materialismo.

Pero esta imagen de la filosofía como un enfrentamiento primordial no se constituye en absoluto en esa única escena. Por ejemplo, un conocido *topos* moderno exhibe la misma lógica al figurarse la totalidad de la filosofía medieval subsumida en la *Querella de los universales*, es decir, reducida al viejo encono entre “realistas” y “nominalistas”. Según la misma interpretación ese enfrentamiento –que sería un problema filosóficamente legítimo, pero medieval– se habría evaporado al clarear la razón con la modernidad. No nos interesa aquí problematizar el demasiado evidente reduccionismo de esta mirada, sino más bien señalar su momento de verdad. Nos referimos a la *unidad dualista* que “sintomatiza” esta idea –al igual que el cuadro de Rafael– desde una visión de conjunto. Vemos, entonces, que junto con la escisión histórica del pensamiento en dos principios antagónicos de interpretación se da también la obligación de optar por uno u otro, de modo que en tal elección ambos se unifican como *un* único campo en tensión. Un campo dualista. Pero entonces el dualismo no corresponde solamente a uno de los enfoques, por ejemplo –y para decirlo rápidamente–, a la oposición platónica entre el “mundo de las ideas” y el terrenal, o al binarismo cuerpo-alma, sino que es la opción *obligada* entre dos parámetros, opuestos pero complementarios, lo que constituye el dualismo. Si volvemos la mirada a la *Querella de los universales*, se hace evidente que tanto la

afirmación de la existencia “objetiva” de categorías y conceptos (realismo) como la contraposición que proclama que solo *existen* los entes individuales (nominalismo) son columnas cuya tensión se resuelve en un arco único: la concepción de mundo occidental y cristiana. Sea cual fuere nuestra opción, siempre afirmaremos el sistema total de tensiones en uno u otro de sus aspectos. Y lo mismo ocurre con las pretensiones de “resolución” del problema en el campo idealista o materialista.

Acaso sea por esto que cuando los modernos abandonaron el planteo explícito del problema del realismo y el nominalismo, no dejaron por ello de militar en una u otra de sus modalidades: sujeto-objeto, materialismo-idealismo, colectivo-individuo, universalidad-particularidad, sistema-existencia, etc. Indiferente a los “giros copernicanos”, la oposición dualista (o su unidad) se ha mantenido incólume. Es algo como la viejísima y ya citada elección entre Escila o Caribdis: el problema no es cuál de los términos elegir, sino la *obligación* de optar entre extremos de una lógica común.¹ Y si bien es cierto que se han intentado numerosas y sofisticadas síntesis, reducciones de un extremo al otro o desesperados sincretismos, los parámetros de la oposición no han dejado de ser por ello los horizontes últimos de sentido.

Y en líneas generales podríamos afirmar que el *marxismo* tampoco ha sabido evitar siempre la trampa de tal elección.² Este reproche, sin embargo, no corre para el propio Marx, que decidida y tempranamente rechazó toda posición dualista. Su pensamiento –intentaremos mostrarlo– se asienta sobre bases completamente ajenas no solo al par realismo-nominalismo,³ sino también al idealismo-materialismo, siempre y cuando lo pensemos desde el punto de vista de la tradición.⁴

¹ A esas constelaciones dualistas de sentido podríamos sumar, incluso, formas políticas de opción como el par Estado-mercado, que replica como correlato objetivo la escisión fundante de la política burguesa, que Marx había criticado detenidamente (en especial en *Zur Judenfrage* de 1843) entre el *bourgeois* y el *citoyen*.

² Basta con pensar en la sustancialización e hipóstasis de conceptos tales como “clase”, “historia”, “fuerzas productivas”, etc., para asegurarle a muchas versiones del marxismo una pertenencia irrecusable al campo del realismo lógico. Un caso particular es el de Foucault, que en su conocido enfrentamiento al “realismo” de la “ortodoxia” marxista, no cae en una posición meramente opuesta, nominalista (como sería la del liberalismo, por ejemplo), sino que más bien continúa la posición del propio Marx, que consiste en eludir, por falsa, esa dicotomía. El ejemplo más acabado de esta solución foucaultiana a tal escisión es el concepto de dispositivo. En tal sentido, sostiene Foucault que no le interesa investigar “...cómo pudo nacer la ilusión; no, lo [que] me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, y por consiguiente no un error, hizo *que algo inexistente pudiera convertirse en algo*. No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de *prácticas reales*, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real.” Y continúa más adelante señalando que lo que intenta es “mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca *efectivamente en lo real lo inexistente*, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso.” (subrayado C.S.). Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*, FCE, Buenos Aires, 2008, p. 37.

³ Adorno adjudica esa superación de ambas posturas no a Marx sino al pensamiento “dialéctico” en general, pero con esto no logra dispersar el dualismo que impone el par mismo idealismo-materialismo, pues se trata de una solución indudablemente idealista, y en ese sentido, implica una solución de ‘compromiso’: “La dialéctica no es un nominalismo, pero tampoco es un realismo, sino que las dos tesis

Pero este enfoque corre el riesgo de ser demasiado unilateral. Al fin y al cabo, podría reducirse todo a una confusión de palabras: el “viejo materialismo” de la tradición filosófica, una vez modificado, se convertiría en algo completamente nuevo. De modo que no habría una discusión sobre la “sustancialidad” del materialismo, sino una mera desavenencia de palabras. Sin embargo, lo fundamental aquí no es disputar la validez de la etiqueta “materialismo”, sino plantear un problema, central en el pensamiento de Marx, que la visión del materialismo como tradición obtura. Marx mismo define el método correcto como “materialista” o incluso como “el único materialista”,⁵ pero al mismo tiempo lo separa de la *tradición materialista*, a la que supone abstracta, y en ese sentido mero correlato del idealismo. No se trata, por lo tanto, de otra cosa que el planteo de problemas que se desvanecen al ser encuadrados en determinadas tradiciones. ¿Y cuál es ese problema por el que Marx rompe con las tradiciones del dualismo? Sencillamente, la articulación entre cuerpos y representaciones. Dicho rápida y algo brutalmente: si entendemos el dualismo como la separación entre los cuerpos y las representaciones (ya sea subsumiendo algo de la realidad llamado “ideal” en algo llamado “material” o viceversa), el empeño de Marx debería entenderse entonces como la tarea doble de, por un lado, explicitar los términos prácticos de tal separación⁶ y, por el otro, reponer la proximidad originaria que esa separación niega como su premisa inconfesada.

de la filosofía tradicional, esto es, la de que el concepto es sustancial frente a lo singular comprendido por él, y la de que lo singular es lo sustancial y que el concepto es un mero *flatus vocis*, un humo y un mero eco vacío: estas dos representaciones están sujetas de la misma manera a la crítica dialéctica, es decir, hay allí un ser conceptual solo en la medida en que se refiera a un determinado ser fáctico, y a la inversa, no hay ser fáctico en general si no es como ser mediado por el conocimiento, y el conocimiento no puede pensarse de otra manera [que] como conocimiento conceptual.” (Theodor Adorno, *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2013, pp.359-360.)

⁴ Entre las críticas de Marx a la tradición materialista, entendida como correlato del idealismo, se encuentra un célebre pasaje de los *Manuscritos*. Allí plantea que su posición se enfrenta tanto al idealismo como al materialismo, y lo hace desde un punto de vista que, en ese momento y bajo la indudable influencia del vocabulario feuerbachiano, llama “naturalismo”; una postura que lo mantendría distanciado tanto del materialismo como del idealismo. (“für den Naturalismus ein, der sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist.” Pero lo que nos importa aquí no es la cuestión de si puede llamarse “materialismo” al pensamiento de Marx, sino más bien su enfrentamiento con toda forma de dualismo. En una línea similar Sohn-Rethel afirma que “El contraste entre el materialismo marxista y el idealismo es mucho más fundamental [que el contraste general entre materialismo e idealismo, pues], es un contraste entre el modo marxiano de pensar y el dogmatismo tradicional en su totalidad, tanto idealista como materialista. (Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Ediciones, Colombia, 1980, p. 198.)

⁵ Dice Marx en una nota al pie en *El capital*, que “en realidad es mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes. Este último es el único método materialista”. Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, t1, v2, 2009, p. 453, (nota 89).

⁶ En los *Grundrisse* Marx da cuenta del carácter programático de este problema de la separación: “Lo que necesita explicación, o es el resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas

Ahora bien, debemos notar que esta problemática no pertenece a la construcción conceptual de la obra de Marx, sino más bien al suelo que la cimienta. Más que de preguntas originarias se trataría de algo así como las perplejidades que anteceden al pensamiento; insomnios que lo animan secretamente, pero se desvanecen en la vigilia de los conceptos. Del mismo modo en que una casa se construye en respuesta a un *afuera*, es decir, a las condiciones de una intemperie que la misma construcción –si ha sido lograda- hará olvidar, así los conceptos ocultan esa problemática originaria, al mismo tiempo que no se ocupan de otra cosa que de ella. Nuestra hipótesis de trabajo será que la articulación entre cuerpos y representaciones es ese problema que precede y organiza la obra de Marx, su “secreto heliotropismo” citando a Benjamin. Algo, por decirlo así, como el “hilo rojo” de su pensamiento.⁷ Y hacerlo visible, creemos, no sólo nos abre un espacio nuevo de comprensión de su obra, sino que también, y más fundamentalmente, nos da nuevas herramientas para comprender nuestro tiempo.

La tarea concreta de estas páginas es sin embargo más modesta. Consiste tan solo en buscar la punta del ovillo de ese “hilo rojo”. Establecer algunas pautas interpretativas sobre el modo en que Marx plantea esa relación entre cuerpos y representaciones, pero limitando el análisis a su manifestación más evidente: la existencia *real* de las contradicciones.⁸ Es un tema harto trabajado; variada literatura da cuenta de él desde posiciones tanto marxistas como antimarxistas,⁹ pasando por todo el arco de “redescubrimientos” de Hegel. Pero esas muchas investigaciones oscilaron siempre entre un planteo lógico o epistemológico, que pierde por ello lo esencial, pues no abordan el tema en los términos que el propio Marx propone, es decir, como un problema de la *praxis*. O lo que es igual: de las acciones concretas – realmente vividas como interrelación de individuos– en las cuales se articulan cuerpos

condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre el trabajo asalariado y capital.” (*Grundrisse*, p. 449). El problema de los dualismos es, por el contrario, dar por sentada la *separación* como hecho, y desde allí producir las explicaciones.

⁷ Y en este punto es fundamental evitar los reduccionismos economicistas. El capitalismo en tanto que modo de producción no es sino una forma de organizar y (re)producir la vida humana. En este sentido los parámetros ya vistos que da Marx en *La ideología alemana* como supuestos de toda historia humana son fundamentales para enmarcar lo que un modo de producción es: transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades, creación en ese proceso de nuevas necesidades, producción simultánea de nuevos seres humanos y finalmente la cooperación como medio en el cual los demás supuestos se desarrollan.

⁸ Es evidente el problema que supone que la contradicción tenga una existencia entre los cuerpos, ya que ese contra-decir supone que no se trataría sino de algo del orden del lenguaje, y por lo tanto no real. Veremos de qué modo produce Marx el andamiaje conceptual para tal posibilidad.

⁹ Entre los autores marxistas fundamentales que sean ocupado detenidamente del tema es indudable el tono hegeliano, de Lukács a Adorno, pasando por Kojève. En este sentido la postura del italiano Lucio Colletti se distancia de esa tradición por encarar el tema fundamentalmente en relación al pensamiento de Kant. El caso más visible respecto de las posiciones que abordan el tema desde la mera lógica es el de Popper, pero su enfoque suele derrapar hacia formas típicas de los folletos guerra fría, la construcción de una caricatura que luego se refuta (falacia del “hombre de paja”).

y representaciones.¹⁰ Y éste, precisamente, es el campo en el que buscaremos plantear el problema.

Contradicción y realidad

Nos queda aún por establecer cuál puede ser el hilo conductor para explicitar cómo analiza Marx, desde el punto de vista de la *praxis*, la específica relación entre contradicciones y realidad en el capitalismo. En principio debemos notar algo evidente: una contradicción (*contra-dictio*) es algo del orden del discurso, es decir de la representación o la abstracción, pero no del de los cuerpos. Entre cuerpos no existe contradicción (como tampoco negación) alguna. Incluso más: la contradicción en sentido fuerte (contradicción lógica) señala algo así como el límite del lenguaje, el punto en que el lenguaje no puede señalar siquiera algo del mundo. Una barrera irrebasable que se convierte por ello en criterio último de falsedad: si se logra mostrar que un discurso es contradictorio, entonces es necesariamente falso; tal la más clásica forma de refutación.

Pero las cosas dejaron de ser tan calmas cuando Hegel sentó el corazón de la verdad precisamente en la contradicción. La identidad basada en su repudio expresaría tan sólo una verdad a medias: la parte abstracta de la verdad. La realidad no sería la quietud de la identidad, sino el movimiento de “llegar a ser”. El sentido no estaba en el ser indeterminado (indistinguible de la nada), sino ese vaivén entre el ser y la nada que son las determinaciones, es decir, el devenir (*werden*). No se trata, pues, de otra cosa que de llegar a ser lo que se es: la *Idea* que retorna a sí. De modo que bajo la forma del enfrentamiento dialéctico la contradicción encuentra su derecho al mundo. Pero ese derecho tendrá un costo: el mundo queda bajo el imperio de la dialéctica; el orden de los cuerpos subsumido sin resto al sentido, y por ello al pensamiento.

Estamos ante órdenes simétricos. Por un lado, la forma clásica que radia la contradicción fuera del mundo posible. Desde esta perspectiva la contradicción no sólo es imposible en el mundo de los cuerpos –y tiene por tanto una existencia sólo *ideal*–, sino que también es límite del lenguaje y de lo pensable; se trata, entonces, valga la aparente redundancia, de una idealidad *irreal*. Por el otro lado, tenemos la forma hegeliana que enfatiza el carácter “real” de la contradicción, pero al costo de convertir la realidad misma en un derivado suyo, es decir, en idealidad. La contradicción es entonces real, pero sólo porque la realidad ha sido convertida en *ideal*. En ambos casos se afirma un carácter ideal de la contradicción, sea esta *real* o *irreal*.

Si volvemos a Marx, podremos notar ahora en qué consisten las características que singularizan su planteo y lo separan de la tradición. Para empezar, debemos señalar que Marx no entiende la contradicción en términos de idealidad, sino que ésta es en sí misma real, es decir, que se articula de modo *inmediato* con los cuerpos, sin

¹⁰ Para una crítica original de la separación entre cuerpos y sentido ver: Elsa Drucaroff, *Otro Logos*, Edhasa, Buenos Aires, 2016.

que por ello cuerpos y sentidos se fundan en un mismo plano. ¿Pero cómo es posible entender una contradicción como *realidad* si no es subsumiendo, como lo hace Hegel, la realidad a la representación, a la idealidad, para que ambas coincidan?

Hemos visto que la posición de Marx implica un orden doble. Bien mirada, es evidente que toda contradicción es en sí misma, en tanto que abstracción, algo del orden del discurso, y por ello “inexistente” en el mundo de los cuerpos (o en tanto cuerpo, mero *flatus vocis*). Sin embargo, para ser considerada “contradicción real” debe al mismo tiempo ser ella misma parte de la realidad, es decir, estar consubstanciada con los cuerpos. ¿Pero cómo entender esa relación en que la abstracción forme también parte de la realidad? Quizás sea útil recurrir, a modo de ilustración o ejemplo, a una forma más desarrollada de este planteo. Entre las más notables continuaciones de esta concepción –que en Marx queda sin desarrollar ni ser del todo explícita– encontramos la crítica foucaultiana al marxismo, específicamente su concepción de “dispositivo”. Con este concepto Foucault (que no se reconoce “marxista”, pero cuya obra posee notables influencias del pensamiento de Marx) intentaba comprender la situación en la “que *algo inexistente pudiera convertirse en algo* [real]. No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de *prácticas reales*, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real.”¹¹ ¿Pero cómo puede algo inexistente convertirse real, es decir, ser real en tanto que inexistente? Vayamos al ejemplo más citado de Foucault, el dispositivo de sexualidad. El surgimiento de la “sexualidad” como un dispositivo es conformado por discursos y prácticas ordenadoras de los cuerpos, se trata entonces de un orden discursivo esencialmente performativo. Dicho rápidamente: una serie de discursos que promueven y circunscriben prácticas, y que a partir de un cierto umbral histórico logran instaurarse como horizonte de acción de los cuerpos en ese ámbito determinado, que al mismo tiempo han creado. Un dispositivo, enfatiza Foucault, consiste en que “que marca efectivamente en lo real lo inexistente”. Lo que este concepto de dispositivo hace particularmente visible es que para evitar las opciones dualistas debe formarse una concepción de la realidad que dé cuenta de la inervación del discurso –esto es, del sentido– en los cuerpos y sus prácticas. Los sentidos (las significaciones) son inexistentes en la realidad de los cuerpos –a no ser como *flatus vocis*–, pero una vez constituidos como un orden discursivo se inervan en los cuerpos y determinan sus horizontes de posibilidad, y por lo tanto pasan a tener una existencia práctica y real.

Y esta es precisamente la novedad que trae el pensamiento de Marx: un modo de evitar esa elección dualista al ensanchar el campo de la realidad, incluyendo en él el sentido como articulación de los cuerpos. Pero debemos aclarar que para Marx no se trata de una reflexión sobre las formas generales de relación entre cuerpos y

¹¹ Óp. cit., ver *supra*, nota 513.

representaciones, sino de investigar su articulación específica en la sociedad capitalista; dar cuenta de cuáles son los modos diferenciales en que las representaciones –el sentido– se constituyen como prácticas reales sin dejar de ser representaciones,¹² y modifican así los cuerpos y sus interrelaciones, pero también, cómo ese sentido se constituye desde la vida activa –desde las prácticas concretas y actuales– de los muchos cuerpos interrelacionados. Acaso la expresión más célebre (y acabada) de esas relaciones es la que desarrolla Marx en el apartado *El fetichismo de la mercancía*, en el libro I de *El capital*, pero toda su obra, creemos, gravita de algún modo en torno a esa problemática.

Para dar cuenta de este núcleo no explícito del pensamiento de Marx es que recurrimos al concepto de abstracción real. En su libro *Trabajo intelectual y trabajo manual* (1970), Alfred Sohn-Rethel proponía que la obra de Marx concibe la relación entre cuerpos y sentido que conforma al capitalismo bajo la forma de un conglomerado de “abstracciones reales”, esto es: un sistema de representaciones que no se dan sólo en el pensamiento, sino que tienen, además, una existencia real entre los cuerpos, una existencia práctica, pero no por eso dejan de ser abstracciones. La mercancía, ese ser “físicamente metafísico” (según la traducción-ocurrencia de Wenceslao Roces) y el dinero como su forma desarrollada constituyen la manifestación central de tales abstracciones reales.

En estas páginas –y como hipótesis de trabajo– supondremos que esas abstracciones reales con las que Marx interroga la especificidad histórica del capitalismo no consisten en abstracciones en general, sino que, como ya hemos adelantado, es la contradicción el sostén de tal entramado de cuerpos y representaciones: un creciente sistema de *contradicciones reales*. Pero debemos admitir que con este uso del concepto de abstracción real –reconfigurado entonces como contradicción real– nos alejaremos de las determinaciones originarias que le dio su autor, como así también del ámbito específico dentro del cual funcionaban. Veamos brevemente en qué consiste el planteo original de las abstracciones reales en el libro de Sohn-Rethel *Trabajo intelectual y trabajo manual*, para retornar luego al problema de la contradicción real.

Las abstracciones reales

Si bien Sohn-Rethel se proponía ampliar la comprensión en general del pensamiento de Marx (ya que a su entender “el tema oculto de *El capital* y del análisis de las mercancías son las abstracciones reales”),¹³ su concepto busca principalmente dar cuenta de las condiciones de posibilidad del pensamiento puro, separado del

¹² Resulta de gran importancia, para relacionarlo con esta posición de Marx, el desarrollo que hacen Deleuze y Guattari sobre la realidad de las significaciones y su relación con los cuerpos con su concepto de lo “incorporal”. Ver Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Pre-textos, Valencia, 2002*, pp. 85 y ss.

¹³ Sohn-Rethel, óp. cit., p. 28.

mundo y la experiencia. Es decir, de la “forma-pensamiento” (*Denkform*) en que se fundamenta Occidente. Se trata, por lo tanto, de establecer la genealogía del carácter abstracto del pensamiento, y esa genealogía va a encontrar en las mercancías su oscuro origen. ¿Pero cómo es posible que la mercancía puede dar cuenta del origen del pensamiento puro? El punto de partida de Sohn-Rethel es el supuesto de una “secreta identidad entre la forma-mercancía y la forma-pensamiento”.¹⁴ Tal identidad (o estrictamente hablando, tal isomorfismo), entre pensamiento y mercancía no puede ser tomada como algo dado, como un mero hecho, sino que su comprensión supone dar cuenta de su génesis material. O en otras palabras, de su inscripción histórica como determinación de la vida práctica, que es precisamente lo que permitirá remitir la forma del pensamiento abstracto a la de la mercancía. La determinación de la vida práctica –real e histórica, por lo tanto– que produce la mercancía y fundamenta el pensamiento abstracto es para Sohn-Rethel el intercambio mercantil en general y el dinero como su expresión desarrollada. De modo que es en la práctica del intercambio mercantil donde deben buscarse las determinaciones históricas del pensamiento puro.

La disciplina que la sociedad burguesa desarrolló para dar cuenta de esa forma-pensamiento es la epistemología filosófica: “la teoría del conocimiento científico cuyo objetivo es elaborar una ideología coherente y omnicomprensiva que se corresponda con las relaciones de producciones de la sociedad burguesa.”¹⁵ Y la *Crítica* kantiana, para Sohn-Rethel, es la “manifestación más paradigmática del fetichismo burgués del trabajo intelectual”.¹⁶ Por ello es allí, en la epistemología kantiana, donde se debe demostrar cómo el pensamiento puro, la forma-pensamiento, supone (y se asienta en) el intercambio mercantil, y tiene por lo tanto en la mercancía individual su forma elemental.¹⁷ De modo que inscribir histórica y materialmente la facultad de conocer supone para Sohn-Rethel hacer la historia del intercambio mercantil. Y es por esto que la genealogía que intenta se remontará a la Grecia clásica y a la aparición de la moneda como fundamentos del pensamiento abstracto.¹⁸ Así, es la práctica del intercambio mercantil –desarrollado hasta alcanzar la mediación monetaria– la que produce para Sohn-Rethel el pasaje del hecho bruto de la existencia material a la representación que lo transfigura en “hecho abstracto”, y donde se abre, por consiguiente, una separación de la realidad material en su propio seno, una distinción en la identidad: *una abstracción en la realidad*.

La producción material y práctica de la abstracción comienza en la mano antes de llegar a la mente. Parfraseando palabras célebres: los individuos hacen la abstracción que supone el intercambio mercantil, pero no lo saben. El trabajo de Sohn-

¹⁴ Sohn-Rethel, óp. cit., p. 9.

¹⁵ Sohn-Rethel, *cit.*, p. 22.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ “Se me ocurrió –cuenta el autor– la idea de que el ‘sujeto trascendental’ tenía que encontrarse en el centro mismo de la estructura formal de la mercancía”. *Óp. cit.*, p. 8.

¹⁸ Ver también: George Thomson, *Los primeros filósofos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1975.

Rethel consiste entonces en mostrar la génesis de la “abstracción-mercancía” para prolongar sus determinaciones en la “abstracción-pensamiento”.

Diferencias con Sohn-Rethel

En este punto nos separamos de las determinaciones originarias del concepto de Sohn-Rethel, pues nuestro tema no es la formación de la conciencia pura o el pensamiento abstracto, sino el modo particular de construcción y funcionamiento de las abstracciones reales (o de las contradicciones reales) en la obra de Marx. Dejaremos de lado, por lo tanto, toda referencia a la epistemología kantiana y a la formación de la conciencia. Pero antes de redirigir el análisis al pensamiento de Marx debemos oponer dos objeciones a la fundamentación de Sohn-Rethel, pues los aspectos en que éste se aleja de Marx nos servirán para pasar de la forma “universal” de la abstracción real (es decir desde la Grecia antigua hasta nuestros días) a la forma particular de la contradicción real como diferencia específica del capitalismo.

La primera objeción, es la fundamentación exclusiva de la abstracción real en el intercambio de mercancías *en general*, más allá de si ese intercambio se hace, por ejemplo, en el modo capitalista de producción, en el feudalismo o la antigüedad. La posibilidad de tal igualación consiste cerrar el análisis al momento del *intercambio*, dejando de lado su específica relación con la *producción* y el *consumo*, de modo que la mera existencia de mercancías (con la sola especificidad de que se haya alcanzado la circulación monetaria) alcanza para igualar modos de producción tan diversos como el antiguo, el feudal y el capitalista. La segunda objeción es la asimilación de la abstracción que supone la mercancía al acto de separar el valor de uso durante el intercambio. Veamos la primera de nuestras diferencias.

La mercancía en general y la mercancía capitalista: “un inmenso arsenal de mercancías”

Sohn-Rethel parte de la idea de que allí donde hay intercambio mercantil ya se produce la abstracción real. Por lo tanto, esas abstracciones son las mismas en la antigüedad, el medioevo o la modernidad capitalista: “Los antagonismos de clase que engendra la producción de mercancías *en todas sus etapas* –en términos marxistas, ‘los modos de producción antiguo, feudal y burgués’– están íntimamente relacionados con las respectivas formas de la división entre mente y mano características de cada una de ellas...”¹⁹

Lo que esta visión no tiene en cuenta es que “mercancía” se dice en muchos sentidos. O mejor aún, que la mercancía en el capitalismo tiene una especificidad que la separa de cualquier otra aparición histórica del intercambio mercantil como mero intercambio de productos excedentes. Solo en el capitalismo la mercancía deviene el

¹⁹ Sohn-Rethel, óp. cit., p. 18. (Subrayado C.S.)

modo dominante de las relaciones e intercambios sociales. Con gran sagacidad, Lukács dio temprana cuenta de esa especificidad de la mercancía en el capitalismo:

el problema de la mercancía no aparece solamente como un problema particular, ni aun como el problema central de la economía considerada como una ciencia particular, sino como el problema central, estructural, de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Porque solamente en este caso se puede descubrir en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa.²⁰

Se trata de que en el capitalismo todas las relaciones sociales aparecen referidas a la mercancía. Y es por eso que la *via regia* para comprender las sociedades capitalistas no puede ser otra que el análisis de la mercancía; pero por lo mismo, esta especificidad hace que la mercancía no pueda ser en absoluto una categoría universal, mediante la cual se analice cualquier sociedad en cualquier momento histórico. Una categoría que pretenda analizar la realidad no puede ser central para cualquier momento histórico y cualquier sociedad. Tales conceptos que abarcan una realidad universal, son incapaces de hacer pie en el mundo, son teología o metafísica en el sentido más etéreo. Para cada momento histórico solo puede existir un conjunto de categorías simples (que deben a su vez componerse en formas cada vez más concretas, según el método que indicaba Marx en la famosa *Einleitung* de 1857) para explicar esa realidad y no una “realidad en general”, que no es otra cosa que la negación de la realidad, es decir: idealidad.

47

¿Pero cuáles son esas determinaciones específicas que poseen las mercancías del capitalismo? Marx lo dice desde la primera frase de *El capital* (heredada de la de la *Contribución*): “La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos *aparece* como un ‘inmenso arsenal de mercancías’ y la mercancía como su *forma elemental*.”²¹ Lo que define entonces a la mercancía en el capitalismo es que ella es el modo en que la riqueza *aparece*, y no una más de sus manifestaciones entre otras. Pero dice algo más: la mercancía es la *forma elemental* de la riqueza, es decir que en el capitalismo la riqueza tiene la *forma* de la mercancía. Y si tenemos en cuenta que para Marx la riqueza considerada en sí misma (es decir, “más allá de su limitada forma burguesa”) no es otra cosa que “la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creadas en el intercambio universal”,²² podemos inferir entonces que la forma-mercancía es, en el capitalismo, la forma de las relaciones sociales. Dicho brevemente: todas las relaciones sociales en el capitalismo se rigen por la gramática mercantil, es decir por su forma. De

²⁰ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Quimantú, Santiago de Chile, 2008.

²¹ Karl Marx, *El capital* (trad.: Wenceslao Roces), FCE, México, 1973.

²² *Grundrisse*, pp. 447-448

modo que las mercancías en las sociedades capitalistas no son “cosas” o meros objetos o productos excedentes, sino la forma objetiva de los vínculos subjetivos; o en otras palabras, las interrelaciones en que existen los individuos que se han convertido en cosas, en un “inmenso arsenal de mercancías”. Por estas determinaciones exclusivas del capitalismo, sostiene Lukács que la mercancía es “el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa”.

Por esta razón es que “mercancía” se dice en muchos sentidos. En las sociedades antiguas y feudales, refiere a un fenómeno secundario y marginal de intercambio de productos excedentes (y por ello, señal de los límites entre una comunidad y otra);²³ en la sociedad capitalista, al modo de aparecer de la riqueza como monstruoso entramado de cosas. Lo que implica la cristalización de las relaciones sociales en una “relación” entre objetos. En resumen: sólo en el capitalismo las mercancías revisten el carácter de “fetichismo”.

Si volvemos ahora a la generalización de Sohn-Rethel sobre la capacidad explicativa del análisis del “intercambio de mercancías en todas sus etapas”, encontraremos que se apoya en una confusión entre el intercambio de mercancías en general (mero esquema, forma suprahistórica, pero por ello inexistente en el mundo) y las determinaciones reales que en concreto toma la mercancía en el capitalismo, y que hacen de ella la categoría central de análisis para esas sociedades en particular. Es decir que si en una sociedad la mercancía *no* es la forma que toma la riqueza, o el modo de su “aparición” (cosa que por lo demás solo ocurre en el capitalismo, y es por ello *su* especificidad), esa categoría *no* puede ser la principal para comprender las determinaciones de tal sociedad. En resumidas cuentas, el problema es equiparar el mero intercambio de *productos excedentes* entre comunidades diferentes (por ejemplo, en la Antigüedad) a la gramática mercantil propia del capitalismo, que consiste en que las relaciones sociales se cristalicen en objetos (fetichismo), o lo que es

²³ “En los sistemas de producción de la antigua Asia y de otros países de la Antigüedad, la transformación del producto en mercancía, y por tanto la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales. Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud”. (Karl Marx, *El capital*, FCE, óp. cit.).

“La diferencia entre una sociedad donde la forma mercantil es la forma que domina y ejerce una influencia decisiva en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la que esa forma sólo hace apariciones episódicas, es mucho más que una diferencia cualitativa. Porque el conjunto de los fenómenos, subjetivos y objetivos, de las sociedades en cuestión, toma, conforme a esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diferentes”. (Lukács, óp. cit., p. 107).

otro aspecto de los mismo, que la *riqueza* aparezca como un “inmenso arsenal de mercancías”.

Intercambio y valor de uso: de la abstracción a la disolución de la contradicción

La segunda distancia que tomamos respecto del planteo de Sohn-Rethel remite al modo en que éste fundamenta en la práctica la abstracción real. El punto del que parte es incontestable: “La forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina todo su ámbito”. Es decir, la identidad de esa abstracción (real) y la mercancía. El problema, en cambio, aparece cuando nos preguntamos por ese ámbito al que se refiere, o mejor aún, por la práctica social concreta en que se sostiene esa abstracción real de la mercancía. Sohn-Rethel la señala con claridad:

...el ser productos de un trabajo no es una propiedad que afecte a las mercancías y al dinero en la relación de intercambio de la que surge la abstracción. *La abstracción no surge del trabajo*, sino del intercambio como modo particular de interrelación social, y es precisamente mediante el intercambio como la abstracción afecta al trabajo convirtiéndolo en “trabajo humano abstracto”.²⁴

Su carácter abstracto le vendría entonces a la mercancía únicamente del intercambio, y no del trabajo. Su origen en tanto mercancía estaría en la inmediatez del cambio, no en la modalidad del trabajo que la produjo, pues “el ser productos de un trabajo no es una propiedad que afecte a las mercancías”. El trabajo hace un mero producto, un útil; el intercambio convierte ese útil en mercancía. Esto es así, sencillamente, porque la única determinación *general* de la mercancía, es decir, válida para cualquier momento histórico, es ser un producto intercambiable. Por lo tanto, siguiendo esta línea de pensamiento, el trabajo es siempre trabajo concreto que crea útiles, y solo *post festum* el intercambio reconvierte ese trabajo concreto en “trabajo humano abstracto”. Pero hay más, porque esta elección de fundar la abstracción real de la forma mercancía en el momento del intercambio –en lugar de hacerlo en la producción y el trabajo– supone también la reducción de la mercancía a una sola de sus partes: el valor. La abstracción que comenzaba con la forma-mercancía, culmina ahora como separación (abstracción) del valor de uso.

el intercambio de las mercancías es abstracto en cuanto excluye el uso; es decir, la acción del intercambio excluye la acción del uso (...) tan importante es que la acción del intercambio haga abstracción del uso, como que la mente de quien intercambia no lo pierda de vista. Sólo la acción es abstracta. La abstracción de esta acción, en consecuencia,

²⁴ *Ibidem.*, pp.15-16. (Subrayado C.S.)

escapa al pensamiento de quienes la realizan. En el intercambio *la acción es social, las mentes privadas*.²⁵

La mercancía deviene entonces puro valor: forma dineraria abstraída de su trato con las cosas. Si nos atenemos a la definición de la mercancía como un valor de uso *portador (Träger)* de un valor, ya no se daría el intercambio como intercambio de mercancías, puesto que tanto la forma de circulación mercantil, M-D-M (“vender para comprar”), como la forma de circulación dineraria, D-M-D (“comprar para vender”), suponen la metamorfosis de la mercancía en dinero, y por lo tanto suponen el valor de uso como algo en última instancia inescindible del valor. Si el intercambio prescindiera del valor de uso y se limitara a intercambiar valores, tendríamos la quieta e imposible forma: Dinero-Dinero-Dinero. Es decir, un absurdo.²⁶ Esa abstracción del valor de uso significaría, a su vez, que en el intercambio se ha hecho abstracción de la mercancía misma. La abstracción habría perdido su fundamento. La contradictoria materialidad de la mercancía –su cuerpo, como decía Marx– desaparece entonces de la escena real y solo desempeña un papel espectral en la mente del comprador. La práctica se reduce el intercambio de valores, no ya de mercancías; y por lo mismo, tampoco estamos ante una abstracción real, sino, nuevamente, ante una abstracción ideal. La unidad contradictoria de la mercancía ha sido suplantada por la yuxtaposición de dos modalidades diversas, pero en modo alguno contradictorias: *“la acción es social, las mentes privadas”*. Ya no estamos ante una contradicción, sino ante la contraposición de una forma real, la acción de intercambiar, con una forma ideal, la representación en las mentes.

50

Se ha producido un desplazamiento. En un comienzo, la abstracción se asentaba sobre la mercancía como abstracción que existe en la realidad, pues la “forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina todo su ámbito”. Pero cuando se agregan más determinaciones, comprendemos que el verdadero fundamento de la abstracción real para Sohn-Rethel no es la mercancía en sí, sino las *acciones* de cambio y de uso que ella supone:

Marx parte de la distinción entre valor de uso y valor de cambio como los dos aspectos distintivos de toda mercancía. Nosotros remitimos estos dos aspectos a las diferentes actividades humanas a las que corresponden: las acciones de uso y las acciones de cambio. La relación entre estas dos clases de actividad, uso y cambio, es la base del contraste y de la relación entre valor de uso y valor de cambio.²⁷

²⁵ *Ibidem.*, p. 35.

²⁶ Es evidente que ni la más desarrollada especulación financiera puede sostener semejante esquema sin precisar en algún momento la metamorfosis real D-M.

²⁷ Sohn-Rethel, *óp. cit.*, p. 31.

¿Qué implica este desplazamiento de las mercancías a las acciones de uso y de cambio? Habíamos visto que podíamos hablar de mercancía en dos sentidos. En primer lugar, un modo general, en el cual la mercancía existe desde la Antigüedad (aunque jamás como forma central de las sociedades, sino tan solo en sus límites y poros) y que consiste solamente en ser un producto excedente del trabajo que se intercambia por otros. En segundo lugar, un modo específico del capitalismo, en el que el conjunto de las mercancías (“inmenso arsenal de mercancías”) es la forma de aparecer de la riqueza, y por lo tanto la representación de todos los vínculos sociales (recordemos que esos vínculos constituyen la riqueza más allá de la “limitada forma burguesa”). Este último modo de la mercancía como forma de la riqueza, y, fundamentalmente, del vínculo social, es el único que interesa a Marx, porque es la especificidad del capitalismo. Ahora bien, es evidente que este *aparecer* de la riqueza como un “inmenso arsenal de mercancías” es ya una abstracción. Algo del orden del sentido, diferente a la mera existencia de los cuerpos. Es la irrupción de una abstracción en el seno de la vida activa. Las relaciones sociales que conforman la riqueza en su forma total, es decir la vida activa y sus condiciones de posibilidad (acumuladas y posibles relaciones de los individuos entre sí y con la naturaleza), *aparecen* ahora proyectadas o re-presentadas en cosas. En otras palabras, la significación de las mercancías en el capitalismo hace que los productos del trabajo sean ya inescindibles del hecho de que se representen en ellos los vínculos sociales: las mercancías no son sino esa unidad imposible de valor y valor de uso. Estas dos determinaciones de la mercancía –valor y valor de uso– pueden expresarse en diferentes pares contradictorios, según cuál sea el aspecto que acentuemos: como física-metafísica o sensible-suprasensible, como individual-universal o privada-social, etc., pero su expresión más importante es la que remite a la génesis de su contradicción, es decir, el hecho de ser al mismo tiempo fruto de un *trabajo concreto* (el valor de uso) y un *trabajo abstracto* (el valor). Lo real y lo ideal conviven en la mercancía como contradicción.

En este punto podemos comprender mejor las consecuencias de ese desplazamiento de la mercancía a las acciones del uso y el cambio que proponía Sohn-Rethel para fundamentar la abstracción real. Lo primero es que tal pasaje se hace mediante una operación inconfesada: da por equivalentes las determinaciones de la mercancía, valor de uso y valor (de cambio), con las acciones de *cambiar* y *usar*, de modo que esa igualación oculta precisamente la diferencia entre ambas instancias. ¿Cuál es esa diferencia que oculta la igualación? La contradicción. *Uso* y *cambio* son actividades independientes entre sí; podrían no vincularse en absoluto. Si lo hacen, es de manera externa y accidental. Se relacionan en sus bordes y fronteras, pero sólo como alternancia: cuando se da el *cambiar*, el *usar* desaparece de la escena real y pasa a engordar un cúmulo de posibles, y viceversa. En las determinaciones de la mercancía, por el contrario, la relación entre valor de uso y valor implica contradicción, pero también identidad. Cada instancia supone la negación de la otra, al mismo tiempo que la afirma como correlato necesario. Si sólo tenemos valor de uso, no estamos ante una

mercancía, sino un mero objeto o un bien; pero un valor, para ser tal, siempre remite a su soporte material, es decir a algún valor de uso. Sin ese soporte material el valor no es nada. Para que los productos del trabajo sean mercancías, entonces, deben unirse al yugo de su existencia este doble carácter de ser a la vez valor de uso y valor. No otro es el sentido que se esconde en el oxímoron con que Marx define a la mercancía: “cosa sensiblemente suprasensible” (*sinnlich übersinnliches Ding*) o “físicamente metafísica”. En el tránsito de las determinaciones de la mercancía a las acciones de *usar* y *cambiar* se pasa de una unidad contradictoria (las mercancías) a una relación alterna (cambiar y usar) que no supone contradicción alguna. De modo que el movimiento final mediante el cual Sohn-Rethel remite la abstracción real a una sustitución de la mercancía por el puro valor (abstracción del uso), obtura, precisamente, la comprensión de la determinación fundamental del capitalismo, esto es, el hecho de que las relaciones sociales constitutivas (la riqueza en sentido amplio) se representen en una unidad contradictoria de materialidad y existencia social, valor de uso y valor (de cambio).

Recapitemos ahora a los puntos en los que nos oponemos al planteo de Sohn-Rethel:

a) *La igualación de las mercancías en cualquier época histórica* y el consiguiente ocultamiento del papel específico que poseen las mercancías en las sociedades capitalistas (y sólo en ellas), a saber: que la riqueza aparece como un “inmenso arsenal de mercancías. Esa igualación oculta el hecho de que la mercancía del capitalismo no es un mero producto excedente, sino la *representación* de las relaciones sociales en objetos.

b) *La fundamentación de la abstracción-mercancía únicamente en el intercambio* y la anulación de la importancia de la producción y el modo de trabajo en su formación. Este desplazamiento de la producción al intercambio reduce la contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto a una proyección de la abstracción del valor de uso, de modo que lo que desaparece es el carácter abstracto de la actividad real, aquello que Marx tempranamente llamó trabajo alienado (*entfremdete Arbeit*). Podemos agregar, entonces, que la abstracción real que encarnan las mercancías antes se dio en los cuerpos y las vidas de los individuos humanos, es decir en su vida activa y su actividad vital.

c) *La suplantación de la forma doble de la mercancía (valor y valor de uso) por puros valores, o, en otros términos, el ocultamiento de la contradicción mercantil en la forma dineraria.* Al fundar la abstracción real en la separación y abstracción del valor de uso durante el intercambio no solo se pierde la materialidad de la mercancía, sino que el carácter real de la contradicción entre valor y valor de uso se reconvierte en la yuxtaposición entre la *realidad* del cambiar (“la acción es social”) y la *idealidad* del usar (“las mentes privadas”) ocultas en la circulación dineraria.

Lo que podemos notar ahora es que estos tres puntos en que Sohn-Rethel se aleja del pensamiento de Marx no son causales. Se trata de los aspectos fundamentales en los que el propio Marx comprende el carácter contradictorio de la realidad bajo la hegemonía de la forma-mercancía, es decir la gramática mercantil. Pero encontramos, además, que en su composición estos tres puntos constituyen una unidad. Las mercancías sólo pueden ser comprendidas como puros valores, es decir, como formas no contradictorias (reducción o subsunción de la mercancía al dinero), si son reducidas al momento del *intercambio*, si se oculta la forma contradictoria – privada y social a la vez– del trabajo que las produjo. Al mismo tiempo, solo puede ser considerado fundante el momento del intercambio si se considera a las mercancías un simple producto excedente, y por lo tanto puede ser igualado de manera suprahistórica a cualquier otro modo de producción. Si en cambio consideramos la mercancía como la representación de la riqueza, ya no puede reducirse al momento del intercambio, sino que debe incluir la forma histórica de trabajo que las produce. Lo que ha sido radiado fuera del esquema comprensivo de la abstracción real es la contradicción. El movimiento que supone la contradicción real ha sido sustituido por la quieta imagen de una valorización ideal, es decir, por la reducción de las mercancías al intercambio, al dinero y al valor; pero sobre todo, la disolución de su entramado total, es decir, de la representación de la riqueza.

Aún nos queda por ver cuáles son las implicancias que tiene esa detención del movimiento de la contradicción en la imagen de la abstracción real. Para ello veremos a continuación algunos aspectos de cómo se desarrollan estos problemas de la contradicción real en el pensamiento de Marx.

La permanencia del valor de uso: la metamorfosis mercancía-dinero-capital

Habíamos visto que para Sohn-Rethel el fundamento de la abstracción real era la abstracción del valor de uso durante el intercambio. La mercancía llega al intercambio con su doble carácter de valor de uso y valor, pero en esa práctica material se hace abstracción de su valor de uso, es decir que los individuos se relacionan *materialmente* con ella como si solo se tratase de valor, el valor de uso queda encerrado en la interioridad de la mente del comprador, pero ya no en la realidad de la práctica. Por lo que, respecto de esa práctica, el papel del valor de uso ya no es real, sino solo ideal. La abstracción, entonces, sería el acto mediante el cual el valor de uso es abstraído o puesto entre paréntesis, fuera de la realidad práctica y reducido a ser un mero contenido de la mente del comprador. En esto Sohn-Rethel se aleja radicalmente a la concepción marxiana del intercambio. Fundamentalmente, porque el intercambio, para Marx, es la *metamorfosis* de la mercancía en dinero. Se trata del tránsito real, no meramente ideal, entre dos extremos: la mercancía (valor y valor de uso) y el dinero (representación del puro valor). Pero por lo mismo, el tránsito supone tanto la afirmación del punto de partida como del de llegada.

En la mercancía, nos dice Marx, “su cualidad como valor no sólo puede, sino que al mismo tiempo debe adquirir una existencia distinta de la de su existencia natural.” Desde el primer momento estamos ante dos órdenes de existencia en la mercancía. Pero no se trata meramente de aspectos diversos, complementarios, perfiles que conviven en la sucesión, sino, por el contrario, de una contradicción:

cada mercancía debe ser cualitativamente distinta de su valor [esto es el valor de uso]. Su valor debe, por ello, poseer también una existencia cualitativamente distinguible de ella [existencia en dinero], y en el intercambio real esta posibilidad de existir separadamente, debe convertirse en una separación real, [abstracción real, CS] porque la diversidad natural de las mercancías debe entrar en *contradicción* con su equivalencia económica.²⁸

La doble existencia de la mercancía “debe convertirse en una separación real”, es decir que la *contradicción* entre valor de uso y valor culmina en la aniquilación de esa misma relación: ambos términos deben separarse. Pero esa separación, sin embargo, no es posible en la mercancía cerrada en sí misma. ¿Cómo es posible entonces? En la relación que necesariamente cada mercancía supone con las demás. Esa relación aparece expresada de modo ideal en el valor de cambio como precio, es decir una suma de dinero, y de modo real en la conversión de la mercancía en dinero. Así, la contradicción entre valor de uso y valor se transfiere a la mediación del dinero. Lo que tenemos en este movimiento, entonces, es que la contradicción inherente a cada mercancía se resuelve en su relación con las demás mercancías por intermedio del dinero (que es, *realmente*, dinero particular, pero al mismo tiempo es, *idealmente*, el representante universal²⁹ de todas las mercancías). La contradicción pasa entonces de la mercancía individual al dinero como forma general de la contradicción. Finalmente, se produce entonces la abstracción del valor de uso, como dice Sohn-Rethel, pero ahora comprendemos que es solo un momento del intercambio, y solo un momento también de la abstracción real. Dice Marx:

En cada instante, en el cálculo, en la contabilidad, etc., nosotros transformamos las mercancías en signos del valor, las fijamos como simples valores de cambio, haciendo abstracción de su materia y de todas sus cualidades naturales. En el papel y mentalmente esta metamorfosis se efectúa por *simple abstracción*; pero en el *cambio real* se precisa una mediación real, un *medio para poner en acto esta abstracción*. En sus cualidades naturales la mercancía no es siempre intercambiable *con cualquier otra mercancía*; no lo es en su

²⁸ *Grundrisse*, óp. cit., p. 66.

²⁹ “como valor ella es universal, como mercancía real es una particularidad. Como *valor* es siempre intercambiable; en el intercambio real solo lo es cuando satisface ciertas condiciones particulares.” *Ibidem.*, p. 67

natural identidad consigo misma, sino que es puesta como no igual a sí misma, como algo desigual a sí misma, como valor de cambio.³⁰

Vemos entonces que el intercambio supone dos momentos, uno primero en que la contradicción es interior a la mercancía (contradicción entre valor de uso y valor) y uno segundo en que la mercancía se convierte en dinero. Lo fundamental es que esa metamorfosis de la mercancía no resuelve la contradicción, sino que la transfiere a una segunda instancia, que es el dinero. Y por eso el dinero debe circular incesantemente, pues la contradicción no es en ningún momento resulta, sino aplazada; siempre redirigida de un ámbito a otro. El movimiento total de este tránsito de la contradicción supone la presencia de la materialidad, es decir, del valor de uso, porque es allí donde radica en principio el trabajo objetivado. El trabajo contradictorio en sí (abstracto y concreto) se objetiva en un objeto con valor de uso y valor, la metamorfosis de esa mercancía en dinero logra *separar* (abstraer) el valor de su sostén material. Pero esa abstracción solo es un momento, puesto que el dinero mismo debe también metamorfosearse, es decir, convertirse en capital, que asumirá entonces la contradicción que el dinero tomaba de la mercancía, ahora como contradicción entre trabajo vivo y trabajo muerto. Y esa contradicción será también diferida por el recomienzo del ciclo, pero en un nivel más desarrollado, es decir, de mayor acumulación. El sentido total de ese diferir de la contradicción es el proceso de la valorización del capital. El capital debe, pues, comenzar una y otra vez su tarea de Sísifo: comprar fuerza de trabajo (capital variable) para que el trabajo vivo se objetive en mercancías (valores de uso), que en el intercambio son convertidas en dinero para extraer y realizar así el plus valor. La finalidad de todo el ciclo completo de metamorfosis no es otra que la acumulación de valor, es decir de capital. Pero esto solo es posible mediante el encadenamiento inescindible de la producción, el intercambio y el consumo (productivo o no), es decir, mediante el proceso completo e incesante de la metamorfosis capital – trabajo – mercancía – dinero – ‘capital. La diferencia entre *capital* y ‘*capital* es el grado de acumulación de valor.

A partir de esto podemos comprender que estas metamorfosis no son otra cosa que el sentido mismo de las mercancías en el capitalismo: la posibilidad de que la riqueza (capacidades de los cuerpos, necesidades, goces, relaciones sociales y con la naturaleza, etc.) aparezcan representadas en un monstruoso conjunto de cosas: el célebre “arsenal de mercancías”. Y esta especificidad del capitalismo es, precisamente, lo que obtura la fundamentación de la abstracción real basada en el momento del intercambio y el valor en detrimento tanto de la producción y el consumo como del valor de uso (durante el intercambio). En pocas palabras, lo que el planteo de Sohn-Rethel no permite conectar es la abstracción real con el proceso de valorización. Precisamente, porque ese proceso no es una simple abstracción, sino una

³⁰ Ídem. (Subrayado C.S.).

contradicción real, que solo es posible por esa vertiginosa y repetida huida de sí misma (metamorfosis) a la que se ve arrojada la mercancía o dicho en su forma totalizada: el capital.

Fuga y misterio: el arsenal de mercancías

A partir del carácter indisoluble de los momentos de la producción, el intercambio y el consumo en la existencia de la mercancía capitalista, hemos arribado a la necesidad de la permanencia del valor de uso como uno de los momentos de la metamorfosis de la mercancía en dinero. Pero luego comprendimos que esa metamorfosis no era sino un momento más de un proceso de metamorfosis que va del trabajo a la acumulación de capital para reiniciar incesantemente el camino. Esas metamorfosis no son sino la forma posible, real, de la contradicción, que de no convertirse en una fuga de sí haría imposible el sistema. Pero lo que no habíamos notado hasta ahora es que esa contradicción tomada como conjunto, como totalización, es precisamente la representación de la riqueza. Es decir, la representación bajo la forma de la mercancía (gramática mercantil) de todas las relaciones de los individuos humanos consigo mismos, con los otros y con la naturaleza.

Esa existencia del capital como *proceso de valorización* es correlato de un continuo diferirse de la contradicción, siempre a punto de consumarse y siempre aplazada. Pues media entre un extremo y otro la metamorfosis, que hace recomenzar el proceso. Repasemos brevemente: la contradicción entre trabajo asalariado y capital no se consume, sino que se desplaza en la producción (que es también consumo) como trabajo concreto y trabajo abstracto a las determinaciones de la mercancía, es decir, a su valor de uso y su valor. Y esta contradicción será nuevamente aplazada al convertirse en el intercambio la mercancía en dinero, cuya contradicción está dada por el carácter particular al mismo tiempo que general de su existencia (el dinero representa cualquier mercancía en general, pero sólo puede ser cambiado por una particularidad; representa, al mismo tiempo, el carácter público y privado del trabajo productor de mercancías). Y cómo es de esperar, la contradicción del dinero también es desplazada en la metamorfosis del dinero en capital, que a su vez se convierte en capital constante (medios) y capital variable (trabajo). El ciclo recomienza entonces bajo la forma totalizada del proceso de valorización del capital, pero este recomienzo no es un circular y eterno retorno de lo mismo, sino un espiral expansivo de la acumulación, acumulación.

Sin embargo, podría suponerse que por este continuo diferir la contradicción no es real, sino una mera abstracción; la re-presentación, la repetición, de una contradicción siempre por venir. Pero si como hemos afirmado el carácter real de la contradicción, ¿en qué basamos su realidad? ¿Dónde radica, pues, la contradicción allende las metamorfosis? Sencillamente en la *forma total* de esa dinámica, es decir,

en el circuito completo *capital inicial - trabajo asalariado – mercancía – dinero - capital acumulado*. Este circuito completo es la representación de la riqueza bajo la forma de mercancías, o mejor aún, la representación creciente de los vínculos sociales (con uno mismo, con los otros y la naturaleza) bajo la forma de la metamorfosis mercantil, es decir bajo su gramática. El crecimiento necesario del ciclo supone que progresivamente todas las relaciones humanas deban caer bajo esta forma mercantil.

La contradicción del modo capitalista de producción logra ser evitada en cada momento particular, pero por lo mismo no en el movimiento general. De modo que la contradicción es igual al movimiento completo de las metamorfosis, es decir, al capital en su conjunto: ese monstruoso “arsenal de mercancías”. La contradicción es entonces el capital total global, en su existencia misma. Aplazar esa contradicción es precisamente lo que le va al capital en su incesante y obligada acumulación, es decir en su crecimiento. Y así, como los tiburones que por falta de branquias no pueden detener su nado ni siquiera para dormir, pues de lo contrario se ahogarían, el capital no puede dejar de crecer, es decir, de acumularse, a riesgo de ser alcanzado por la contradicción que él es. Cuando el movimiento del capital se detiene parcialmente lo que ocurre es una destrucción también parcial de las fuerzas productivas, es decir que la contradicción ha alcanzado al capital. El misterio del crecimiento del capital es la necesidad de fugarse de sí mismo. A esa contradicción es a lo que se llama crisis. Pero en esas crisis se juega también la destrucción de la vida de los individuos que sostienen (o incluso que son) esas relaciones contradictorias.

De la trivialidad a la mesa que baila. La coherencia de la contradicción

Hasta aquí hemos visto solo una perspectiva del problema de la articulación entre cuerpos y sentidos o materialidad e idealidad. Se nos presentó bajo la forma de una contradicción real de tipo “objetivo”, cuyo vórtice era el capital y su forma la mercancía. Pero el mismo recorrido podría trazarse desde el punto de vista de las formas subjetivas que corresponden a la contradicción real, es decir, al modo en que se inscribe la contradicción en los individuos interrelacionados como articulación de sus cuerpos y el sentido. En su enfrentamiento a los dualismos, Marx vio tempranamente lo inescindible de los polos “subjetivo” y “objetivo”. Escribe en los *Manuscritos de 1844*: “En el trabajador se da, pues, *subjetivamente*, el hecho de que el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo, de la misma forma que en el capital se da, *objetivamente*, el hecho de que el trabajador es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo”³¹. Ambos aspectos, el subjetivo y el objetivo, están íntimamente implicados uno en el otro. De modo que este sistema contradictorio que esbozamos debe al mismo tiempo ser completado con la forma subjetiva que supone, pero que en estas páginas no podremos abordar.

³¹ *Manuscritos*, óp cit., p. 114.

Tan solo agregaremos algo de ese aspecto subjetivo, que es fundamental para que la contradicción real exista como ese movimiento total que hemos visto en la representación de la riqueza, y sin lo cual no podría comprenderse. Se trata de la coherencia que debe establecerse ante la contradicción. La contradicción, para ser posible –y por lo tanto real– no debe ser notada ni en sus aspectos “objetivos” ni en los “subjetivos”. La condición de su aplazamiento como circulación primero y como valorización después, hace que en ningún momento la contradicción sea captada como tal. Así como *objetivamente* la contradicción es ocultada y diferida por las metamorfosis de la circulación y por el ciclo del capital, debe también ser evitada *subjetivamente*. Esto significa que no debe constituirse una vivencia de la contradicción. ¿Pero cómo es posible? Si las metamorfosis que evaden la contradicción no son sino la forma misma de la riqueza, esto significa que esas metamorfosis son sus interrelaciones, acciones humanas. De modo que esa contradicción que aparece afuera debe ser previamente (es decir en la formación de cada sujeto humano) una contradicción constitutiva de lo más propio. León Rozitchner decía que para que haya fetichismo de la mercancía previamente debía haber fetichismo del sujeto. Los sujetos por tanto isomorfos con la mercancía. Su escisión constitutiva es coherente con la escisión que ordena los planos contradictorios de la forma mercancía.

Pareciera que en este punto retornamos al planteo de Sohn-Rethel, pero no lo es si miramos con atención. Para este la abstracción real, que es la forma-mercancía, *fundamenta* la forma abstracta del pensamiento. Lo que hemos notado aquí es que la contradicción para ser real debe fundamentarse en una coherencia. Esa coherencia consiste en que la contradicción subjetiva y la objetiva no son sino perfiles de un mismo movimiento, que logra evadir en cada uno de sus momentos la contradicción, pero que la supone en su forma totalizada.

En este sentido, una de las características fundamentales de las mercancías es para Marx que su existencia, o por decir mejor su *experiencia*, se da en lo inmediato como algo trivial: nada hay de extraño en nuestro trato con las mercancías; hacemos cuerpo con ellas. Solo el análisis nos mostrará luego sus resabios teológicos y sutilezas metafísicas. Y entonces las mesas se paran sobre sus patas y comienzan a bailar. Pero solo ocurre en la actitud especial del análisis, en cambio cotidianamente las mesas y las demás mercancías exhiben la quietud más exasperante. Día a día tratamos con mercancías sin que éstas tengan para nosotros misterio alguno.³² Encontramos entonces en esta “trivialidad” de la mercancía la forma última del anudamiento de las contradicciones que hasta aquí hemos visto. Pues esta “trivialidad” no es otra cosa que la manifestación de la profunda coherencia que existe entre las contradicciones subjetivas y las objetivas, en tanto aspectos diversos de una escisión única. El apartado

³² Ver: *El capital*, óp. cit., p. 87.

del fetichismo de la mercancía acaso sea el protocolo más acertado de ese punto de encuentro y articulación entre lo subjetivo y lo objetivo.

Pero debemos aún sacar las consecuencias políticas de lo que allí Marx plantea. ¿Qué acciones son posibles para desarmar esas contradicciones que nos constituyen como los modos de vida capitalista? ¿Cómo enfrentar una contradicción que se presenta como la más tranquilizadora de las trivialidades?

Schiller: una filosofía de la reconciliación. La perspectiva estética en la crítica epocal

Silvia D. Maeso (UBA)

Friedrich Schiller se caracteriza por efectuar un agudo análisis de su propia época que, en muchos aspectos, prefigura planteos posteriores en la medida en que dirige su crítica a la situación de fragmentación individual y social, la cual expresa el extrañamiento del hombre respecto de sí mismo en tanto que ciudadano del Estado absolutista. Como digno representante de su época, no sólo la critica desde el punto de vista teórico, sino que plantea también la exigencia de liberarse; la emancipación se le presenta como la tarea por realizar. En consonancia con la máxima ilustrada, *sapere aude*, considera que ella sólo podrá realizarse por medio de la educación de la facultad sensible, es decir, a partir de la relación estética con las cosas. Relación ya planteada por Kant en su *Crítica del Juicio* y que será llevada al plano político por Schiller, en el sentido de que la va a proponer como un programa ilustrado reformista que permitirá al hombre “ennoblecere el carácter” a partir de la situación en que se encuentra “bajo los influjos de la bárbara constitución del estado”.

60

[...] el valor de su pensamiento deriva de su esfuerzo de proveer de una dimensión histórica más precisa, o cuando menos, de un contenido más nítidamente antropológico, y más objetivo, al formalismo estético desarrollado por Kant en la primera parte de la *Crítica del Juicio*. En ese camino, la contribución de Schiller resultaría decisiva en orden a la determinación del papel mediador de la experiencia estética en el marco de una modernidad claramente dominada por la conciencia de la escisión. Sujeto y objeto, intelecto y sensibilidad, libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, realidad y apariencia, teoría y práctica; todos los antagonismos que la filosofía crítica había sistematizado demandaban una vía de comunicación, cuando no una síntesis. Para Schiller, de un modo más resuelto que en Kant, esa vía era la que ofrecía el arte.³³

El único instrumento entonces para poder hacer realidad ese proyecto es el arte: “...habrá que alumbrar manantiales de cultura que se mantengan frescos y puros en medio de la mayor podredumbre política”.

³³ Jarque, Vicente. “Friedrich Schiller”, en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. Vol. I. Madrid. Machado Libros. 2004. 3ª edición; p. 239.

La lectura de *Cartas sobre la educación estética del hombre*³⁴ abre el siguiente interrogante: ¿Cuáles son las implicaciones éticas de la estética de Schiller? El trabajo intentará, pues, responder a esta cuestión articulando el desarrollo argumentativo en torno al siguiente enunciado hipotético: “La ética de Schiller se resuelve en una propedéutica estética de la humanidad”.

I. Contexto filosófico-cultural. Sturm und Drang: la búsqueda de la libertad

“Alemania es un enjambre de príncipes, de los cuales tres cuartas partes apenas si tienen sano el juicio y son la afrenta y el azote de la humanidad”.³⁵ Palabras breves, claras y muy elocuentes acerca de la situación política en la que se educó y vivió Friedrich Schiller (1759-1805), a quien el duque de Ludwigsburger a cuyo servicio trabajaba su padre, le eligiera la carrera aunque, por supuesto, también se la solventara. En 1776, gracias a que el duque trasladó la academia militar a Stuttgart e instaló allí la escuela superior ducal (Hohe Karlsschule) en la que amplió los estudios con una facultad de medicina, Schiller tuvo la oportunidad —debido a que el duque temía no poder ubicar a todos los estudiantes de derecho— de dedicarse a estudiar medicina, abandonando así los tediosos estudios jurídicos en los que estaba embarcado a instancias del duque. Para él, ya consciente de su vocación de ser escritor, la medicina significaría la posibilidad de conocer a fondo los secretos tanto del cuerpo como del alma humana. Esto lo entusiasmó de modo tal que mejoró notablemente su rendimiento como estudiante y se dio en él un cambio de carácter, especialmente en cuanto a su capacidad de decisión y autodominio. Según Safranski, Schiller debía ese sentimiento de “creciente fuerza impulsora”³⁶ a la influencia del profesor Jakob Abel, quien en la Pascua de 1776 se había hecho cargo de la enseñanza de filosofía para los alumnos de medicina en la Karlschule.

Efectivamente, Abel —pocos años mayor que Schiller— se había formado en el espíritu innovador del *Sturm und Drang*, en la lectura de Rousseau y del joven Herder. Abel creía en una reforma pedagógica³⁷ que evitara mandatos rigurosos e hiciera hincapié en favorecer el desarrollo de las disposiciones individuales a partir de despertar la curiosidad. Para ello la filosofía ocupaba un lugar de preeminencia. Abel propuso un concepto amplio de filosofía, que incluía tanto el corazón como la inteligencia. Se trataba de una propedéutica que proporcionara los métodos para dirigir prudentemente la vida para todos los ámbitos del conocimiento.

³⁴ Para este trabajo se ha utilizado la edición bilingüe traducida y comentada por Feijóo y Seca. [Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos. 1990].

³⁵ Escribe el conde Manteuffel en una carta al filósofo Wolf. Tomado de una referencia hecha por Hauser, A. en *Historia Social de la literatura y el arte*. Barcelona. Guadarrama. 1978; t.2, p. 270.

³⁶ Schiller o *La invención del idealismo alemán*. Barcelona. Tusquets. 2006; p. 50.

³⁷ Propuso al duque un programa cuyo título era: *Proyecto de una ciencia general o filosofía de la sana razón para la formación del gusto, del corazón y de la razón*.

Este espíritu entusiasta reconoce en sus comienzos las ideas que inspiraron también al joven Herder. Como correlato de la experiencia de vida, Herder despierta a la búsqueda de la libertad en oportunidad de su travesía marítima a Francia en 1769 y de sus posteriores encuentros con Goethe en 1771 en Estrasburgo. Esta libertad no es entendida como liberación respecto de algún tipo de atadura sino como libertad para crear y producir. Por ello, Herder va a afirmar que se trata de recuperar la fuerza de la vida que alienta la evolución, desde la naturaleza hasta la conciencia. Para el espíritu de este tiempo, esa fuerza —ante todo y sobre todo— se *siente* y, precisamente porque se siente, puede llegar a comprenderse. Cada hombre es una naturaleza creadora (*natura naturans*), de ahí que el *Sturm und Drang* rechace la estética clásica que concibe el arte como imitación de la naturaleza creada (*natura naturata*). No hay nada que imitar en esta última, al contrario, la nueva vida, la nueva ciencia, la nueva moral habrá de contener la vida organizada socialmente de modo que cada uno pueda desarrollar en sí mismo el propio germen vital.

El individuo pasa a ser entonces el centro de sentido de la sociedad así planteada, aún cuando sea el pueblo, entendido como individuo colectivo, el portador del sentido colectivo, es siempre cada individuo quien se desarrolla. Herder piensa que la tarea de la educación ha de ser crear lo que denomina “vivero de genios” pues en cada hombre existe un genio sofocado. En consecuencia, la educación borrarán todos los obstáculos y, ante todo, buscará no destruir sino favorecer el desarrollo de la *natura naturans*.

La naturaleza, entonces, deja de ser concebida mecánicamente y pasa a ser pensada y vivida como un organismo. En la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania, “con el *Sturm und Drang* la razón deja de querer demostrar su genialidad en el cálculo [...] En cambio, la nueva razón viva se concentra en lo original, en lo único e individual [...] en cuanto se hace individual, se sumerge en el elemento vivo de la existencia, en lo inconsciente, en lo irracional y espontáneo, dicho de otro modo, en el misterio de la libertad.”³⁸

Se trata del verdadero prerromanticismo, representado socialmente por escritores pertenecientes a la burguesía. Por ese tiempo en Alemania la burguesía estaba directa o indirectamente sometida a la corte de turno: “...o están al servicio directo del príncipe, o están adscritos a una de las Universidades y pertenecen de esta manera al séquito cortesano”.³⁹ Lessing fue el primer escritor libre en su juventud, cuando trabajó como bibliotecario, secretario y traductor; sin embargo, pasados los cuarenta años tuvo que renunciar a su independencia y entrar al servicio de un príncipe, pasando sus últimos años como bibliotecario del duque de Brunswick.

³⁸ Safranski, p. 56.

³⁹ Cf. Hauser, t. 2, pp. 275 ss.

No obstante, Hauser sostiene que la burguesía “consume la disolución definitiva de la cultura cortesana”, pues sustenta todo el movimiento literario desde el *Sturm und Drang* hasta el Romanticismo. Se impone intelectualmente, por más que como clase social sea aún impotente desde el punto de vista político y así “socava con su racionalismo las formas no burguesas de cultura”. De ahí que afirme: “El siglo XVIII fue en todo el Occidente, tanto en Francia e Inglaterra como en Alemania, el período de nacimiento del pensamiento científico moderno y de los criterios de educación válidos hoy todavía en general.”⁴⁰

Este proyecto educativo acentúa el papel de la razón individual por medio del desarrollo de la libertad entendida como el despertar del genio que habita de cada uno de los hombres, para ello ocupa un papel preponderante el nuevo culto a la personalidad centrado en el modelo del artista. En este sentido comenta Safranski⁴¹ que, apenas tres años después del primer discurso de Abel de 1776, también para la ceremonia final del curso de la academia, escucha el joven Schiller otro discurso de su maestro que tendrá mucha influencia en el desarrollo posterior de su pensamiento. Con la presencia del duque de Weimar y de su amigo Goethe, Abel critica el despotismo por considerarlo un peligroso obstáculo para el desarrollo del genio, pues aunque éste es innato, sólo puede desarrollarse en un entorno favorable, es decir una sociedad sin superstición ni despotismo. Por ello exhorta a los educadores y autoridades a no sofocar en sus alumnos la creatividad por medio de la rutina y la defensa de la normalidad: “...el genio ha de quebrantar las reglas y crear otras nuevas”.

No resulta difícil reconocer en estas palabras los ecos de Rousseau y de Herder. La exigencia de desarrollo de la libertad individual es a la vez ética y estética y corresponde a un único proceso que es el desarrollo de la vida como proceso universal de expresión del cual el hombre forma parte aún sin saberlo. Por ello puede decirse con Safranski: “Lo que rige el mundo no es el *logos* sino la *poiesis*.”⁴²

II. Schiller y la Ilustración

A propósito de este tema, Michel Foucault, en una conferencia de 1984⁴³ retoma en parte este debate cuando se pregunta si no es válido considerar la Modernidad más como una *actitud* que como una época de la historia. Por cierto que lo que denomina *actitud de modernidad* ya aparecía en el opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* escrito por Kant y publicado en 1784. Según Foucault, la *actitud de modernidad* es un modo de pensar, sentir y actuar que expresa la manera de relacionarse con el propio momento histórico, con el propio tiempo. Un verdadero *ethos*, es decir, un modo de conducirse

⁴⁰ *Idem*, p. 281.

⁴¹ *Op. Cit.*, p. 59 ss.

⁴² *Op. Cit.*, p. 74.

⁴³ Publicada en español en *Qué es la Ilustración*. Madrid. Ediciones La Piqueta. 1996; p. 94.

que “a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea”. Como hombre del Siglo XVIII, el filósofo de Königsberg sabe que pertenece a una época histórica caracterizada por un entusiasmo revolucionario, una voluntad de revolución, entendida como acontecimiento, como ruptura, pero también como valor, como signo de la especie humana. En este sentido, cree Foucault que la manera en que es recibida la revolución por quienes no participan como protagonistas de ella es la prueba, es el signo del progreso, por ello afirma que Kant resume su inquietud por la actualidad en dos preguntas: “¿Qué es la Ilustración?”, “¿Qué es la revolución?”, las dos formas de plantearse el interrogante por su propia actualidad.

Ahora bien, hacerse estas preguntas —continúa Foucault— equivale a interrogarse sobre qué hacer con la voluntad de revolución. Ese es precisamente el meollo de la cuestión, pues no se trata de inquirir sobre el éxito o fracaso de la Revolución Francesa, se trata de que “su existencia testimonia una virtualidad permanente que no puede ser olvidada: para la historia futura, es la garantía de la continuidad misma de una marcha hacia el progreso”.⁴⁴ Por ello ambas preguntas kantianas definen el campo de la interrogación filosófica orientada hacia nuestro propio tiempo, y que reconoce como inaugurada por la interrogación kantiana sobre su propio tiempo. Se trata de una tradición crítica que se caracteriza por preguntarse: “¿Qué es la actualidad?, ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?”,⁴⁵ actitud que Foucault sintetiza diciendo que se trata de una “ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad”. En otros términos, en el seno de la autoconciencia histórica de la Ilustración está el “principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía”.⁴⁶

Según Foucault el entusiasmo por la revolución es signo de una disposición moral de la humanidad que se manifiesta en el derecho de todos los pueblos de darse una constitución política conforme al derecho y a la moral que evite toda guerra ofensiva. Esta disposición moral es propia del proceso de la Ilustración y la revolución le va a dar continuidad y acabamiento. Por eso tanto la Ilustración como la revolución son acontecimientos que no pueden olvidarse, pues han revelado la disposición moral de la humanidad por la constitución y la paz. Una vez que la humanidad ha mostrado esa facultad de progresar, ese acontecimiento ya no sería olvidado ni perdería su fuerza de profecía filosófica, esos progresos no volverían a cuestionarse, aunque ese impulso no se viese realizado en determinado momento histórico.

Pero es importante recalcar también que ese *ethos* moderno del cual habla Foucault se presenta también como una *tarea*. El discurso filosófico de la modernidad se interroga por su propio tiempo desde su pertenencia a él para develar su sentido,

⁴⁴ Foucault, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁵ *Op. Cit.*, p. 82.

⁴⁶ *Op. Cit.*, p. 103.

situarse en él y también para saber qué tipo de acciones hay que llevar a cabo en él mismo. Por ello no sorprende el hecho de que “[...] la *Aufklärung* se llamó a sí misma *Aufklärung*”.⁴⁷ Es la primera época de la historia que no sólo se nombra a sí misma sino que, además, establece lo que hay que hacer tanto respecto a la historia del pensamiento como respecto a su propio presente y sus formas de saber.

Es indudable que la reflexión de Schiller arraiga en el contexto ideológico (cultural) que describe Foucault. Schiller es un hombre de la Ilustración; no en vano afirma “No me gustaría vivir en otro siglo ni haber trabajado para otro tiempo. Se es tanto ciudadano de una época como de un Estado [...]. Sin embargo, la época no parece pronunciarse en absoluto a favor del arte; al menos no del arte hacia el que van a orientarse exclusivamente mis investigaciones”.⁴⁸ Como hombre del siglo XVIII comparte con sus contemporáneos la idea de que en el plano político se está decidiendo el destino de la humanidad, “este gran proceso” —se refiere al cuestionamiento del Estado abierto por la Revolución francesa y la crítica de la Ilustración— incumbe a todo ser humano y más aún a quien piensa por sí mismo. Una incuestionable referencia a Kant, quien ha definido “*Aufklärung*”⁴⁹ como el abandono por parte del hombre de la minoría de edad —en la que se encuentra por su propia voluntad— y se ha encargado de señalar la responsabilidad del hombre de su época por no querer pensar por cuenta propia, responsabilidad que se asienta no en una carencia intelectual, sino en falta de decisión y de coraje, en la pereza de muchos a quienes resulta más fácil encargar a otros, quienes asumen gustosos la tarea de “tutores”, la tarea de conducirlos. La exigencia es pues salir de la minoridad bajo la consigna *sapere aude*, hay que atreverse a saber, a pensar por sí mismo, lo cual se logra gracias al trabajo personal que redundará en poder avanzar con paso seguro hacia la realización de la libertad.

Efectivamente, cuando Schiller se identifica con *quien piensa por sí mismo* está concibiéndose como hombre de la Ilustración, como “hombre y ciudadano universal” interesado y comprometido de un modo u otro en la solución de los problemas planteados en la escena política. Pero la diferencia que lo señala radica en la solución, que tratará de fundamentar en principios. Va a intentar convencer al destinatario de sus cartas de que la solución al problema político está en tomar la vía estética, pues “es a través de la belleza como se llega a la libertad”, lo cual exige previamente recordar los principios generales que guían a la razón en la legislación política.

En las nueve primeras cartas desarrolla la crítica a su propia época, la Ilustración, como proceso que conduce al hombre a la enajenación respecto de su propia esencia.

⁴⁷ Op. Cit., p. 71.

⁴⁸ *Cartas...* (II, 2-3), p.117.

⁴⁹ “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el Iluminismo?”, en *Espacios*. Nº 4-5. Noviembre-Diciembre 1986. Publicación de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil. Facultad de FF y L. UBA.

Inspirado en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* de Rousseau, no propone —sin embargo— la vuelta a la naturaleza, sino otra forma de razón que pueda evitar el riesgo de la época del terror (1793). En concordancia con el espíritu kantiano, negará la idea de revolución y propondrá el progreso de la humanidad, pero aceptando su propia época como necesaria en el desarrollo dialéctico de la humanidad. Sin negar los principios ilustrados plantea la necesidad de su realización, no como un progreso hacia la verdad, sino como la emancipación del hombre gracias a su educación estética. Esta consiste en la educación de la sensibilidad que permitirá superar la escisión interior del hombre, pues se basa en una visión antropológica totalizadora que valora tanto su carácter físico (material) como su carácter moral (racional). No se trata entonces de negar sino al contrario, de reafirmar los principios ilustrados poniéndolos en práctica de otro modo, evitando la división entre entendimiento y sensibilidad, el antagonismo entre el individuo y la sociedad o Estado por medio de una filosofía de la reconciliación entre ambas instancias que permita alcanzar real y eficazmente los ideales de la Ilustración, fracasados por permanecer solamente en el plano teórico.

III. Las cartas sobre la educación estética del hombre

Desde el comienzo de la primera de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, donde plantea ya el tema de la belleza y el arte, Schiller manifiesta su vínculo con la moralidad. Tanto la belleza como el arte están directamente vinculados con la felicidad y con la nobleza moral de la naturaleza humana. Asimismo, se ocupa expresamente de señalar la exigencia de llevar a la práctica el resultado de sus investigaciones apelando por igual a sentimientos y a principios. Se nota en las nueve primeras *Cartas* publicadas en *Die Horen* (1795) la influencia del pensamiento de Rousseau. Las encabeza con la siguiente cita de la *Nouvelle Héloïse*: “Si c’est la raison qui fait l’homme, c’est le sentiment qui le conduit”.⁵⁰ Aunque deja bien sentada su independencia de criterio en lo relativo a la afirmación de sus propias y no sectarias ideas, no desconoce los principios que lo alientan, que son en su mayor parte kantianos. Prueba de ello es el respeto que evidencia por la libertad de espíritu de aquel a quien iban dirigidas las cartas,⁵¹ como también por la afirmación de que las ideas fundamentales de la filosofía práctica se asientan sobre el “instinto moral” que la naturaleza da al hombre antes de que alcance el “discernimiento claro de las cosas” que le permita entrar en la mayoría de edad que el “atreverse a saber” ilustrado representa.

No obstante, en la primera carta se ocupa de criticar el papel que le cabe al entendimiento si se separa del sentimiento. Obligado al análisis, sólo descubre el

⁵⁰ Citado en francés en la nota 1 de Feijó y Seca de las *Cartas...*, p. 110-1.

⁵¹ El Príncipe de Augustenburg, quien le había otorgado una beca que le permitiría dedicarse intensamente a sus estudios estéticos. Las cartas a él dirigidas fueron el esbozo de *Cartas para la educación estética del hombre*, en especial *Cartas I a IX*.

enlace de los elementos y así los disuelve: "...al entendimiento le es necesario desgraciadamente destruir primero el sentido interior del objeto para poder apropiarse de él". Lo mismo vale, entonces, para la belleza: "...si suprimimos la necesaria unidad de sus elementos, desaparece también su esencia".⁵²

Al igual que Kant, Schiller cree que lo que es bello gusta o place sin conceptos y que la libertad es entendida como principio de su filosofía. Así es que va a llegar a afirmar la objetividad de la belleza por analogía con el principio de autonomía. Ser libre es no ser determinado desde el exterior, es autodeterminarse. En el mismo sentido, lo bello es la manifestación de la libertad en el plano fenoménico, es la libertad en la apariencia. Ahora la libertad se manifiesta en el plano sensible, pues la subjetividad se reconoce como autónoma en la experiencia estética. En ella el sujeto se detiene en el objeto bello, juega con su forma, lo contempla en su singularidad y experimenta el goce estético. Pero en la singularidad de lo bello encuentra el reflejo de su propia singularidad a la que llega no a través del concepto sino de un "sentimiento reflexivo".⁵³ En otros términos, se hace posible la comprensión de la singularidad del objeto y del sujeto en la experiencia estética misma. Schiller, entonces, afirma la autonomía de la belleza porque refleja la unidad de libertad y necesidad, el objeto estético como objeto individual se determina a sí mismo en correspondencia con la estructura de la subjetividad.

Trabaja en la redacción de las *Cartas* en 1794, una época señalada por el interés por la reflexión política provocada no sólo por la Revolución Francesa sino también por la instauración del período del Terror (1793). En ese contexto puede parecer extemporáneo —dice— ocuparse de la reflexión estética, sin embargo esto no es así, Schiller escribe alentado por el más profundo espíritu moderno e ilustrado, por eso afirma que se ve impelido "a ocuparse de la más perfecta de las obras de arte, la construcción de una verdadera libertad política".⁵⁴

La argumentación desarrollada en la tercera carta irá dirigida entonces a encontrar en el ser humano un carácter que pueda ser el intermediario que permita la síntesis, la superación de dos aspectos de por sí separados y opuestos, se trata del hombre físico y el hombre moral. Va a desarrollar una interpretación de las ideas políticas de Rousseau. El hombre en estado de naturaleza se organiza políticamente en el Estado natural; coaccionado por la necesidad, se da leyes con el fin de adaptarse a las fuerzas naturales. En este estado la naturaleza actúa por él, con anterioridad a poder elegir libremente. Pero hay algo más en él, la capacidad de transformar la obra de la necesidad en obra de su libre elección, de "elevar la necesidad física a necesidad

⁵² *Cartas* (I, 5), p. 115.

⁵³ Con esta expresión se busca precisar la idea de que en la inmediatez y en la unicidad de la experiencia estética se encuentran sensibilidad y reflexión.

⁵⁴ *Op. Cit.* (II, 1), p.117.

moral”, lo cual será posible si se puede hacer concordar su carácter físico (por sí egoísta y violento) con las leyes y también hacer depender su carácter moral (por sí libre) de las impresiones.

Al encontrar este tercer carácter y convertirlo en dominante en una nación, se hará efectiva la transformación del Estado basada en principios morales: “En la construcción de un Estado moral, la ley moral se considera una fuerza activa y la voluntad libre pasa a formar parte del reino de las causas”.⁵⁵

Se trata de que los hombres puedan mantener su capacidad de elección sin dejar de pertenecer al orden causal, para ello será necesario “que los impulsos del hombre coincidan lo suficiente con su razón como para hacer posible una legislación universal”. Así como la razón exige unidad, la naturaleza exige diversidad, por lo tanto el Estado debe contemplar ambos aspectos del ser humano, honrar tanto su carácter objetivo y genérico como su carácter subjetivo y específico en la medida en que el Estado es “la forma objetiva y por así decir, canónica, en la que trata de unirse la multiplicidad de los sujetos”.⁵⁶

Los encargados de la organización del Estado, pedagogos y políticos, convierten a los hombres en su materia y su tarea a la vez. Pero precisamente por ser hombres han de ser respetados y valorados en su singularidad y personalidad. El Estado ha de mantener con los ciudadanos la misma relación que ellos mantienen entre sí, pues él es la representación objetiva de la humanidad en el corazón de los ciudadanos. Así, cada uno de ellos afianzará su singularidad en la medida en que esté en armonía consigo mismo y “[...] en el caso de que adecue sus actos a la regla de conducta más universal, y el Estado sea el mero intérprete de su bello instinto, será tan sólo una fórmula más clara de su legislación interior”.⁵⁷

Contrariamente, en una nación en la cual se contraponen por completo el hombre subjetivo y el hombre objetivo, imperará la violencia. El hombre objetivo sólo podrá triunfar por medio de la represión y ante la hostilidad de los individuos, el estado tenderá a aplastar la individualidad. En tal caso el hombre individual se fragmenta, se opone a sí mismo, ya sea como salvaje (sus sentimientos dominan a sus principios), o como bárbaro (sus principios destruyen a sus sentimientos). El primero desprecia la cultura y el segundo se burla de la naturaleza, en cambio el hombre culto, quien representa la superación de ambos, honra la libertad de la naturaleza al mismo tiempo que contiene su arbitrariedad. En consecuencia, en un Estado moral no se hallará ni la unidad moral de la razón ni multiplicidad de la naturaleza, sino que

⁵⁵ *Cartas...* (IV,1), p. 127.

⁵⁶ *Idem.* (IV, 2), p. 131.

⁵⁷ *Idem.* (IV, 6), p. 135.

“Encontraremos, pues, *totalidad* en el carácter de aquella nación que sea capaz y digna de cambiar el Estado de las necesidades por el Estado de la libertad”.⁵⁸

IV. Schiller: Diagnóstico y crítica de su época

Ciertamente, en lo que precede plantea lo que *debe ser* -tanto para el hombre como para el Estado- cuando, en realidad, en su época ocurre todo lo contrario, esa “totalidad en el carácter” implicada en la armonía de cada uno consigo mismo y con los otros, no tiene lugar en el Estado en el cual Schiller vive. Está criticando su tiempo, marcado por el fenómeno de la Revolución que plantea la antítesis entre el estado de necesidad y el Estado moral, el cual no es real sino problemático. En el estado real el hombre se refleja en lo que hace, allí, precisamente, está el verdadero “drama” de su época: “Por un lado salvajismo, por el otro, apatía, ¡los dos casos extremos de la decadencia humana, y ambos presentes en *una misma época*!”.⁵⁹

Esta decadencia está presente tanto en las clases bajas como en las clases que denomina “cultas”. En las primeras, bajo la forma de “impulsos primitivos y sin ley” a los que se ha retornado una vez deshechos los lazos sociales. Sin embargo, peor es la situación en las clases cultas, pues “El hijo de la naturaleza se convierte, cuando se sobreexcede, en un loco frenético; el discípulo de la cultura, en un ser abyecto”.⁶⁰

El hombre ilustrado se aleja de la naturaleza para convertirse, por obra de la misma cultura, en su víctima. Su refinamiento niega la naturaleza, pero al no ser capaz de superarla y alcanzar un “corazón sociable”, termina en la fragmentación del individualismo egoísta, “sin haber llegado a alcanzar un corazón sociable, experimentamos todos los contagios y vejaciones de la sociedad, [...], lo único que afirmamos es nuestro capricho”. Critica la hipocresía de las clases más refinadas, cuya ilustración, lejos de propiciar la libertad, se agota en prescripciones y genera nuevas necesidades que esclavizan al hombre. Prima entonces el egoísmo, las más primitivas pulsiones que, precisamente por estar mediatizadas por la cultura, muestran la más profunda abyección. Claramente describe la escisión que caracteriza su época: “el espíritu de la época vacila entre la perversión y la tosquedad, entre lo antinatural y la naturaleza pura y simple, entre la superstición y el escepticismo moral”.⁶¹

No obstante, no deja de manifestar que su propio tiempo moderno representa una etapa superior cuando dice: “La Ilustración de la que se vanaglorian, no del todo sin razón, las clases más refinadas...”.⁶² Y en la Carta Sexta, donde plantea la cultura griega como modelo, lo hace, en realidad, porque representan una unidad primigenia entre sensibilidad y razón: “La razón separaba los elementos de la naturaleza humana

⁵⁸ *Idem.* (IV, 7), p. 135.

⁵⁹ *Idem.* (V, 3), p. 137.

⁶⁰ *Idem.* (V, 5), p. 139.

⁶¹ *Idem.* (V, 5), p. 141.

⁶² *Idem.* (V, 5), p. 139.

y los proyectaba ampliados en su magnífico panteón de divinidades, pero no desmembrando esa naturaleza...”.⁶³ Admira en los griegos precisamente esto, no haber caído en la fragmentación del individuo que, contrariamente, comprueba en su propia cultura. Pero simultáneamente reconoce “la superioridad que la generación actual puede afirmar con respecto a la mejor de las generaciones pasadas, si se la toma globalmente y sólo ateniéndose al entendimiento”.⁶⁴

El hombre moderno es inferior al griego antiguo como individuo, pero como especie es superior. Lo es, justamente por obra del entendimiento, que todo lo divide, frente a la naturaleza (representada en la etapa cultural griega) que todo lo une. Sin embargo, esa división del entendimiento era necesaria a los efectos del progreso de la cultura: “Los griegos alcanzaron este punto, y si hubieran querido progresar hacia una cultura superior, habrían tenido que prescindir, como nosotros, de la totalidad de su ser, y buscar la verdad por caminos separados”. Parte del presupuesto de que la humanidad ha progresado (y habrá de progresar), pero también afirma que ese progreso es necesariamente dialéctico: “...aunque esta fragmentación de su esencia redunde bien poco en provecho de cada individuo en particular, sin embargo la especie no habría podido progresar de ningún otro modo”.⁶⁵ De manera que el mundo griego viene a representar la función de modelo para la cultura moderna en el sentido de haber sabido mostrar esta primigenia unidad entre razón y materia que se le impone recuperar ahora a través de su negación en la modernidad. El antagonismo, la oposición entre capacidades humanas es, pues, el único medio para su desarrollo.

“Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento; pues mientras persiste, no estaremos sino en el camino que conduce a ella”.⁶⁶ La posibilidad del cambio, la posibilidad del progreso está en la oposición, en la negación. Pero el riesgo es permanecer en esa etapa de disolución y no tomarla como simple transición necesaria. Si se confunde el “instrumento” con el verdadero fin, se cae en una auténtica enajenación o extrañamiento en el cual cada facultad se aísla y pretende imponerse exclusivamente sobre las otras sin poder comprender que se trata sólo del camino que conduce a la cultura, no de la cultura misma.

V. La lógica de la Modernidad: alienación y fragmentación

La primacía exclusiva del entendimiento ha conducido –contrariamente al mundo griego- a que el hombre moderno no pueda erigirse en representante de su tiempo. La especialización del conocimiento, la división progresiva de las ciencias y la complejización de los estados que condujeron a la mayor separación de clases sociales y de oficios, produjeron el desgarramiento interior del hombre que se manifiesta en la

⁶³ *Idem.* (VI, 3), p. 145.

⁶⁴ *Idem.* (VI, 4), p. 145.

⁶⁵ *Idem.* (VI, 11), p. 155

⁶⁶ *Idem.* (VI, 12), p. 155

escisión entre entendimiento especulativo e intuitivo, la destrucción mutua entre imaginación y entendimiento. El Estado ha adquirido, entonces, la forma de una “mecánica ruda y vulgar”, formado a partir de la suma de partes que por sí mismas carecen de vida. Frente a él el individuo no puede intervenir sin riesgos, todo se desvirtúa, él mismo no puede reconocerse: “[...] el placer se desvinculó del trabajo, el medio de su finalidad, el esfuerzo de la recompensa [...] el hombre evoluciona sólo como fragmento [...] se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia”.⁶⁷

Por la falta de desarrollo de la armonía interior el individuo está fragmentado, como también lo está respecto del todo, desde el cual se le prescriben reglamentos que paralizan su inteligencia libre. Se busca que el individuo desarrolle intensamente habilidades particulares, en desmedro de su propio desarrollo como tal. El único objetivo es gozar de una buena y ventajosa reputación social, que lo será mientras el individuo respete el orden y se conduzca según la ley: “Así se va aniquilando poco a poco la vida de los individuos, para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia, y el Estado será siempre cosa ajena para sus ciudadanos, porque también es ajeno al sentimiento”.⁶⁸

De esta manea se desmorona moralmente la sociedad real, enfrentada a un Estado que prescribe leyes en las que el ciudadano no se reconoce, alcanza un estado de “moralidad natural” en el cual “el poder público es sólo un partido *más*”, rechazado por quienes lo posibilitan y respetado por quienes podrían prescindir de él. Análogo extrañamiento en todos los planos: el conocimiento, la creación, el sentimiento y la acción; el hombre analítico, el pensador abstracto corroe la imaginación porque divide las impresiones; el hombre práctico, no puede alcanzar otras formas de representación por tener la imaginación encerrada en el ámbito de su actividad.

Paradójicamente, esta especialización, esta práctica unilateral de las capacidades humanas ha conducido a la especie humana hacia la verdad y ha posibilitado el avance científico y filosófico. Él ha sido posible gracias a que la razón se ha singularizado en individuos particulares –tales como Leibniz o Kant-, se ha desvinculado de la materia y ha alcanzado el infinito en la más alta abstracción. Sin embargo, esto ha llevado fatalmente a los individuos al fracaso y al error, debido a la falta de armonía que tal educación basada en el desarrollo unilateral de las facultades ha producido. Sólo el despliegue armónico de las facultades espirituales del hombre “dará lugar a hombres felices y perfectos”.

Se le impone entonces una tarea emancipadora que duda de que sea realizable para el pensamiento abstracto por sí solo: “¿será capaz un espíritu semejante, extasiado, tanto en la razón pura como en la intuición pura, de sustituir las rígidas

⁶⁷ *Idem.* (VI, 7), p. 149

⁶⁸ *Idem.* (VI, 9), p. 151

ataduras de la lógica por el movimiento libre de la fuerza poética, y de asumir la individualidad de las cosas con sentido fiel y honesto?”⁶⁹ Se trata de un verdadero desafío que asume como una exigencia práctica: “...debemos ser capaces de restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido, mediante otra cultura más elevada”.⁷⁰

Sin embargo, se retrocede ante la posibilidad de fundar la unión política en la verdadera libertad honrando al hombre como fin en sí mismo, porque “Falta la posibilidad *moral* y ese instante pasa desapercibido para la ciega humanidad”.⁷¹ Reclama un cambio de *actitud*, pues lo que señala como la carencia de “posibilidad *moral*” es, en realidad, carencia de actitud moral, la actitud que posibilite una auténtica *humanización*. Ésta sólo podrá alcanzarse después de que “se suprima la escisión en el interior del hombre”. Ella es la condición necesaria para el perfeccionamiento moral del Estado. Para ello debe cesar todo enfrentamiento entre fuerzas elementales, todo sometimiento a formas despóticas, para dar paso a una “aceptable libertad”. “El carácter de la época ha de sobreponerse primero a su degradación, sustraerse por una parte a la violencia ciega de la naturaleza, y volver por otra a su sencillez, verdad y plenitud; una tarea para más de un siglo”.⁷²

El proceso de emancipación de la naturaleza humana será arduo y prolongado, pero no duda de que la ley social triunfe sobre su enemigo, el egoísmo. La encargada de dirigirlo será la razón, a través de exponer la ley que, a su vez, será ejecutada por la voluntad y el vivo sentimiento. “Si hasta ahora la razón había dado tan contadas muestras de su fuerza victoriosa, no es porque el entendimiento no haya sabido ponerla de manifiesto, sino porque el corazón la desoyó y el impulso no actuó en su favor”.⁷³ La raíz del fracaso de la Ilustración está en el desarrollo unilateral de la razón que supo combatir el fanatismo y el engaño, supo mostrar los obstáculos que impedían el acceso a la verdad, pero no pudo evitar la barbarie. Por ello el entendimiento ilustrado sólo merecerá respeto si se refleja, si es el carácter “[...] porque el camino hacia el intelecto lo abre el corazón. La necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad, y no sólo porque sea un medio para hacer efectiva en la vida una inteligencia más perfecta, sino también porque contribuye a perfeccionar esa inteligencia”.⁷⁴

VI. El camino del arte

La esfera de lo real es propia del entendimiento, en cambio la imaginación del artista aspira a “engendrar el ideal uniendo lo posible con lo necesario”, acuña lo ideal

⁶⁹ *Idem.* (VI, 13), p. 157

⁷⁰ *Idem.* (VI, 15), p. 159

⁷¹ *Idem.* (V, 2), p. 137

⁷² *Idem.* (VII, 3), p. 163

⁷³ *Idem.* (VIII, 3), p. 167

⁷⁴ *Idem.* (VIII, 7), p. 171

en las formas sensibles y espirituales y arriba así a lo absoluto en un presente infinito. Análogamente, “El impulso moral puro se dirige a lo absoluto, para él no existe el tiempo y el futuro, en cuanto que ha de surgir necesariamente del presente, se le convierte en presente”.⁷⁵ El hombre indignado por el envilecimiento de la humanidad se siente urgido a la acción para salir de la postración moral. El camino para quien ame la verdad y la belleza es, pues, imprimir al mundo en el que actúa la orientación hacia el bien, mediante sus hechos o sus creaciones él convertirá lo necesario y eterno en objeto de los impulsos del mundo. Así caerá la arbitrariedad y la locura, desde el interior del alma que se expresa en la belleza, que será reconocida tanto por el pensamiento como por los sentidos.

El arte es, entonces, el verdadero artífice de la educación, de la elevación moral de la humanidad. Su poder moralizante permite regresar del extravío de la apatía y la depravación moral en que han caído sus contemporáneos: “Si ahuyentas de sus diversiones la arbitrariedad, la frivolidad y la grosería, las desterrarás también, imperceptiblemente, de sus actos, y finalmente de su manera de ser y pensar. Allí donde las encuentres, rodéalas de formas nobles, grandes y plenas de sentido, circúndalas con símbolos de excelencia, hasta que la apariencia supere la realidad, y el arte a la naturaleza”.⁷⁶

El poder forjador de la personalidad que tiene la experiencia estética arraiga en la profunda imbricación entre las dos fuerzas que mueven a los hombres y que la obra de arte expresa, el impulso sensible y el impulso racional. El primero resulta de su naturaleza material, espacio-temporal, el segundo, de su naturaleza absoluta o racional, le proporciona la libertad, la posibilidad de afirmar su persona a través de los diferentes cambios de estado. Ese impulso formal a la afirmación de la personalidad sólo puede exigir lo absoluto, lo que es “para toda la eternidad; así pues, decide para siempre lo que decide ahora y exige ahora lo que exigirá siempre”.⁷⁷ Lo mismo ocurre en la elección moral, cuando se dice “esto tiene que ser”, se decide por siempre y para siempre, se convierte un caso particular en ley para todos los casos o, en otros términos, se eterniza un momento de la propia vida. De modo análogo, en la experiencia estética se alcanza la unidad ideal de los fenómenos: “En ese proceso, ya no estamos en el tiempo, sino que la entera sucesión infinita del tiempo está en nosotros”.⁷⁸ Eso significa que superamos las barreras del individuo y nuestro juicio representa el juicio universal del mismo modo que la elección individual representa la de todos. He aquí la clave que permitirá, según Schiller, restablecer la unidad de la naturaleza humana. Así como el impulso sensible implica cierta variación, el impulso formal exige unidad y permanencia, el equilibrio entre ambos será tarea de la cultura,

⁷⁵ *Idem.* (IX, 5-6), p. 175-177

⁷⁶ *Idem.* (IX, 7), p.181

⁷⁷ *Idem.* (XII, 4), p. 205

⁷⁸ *Idem.* (XII, 6), p. 209

vigilarlos y asegurar los respectivos límites evitando que uno de los dos predomine sobre el otro. Se trata, entonces, de coordinarlos bajo la forma de acción recíproca.

Esta es la verdadera y única salida del estado de alienación del hombre que vive en el Estado absoluto, frente a la fragmentación, la unidad, pero la unidad que surge del equilibrio de fuerzas contrapuestas y posibilita la superación de la instancia individual en lo universal. La condición humana se despliega sobre la dicotomía entre sensibilidad y libertad, la educación, tanto de la facultad de sentir como de la facultad de la razón, será entonces la que posibilite proteger a ambas facultades de sus mutuos ataques.

Pero el hombre alcanzará ese equilibrio y acción recíproca entre los dos impulsos –sensible y racional– sólo si “llega a la plenitud de su existencia”, pues siente porque es consciente de sí mismo y, es consciente porque siente. Tal plenitud sólo puede experimentarla gracias a un tercer impulso que sintetiza los otros, el impulso del juego. Gracias a él el hombre puede tener una completa intuición de la propia humanidad, la doble y simultánea experiencia de su libertad y su experiencia, la posibilidad de conocerse como espíritu y como materia a la vez. El impulso del juego tiende a “suprimir el tiempo *en el tiempo*”, pues el impulso sensible tiende a ser determinado y el impulso formal tiende a crear, entonces “el impulso de juego se encargará de recibir, tal como el impulso formal habría creado y a crear tal como los sentidos tienden a recibir”.⁷⁹

74

El objeto común a ambos impulsos es la belleza, es decir que la belleza es el objeto del impulso del juego. Este es el único impulso que hace perfecto al hombre, pues le permite desplegar su doble naturaleza: “En la misma medida en que arrebate a las sensaciones y a las emociones su influencia dinámica, las hará armonizar con las ideas de la razón, en la misma medida en que prive a las leyes de la razón de su coacción moral, las reconciliará con los intereses de los sentidos”.⁸⁰

Tanto el arte estético como el arte de vivir se fundamentan en que “el hombre es enteramente hombre cuando juega”.⁸¹ La estética, entonces, no es una simple disciplina al servicio del conocimiento, es un instrumento moral para que la humanidad recupere la condición de persona civilizada. Aspira a alcanzar la plenitud del ser humano íntegro a través de la educación en la belleza.

Para que esta reforma se haga posible el arte debe gozar de cierta inmunidad, cierta autonomía que permita al artista —el gran pedagogo de la humanidad— permanecer en cierta forma distante de los avatares de su propio tiempo para poder desarrollar su tarea de ennoblecimiento de los hombres. Él es el encargado de

⁷⁹ *Idem.* (XIV, 4), p. 226-227.

⁸⁰ *Idem.* (XIV, 6), p. 229.

⁸¹ *Idem.* (XV, 9), p. 241.

posibilitar que aflore la dignidad escondida en el interior de las almas. La nobleza inherente a todo hombre debe ser rescatada gracias a la experiencia estética y convertida en directriz de acción que eleve a la humanidad a un estado superior. Por eso no hay falta de compromiso del artista con su circunstancia histórica, al contrario, asume para sí la mayor de las tareas, posibilitar la salida del extrañamiento y la escisión en que la humanidad se halla sumida. Efectivamente, la inmunidad del arte determinará también la autonomía de la estética frente a la razón “positiva” que separa y olvida la sensibilidad por subjetiva y relativa.

Schiller propone entonces educar estéticamente a los hombres para que se hagan sensibles a las ideas morales y no caigan en lo que acabó la Revolución Francesa, el terror. Aboga, como Rousseau, por un desarrollo integral del individuo, en armonía con la naturaleza y dando prioridad a la libertad creativa, pero propone además instituciones educativas públicas para los más necesitados. Si bien llega a plantear la necesidad de un Estado estético, no planifica una praxis política concreta, permanece en el plano de los principios.

Las *Cartas* manifiestan la profunda preocupación político-estética que lo alienta. Lo más importante es para él la constitución de un Estado donde reine la razón y la libertad, donde se pueda transformar el Estado natural en Estado moral. Lo cual no significa que se llame a engaño respecto a cuándo y cómo pueda realizarse esta transformación. Escribe Friedrich von Hove, refiriendo una conversación que tuvo con Schiller en 1793/4, que él sostenía que no bastaba con la discusión pública de las grandes ideas para alcanzar una constitución realmente lograda. Los principios que fundarían la constitución estaban todavía en los libros, no en la madurez del pueblo. “Por eso está firmemente convencido de que la República Francesa desaparecerá tan rápidamente como ha surgido, la Constitución republicana derivará tarde o temprano en anarquía y la única salvación consistirá en que aparezca un hombre fuerte, venga de donde venga, conjure la tempestad, establezca de nuevo el orden, tenga bien agarradas en sus manos las riendas del gobierno, incluso si tiene que convertirse en dominador ilimitado no sólo de Francia, sino también del resto de Europa”.⁸² Admirable agudeza crítica en el análisis de los acontecimientos de su época, de los que sólo cree que se pueda salir ayudando al ennoblecimiento de los ciudadanos para poder así llegar a fundar sólidamente la Constitución del Estado.

Conclusiones y perspectiva: La ética de Schiller como propedéutica estética

Schiller no deja de ser un hombre de la Ilustración, precisamente en la medida en que critica su propia época y expresa el ferviente deseo de emancipación. A pesar de su crítica al pensamiento abstracto y a la alienación de su tiempo, la justifica como

⁸² Citado por Rivera de Rosales, J., “Schiller: la necesidad trascendental de la belleza”, en *Estudios de Filosofía*. Revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía. Medellín. Colombia. N^o 3. Febrero 2008.

dialécticamente necesaria y no deja de creer en la superioridad de la cultura moderna. La critica porque considera que ha desviado su camino, aunque esto haya sido necesario para el desarrollo del entendimiento. Se trata, pues, de realizar los ideales de libertad que no han podido realizarse. En realidad, su crítica se asienta sobre la afirmación de la pertenencia a la propia época y sobre la exigencia de su plena realización.

Como hombre ilustrado, *creo profundamente* en poder efectivizar los ideales de emancipación. Pero da un paso más respecto a la Ilustración: propone la educación estética de la humanidad. En la experiencia estética, quien contempla la belleza en la obra de arte siente la libertad en su propio tiempo, en la intuición estética se produce la huida del tiempo en el tiempo mismo y así el hombre se siente hermanado con la humanidad en un presente absoluto. Análogamente en la elección moral, cuando el sujeto decide convierte un caso en ley para todos los casos, eterniza un momento de la propia vida, pues su elección individual representa la de todos. Esa coincidencia en el acceso al absoluto sintetiza la ética en estética y viceversa, la estética en ética y así se resuelve la ética schilleriana en una propedéutica estética para la humanidad. Educar en y a través de la belleza será la única forma de recuperar la unidad y el equilibrio perdido para la naturaleza humana.

A pesar de considerar las dificultades y el tiempo que esta tarea habrá de enfrentar, hay en Schiller una profunda esperanza de cambio y superación para la humanidad, lo cual no viene sino a ratificar su espíritu ilustrado. Contrariamente, hoy tenemos pendiente un desafío: en la posmodernidad –que exacerbó el espíritu instrumental de la modernidad- asistimos a una alienación tal que, quizá, hasta se haya perdido la capacidad de descubrirla. Es más, aún descubriéndola, puede ser que se haya perdido la capacidad para vislumbrar la salida o –lo que es peor- para *creer* en la posibilidad de salir de ella y emanciparse.

La posmodernidad habría traicionado, entonces, la esperanza moderna de emancipación por no haber dejado resquicio a la conciencia autónoma, en la medida en que se halla totalmente enajenada e identificada con el universo tecnológico a partir del cual se comprende con exclusividad.

Bibliografía consultada

- Bozal, V. (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. 2 vol. Madrid. A. Machado Libros. 2004.
- Cassirer, E., *La Filosofía de la Ilustración*. Madrid. FCE. 1993.
- Foucault, M., *Qué es la Ilustración*. Madrid. Ediciones de La Piqueta. 1996.
- Gadamer, H.- G., *Verdad método*. Salamanca. Sígueme. 1977.
- Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*. Barcelona. 1978.

- Kant, I., "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el Iluminismo?", en *Espacios*. Nº 4-5 Noviembre-Diciembre 1986. Publicación de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil. Facultad de FF y L. UBA.
- Kant, I., *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Buenos Aires.. Prometeo Libros. 2008.
- Lamanna, E. Paolo. *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Hachette, 1964.
- Popitz, H., *El hombre alienado*. Buenos Aires. Sur. 1971.
- Rodríguez Guerrero, M., "Schiller y el diagnóstico estético-antropológico de la Ilustración", en *A Parte Rei. Revisa de filosofía*. Marzo 2010.
- Rivera de Rosales, J., "Schiller: la necesidad trascendental de la belleza". Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia el 10/5/2005. Forma parte de una investigación sobre ontología, lenguaje y hermenéutica. UNET. Facultad de Filosofía. Madrid.
- Feijóo, J.-Seca, J., "Estudio introductorio", en Schiller, F., *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona. Anthropos. 1990.
- Safranski, R., *Schiller o La invención del idealismo alemán*. Barcelona. Tusquets. 2006.
- Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona. Anthropos. 1990.
- Schiller, F., *La educación estética del hombre*. México. Espasa-Calpe. 1952.

El “lugar de la inexistencia” en el *Museo de la Novela de la Eterna* de Macedonio Fernández

Carina Fernández Lisso
(UBA-UM-UNM)

Introducción

La obra de Macedonio Fernández desempeña un papel controversial en las letras argentinas. Su pensamiento entrecruza filosofía, literatura y humor. Los trabajos del autor, que despliegan y transforman los géneros discursivos, están atravesadas por un proyecto metafísico. El que analizamos aquí, novela póstuma publicada en 1967 cuya elaboración comienza en los años 20 y continúa durante toda la vida del escritor, como el resto de sus obras, es de difícil interpretación y ha provocado adhesiones y rechazos en la crítica. Se inscribe en la literatura de vanguardia como novela experimental. Entre las muchas caracterizaciones que hace Macedonio de esta novela singular, bastan para entrever las inquietudes que provoca las dos siguientes: dice que se trata de la “primera novela buena” de la historia, y que constituye “un hogar para la no existencia”. Discutiremos en este artículo el significado de la mencionada “inexistencia”, poniendo en entredicho que sea el de “la nada”.

Polifonías de la inexistencia

Anhelo que me animó en la construcción de mi novela fue crear un hogar, hacerla un hogar para la no-existencia, para la no-existencia en que necesita hallarse Deunamor, el No-Existente Caballero, para tener un estado de efectividad, ser real en su espera, situándolo en alguna región o morada digna de la sutilidad de su ser y exquisitez de su aspiración para poder ser encontrado en alguna parte, en mi novela mientras espera, y cuando llega de vuelta de la muerte su amada.⁸³

Indudablemente “la inexistencia” y “el lugar de la inexistencia” pueden ser entendidos como sinónimos de “la nada”, dos famosos títulos de Macedonio confirman esta acepción,⁸⁴ sólo que, como pasa en otros casos con la negación y con todos los problemas filosóficos, no hay que hacer aquí una atribución de

⁸³ Fernández, Macedonio, *Museo de la Novela de la Eterna*, 2018, ed. F. Rodríguez Lafuente, Madrid, Cátedra, 2018, p. 156

⁸⁴ *Cuadernos de Todo y Nada y Continuación de la Nada*.

significado tan inmediatamente coincidente ni suponer una referencia fáctica que ni la inexistencia ni la nada pueden tener.

Macedonio niega tajantemente la existencia de la nada en su metafísica. No obstante, existen numerosas interpretaciones que juzgan que el lugar para la inexistencia que dice constituir la *Novela de la Eterna* es el de un alegato del autor a favor de la nada. Así por ejemplo lo expresa Marcela Croce, quien afirma:

Humorística y Novela se definen desde la Nada: al “humorismo de la nada” que reconoce Ana María Barrenechea habría que añadir la “novela de la Nada” ejercitada en Museo de la novela de la Eterna.⁸⁵

La exégesis de todo el corpus de escritos publicados de Macedonio conduce a Croce a ubicar la obra en el contexto literario del siguiente modo:

El lugar que le corresponde en la literatura argentina oscila [...] entre la ininteligibilidad y el acortamiento extremado hasta la supresión, hasta la Nada.⁸⁶

Es cierto que la nada opera en el humor como recurso de desarticulación de la lógica del receptor, y que opera también en el *Museo* como desarticulación del lector, pero no es la *definición* de la novela y el chiste macedonianos, esta definición errónea, lejos de permitirnos comprender esas operaciones de desarticulación, las vuelve, como afirma la autora, ininteligibles y vacías. La interpretación de Croce entiende a “la nada” como un procedimiento de exclusión y de destrucción de todo lo que tiene consistencia en el ser, para el logro del vacío, dice que para Macedonio “escribir es descreer, renunciar a las certezas en esa actitud permanente de desafío que el relativismo respalda”,⁸⁷ manteniéndose indiferente a la constante apelación de Macedonio a la eternidad de todo lo que fue alguna vez, y a su particular búsqueda del saber: “Que el conocimiento perfecto es posible sostengo”⁸⁸; “Yo sigo a la Pasión, que tiene toda certeza y cuyo dogma es: «Nada me aminore; solo yo soy preciosa en el Ser (...)»”.⁸⁹

Aunque los propósitos y los procedimientos de la novela no son los mismos que los del ensayo conceptual, ambos trabajos son parte de un proyecto común. La novela no podría contradecir uno de los principales postulados de su posición filosófica:

⁸⁵ Croce, Marcela, 1996: p. 9.

⁸⁶ Op.cit: p. 19.

⁸⁷ Op.cit, 1996: p. 5.

⁸⁸ Fernández, Macedonio, 2007: p. 46.

⁸⁹ Op.cit, 2007: p. 232.

¿Hay algo que nunca haya sido un presente para el pensamiento, que nunca haya podido ser pensado presentemente y que sin embargo el pensamiento pueda pensarlo como recuerdo o como idea, sin haber sido nunca imagen o percepción actual, sin haber sido nunca una actualidad para el pensamiento? Tal sería la intriga del pensamiento de la nada; la muerte; la muerte nunca tuvo actualidad en el pensamiento pues pensar es existir y por otra parte para que algo pueda ser pensado especulativamente es previo que alguna vez ese algo y el pensamiento hayan sido simultáneos.⁹⁰

Desde un empirismo gnóstico que postula la posibilidad del conocimiento perfecto de lo existente y la pertenencia del pensamiento al ser, Macedonio niega que la nada y la muerte tengan contenido fenoménico alguno. Pero, junto al tiempo, al espacio, a la causalidad, al sujeto, operan lógicamente en la experiencia generando falsas entidades. Los ensayos metafísicos constituyen la crítica conceptual de esas pseudo-ideas, su refutación. Croce permanece indiferente a estos argumentos, la inexistencia se traduce en sus términos en “rebeldía frente al mundo”,⁹¹ “fracaso”⁹² e insignificancia literaria. Pero también entre las versiones que valoran positivamente los escritos macedonianos, circula una idea semejante de la nada y de la inexistencia de la novela: la vemos aparecer por ejemplo en un artículo de Ana Martín Sevillano llamado “El ser de la nada, el proyecto literario de Macedonio Fernández”.⁹³ Este título se explicita diciendo:

Publicar no formaba parte del proyecto literario de Macedonio Fernández porque su concepción proponía una literatura como acto *que en sí no fuera*⁹⁴, como mero accidente del pensar. Escribir se convierte, en este caso, en un medio para plasmar el proceso mental. La obra literaria no es más que un lugar de reflexiones, un cuaderno de ejercicios. El proyecto literario no tiene entidad (su valor reside en el proceso que desarrolla, no en lo que como totalidad supone), el único proyecto del que rigurosamente podemos hablar es el del pensamiento. Para él la única vida posible es la de la mente y la tarea pensar-escribir no es sino un asunto que acontece a medida que se vive. [...] «Más allá de esta página nada sé de mí» dice el autor en su Museo de la novela de la Eterna,

⁹⁰ Fernández, Macedonio, *O.C. VIII*, “El dato radical de la muerte” pp. 216-217

⁹¹ Croce, *Op.cit.*: p.9.

⁹² Croce, *Op.cit.*: p. 20.

⁹³ Martín Sevillano, Ana Belén, 1997.

⁹⁴ La cursiva es mía.

aludiendo abiertamente a la ausencia de proyecto en su escritura.⁹⁵

Encontramos a esta interpretación que hace girar la referencia sobre la novela misma en contradicción con el trabajo e insistencia que Macedonio ha deparado a “la novela buena”⁹⁶. Si sólo proyectara con su elaboración un diario de notas, este proyecto estaba ampliamente satisfecho en cantidad de cuadernos con apuntes acerca de la vida, de la mente y de la filosofía, algunos de los cuales fueron publicados. Es decir que, si tal hubiera sido el propósito, este se hubiera cumplido mucho mejor por la omisión de su escritura, que por su efectucción. De hecho, la novela en cuestión, que es la que presenta el *Museo*, aunque bordeándose de postergaciones e innumerables prólogos, fue escrita y desplegada en veinte capítulos. Lo que Macedonio dice que no existe, no es *la novela en sí*, esta existe. lo que está escrito es que la novela no está viva y también que contiene lo inexistente. Por eso nos alegramos, en el mismo artículo en que la autora niega que exista “la novela buena” y el proyecto de novela buena, cuando nos permite sentir algo que ayuda a descifrar esta inexistencia:

En el pensamiento filosófico y de alguna manera «religioso» del autor, la idea de la muerte como proceso no real es nuclear [...] el más escandaloso y ominoso de los avatares vitales, aquel que se oculta, se niega y se sufre en la civilización occidental, alcanza en Macedonio un único adjetivo: «bello». *La muerte es bella.*⁹⁷

81

Esta “muerte” apunta al tipo de inexistencia que la novela nos quiere hacer experimentar. Según Macedonio, nadie conoce ni padece la muerte a excepción de los que aman, y el amor consiste en superar su tajante imperio. La muerte está personificada en la novela, es la amada del caballero no existente. Apenas sospechada por el lector, apenas mencionada por el relato y los prólogos, tiene en ella el rol central que M. Sevillano señala, y que hace de la novela el lugar a dónde podrá bajar “fresca la Amada volviendo de una muerte que no le fue superior”.⁹⁸ La novela tiene algo de “sagrada” por su relación con la muerte. Pero esta muerte que inexistente, es aquello contra lo que la novela juega, buscando:

⁹⁵ Martín Sevillano, Ana Belén, 1997: 409

⁹⁶ Macedonio elabora una estética del arte y de la novela, y además, escribe simultáneamente dos novelas, que propone que se publiquen juntas y a las que presenta como “última novela mala” y “primera novela buena” En la primera, *Adriana Buenos Aires*, sigue las reglas del género de novela de amor, escribe un folletín literario. En la “novela buena” pone en ejercicio sus ideas de estética de la novela, que desautorizan a las reglas del género establecido, y proponen que en una novela no debe suceder nada más que una operación de salida a la vida de los personajes esperando de esa operación la contrapartida de conversión en personaje del lector.

⁹⁷ Martín Sevillano, Ana Belén, 1997: p. 412.

⁹⁸ Fernández, Macedonio, 1975: p. 26.

Impresionar de absurdidad, de irrealidad, a la Realidad, a lo External, cuya inflexibilidad y autonomía respecto de nuestro Deseo es aborrecible.⁹⁹

No obstante, su denegación metafísica, lo cierto es que Macedonio habla mucho en sus obras de la nada planteando todo tipo de problemas sobre ella, y que la novela tiene a la inexistencia y a la muerte como temas principales, pero hay que dar vueltas a estos conceptos, hay que pensarlos como formando parte de un camino mayor que intentaremos despejar. La inexistencia y la muerte son palabras a las que no corresponde ninguna imagen, y Macedonio entiende el concepto como imagen sensible: “se piensa con percepciones e imágenes, se comunica esto con palabras, es decir, se suscitan esas mismas imágenes en otro”.¹⁰⁰ De manera que “muerte”, “inexistencia”, “nada” son palabras sin concepto.

Hay en la literatura metafísica antigua y moderna, pues, profusión, superabundancia de enunciaciones sin imágenes, sin representaciones, sin concepción, en suma, sin pensamiento enunciado.¹⁰¹

El problema no se resuelve simplemente excluyendo las expresiones del vocabulario por insignificantes. El error que representan no cesa con su prohibición, es necesario producir su refutación a nivel de la experiencia sentida. Estas nociones, por vacías que sean, tienen el inmenso poder de persuasión con que el lenguaje genera también la más concreta realidad en la sensación: la persuasión de la separación que distingue y recorta unas cosas de otras independizándolas.

En los ensayos conceptuales, cuando la nada es refutada, se ofrecen argumentos tendientes a explicar el surgimiento de su idea. Hay dos versiones que pueden combinarse y apoyarse mutuamente. La primera es la del automatismo de generalización de la idea de espacio o de tiempo vacíos, a los cuales Macedonio sólo adjudica una existencia instrumental para determinar la ubicación de las cosas unas en otras y volver a su encuentro, pero les niega todo sentido cuando se aplican a la existencia como tal, el fenómeno sensible no se da espacial ni temporalmente. La segunda, dice que es la producción de palabras que vienen a tomar el lugar de una interjección de dolor producido por la ininteligibilidad del ser, una expresión de la perplejidad, del dolor que causa la falta de conceptos para tratar los problemas que sin embargo angustian. Sostiene que la emoción otorga una impresión de profundidad a la idea, pero que ésta es incapaz de ofrecer una solución al interrogante que quiere abordar,

⁹⁹ Fernández, Macedonio, 1990: p. 248

¹⁰⁰ Fernandez, Macedonio, *O.C. VIII*, pp. 255.

¹⁰¹ Fernandez, Macedonio, *O.C. VIII*, p. 196

incluso es contraria a los fines de la indagación conceptual: “No somos nada”, la creencia en que esta noción pueda dar una solución al problema metafísico autoriza el ingreso de muchas otras nociones sin contenido conceptual, pues da crédito a lo imperceptible y a lo ininteligible.

¿Cómo es posible el Mundo?”, “¿Por qué se dio esto y no lo otro?”, “¿Tiene fin el mundo?”, “¿Tiene límites?”, “¿Hay la nada?”, todo esto son meramente los asombros que causa el estado de infamiliaridad de lo familiar; estos asombros se expresan en estados nominalmente aceptivos que no son más que interjecciones en que la acepción es enteramente inadecuada al asunto.¹⁰²

Macedonio distingue en su metafísica dos modos únicos de existencia en que se da todo lo que es, imágenes y afección, la afección es lo primordial, y de ella provienen las imágenes, pero ella no se reduce a las imágenes. La puesta en juego de una lógica del absurdo, paradójal, no busca simplemente romper con lo establecido, no se propone una destrucción nihilista del mundo, no proviene del odio a lo que es; al contrario, busca dar cuenta de la dimensión afectiva, emocional de la experiencia. Esta no puede ser tratada como un objeto, no se percibe si intentamos darle una referencia concreta en la sensación, es decir, según los modos tradicionales en que la lógica construye objetos o sujetos, ni tampoco mediante la apelación a entidades abstractas sin contenido sensible. La afección actúa impensadamente. Macedonio enseña con sus paradojas a atravesar los límites referenciales que nos pone el lenguaje, demostrando que no son necesarios. No propone la nada en vez de las cosas sino un atravesamiento de las cosas por su propia nada: “me levanto hoy y pienso ayer (...) «Por la puerta que no había entró el sin cuerpo caballero olvidado»”.¹⁰³ Podríamos entender sus juegos conceptuales como operaciones que enseñan una lógica de lo singular, una lógica que incluye al deseo y al sentir, mediante oportunas estrategias, revirtiendo los procedimientos constructivos de realidad y de universalidad. Las metáforas en sus desplazamientos del sentido, las paradojas en su moviente desestabilización, los absurdos en su equivocidad risible, las experiencias de excepción y, el inventado en la estética y operado en la novela, el contragolpe del personaje salido a la vida: la conversión del lector en personaje. Estos procedimientos macedonianos en su variabilidad imaginaria suscitan aquello que no se deja identificar en imágenes, trayendo la emoción al diálogo de los signos, por medio de una confusión que impide la referencia mientras nos implica. Tanto el arte, como la ética, y la metafísica existen en relación con cierta emoción, corresponden con el ánimo, éste se revela en ellas por medio de signos de imágenes des-identificadas. Para que los signos expresen

¹⁰² Fernández, Macedonio, *O.C. VIII*: 362.

¹⁰³ Fernández, Macedonio, 2018: 377.

o atraigan una emoción deben ser despojados de sus de sus referencias fácticas. Macedonio sostiene que la afección es lo prioritario para la vida y para el pensamiento: “El fin último de todo acontecer de la realidad es una emoción, no una instrucción, ni una sensación agrado”,¹⁰⁴ de modo que los procedimientos que propone en la estética y la ética, así como también en los trabajos de especulación metafísica son pensados para el logro de la comprensión de una existencia a la que no se le haya quitado la dimensión afectiva, de una realidad que no sea una sentencia de muerte:

(...) juego con la muerte que ocurre y nunca mata: Donde Todo Vuelve De La Muerte. Los personajes mil veces vueltos de la muerte (...).¹⁰⁵

Procedimientos indirectos y contragolpe intelectualístico¹⁰⁶

En la misión de restituir al ser su faz afectiva, Macedonio piensa que la presencia debe conjugarse con lo inexistente, ya que la afección, a la cual tiene cada uno acceso directo pero que no puede ser representada concretamente mediante imágenes visuales, táctiles, auditivas etc., excede a lo real, lo representable en los parámetros de la objetividad, lo verificable por la sensación, y esto hace que, en cierto modo, contenga lo inexistente. Las representaciones son cosas que provocan, o no, emoción, pueden ser motivos de interés, placer, tristeza o alegría, pero el afecto mismo sólo es sentido directamente en el presente de su darse y no es comunicable por medio de conceptos, aunque se comunique por contagio en la experiencia corporal. La afección tiene en general el dominio de la vida práctica, pesa sobre las cosas ciega, inadvertidamente, atormenta, complace, impulsa a la acción, y parece desprenderse de lo que ocurre, a veces la vida escapa a la práctica y se entrega espontáneamente al sentir místico. Pero el arte, como la metafísica, se propone su cultivo consciente, por eso en la estética Macedonio excluye todas las motivaciones, los asuntos, del concepto del arte, ya que cuando la emoción está atada a cosas reales sirve a finalidades prácticas:

El arte es emoción, estado de ánimo, jamás sensación. Por eso he llamado desdeñosamente Culinaria a todo arte que se aproveche de lo sensorial como agrado en sí, no como signo de emoción a suscitar (...)

El estado de emoción artística no debe tener: 1) ninguna instructividad ni información; 2) ninguna sensorialidad; 3) ninguna otra finalidad que sí mismo.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Fernández, Macedonio, 1974: 238.

¹⁰⁵ Fernández, Macedonio, 2018: 374.

¹⁰⁶ Fernández, Macedonio, 2007: 335.

¹⁰⁷ Fernández, Macedonio, 1990: pp. 236-237.

Emoción artística es sólo la de la belleza, ésta convoca a la irrealidad de la existencia y logra comunicarse por la ruptura de los límites de lo individual.

Sólo llamo belleza a una emoción que sólo la inteligencia (no la vida o la realidad) puede crear en un tercero, por medios indirectos, no por el camino directo del raciocinio ni por el camino de emociones comunes no estéticas, de la copia y el realismo.¹⁰⁸

¿Qué significa procedimiento indirecto? Macedonio sostiene que afección e imágenes interactúan directamente en la conciencia. Pero, los actos psíquicos sobre la materia son siempre indirectos, no se producen con el sólo concurso de aquellas, requieren la intervención del cuerpo (que es imagen, pero identificada causalmente en sensaciones, mientras la imagen psíquica no lo está). Y el arte, por un lado, es acción, interviene en el mundo, tiene su cuerpo de materiales (sonidos, marcas, signos, instrumentos, papeles, etc), requiere de músculos, trabajo y ejecución, y se dirige a un receptor que se encuentra también situado en ese mundo de realidad sensorial. Pero, por otro lado, no busca efectos sobre la sensación, sino un resultado inmaterial en la emoción. Por eso su tarea es doblemente indirecta, utiliza la materia, para retrotraerla desde su identificación causal, hacia el “fenomenismo inubicado”¹⁰⁹ de la emoción, interviene en el mundo material para desmaterializarlo y envolverlo en la emoción de la belleza.

85

La belleza que propone Macedonio en la novela proviene de un cambio súbito en la significación de lector, que se produce a partir de un intercambio con el autor, no de informaciones ni de representaciones, sino de lo que ellos mismos son, un cambio que atraviesa a los individuos supuestos por medio de los signos. Ya en la escritura metafísica Macedonio adelanta un intercambio entre el autor y el lector, esta vez de argumentos:

Estos renglones son un presente que preparo a cierto modo de mi porvenir; estos renglones actuales tornarán muchas veces a ser un presente ante mis ojos y me ahorrarán varias veces el trabajo actual de pensamiento con que los formulo. Escrito para mi yo futuro, y es lo mismo que hablar para otros, pues no es menos misterio él, que el yo no mío actual.¹¹⁰

El arte hace un camino inverso a la metafísica, ésta parte de la emoción de perplejidad y va hacia su eliminación en un esfuerzo de concentración y argumentación que busca una solución en las imágenes, el arte en cambio convoca a la perplejidad, al sentimiento de irrealidad, a la confusión entre lo real y lo imaginario. Pero no por esto provoca el estado penoso de incompreensión

¹⁰⁸ Fernández, Macedonio, 1990: p. 239.

¹⁰⁹ Fernández, Macedonio, 2007: 59, 171.

¹¹⁰ Fernández, Macedonio, 2007, 315.

que impulsa al metafísico, provoca gozo y, como la metafísica, libera de la creencia en la sensación y en la muerte. Para tener tal efecto debe mantenerse en lo irreal, independizarse de la creencia en un mundo dado.

No hay imágenes ni formas que nos definan o nos puedan otorgar características fiables de una emoción alegre o triste. La metáfora no expresa los sentimientos del autor, sino que entrega una imagen inesperada, por medio de la cual, el receptor, puede sentir que las palabras son auténticas. La suscitación de sentimientos a través de imágenes metafóricas produce una autenticación del sentir del poeta, en el otro, atestiguan el sentir ajeno.¹¹¹ La novela, en cambio, no trasmite nada del sentir del autor, sino que genera una situación para que el lector y no el autor, salga de sí. Del sentir en su singularidad se puede decir que siempre nos toca en lo que somos, pero no nos toca el sentir del otro. De ahí que el otro, desde el punto de vista de la realidad sea una mera hipótesis, una imagen, bajo la que suponemos un sentir que no percibimos. El sentir real es siempre mío, el otro real podría ser un autómatas. Y el personaje lo es, el personaje no siente nada. Los personajes están hechos de signos, y vuelven al no ser cada vez que dejan de ser pensados por el lector. La muerte, que instituye una realidad material, depende de la separación, encierro e incomunicación del sujeto en los límites de su individualidad cognoscente. Pero la poesía, la simpatía propuesta como modo ético o altruismo, la creación artística y el humor participan de un fundamental elemento de irrealidad, por medio del cual podemos percibir que la afección es previa a lo individual. Esta irrealidad acontece por la disolución de la separación que nos impone la acción, es necesario acatar reglas para actuar, materializarse, somos el producto de esa individuación, no su origen, deshacerla permite superar la soledad individual, el encierro corporal.

todo lo que no es una sed de traslación del yo, un recíproco afán de ser uno el otro, la alegría admirativa por el ser personal de otro, no tiene interés ético ni místico, o mejor dicho, es lo Feo del Ser y del Arte.¹¹²

Por la disolución del yo, la sensibilidad se abre a la percepción de otro modo de existir, uno que involucra la inexistencia, donde las cosas se presentan con sus perfiles imaginarios, desligadas de sensación, no creídas, y las imágenes de los otros nos incluyen percibidos como imágenes, coincidimos así en una emoción, que no es fusión, sino que redirige las imágenes a la afección des-individualizada. Este modo de existencia, impráctico (sólo en la práctica es legítimo el yo y la construcción del objeto) es lo que Macedonio llama eternidad. Por medio de la

¹¹¹ Ver Mattoni, 2010: 77.

¹¹² Fernández, Macedonio, 2007: 334

irrealización de las cosas –y de nosotros mismos como cuerpos identificados– podemos captar su sentido, el significado que tienen para el alma:

Macedonio aclara que “divino” no se refiere a un espíritu u objeto trascendental sino que es la “traslación del yo”, el salirse del yo por el amor, que hace sentir al otro, que hace posible todo altruismo.¹¹³

No se logra captar el sentido dejándonos llevar por los sentimientos (fusión) que las imágenes nos suscitan cuando parecen causarlos. Porque en tal caso permanecemos en el ámbito de lo real y es necesario atravesar ese ámbito para que acontezcan contemplación y experiencia estética. Como no hay nada inamovible en lo real, la aplicación del pensamiento descriptivo ayuda a deshilar la aparente solidez de las determinaciones, pero también podemos acceder a la disolución por sorpresas, que a veces nos brinda la experiencia, o con la ayuda del arte, mediante técnica conscientemente producida. Es lo que ocurre en la novela y el chiste macedonianos, Macedonio insiste en que hay altruismo en la creación artística, se hace para el otro y no para el autor.

Cuando se afirma que la novela no existe, se dice una obviedad intrínseca a la irrealidad de lo que cuenta la novela, a diferencia de la realidad de lo que cuenta la historia. Y lo que Macedonio hace es todo lo contrario: lo que él busca sostener en lo inexistente de la novela es mucho más de lo que juzgamos sostenerse en lo que cuenta la historia. El Museo de la novela es capaz de sostener “la emoción de la belleza” y “la eternidad”. Ese es el intento del experimento estético: demostrar que la emoción de la belleza no proviene de bellas imágenes, bajo la premisa de que “la ejecución es todo el valor del arte”.¹¹⁴ Lo que la novela ejecuta, dice también el autor, “es lo imposible, que no es lo que falta, pues todo lo hay en el mundo”.¹¹⁵ Así, lo específico de esta nada “no es lo que falta”, sino la ilusión de separación que conserva una intensidad del pasado. Es decir, que en la novela se cuentan las desventuras del no-ser. Tiene que haber desventura, falla del ser. Y la verdadera desventura contada es la del lector que sueña sueños ajenos. Una de las expresiones de lo imposible es el deseo del lector, la “pasión”, que sólo en la vida puede darse, pero que él busca en las novelas, que, a su vez, pueden haber sido el producto de la errada búsqueda de la pasión del autor en la escritura. Ese es el argumento de la novela, y es lo que el Museo advierte como el hechizo de toda novela. Por eso el *Museo* vigila el impedimento del surgimiento de la alucinación de la pasión en la novela:

¹¹³ Mattoni, Silvio, 2010: 89.

¹¹⁴ Fernández, Macedonio, 1975: 124.

¹¹⁵ Fernández, Macedonio, 2018: 121.

“Yo quiero que el lector sepa siempre que está leyendo una novela y no viendo un vivir”.¹¹⁶

Macedonio dice que las novelas que no existen son las realistas, las critica por ser fatuos intentos de copiar o, peor aún, pretensiones de superar, la realidad. Haciendo uso del mismo poder performativo que el lenguaje tiene en la vida práctica, para provocar el mismo tipo de alucinación de realidad que provocan la ciencia, la historia, la política, etc. al organizarlo todo en el tiempo, espacio, causalidades, finalidades, pronombres personales, y demás operadores ontológicos. A cambio, propone que el arte (y sobre todo la literatura) tiene la función irremplazable de mostrar, por medios no argumentativos, la irrealidad de esa performatividad. La visión de esa irrealidad es la emoción de la belleza. Esta emoción proviene de que toda la realidad, incluso la del propio pensamiento es convocada a la eternidad, donde la eternidad consiste en que la afección, en la que ciertamente existimos, el presente sentido de la existencia, se percibe en su exceso respecto de las formas lingüísticas que organizan la acción. Así que la prueba artística de la novela estriba en la consecución, a través de imágenes que conllevan su propia irrealidad, de un sentimiento en el lector que escapa a la organización lingüística que genera lo individual en nosotros y en las cosas. Dicho en otras palabras, el arte procura una emoción pre-individual de inexistencia en la cual, sin embargo, hay sentir y desde la cual se contemplan las imágenes. Esta emoción, considera Macedonio, es una percepción de la eternidad de la existencia de todas las imágenes que alguna vez fueron contemporáneas al afecto. La *Novela de la Eterna* pone en operación esta osadía de la eternidad, en el juego tragicómico de los signos del retorno que se da en y por la pasión lectora.

Los personajes sí que no existen, están ahí entreteniéndolo al lector, en una novela en la que no pasa nada más que otros cuentos. Sin embargo, esa no ocurrencia no es la prueba de la inexistencia de la novela, sino que por el contrario es la posibilidad de su existencia. Porque la novela no ocurre en los sucesos sino en la emoción y la atención del lector. Y, por otra parte, los personajes de esta novela, que desean vivir, siendo este querer algo que sólo desean en la imposibilidad de cumplirse, son como el lector que desea vivir en la novela, e incluso, en tanto el lector aparece como personaje en la novela falta poco para que esté asegurado el reflejamiento que provocaría la emoción de inexistencia del propio “lector saltado” de la “novela buena”, que es el sentimiento de estar muerto, de ser pura imagen:

En el momento en que el lector caiga en la Alucinación,
ignominia del Arte, yo he perdido, no ganado lector. Lo que yo

¹¹⁶ Fernández, Macedonio, 2018: 87.

quiero es muy otra cosa, es ganarlo a él de personaje, es decir, por un instante crea él mismo no vivir. Esta es la emoción que me debe agradecer y que nadie pensó procurarle.¹¹⁷

Interpretaciones más cercanas a Macedonio se encuentran en autores que indagan en las relaciones entre el lenguaje, la nada y la muerte. En la introducción de la edición del *Museo* de Fernando Rodríguez Lafuente, leemos: “La Muerte al ser contemplada queda vencida, carece de intensidad, de sentido”.¹¹⁸ Y en otro lugar: “Para Macedonio la plenitud exige la eliminación de la Muerte, porque Realidad y Muerte beben de una misma fuente ontológica”.¹¹⁹ Pero junto a esas justas apreciaciones también figura la siguiente afirmación:

Macedonio es un nihilista, un destructor del mundo real. Su poética se instruye sobre la convicción de que el prisma de la racionalidad es absurdo y, al mismo tiempo, que el absurdo es lo único real.¹²⁰

En lo que vemos retornar la forma de entender de Croce a la nada como falta y destrucción. Pero Macedonio no busca la destrucción “del mundo real”, sino de las creencias que se suponen necesarias sin serlo. Y no piensa “que el absurdo es lo único real”, piensa que es irreal. R. Lafuente dice que

el libro constituye un esbozo de la literatura de la nada que determinará los parámetros estéticos de Macedonio, y cuya característica sería el hacer creer al lector que por medio de la literatura es posible sustraerse de la muerte.¹²¹

Esto no es lo que intenta Macedonio, hacer creer al lector que se puede sustraer de la muerte, sino lo contrario, lo que quiere es hacerle creer que está muerto, quiere que experimente la muerte, para que la experiencia le enseñe su paradójica, vacío carácter y lo anime a vencerla. No es más real creer en la muerte que no creerla. Es irreal también creer que así tiene que ser, que así ha sido siempre y lo será. Creernos muertos sería entendernos como no más que un personaje de novela, un pasado, una imagen. La novela procura percibirnos en lo que son sólo palabras que se escriben sobre el personaje del lector, conducir nuestra afección a vivir en un personaje dibujado por los signos. Macedonio lo señala en el “Prólogo final” del *Museo*:

Nótese que hay una verdadera posibilidad en el adosamiento de la doble trama, por el que obtendría mediante una alquimia concienzuda una asunción de vida para el personaje lector, con

¹¹⁷ Fernández, Macedonio, 1975: 40.

¹¹⁸ R. Lafuente, en Fernández Macedonio, 2018: 75

¹¹⁹ R. Lafuente, Op.cit.: 74

¹²⁰ R. Lafuente, Op.cit.: 77

¹²¹ R. Lafuente, Op.cit.: 36

vigorización de la nada existencial del personaje leído, que es mucho más personaje por ello, que acentúa su franco no ser con un énfasis de inexistencia que lo purifica y enaltece lejos de toda promiscuidad con lo real; y al tiempo repercute la asunción de existencia del personaje leyente en el lector real, que por contrafigura con el personaje se desdibuja de existencia él mismo.¹²²

La muerte, la inexistencia, la conjunción de pasado y ausencia de la memoria, existen irrealmente. Con Macedonio hay que aceptar la irrealidad de la existencia, que no es su destrucción sino la restitución de la condición imaginaria de las cosas. La conjugación consciente de lo real y lo irreal es lo que puede comprender el mundo en su ser afectivo. No hay que hacer real la inexistencia, sino mantenerla en su ausencia. Hay que des-identificar las imágenes y la afección, haciendo el camino contrario del que hace la sensación cuando reconoce la realidad. Ahora bien, este modo de inexistir lo muerto es la posibilidad misma de las imágenes, y estas la del retorno. El pasado surge de la separación-distinción de imágenes en la afección. Se producen por reflexión de la afección sobre sí misma (atención), acaece un corte, el límite, el contorno, es lo que hace imagen (recuerdo). Son metáforas, no pueden representar la afección de la que surgieron. Pero contienen, si son conceptivas, una intensidad afectiva. Ésta se pierde al identificarlas a través del cuerpo en cosas reales, cuando llegan a convertirse en meras referencias informativas, pierden el carácter metafórico y se despojan de su intensidad.

La muerte, la inexistencia, no es algo que pueda ponerse fuera de la existencia, como otra cosa, perceptible al lado de lo existente, esta es la paradoja parmenídea.

Macedonio avanza luego un paso más, inexistente es la ausencia que permite la presentación. Debe permanecer ausente para que la presencia aparezca, para que haya imágenes intensas conceptivas. Lo inconcebible debe permanecer inconcebido para que haya concepto. No se lo puede pasar a lo real, hay que tenerlo por irreal, restituyendo en el pensamiento lo verdaderamente inconcebible. Separación y ocultación distinguen a la muerte, el olvido de una imagen, el recuerdo de una pérdida, una paradoja, una emoción intelectual. La existencia no es explicable racionalmente, no tiene principios que conocerle, en todo momento acaece lo inexplicado, el fenómeno no es el resultado de ninguna coherencia, se nos da, la mayoría de las veces sin razón, en lo sensible en imágenes-sensación o imágenes desligadas y afectos. Habidas las imágenes, podemos intentar darles una explicación, pero no hay que convertirlas en el producto de esa explicación, podemos conocerlas, pero el camino es otro. El

¹²² Fernández, Macedonio, 2018: 422

conocimiento habitual, no es conocimiento de las cosas, sino conocimiento de cómo manipular las cosas, para el cumplimiento de unos fines determinados. Pero el conocimiento de las cosas depende de que primero nos afecten en la sensibilidad y eso ocurre sin ley, como el ser quiere, no lo dominamos. Las explicaciones que utilizamos para dominar cosas y sucesos, la predicción y la manipulación de sus causas, van generando una idea de lo que hay que hacer, la costumbre y la efectividad se van convirtiendo en lo que se espera que vaya a ocurrir. Así, las imágenes se encuentran constituidas en la creencia como útiles, es decir, como efectos de causas determinadas. La ciencia en tanto útil es apreciada por Macedonio, Pero no la ciencia que pretende explicar la realidad como tal. Lo que se puede hacer es describir la realidad, es el verdadero camino de la contemplación. Conocer la realidad implica destronar a las costumbres útiles que dominan nuestra experiencia cotidiana y exponernos a lo que nos afecta, porque solamente de lo que nos afecta surgen imágenes conceptivas. Para Macedonio, la pretensión de un conocimiento efectivo y comunicable racional de la realidad misma del cosmos, o de la tierra, de las naciones, o de la mente y el cuerpo humanos, etc. encierra la imposición de una construcción, que, sin decirlo y quizás sin saberlo, es utilitaria, y el sometimiento inopinado a ésta la convierte en una eficaz forma de dominación política al postular que la obligación proviene de las cosas mismas o que la realidad es obligatoria.

No se puede pensar la nada, pero sí la inexistencia con presencia de los personajes, o la inexistencia como olvido de las imágenes. Porque la inexistencia del personaje es la inexistencia de algo, es relativa. Mientras que la nada es la inexistencia total. Las cosas tienen inexistencias que se desprenden de su carácter de trozos, de su ser algo diferenciado, separado, es lo que las hace pasar tanto como volver, y es lo que les permite ser imágenes. Aquello de qué se pierden y a dónde vuelven es la afección des-individualizada, pre-individual:

La Realidad y el Yo, o principalmente el Yo, la Persona (haya o no Mundo) sólo se cumple, se da, por el momento altruístico de la piedad (y de la complacencia) sin fusión, en pluralidad. El acto no instintivo de Piedad, reteniéndose el lúcido discernimiento de pluralidad, sin confusión del Otro con el Nosotros, es la finalidad del Haber Algo, del Mundo, y es lo sólo ético: ser otro todavía en el hacerlo todo por un otro.¹²³

Mantener la separación (inexistencia) es esencial al “momento altruístico” y de ese momento depende el que la Realidad y el Yo se cumplan, no ya como automatismos de la utilidad, sino como momentos sintientes del mundo. Mantener la separación en lo continuo permite experimentar cómo se intercambian los unos con los otros en los signos. Lo mismo ocurre entre los

¹²³ Fernández, Macedonio, 2018: 135

vivos y los muertos cuando los comunica el amor. El muerto se lleva al vivo con él y es retenido en la vida por quien experimenta la muerte de aquel. La reciprocidad de comunicación se produce en la tensión de la separación de la muerte, la tensión del límite irreal:

Pues yo hago de tus esperanzas en mí, la esperanza mía. No la traía conmigo cuando llegué y hoy esperanza tengo, y mejor que mía tengo la tuya en mí, y no la quiero por mía, ni la tengo sin ti. Sabes ahora así que si dejas a tu fe cesar, nada seré al punto, nada en mí habrá para morir ni aun la esperanza, pues en tu ser estaba lo que mía pareciera.¹²⁴

La continuidad (afección) se pone en reciprocidad con el otro (imagen) sólo si puede retenerse en la discontinuidad imaginaria. En la retención de la discontinuidad irreal la podemos atravesar. No se atraviesa por fusión, por el olvido o la negación de las imágenes (separación), hay que pasar por el límite ficticio, por la ausencia de ligazón de las imágenes, por el vacío del perfil de lo individual.

Uso comillas para los ensueños y en todo lo que escriba específicamente sobre ellos las usaré, para que si alguna vez yo, que soy ensueño para otros, me aparezco al lector en su mente, me distinga por las comillas como ensueño suyo.¹²⁵

Conclusión

El lugar de la inexistencia en el *Museo* recae sobre el lector,¹²⁶ la suerte del autor depende de esa recaída, y de que la escritura albergue la posibilidad de producir el fuera de la lógica que es el sentimiento de estar muerto, de ser irreal. Lo irreal es lo imaginario, no la nada. Macedonio escribe la novela, como un don a los hombres, porque piensa que en un mundo cada vez más dispuesto a la realización objetiva total de lo existente, hacen falta lugares para sentir lo irreal, que permitan recordar que la objetivación no lo es todo en la vida, que la realidad objetiva no es más que una construcción estructurada por la inteligencia para fines prácticos, y que, en última instancia, esa construcción proviene de los sueños, está hecha con imágenes y recuerdos. Estos lugares desrealizantes permiten mediante un procedimiento técnico del autor sobre el receptor liberar la “afección conactiva”¹²⁷ de su identificación con la materia, y vislumbrar la eternidad. El autor deja así un proyecto esbozado para la literatura y para la filosofía. Su exégesis ofrece dificultades. Según creemos, hay que proceder en ella poniendo el acento de la interpretación en los aspectos constructivos y

¹²⁴ Fernández, Macedonio, 2018.: 388.

¹²⁵ Fernández, Macedonio, 2018: 201.

¹²⁶ Un chiste de Macedonio sería entender que esto quiere decir que no hay nadie que lea.

¹²⁷ Fernández, Macedonio, 2007: 387.

afectivos de la obra, en vez de ponerlo en sus más evidentes aspectos destructivos y disruptivos ya que los últimos se siguen de los primeros y no al revés. Lo construido en la novela es un lugar para que el otro pase por la inexistencia del personaje a la eternidad, una especie de ventana del relato que, como las ventanas de Magritte, muestran el cuadro en el cuadro, el lenguaje en la novela, provocando mareos discursivos donde las imágenes mentadas se vuelven infinitas, es decir irreales, por la contención e incontención lógica de su ser, como en la paradoja de Russell del catálogo de todos los catálogos que no se contienen a sí mismos, que ni cabe ni puede dejar de caber en su definición, el lector que no cabe ni puede dejar de caber en su lectura, por este desarreglo sorpresivo de des-identificación, logra pasar a la ficción intercambiándose con los personajes.

Referencias bibliográficas

- Fernández, Macedonio, *Museo de la novela de la "Eterna" y la niña de dolor, la "Dulce-Persona" de-un-amor que no fue sabido (Primera novela buena)*, Obras completas, Vol. VI, Buenos Aires, Corregidor, 1975.
- Fernández, Macedonio, *Museo de la novela de la Eterna*, Edición de F. Rodríguez Lafuente, Cátedra: Madrid, 2018.
- Fernández, Macedonio, *Adriana Buenos Aires (Última novela mala)*, Obras Completas, Vol. V, Buenos Aires: Corregidor, 1988.
- Fernández, Macedonio, *Teorías, Obras completas, Vol. III*, Buenos Aires, Corregidor, 1990.
- Fernández, Macedonio, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, Obras Completas, Vol. VIII, Buenos Aires: Corregidor, 2007.
- Croce, Marcela, "Macedonio Fernández: Desacreditar el mundo", *Orbis Tertius*, 1(2-3) (1996) recuperado de <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv01n02-03a0616/9/22>.
- Martín Sevillano, Ana Belén, "El ser de la nada, el proyecto literario de Macedonio Fernández", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n. 0 26 II, (1997), Madrid: UCM, pp. 407-417.
- Mattoni, Silvio, "Macedonio Fernández: una incesante imposibilidad" en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 39 (2010): pp. 75-93.
- Rodríguez Lafuente, Fernando, "Introducción" a *Museo de la novela de la eterna*, 2018, Ed citada, pp. 11-129.

Notas breves/Notas críticas/Traducciones

**Edición crítica del *Opus circa specularae aenigma uniuersi,*
sigillum aeternitatis authentice appellatum
de Heymerico de Campo (1395-1460)**

María Cecilia Rusconi¹²⁸

IMHICIHU/CONICET-UNLa

La obra tardía del filósofo holandés Heymerico de Campo *Opus circa specularae aenigma uniuersi, sigillum aeternitatis authentice appellatum*¹²⁹ aún no ha sido editada ni estudiada sistemáticamente.

Según el estado actual de la cuestión, el *Opus* nos llegó únicamente en el código 11571-75 (2177), fol. 123r-136r de la Königlichen Bibliothek de Bruselas¹³⁰, en cuyo *explicit* se menciona a Heymerico como autor.¹³¹

El título del código reza: *Heymerici de Campo opera anni 1450*. Sin embargo, a partir del *explicit* del *Testamentum doctrinale* (fol. 187va), que ofrece como fecha de finalización el día de San Jerónimo (30 de septiembre) de 1453, debe establecerse el año 1453 como *terminus post quem* del código.¹³² Al dorso del manuscrito, encuadernado en

95

¹²⁸ La Dra. Rusconi integra el claustro de profesores del Doctorado en Filosofía de la UNLa.

¹²⁹ A continuación: *Opus circa specularae aenigma uniuersi*.

¹³⁰ Cf. Luc Burie, „Proeve tot inventarisatie van de in handschrift of in druk bewaarde werken van de Leuvense theologie professoren uit de XVe eeuw“, en: Edmond J. M. Van Eijl, *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797*. Bijdragen tot haar geschiedenis (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLV), Leuven, University Press, 1977, p. 215-237, aquí: p. 230; Zenon Kałuza, „Trois listes des oeuvres de Heimeric de Campo dans le ‘Catalogue du Couvent Rouge’ (‘Rouge Cloître’)“, en: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 17 (1973), p. 15, no. 63, p. 3-20. La descripción del código se encuentra en: Joseph Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de la Belgique* III, Brüssel, Lamertin, 1905, no. 2177.

¹³¹ Fol. 136rb: *Explicit opus Magistri Heymerici de Campo circa generalem sigilli eternitatis interpretationem suis operibus de eodem spiritualibus, ad propria scienciarum particularium principia Deo duce extendendum utiliter preambula*.

¹³² Cf. Joseph Van den Gheyn, *op. cit.* p. 328; Luc Burie, *op. cit.*, p. 222; Ruedi Imbach, „Das ‘Centheologicon’ des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiscenzen: Hinweise und Materialien“, en: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 39 (1983) p. 466-477, aquí: p. 466-467. Las obras de Heymerico incluidas en el código son: 1) fol. 1v-74va, *Centheologicon*; 2) fol. 75ra-118vb, *Tractatus contra quosdam articulos erroneos contentos in duobus libellis compertis apud quendam begardum reclusum circa Renum*; 3) fol. 120ra-122vb, *Alphabetum doctrinale cuiuslibet vere scibilis*; 4) fol. 123ra-136rb, *Opus circa specularae enigma uniuersi, sigillum eternitatis authentice appellatum* (la obra de la que nos ocupamos aquí); 5) fol. 137ra-197rb, *Testamentum doctrinale*.

el siglo XVII, se encuentra el escudo de la Abadía del Parque, la cual recibió algunas de las obras escritas en Lovaina por entonces.¹³³

El *Opus circa specularae aenigma uniuersi* describe el así llamado *sigillum aeternitatis* que constituye, según Heymerico, cierto paradigma o imagen especular del mundo arquetipo.¹³⁴ Se trata de una figura compuesta de cuatro círculos y triángulos concéntricos, diseñada sobre fondo blanco y pintada en azul, verde, rojo y negro.¹³⁵

Heymerico trata previamente de esta figura en dos obras redactadas durante su estancia de participación en el concilio de Basilea, alrededor de 1433. El primer tratamiento aparece en el *Tractatus de sigillo aeternitatis omnium artium et scientiarum exemplari Basilee tempore concilii editus*, conservado en el códice 106, fol. 77r-85r de la Biblioteca St. Nikolaus-Hospital, Bernkastel-Kues. La segunda aparición tiene lugar en la *Disputatio de potestate ecclesiastica in concilio Basiliensi collata*, que sigue en el mismo códice entre los folios 89r-188v. A continuación siguen, entre los folios 186v-188r cuatro representaciones gráficas del *sigillum*.

Además de las representaciones del códice cusano 106 poseemos otra en el códice 264 de la Abadía premonstratense de Tongerlo, en el contexto de un extracto de *Liber Floridus* del canónico Lambert de Saint-Omer.¹³⁶

Curiosamente las instrucciones para diseñar la figura que Heymerico ofrece en las obras del período de Basilea no son suficientes para explicar la complejidad de las representaciones gráficas que muestran los manuscritos. Sin embargo, las instrucciones faltantes se encuentran en el *Opus circa specularae aenigma uniuersi*, redactado unos 20 años más tarde. En efecto, esta obra aporta una descripción de la figura mucho más precisa que las obras del período de Basilea. Esto se explica probablemente a partir del

¹³³ Cf. Zenon Katuza, *op. cit.*; Maarten J. F. M. Hoenen, „Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo († 1460)“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 61 (1994), p. 173-209, hier: p. 196.

¹³⁴ Cf. fol. 123ra.

¹³⁵ Fol. 123ra: *Fiat circulus in spacio albo tricolor, sed terciatim bluius, uiridis et rubeus [...]. Et denigretur totum spacium residuum extra spacia dictarum similitudinum lateraliter interceptum.*

¹³⁶ Cf. Luc Burie, „Een partiële kopie van het Liber Floridus in de Norbertijnenabdij van Tongerlo“, en: *Academische Tijdingen* 4 (1970), Nr. 8, p. 1-7; Antonius Sanderus (1586-1664), *Bibliotheca Belgica Manuscripta: Sive, Elenchus Universalis Codicum MSS. In Celebrioribus Belgii Cænobiis, Ecclesiis, Urbium, Ac Privatorum Hominum, Bibliothecis Adhuc Latentium*, en: Bruxellis, Archives et bibliothèques de Belgique, 1972, p. 154; Abdij van Park (Park, Heverlee, Belgium) (Hrsg.), *De Glans Van Prémontré: Oude Kunst Uit Witherenabdiijen Der Lage Landen* (Tentoonstellingscatalogus), Heverlee, Gemeentebestuur van Heverlee, 1973, p. 247-249; David N. Dumville, „The 'Liber Floridus' of Lambert of Saint-Omer and the 'Historia Brittonum'“, en: *Bulletin of the Board of Celtic Studies* 26 (1975), p. 103-122, aquí: p. 122; Jan Corthouts, *Inventaris van de handschriften in het Abdijarchief te Tongerlo (Bibliotheca Analectorum Praemonstrantensium 17)*, Tongerlo, 1987, p. 172, no. 264 (fol. 1r); Christel Meier, „Figura ad oculum demonstrativa“, *Visuelle Symbolik und verbale Diskursivität nach Heymericus de Campo, Nine Robijntje Miedema; Rudolf Suntrup (Hrsg.): Literatur -- Geschichte -- Literaturgeschich Lang*, Frankfurt am Main, 2003, pp. 755-781, aquí: p. 757.

hecho de que esta última no está dedicada a la cuestión conciliarista, como las anteriores, sino específicamente al *sigillum* y sus aplicaciones especulativas.

Mi trabajo de edición del *Opus circa speculare aenigma uniuersi*, que llevo a cabo en el marco de mi investigación como investigadora adjunta de CONICET, se encuentra actualmente en un estado avanzado, teniendo en cuenta la metodología ecdótica habitual, a saber: i) transcripción del manuscrito, ii) elaboración de los aparatos de variantes y iii) de fuentes y iv) redacción de una introducción a la obra.

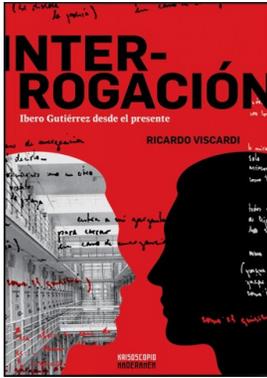
Hasta el momento he llevado a cabo (i) una transcripción completa del texto. Dado que este nos ha llegado en un único códice, no ha sido necesario un trabajo de colación ni un *stemma codicum*. Con todo, he elaborado (ii) un aparato crítico (*appartus criticus*), que explica fundamentalmente las conjeturas necesarias para una lectura coherente del texto.

Si bien (i) la transcripción junto con (ii) el aparato crítico permiten establecer un texto definitivo, es preciso llevar a cabo (iii) un aparato de fuentes (*apparatus fontium*) que permita identificar los autores correspondientes, tanto a citas explícitas, como a referencias implícitas.

Finalmente, debe realizarse aún (iv) una introducción a la obra que contenga, tanto una descripción material del manuscrito, como un análisis crítico de la obra.

Con la edición crítica del *Opus circa speculare aenigma uniuersi* se hará accesible una obra inédita, de capital importancia para la investigación sobre el desarrollo de la idea del *sigillum aeternitatis* en Heymerico de Campo. Ello contribuirá, a su vez, al estudio sobre el uso simbólico de figuras geométricas tan caro al discurso teológico y metafísico medieval – desde Alain de Lille y Raimundo Lulio a Nicolás de Cusa –, al cual he comenzado a contribuir durante mi investigación doctoral, publicada en 2012 bajo el título “El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa”.

Reseñas críticas



Viscardi, R. *Inter-roogación. Ibero Gutiérrez desde el presente*, Montevideo, Editorial Maderamen, 2022; 148 pp.

La reciente publicación, constituye una recopilación por parte de su autor, de los escritos a lo largo de cinco décadas en los que se ponen de relieve, aspectos políticos y filosóficos alrededor de la memoria y el legado de su amigo Ibero Gutiérrez, en la constante actualización (reflexión y problematización) desde el presente. Con ambas problematizaciones, el libro *Inter-Rogación. Ibero Gutiérrez desde el presente*, plantea dos propósitos: en primer lugar, retomar la pregunta: ¿quién era Ibero Gutiérrez?, y en segundo lugar, acceder (parcialmente) al pensamiento filosófico de su autor, a partir de cierta subjetividad (la que erigió a fuego su sensibilidad política) para marcar la perspectiva de cuestionamiento acerca de nuestro presente. La primera pregunta, viene a sugerirnos un nuevo problema: valorar de cierta manera, la concepción filosófica, política y artística de Ibero Gutiérrez como luchador social entre finales de los años sesenta y principios de los años setenta. El arrojo de dicha sensibilidad, será clave para poner de relieve -a cincuenta años de su muerte-, las distintas maneras en que hemos recibido la obra de Ibero Gutiérrez. En segundo lugar, dicho repertorio, es mostrado por su autor, como una genealogía propia de su pensamiento. Lo que significa, que la problematización del presente está atravesada por una lógica generacional, que Viscardi ha sostenido a lo largo de sus escritos, y que hoy, con esta publicación, se propone poner en perspectiva las visiones hegemónicas acerca de lo sucedido pos 68'.

99

La recopilación realizada por el filósofo, comienza con una introducción en la que se testimonia cómo se forjó su amistad con Ibero Gutiérrez, la cual tuvo como rasgo distintivo, el entramado de un horizonte complejo de violencia política, entre 1969 y finales de 1971. Dicho testimonio, muestra algunos de los rasgos característicos de ambos en relación a cómo procesaban algunas discusiones (o la falta de las mismas) en el MLN. Es así que en el cuarto párrafo de la Introducción, nos encontramos con la posición política que Viscardi confesaba a su amigo:

Le planteé a Ibero que me proponía separarme del MLN y proseguir, por mi propia vía, con las convicciones que

habíamos compartido tantas veces(...) Esas convicciones se identificaban con las consignas de mayo del 68', cuestionaban una racionalidad con cometidos de eficacia, se inspiraban en la libertad de la imaginación y se encontraban, políticamente, a las antípodas del "socialismo real".¹³⁷

De esta manera, ingresamos en un terreno distinto al cual nos habíamos acostumbrado acerca de las recepciones sobre Ibero Gutiérrez. La misma, constituye una recepción enraizada en un claro contexto de lucha social y política (independiente de la partidocracia). Por ello, parece categórica la respuesta que da Ibero sobre su participación en el MLN:

Por su parte, Ibero me confió que se proponía seguir militando en el frente de masas, al que el MLN-Tupamaros destinaba uno de sus dispositivos organizativos: la "Columna 70". Mi amigo entendía que era posible solapar, la una en la otra, la actividad subversiva y la actividad legal, para dar lugar a una transformación genuína.¹³⁸

La puesta en juego del último diálogo que mantuvieron Ricardo Viscardi e Ibero Gutiérrez, tiene por cometido, la reivindicación -por parte del filósofo- de los años de lucha que involucraron a una generación, pero que no contó con el co-relato enérgico a la salida de la dictadura, debido a que dichas voces fueron acalladas.¹³⁹ El lector deberá interpretar, a partir de los contenidos que se vuelcan a lo largo de Interrogación, cuál es la articulación que se puede hacer entre el presente de los artículos y la presentación en la que se testimonia la relación de ambos en un escenario de violencia.

Luego de la presentación en la que Viscardi señala la importancia sobre Ibero, la recopilación se divide en tres partes: a) la primera parte, va de 1974 a 1991; cuenta con un poema sobre Ibero Gutiérrez, publicado en Francia (a comienzos de su exilio), en el cual, se muestra como elemento clave, la categoría de revolucionario de Ibero Gutiérrez. Los artículos de la segunda parte del libro que van desde 2009 al 2016: coinciden con el desarrollo de las publicaciones de la Obra de Ibero Gutiérrez a partir de la edición de Obra Junta¹⁴⁰ y de La pipa de tinta china¹⁴¹, así como, una serie de simposios en los que participó su autor. Este segundo pliegue de recopilaciones, reúne siete artículos. La última parte de recopilación, va de 2016 al 2021. En ella, se pueden leer en dichos artículos principalmente elementos filosóficos y políticos.

137 Viscardi, R. *Inter-rogación. Ibero Gutiérrez desde el presente*. Montevideo, Editorial Maderamen, 2022; p. 17.

138 Viscardi, R. *Inter-rogación. Ibero Gutiérrez desde el presente*. Montevideo, Editorial Maderamen, 2022; p. 17.

139 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Juan Darién, 1991.

140 Gutiérrez, I. *Obra Junta*. Edición a cargo de Luis Bravo y Laura Oreggioni, Montevideo, Estuario, 2009.

141 Gutiérrez, I. *La pipa de tinta china: Cuadernos carcelarios 1970*. Edición a cargo de Luis Bravo, Montevideo, Estuario, 2014.

Sobre los aspectos filosóficos el primer trabajo que abre el capítulo se titula: “Libertad y Discontinuidad. Ibero Gutiérrez y la cuestión del sí mismo”, en él, podemos observar que Viscardi, establece la relación entre la sensibilidad del 68’ a través de la obra de Ibero Gutiérrez, con la concepción post-estructuralista que se asentó en Francia hacia los años setenta, pero que tiene una genealogía que llega a su punto cúlmine con la revuelta estudiantil del 68’. En ese panorama, Foucault será clave para entender a dicha generación. Los conceptos foucaultianos que están presentes en el artículo van desde la noción de discontinuidad hasta la cuestión del sí mismo, pasando por la analítica del poder.

La pregunta que pretende dar cuenta de Ibero Gutiérrez, implica una puesta de relieve sobre las distintas recepciones que se vienen realizando desde hace cincuenta años como genealogía de su pensamiento dentro de cierta “configuración histórico-cultural” y política. Habrá que establecer una genealogía filosófica de su pensamiento, a partir de los registros epocales que marcaron principalmente, el desarrollo institucional de la filosofía en el Uruguay durante los años cincuenta y sesenta, de la que Ibero se nutrió por distintos medios. En la segunda sección de la recopilación, destacábamos el epígrafe a Contragobernar, en el cual se puede leer:

Nunca haré lo suficiente para reivindicar la memoria de mi amigo Ibero Gutiérrez. La deuda con Ibero supera en mucho la circunstancia del asesinato que confirmaba un ciclo nefasto. El significado de aquel crimen viene a ser puesto en evidencia, día a día, por la proyección que alcanza hoy una obra trunca. En esas líneas y trazos podemos leer el abrirse del horizonte que hoy avizoramos.¹⁴²

101

Por todo ello, entendemos que *Inter-rogação* es una obra que busca actualizar la pregunta: ¿Quién era Ibero Gutiérrez?, configura la puesta de relieve de hacer la recepción de la Obra de Ibero Gutiérrez, con un enfoque singular mediado por la amistad, de la lucha y la filosofía. *Inter-rogação* Ibero Gutiérrez desde el presente, no es únicamente la manifestación de una lectura alternativa a la que circula alrededor de la obra publicada de Ibero. *Inter-rogação* desde el presente, es un planteo crítico de filosofar en la actualidad, sosteniendo la herencia de lucha, arte y política, como ejercicio inter-rogativo sobre nosotros mismos. Recordando que la lucha y el arte de Ibero, su asesinato, comprendía el sentido de un mundo diferente.

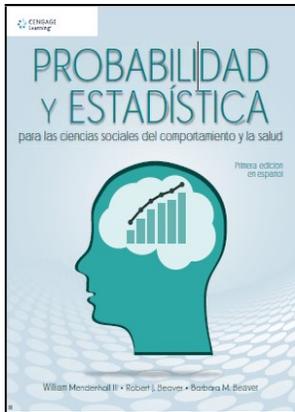
La complejidad pos 68’, ha sufrido distintos embates a lo largo de los años a partir del ejercicio de la gubernamentalidad uruguaya,¹⁴³ estableciendo un discurso del

142 Viscardi, R. *Inter-rogação. Ibero Gutiérrez desde el presente*. Montevideo, Editorial Maderamen, 2022; p. 70.

143 Viscardi, R. *Genealogía de la República Empresarial: el día después de la nostalgia*. 2020. Recuperado de: <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2020/02/genealogiade-la-republica-empresarial.html> (Acceso, 10/8/22).

orden partidocrático. En la bruma de la conveniencia política, la perspectiva filosófica viscardiana tiende un puente en clave dialógica (la cual se expresa en el testimonio de la introducción al libro), mostrando el camino trazado que dejó la obra de Ibero (publicada póstumamente), posibilitando resignificar formas de resistencia al poder, en la memoria activa, afianzada en la lucha contra las formas del olvido.

Sebastián Ferreira Peñaflor (IFDFlorida-CFE)



Mendenhall, W., Beaver, R. y Beaver, M., *Probabilidad y estadística para las ciencias sociales del comportamiento y la salud*, primera edición en español; trad. de Jorge Alberto Velázquez Arellano, Cengage Learning Editores S.A., 2017; 730 pp. [título original: *Introduction to Probability and Statistics* (2013)].

102

La naturaleza de la ciencia y, por ende, de la investigación, han sido explicadas a través de la rama de la filosofía denominada *filosofía de la ciencia* o *epistemología*, como relación cognoscitiva entre el hombre y la realidad. En un mundo conceptualizado por el empirismo y basado en datos, diferentes corrientes epistemológicas intentaron establecer un criterio de demarcación entre lo que es ciencia y que no lo es. Inductivismo sofisticado, racionalismo crítico y otras escuelas propusieron confirmar o refutar hipótesis, y la probabilidad y estadística nos permiten tratar con el azar y la incertidumbre de los datos y establecer la validez de supuestos en trabajos que se centran en muestras provenientes de una población determinada. Los autores del presente trabajo nos brindan la posibilidad de comprender gráficos, pero también de construir una imagen mental con los datos trabajados mediante numerosos ejercicios y ejemplos de casos de la vida cotidiana centrados en el área de salud e investigación social, lo que brinda una adaptación de la obra original a los citados campos de estudio.

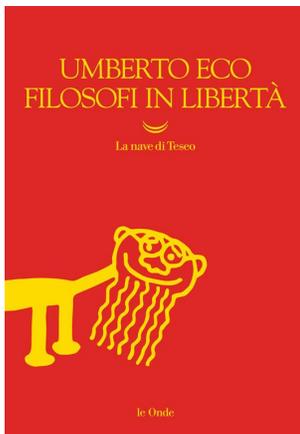
En sus doce capítulos, desarrollados en 730 páginas, la temática de la probabilidad es recorrida en la obra en sus tres escuelas: la escuela clásica o de juegos, donde interviene el concepto de “espacio muestrales equiprobables”, la escuela subjetivista o Bayesiana, que utiliza resultados a priori para calcular la probabilidad de ocurrencia de un evento, y la tercera escuela o de regularidad estadística con la “ley de

los grandes números”. Los autores presentan casos donde la población es conocida y nos permitirá establecer la probabilidad de observar un resultado a partir de una muestra de aquella. No faltan ejemplos con poblaciones desconocidas, donde la probabilidad nos posibilitará hacer inferencias estadísticas desde una muestra particular de la aquella. Podemos acceder a ejemplos con hipótesis nula y alternativa, comprender análisis de varianza de la prueba F, coeficiente de determinación y modelo de regresión múltiple. También un apartado se dedica a análisis de datos categóricos, con tablas de contingencia, procedimiento post hoc y las clásicas pruebas de Fisher, de McNemar y coeficiente V de Kramer.

La estadística no paramétrica también está presente y los numerosos ejercicios de cada uno de los capítulos con aplicaciones prácticas en el área de la salud y ciencias sociales clarifican los conceptos. Se incluyen fórmulas, gráficos y tablas con ejemplos de aplicación variados: genética de plantas, diabetes en niños, duración de un examen, ejercicio sobre biomasa, cargas de elevadores, temas de biología, ruido y estrés, enfermedad de Alzheimer, oxígeno disuelto, quimioterapia, valores de propiedades, cocina gourmet, niveles de plomo en sangre, control de tránsito, rompecabezas, niveles de pH del agua, campañas publicitarias, toxicidad de químicos, fatiga de trabajadores, asesoría de impuestos y más. Contiene referencias a Excel para facilidad del trabajo en ordenadores.

La traducción es sumamente clara y parte de un trabajo original con excelente organización de los capítulos a fin de recorrer los conceptos en creciente grado de complejidad. Una obra de consulta recomendable para investigadores en salud y en ciencias sociales.

Gustavo Divenosa (UNLa.)



Umberto Eco. Filosofi in libertà, seguito da Scrittori in libertà con 15 disegni dell'autore. La nave di Teseo editore, Milano, 2022; 224 pp.

Estamos ante una edición lograda y atractiva, no menos que curiosa por su historia, que dio a luz en enero de este año con verdadero esmero editorial y un material amplio y de filosa agudeza con que sus editores han podido incluir en ella.

Umberto Eco, un pensador que ya mostraba en estas páginas, a temprana edad, una sensibilidad que completará su aporte intelectual en su profuso itinerario académico.

El libro, editado en Italia, recupera según ya adelantaron los críticos y el mismo Eco en la nota de autor de 1992, incluida en esta publicación, la frescura con que recuerda la historia que sirvió de contexto a la primera edición numerada de 1958, que publicó con el seudónimo de Dedalus merced a la editorial Taylor con ilustración de tapa semejante a la actual.



Es interesante traer a la memoria que Umberto Eco, durante su infancia, era un asiduo lector del Corriere dei Piccoli, por eso, los versos que lo componen van acompañados, en este caso, de 15 viñetas con referencia a esta particular historia de la filosofía desde los presocráticos hasta el presente. A esta edición se añade un capítulo con el título "Scrittori in liberta" dedicado a Proust, Joyce y Thomas Mann, más una diversidad de propuestas con tono irónico y canciones diversas como la "Canción de amor: del significado al significante", que escribió en francés sobre el motivo de las "Hojas muertas". El propio Eco había explicado la causa de ciertas curiosidades que traía el texto. Así, "Las viñetas sobre la historia de la filosofía las había realizado

durante el curso de unas conferencias en la Universidad de Turín [...]. Y animado por la respuesta del mundo científico añadí entonces las canciones de cuna, que habían sido leídas en los bares de la Piazza San Marco en setiembre de 1958 durante el Congreso Internacional de Filosofía en Venecia...



Sant'Anselmo



Nietzsche

Actualidad académica

Jornadas de Homenaje a Rodolfo KUSCH en el Centenario de su Nacimiento, realizadas por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL); noviembre de 2022.

Palabras del Dr. Mario Casalla (UBA – Presidente de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales - ASOFIL), en el marco de las Jornadas:

“Ser” y “estar”: un jardín americano donde los senderos necesariamente se bifurcan

El filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) –siguiendo en esto una larga tradición intelectual indígena y americana, pero en diálogo también con lo mejor de la antropología cultural europea- planteó esas dicotomías básicas de nuestra cultura, de manera clara y fecunda. Sobre todo, porque nos incitan a seguir pensando.

Comienza por caracterizar la europea como esencialmente *masculina*, por lo cual en ella se tratará de un yo dominador que –munido de su ciencia y su tecnología- actúa y modifica el mundo a su antojo. América en cambio, es para Kusch una cultura estructuralmente *femenina*, donde el *estar* predomina sobre el ser y lo real prevalece sobre el sujeto y en la cual el *estar abierto* a ese juego de fuerzas encontradas es un juego dramático y sin certezas.

En este continente nuevo hay también una *sophía* -una “extraña sabiduría”, dirá Kusch – mas no una “filosofía” en el sentido europeo-occidental de este término. Es que, como no podía ser de otra manera, ese corte cultural profundo afecta al pensamiento americano como un jardín donde los senderos necesariamente se bifurcan: de un lado está la certeza de aferrarse al “ser” y desear “ser alguien”; del otro la posibilidad de afrontar ese “estar” y tratar de serle fiel. Seguramente el drama de “civilización o barbarie”, tiene que ver con esta irresuelta fractura latinoamericana. Nuestros europeístas ilustrados apostaron desesperadamente a la certeza del “ser”, con la esperanza secreta de que sólo de esa manera (europea) se podía llegar aquí (en esta América) a “ser alguien”; del otro, los pueblos, sus caudillos populares y algunos otros intelectuales, les contraponían su “estar aquí”, su “mero estar”. Mutuas miradas recelosas e incomprensivas a las que debemos no pocas de nuestras desgracias nacionales.

Mas este “mero estar” americano, no es para Kusch la impotencia o el desapego del “hacer”, que los europeos tanto nos han reprochado (como indolencia, vagancia, incapacidad natural, etc.), sino más bien otra forma de acción y de conducta humana a la que deberemos comprender sin anteojeras previas. Para ello elabora Kusch una serie de categorías polares, cuya primera denominación corresponde al orden del “ser” y la segunda al del “estar”: racional/irracional; la pequeña historia/la gran historia; lo animal/lo vegetal; la lógica de la afirmación/ la lógica de la negación. Y

toda otra serie de oposiciones (sin resolución dialéctica, a la hegeliana) cuyas denominaciones van cambiando o combinándose en su vasta obra escrita.

De entre ésta, tres libros se destacan en importancia teórica: *La seducción de la barbarie* (1953), *América profunda* (1962) y *El pensamiento indígena y popular americano* (1970). En el segundo de ellos –escrito a partir de una profunda experiencia personal y trabajos de campo en Bolivia, Perú y la Puna argentina- podemos leer esta descripción que bien vale la pena transcribir textualmente en el comienzo de este homenaje que aquí le hacemos en el centenario de su nacimiento.

Quando se sube a la iglesia de Santa Ana del Cuzco -que está en lo alto de Carmenga, cerca de donde en otros tiempos había un adoratorio dedicado a Ticci Viracocha- se experimenta la fatiga de un largo peregrinaje. Es como si se remontaran varios siglos a lo largo de esa calle Melo, bordeada de antiguas chicherías. Ahí se suceden las calles malolientes con todo ese viejo compromiso con verdades desconocidas, que se pegotean a las caras duras y pardas con sus inveterados chancros y sus largos silencios, o se oye el lamento de algún indio, el grito de algún chiquillo andrajoso o ese constante mirar que nos acusa no sabemos de qué, mientras todos atisban, impasibles, la fugacidad de nuestro penoso andar hacia la cumbre. Todo parece hacerse más tortuoso, porque no se trata sólo del cansancio físico, sino del temor por nuestras buenas cosas que hemos dejado atrás, allá, entre la buena gente de nuestra gran ciudad. Falta aire y espacio para arribar a la meta y es como si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades. Más aún, se siente resbalar por la piel la mirada pesada de indios y mestizos con su afán de segregarnos, como defendiendo su impermeabilidad. De pronto se ve rezar a un indio ante el puesto de una chola, por ver si consigue algún mendrugo, o un borracho que danza y vocifera su chicha o un niño que aúlla, poseso, ante nosotros, junto a un muro. Entonces comprendemos que todo eso es irremediablemente adverso y antagónico y que dentro traemos otra cosa -no sabemos si mejor o peor- que difícilmente ensamblará con aquélla. Y aunque entremos en la Iglesia de Santa Ana, como quien se refugia en ella, siempre nos queda la sensación de que fuera ha quedado lo otro, casi siempre tomando la forma de algún mendigo que nos vino persiguiendo por la calle [...] Y nos acosa cierta inseguridad que nos molesta [...] Nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos.

Soportar ese mundo y encontrar en él un nuevo arraigo siguen siendo desafíos en esta tercera década del siglo XXI.

Τάξις

Revista de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Lanús

ISSN 2718- 8892

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Artículos

La Revista Τάξις recibe artículos de una extensión máxima de 7000 palabras, incluyendo notas al pie, bibliografía y todo tipo de imágenes, incluyendo cuadros y gráficos. Los artículos podrán estar escritos en español, inglés, portugués, francés o alemán. Debe tratarse de trabajos inéditos y que propongan una perspectiva de discusión original y relevante.

Cada artículo deberá estar acompañado de un resumen en inglés y en español, no mayor a diez líneas (100 palabras), y una breve descripción de la filiación institucional y trayectoria académica del autor, en la que debe incluirse una dirección de correo electrónico (no más de seis líneas).

109

Notas breves

Las notas breves no deberán superar la extensión de 4000 palabras. Se tratará de notas críticas sobre temas puntuales o de revisiones críticas de artículos u obras publicadas.

Reseñas

La extensión de las reseñas críticas deberá ser de entre 1000 y 2000 palabras, y las obras reseñadas no deberán haber sido publicadas antes de los cinco años del momento en que se propone la nota.

En todos los casos, las propuestas tendrán que cumplir con las siguientes cuestiones formales:

- Título y subtítulos: En el margen izquierdo y en negrita; letra: Times New Roman 14 para el título y Times New Roman 12 para subtítulo. Nombre del autor: debe consignarse el nombre y apellido completos debajo de título/subtítulo, con indicación de su filiación académica; letra: Times New Roman 12.

- Cuerpo del trabajo: Tamaño de página: A4; márgenes: 2.5; Justificado; letra: Times New Roman 12; interlineado 1.5; sangría: 0.5; espacio entre párrafos: doble.

- Citas textuales: Las citas menores a tres líneas deberán estar entre comillas y en el cuerpo del texto; las que tengan una extensión mayor, deberán ser introducidas después de un espacio en blanco, con un margen mayor que el cuerpo (3 cm), y en un tamaño de letra 11, con interlineado simple. Cuando la cita comience con minúscula (texto cortado), deberá estar precedida por (...). Las referencias bibliográficas deberán hacerse en notas al pie.

- Notas: deben ir al pie de la página, en letra Times New Roman 10, interlineado simple.

- Referencias bibliográficas:

- Libros: Apellido/s, Nombre/s, título de la obra en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año. Ej.: Benjamin, Walter, *La tarea del Crítico*, trad. por Ariel Magnus, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- Artículos o capítulos publicados en libros: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, seguido de los datos del libro en que se encuentra: Apellido/s, Nombre/s del/los editores, nombre del libro en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año; páginas entre las que se encuentra el artículo/capítulo. Ej.: Burkert, Walter, "II Organizaciones e identidades", en Burkert, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, trad. por María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 2015; pp. 53-80. Castello, Ángel, "El alfabeto griego. Sistema, desarrollo y consecuencias", en Mársico, Claudia (ed.), *Polythryleta*, Buenos Aires, Rhesis, 2011; pp. 43-81.
- Artículos publicados en revistas: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número, (año del volumen); número de página inicial y final del artículo. Ej.: Kupchik, Cristian, "La fuerza vital", en *Revista Quid*, 66 (2017); pp. 8-10.
- Libro en versión electrónica: Apellido/s, Nombre/s, título en cursiva, ciudad, editorial, año. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>, fecha. Ej.: Rodríguez, Manuel, *Las causas perdidas*, Buenos Aires, ed. Pérdigo, 2002. Recuperado de http://editorialperdigo.com.ar/mrodriguez_causas_perdidas.html, abril 2003.
- Artículos y capítulos extraídos de publicaciones electrónicas: igual que los artículos publicados en soporte impreso, con la referencia del libro electrónico indicada precedentemente. Ej.: Cragnolini, Mónica, "Temblores del pensar Nietzsche, Blanchot, Derrida", 2015, recuperado de http://rayandolosconfines.com/pc12_cragnoli.html, mayo 2015.
- Las publicaciones periódicas deben referenciarse como las revistas, lo mismo que los artículos extraídos de ellas.
- Las ponencias publicadas se consideran artículos del volumen de Actas que las contiene. Se referencia entonces como artículos de libros.
- Las tesis publicadas se consideran libros, por lo tanto se referencian como los volúmenes de formato impreso y de formato electrónico, según corresponda a tesis publicadas en papel o en la web respectivamente.

- Las propuestas se recibirán por correo electrónico en taxisrevistafilosofia@gmail.com, o en el Centro de Investigaciones Éticas, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, 29 de Septiembre 3901, (1826) Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires.

