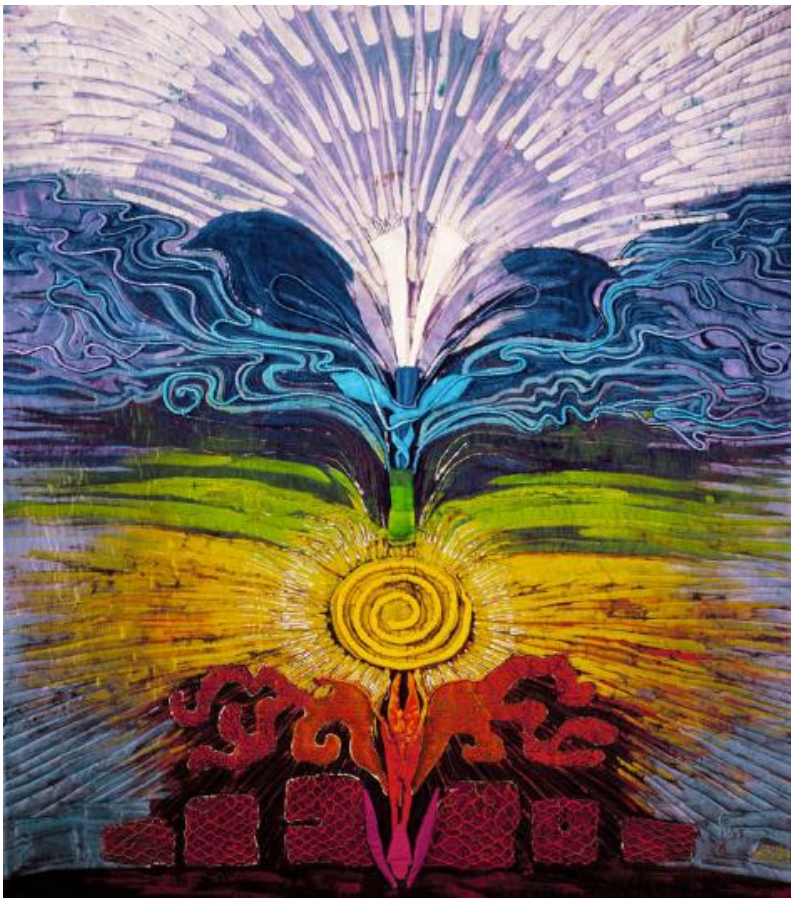
Τάξις

Revista de Filosofía

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



Volumen 6
2023

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

Imagen de tapa: Silke, "Fuente de energía I" (www.silke.com.ar)

***

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**.

Indice

Presentación **pág. 3**

Índice **pág. 4**

Primera Página **pág. 5**

Artículos

"La filosofía ante la encrucijada de la tecnociencia"
Elizabeth Padilla **pág. 8**

"Heidegger entre la *humanitas* y la *animalitas*"
Juan Pablo Tosi Rivella **pág. 19**

"Bases antropológicas de la educación en las *Leyes* de Platón"
Marisa Divenosa **pág. 33**

Reseñas críticas **pág. 43**

"Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción, versión griega enfrentada y notas de Eduardo Sinnott, Buenos Aires, Colihue 2022; xcvi + 1133 p. (Marisa Divenosa) **pág. 44**

José Luis González Quirós. *La virtud de la política*, Madrid, Unión Editorial 2022; 432 p. **pág. 45**

Actualidad académica **pág. 48**

Normas de publicación **pág. 51**

Primera Página

La entrega que este semestre ilustra la carátula de *Táxis* nos regala el misterio de una de las hermosas obras que hemos elegido de la artista textil **Silke**, artista consagrada internacionalmente, que lleva un título sugerente: **"Fuente de Energía"**.

Con similar espíritu acompañan la convocatoria de nuestro encuentro semestral tres artículos, cuya diversidad autoral es significativa del propósito que ha animado desde sus inicios a nuestra revista. Esa diversidad se funda en la procedencia de los trabajos que presentamos. Así, la primera propuesta es, podría decirse, un verdadero desafío al ejercicio de la filosofía y, también, en cierto modo, anticipo temático de nuestro IV Congreso Internacional de Filosofía, que anticipamos en el apartado "Actualidad Académica". Su título es **"La filosofía ante la encrucijada de la tecnociencia"**, cuya autora, **Elizabeth Padilla**, de importante trayectoria académica en la Universidad Nacional del Comahue es, también, doctora por nuestra Universidad. Su lectura nos invita justamente a reflexionar sobre la natural inquietud por el porvenir de la misma filosofía a raíz de los interrogantes que se abren a los efectos de la tecnología en la constitución de sentidos de lo humano.

En consonancia con la propuesta anunciada, **Juan Pablo Tosi Rivella**, alumno de nuestro doctorado, analiza el vínculo posible entre *humanitas* y *animalitas*, en su trabajo que, precisamente, se llama **"Heidegger entre la *humanitas* y la *animalitas***, una casi atrevida reflexión que plantea muy a pesar de la intención de Heidegger la dimensión metafísica del humanismo.

Por su parte, la doctora **Marisa Divenosa**, fiel a su especialidad, avanza sobre un aspecto cardinal de la formación del ser humano apelando a las reflexiones del mismo Platón en su breve ensayo: "**Bases antropológicas de la educación en las *Leyes* de Platón**, cuya criticidad se vuelve sobre este diálogo tardío para ampliar la antigua visión de *La República.*

En consonancia con estos artículos presentamos en el apartado correspondiente la reseña de dos libros publicados recientemente. El primero, que nos llena de orgullo, pues se trata de una edición argentina de la

traducción de la *Metafísica* de Aristóteles en versión griega enfrentada del Dr. Eduardo Sinnott, y la presentación de la última obra del pensador español José Luis González Quirós.

En la sección “Actualidad Académica” se podrá encontrar información adicional sobre la presentación de la traducción reseñada y de dos actividades que el Doctorado realizará próximamente, a la que invitamos a todos nuestros lectores.

H. Daniel Dei
Remedios de Escalada, junio de 2023

Artículos

La filosofía ante la encrucijada de la tecnociencia

Elizabeth Padilla
Centro de estudios en Filosofía de las ciencias
y Hermenéutica filosófica, Univ. Nac. del Comahue

La tarea de la Filosofía y los avances biotecnológicos

Los avances de la tecnociencia de las últimas décadas y, en especial, los de injerencia directa en la biología, han puesto en entredicho un sinfín de cuestiones.[1] Si bien las modificaciones tecnológicas no han dejado terreno sin conquistar, nos interesa priorizar, por sus profundas implicancias, las que sobrevendrán en nuestra constitución psicofísica por mediación artificial y no por selección o adaptación naturales. Al respecto, sostenemos que reflexionar sobre esos cambios es prioritario, sin que ello esté sujeto a que se concreten sus realizaciones más dramáticas -por caso, la sustitución de la especie *homo sapiens* por otra-. No obstante, advertimos de la utilidad de plantearlas de ese modo, un tanto extremo, con el propósito de desestabilizar los presupuestos más acendrados sobre la invariabilidad de nuestra condición humana. Tales presunciones de cambios las encontramos instaladas desde hace tiempo en el imaginario de lo pensable, tanto en lo realizable por nuestra cultura como en lo temido por ella. Las mismas, exceden largamente el campo de lo meramente especulativo, hecho que puede ser constatado día a día en el rumbo tomado por las investigaciones en materia biotecnológica: primero, el desciframiento del mapa del genoma humano y en las últimas décadas, el desarrollo de la biología sintética, junto a la creación del método de edición génica CRISP/Cas9,[2] trivialmente denominado de tijeras genéticas.

El panorama descripto nos lleva a interrogarnos acerca del papel que le cabría desempeñar a la filosofía ante la encrucijada que nos presenta la tecnología y, en caso de

[1] Para Echeverría la tecnociencia es una modalidad de la ciencia y la tecnología que parece tener un origen histórico posterior a los grandes programas nacionales de ciencia y tecnología y surge con la privatización de la investigación científica y la innovación tecnológica. La forma de la tecnociencia, es la de la empresa privada (Informe Vannevar Bush de 1945). La tecnociencia supone un abandono de la comprensión de la ciencia fundamentalmente en términos cognoscitivos y un estudio de sus dinámicas y prácticas (cfr. Echeverría [2003])

[2] Según Lluís Montoliu, investigador del Centro de investigaciones en biotecnología del CSIC, España, en el sitio Sinc (https://www.agenciasinc.es): "CRISP/Cas9 es una de las tecnologías más robustas que nunca se han descrito en biología, además es sencilla y barata y no se necesitan equipos especiales para aplicarla. Considerada el mayor avance científico del año 2015". El 7 de octubre del 2020 la Academia Sueca entregó el Nobel en química a las investigadoras Jennifer Doudna y Emmanuelle Charpentier por el desarrollo de un método para la edición del genoma

tenerlo, cuál sería. En principio, responderíamos, el de brindar un análisis de las consecuencias existenciales, culturales y valorativas que se están produciendo. No obstante, como es de esperar, si auscultamos la posición de los filósofos respecto a estos asuntos, y similares, la misma no ha sido unánime, ni categórica. Entre ellas, cabe mencionar la de Hans Jonas, uno de los filósofos más destacados por su estudio de las implicancias entre ética y tecnología. En *Técnica, medicina y ética*, asevera con gran lucidez cuál debiera ser la tarea filosófica y, a continuación, nos previene –con cierto dejo de pesimismo- de la falta de preparación de la misma para el cumplimiento de semejante tarea. En sus palabras:

> Si se produjera la revolución de reelaborar la constitución humana o diseñar a nuestros descendientes; […] entonces, pensar en lo humanamente deseable y en qué debe determinar la elección –en pocas palabras, pensar en la "imagen del hombre"- será más imperioso y más apremiante que cualquier pensamiento que pueda exigirse a la razón de los mortales. La filosofía, confesémoslo, está lamentablemente falta de preparación para esta tarea, su primera tarea cósmica.[3]

Al respecto, y coincidiendo en parte, discurrimos que, aun así, la filosofía debe ponerse sobre sus hombros tal misión, ¿a qué otra disciplina le cabría ocuparse de esa tarea?

A diferencia de Jonas, otros pensadores no expresan preocupación por la supuesta falta de disposición de la filosofía para tamaña empresa, sino más bien se preguntan si acaso no es mejor que sea así, por lo que no debiéramos lamentar demasiado su ausencia en el tratamiento de ese tipo de cuestiones. En esa dirección, tenemos lo manifestado por el filósofo español Julián Pacho[4]:

> Esta modificación, que atañe de día en día a capas más hondas de la condición y la existencia humanas, se está llevando a cabo –y no sé si es cosa de lamentar- al margen y, también, a pesar de la filosofía.[5]

Más allá de esos posicionamientos, dados a modo de ilustración, y aun cuando pareciera un juego de palabras, sabemos que si la filosofía (o el filósofo) plantea dudas acerca de la incumbencia de su propio saber, o bien se interroga sobre las condiciones con que debería encarar la tarea, ya está filosofando. Es decir, filosofa cuando indaga sobre los límites del pensar, en especial, acerca de lo que cree excederle. En efecto, lo que parece excederle, y para lo cual debiera encarar su primera tarea "cósmica", es el apuntado por Jonas, al señalar que ya no es fantástica "la idea de reelaborar la constitución o diseñar a nuestros descendientes". De llevarse a cabo esa "revolución", muchas certezas respecto a la cultura, a la sociedad y al conocimiento trastabillarían, por nombrar sólo algunas. Precisamente, lo que se cuestionaría es el sentido de nuestra condición, por lo menos, de una largamente

[3] Jonas [1997] 31.
[4] Este filósofo es conocido por sus trabajos acerca de los fenómenos de naturalización de la razón.
[5] Pacho García [1995] XXV.

especulada, a partir del supuesto de la permanencia y continuidad sustancial del sujeto que piensa y con ella, la de ciertos rasgos compartidos por todos, los cuales quedan fuera de toda duda. En efecto, si los cambios a los que nos referimos trastocan los supuestos más básicos en los que se apoya nuestra condición, principio, esencia, naturaleza, o como mejor convengamos denominarla, se produciría un desfondamiento radical de todo lo habitualizado. Incluso, la misma tarea filosófica quedaría en entredicho, pues se vería conminada a revisar las categorías conceptuales que ha venido utilizando en su examen del humano y del mundo, muchas de ellas, basadas en el sobrentendido de la inmutabilidad sustancial, o, mejor dicho, material del sujeto que piensa. Sobre todo, deberá responder acerca de cuánto de lo teorizado se encuentra en estrecha relación con la corporeidad, pues –y a pesar de la obviedad- como ya señaló Lyotard: "para pensar, al menos hay que respirar, comer, etc. Hay que seguir *ganándose la vida*."[6] A lo que añadiríamos, desde la fenomenología de raigambre merleaupontyana: "sólo porque somos cuerpo, que la ciencia y la filosofía se descubren enraizadas antes que en ningún conocimiento tético, discursivo y puramente intelectual."[7]

La versión tradicional, en efecto, no reparó en el entrelazamiento implícito del conocimiento teórico con la actitud natural del mundo de la vida. En su lugar, el método propone categorías que no refieren a cuestiones de hecho,[8] y la configuración específica de la corporeidad sería uno de ellos. No obstante, ¿qué dudas cabe que la corporeidad es un asunto clave en el que detenernos? No daría lo mismo, por ejemplo, que el sujeto teorizador filosófico tuviera el cuerpo y la psiquis de un delfín. Seguro, su filosofía reflejaría esa singularidad, propia de su mundo de la vida acuático. Por ello, creemos que la filosofía es deudora de nuestra "prosaica" y vulnerable condición terrestre y de una fisonomía psíquica y material determinada.

Ahora bien, de acuerdo a la versión referida esa contribución se calificaría de irrelevante o, al menos, no tan determinante, pues se trata –al fin y al cabo- de cuestiones relativas al contexto de descubrimiento y no al de justificación o de reconstrucción racional. Y si bien esas distinciones en los discursos epistémicos actuales resultan muy debatibles, las traemos a cuenta, pues retóricamente siguen teniendo peso persuasivo en las valoraciones que hacemos del conocimiento objetivo. A modo de ejemplo, citamos la archiconocida frase con que se caracteriza a la corriente positivista dogmática: la ciencia comienza con la observación y ésta

[6] Lyotard [1998] 22.
[7] Firenze [2016] 101.
[8] Cabe aclarar que para otras corrientes, como es el caso de la fenomenología, no se trata de simples cuestiones de hecho o, en todo caso, lo son pero desde una estructura constitutiva del ego percipiente.

es una base segura.[9] En consecuencia, juzga a los enunciados observacionales de fundamentales, en el sentido de básicos, es decir, no dependientes de interpretación ulterior alguna. Sin embargo, no se detiene a preguntarse suficientemente sobre los rasgos que hacen posible que un individuo humano realice observaciones y las traslade a un tipo especial de lenguaje, vinculando en un solo acto, corporeidad, pensamiento, lenguaje y mundo. En todo caso, el positivista sugeriría que del estudio de esa y otras facultades debería mejor ocuparse la psicología, pues no es asunto filosófico. A lo sumo, le bastaría aclarar que el observador científico debe tener órganos sensoriales normales, no disminuidos, y registrar en protocolos de modo fidedigno todo lo que pueda ver, oír, etc. Con la descripción de tales recomendaciones no hace más que refrendar que el sujeto observador puede ser sustituido por cualquier otro, siempre y cuando se encuentre en las mismas condiciones de observación y posea las mismas facultades perceptivas. No se necesita de ninguna otra especificidad. Al contrario, si se requiriera de algo más, la objetividad de la ciencia estaría en riesgo. El problema, no obstante, radicaría en establecer cuándo tales recomendaciones o requisitos se cumplieron en forma satisfactoria, es decir, sin margen de duda razonable. Hecho, por otra parte, nada fácil de determinar.

Relaciones entre filosofía y constitución humana

Más allá del restringido y conocido planteo positivista, la filosofía (en general) postula principios que trascienden la mera experiencia, bajo la presunción de que el individuo que la experimenta es siempre el mismo, al menos en los aspectos imprescindibles que atañen a lo que está siendo analizado. Ante esa conclusión, algunos afirmarán que, si por razones metodológicas no se repara en ello, poco importaría entonces la incidencia de –valga por caso- la constitución del individuo en la justificación del conocimiento obtenido; asunto del que se ocuparían (como afirmamos antes) las ciencias específicas. Se trata, al fin y al cabo, de una petición de principios. En ese sentido, sólo si presuponemos que ciertos rasgos son invariables es que estamos habilitados a dejarlos en suspenso. No obstante, insistimos, las teorizaciones que realizamos sobre el mundo no escapan a la apreciación de nuestra constitución psicofísica, tanto para aceptarla como lo dado[10] a preservar, como para rechazarla,[11] por igual

[9] Esta afirmación ha pasado a ser un lugar común de la primera versión de la epistemología clásica, aquella que se conoce como concepción heredada.

[10] De acuerdo a estudios científicos, durante los últimos 10.000 años nuestra especie ha sido la única. Hay tesis que explican la desaparición de los neandertales, que convivieron un tiempo en espacios comunes con el homo sapiens, pero luego se extinguieron y se cree que fue por la presión numérica y expansiva de los primeros (cfr. Harari [2016] 33 a 35).

[11] Las prácticas de rechazo de la corporalidad para acceder a otro estado de conciencia siempre existieron. Basta mencionar como ejemplos las de ayuno, administración de drogas, técnicas de

motivo. En síntesis, tales posiciones epistémicas no hacen más que tomar partido por la supuesta inmutabilidad y neutralidad de nuestra constitución psicofísica.

Ahora bien, que en las próximas décadas la biotecnología llegue a intervenir, de manera sustancial, en dicha corporeidad[12] nos obliga -en principio- a prestar mayor atención en su estatus epistémico y a partir de ello, revisar las categorías que aplicamos al mundo en relación a ese sustrato material que nos constituye. Es curioso que en el campo filosófico contemporáneo -salvo honrosas excepciones- se termine reparando en la corporeidad[13] sólo ante la inminencia de sus transformaciones más radicales. El motivo, creemos, es que no se ha entendido suficientemente que la corporeidad es el *factum* ineludible del que debemos partir. Se trata de un tipo de entidad que forma parte del mundo, al igual que otras, pero que al mismo tiempo lo constituye, constituyéndonos.[14]

Al respecto, se da la circunstancia de que al elaborar sus teorías, por un lado, los filósofos son cuidadosos en la explicitación de sus presupuestos, pero, por otro, dan por obvio que el humano, punto de partida de sus teorías, es el que es y continuará siéndolo del mismo modo, en forma indefectible. No queremos afirmar que esto sea inapropiado ni que siempre deba ser indagado, pero sí que, en determinado nivel de análisis, por más obvio que resulte, necesita ser puesto en duda. La filosofía cartesiana, por ejemplo, parte para explicar la realidad de la existencia de dos sustancias irreductibles: la *res cogitans* y la *res extensa*. A esta última, pertenece nuestra corporeidad biológica. Por ende, en el concierto de lo vivo, la materialidad física es la que nos emparenta, mientras que lo pensante es lo que nos diferencia cualitativamente de los otros seres. De acuerdo a ello, el humano, según Descartes, resulta de

meditación, sometimiento a actividades extenuantes. En la actualidad, además de aquellas, el mercado ofrece chips intracraneales que ayudan a conciliar el sueño más rápido o el adiestramiento mediante la técnica llamada Mindfulness, un tipo de meditación ajustada al hombre contemporáneo gracias a la cual se recobra el equilibrio psíquico y se evitan los estragos físicos del stress.

[12] La corporeidad, según Merleau-Ponty, es comprendida en términos de corporeidad subjetiva o de la subjetividad del "cuerpo propio". Como es generalmente admitido por la crítica, con este término el filósofo suele referirse a la noción husserliana de *Leib* (cuerpo vivo), en cuanto cuerpo sujeto, "Yo puedo" y unidad originaria e implícita de la conciencia, contrapuesta a la de *Körper* (cuerpo físico), en cuanto cuerpo objetivado por las ciencias naturales (cfr. Firenze [2016] 99-108).

[13] Según Merleau Ponty, "el cuerpo no es un objeto cualquiera del mundo, es un medio de comunicación entre nosotros y el mundo. Si vemos, es gracias a que estamos instalados en un cuerpo y, dado este fenómeno, podemos decir que percibimos objetos. Nuestro cuerpo es el horizonte de nuestra percepción. Mi experiencia con el cuerpo radica en esta relación expresada 1º en una, que vincularía el cuerpo con el mundo de la vida y permitiría entender el cuerpo como cuerpo-objeto y, en 2º lugar, relacionaría el cuerpo conmigo mismo y completaría la "estructura empírica" de la corporalidad, al introducir la noción del cuerpo objeto" (en Pérez Riobello [2008].

[14] Al respecto, cabe observar que en nuestros días ha aparecido abundante literatura que profundiza en los cuidados del cuerpo en sus aspectos nutricionales, terapéuticos y de rendimiento deportivo frente a otras, que tematizan críticamente ese predominio, con un claro desentendimiento de los aspectos que trascienden lo corporal. Valga como ejemplo del segundo tipo el libro de Robert Redeker, *Egobody. La fábrica del hombre nuevo* [2014].

la “rara” conjunción de la res pensante y la extensa, con una clara preeminencia de la primera sobre la segunda.

Cabe observar, además, que la filosofía tradicional también ha dejado en suspenso un dato no menor, el de que somos partícipes y resultado de la gran historia natural que tuvo lugar en el planeta Tierra, al igual que cualquier otro ser viviente. En otras palabras, puso entre paréntesis esa condición y presupuso un sujeto cognoscente de rasgos psicofísicos invariables. Más aún, no creyó que debiera reparar en que esos rasgos fueron adquiridos en forma contingente, por evolución. Incluso, el mismo aparato cognitivo con el que reflexionamos la cuestión que tenemos entre manos, es producto de esa misma evolución. Creemos que ese olvido se debe, entre otros motivos, a que los cambios en la constitución psicofísica, tanto por evolución natural como por tecnologías, no han sido tantos, ni tan variados, ni tan rápidos como para ser percibidas sus consecuencias, por lo menos hasta ahora. Sólo empezamos a advertirlos y a preocuparnos por sus efectos una vez que se hizo posible la implementación de las terapias génicas. No obstante, la inercia mental puede más, ya que seguimos identificándonos según las caracterizaciones que nos ha legado la tradición filosófica antigua[15].

Sin embargo, ¿qué ocurrirá con la filosofía, una vez modificada esa configuración psicofísica? Ante todo, la reacción podría ser diversa pero no de indiferencia. Al respecto, el filósofo Slalov Zizek desestima los alcances de la pregunta, pues, afirma, la única pregunta realmente filosófica es: “¿en los resultados de la biogenética hay algo que nos obligaría a redefinir lo que entendemos por naturaleza humana, por ser humano?”[16] De acuerdo al esloveno, transformar por voluntad la configuración actual quizá sea expresión de la más auténtica aspiración humana, por lo cual no deberíamos sorprendernos, ni alarmarnos pues, en ese caso, no hacemos más que ser fieles a ella, no distanciándonos ni un poco del cumplimiento de aquella meta. Al fin y al cabo, desear “superarnos” como humanos, sostendría el filósofo, es la respuesta más genuina a nuestra humanidad, o al menos, a lo que concebimos de ella. Aun cuando, acotaríamos, seguir por ese camino nos conduzca a dejar atrás a la propia humanidad que la hizo posible. La evidencia brindada por investigaciones en paleo-antropología muestra que ya hemos pasado por otros estadios, por ejemplo, la de los antropoides, para llegar a *homo sapiens*,[17] ¿por qué no volvería a repetirse un evento de similares características y esta vez por evolución dirigida?

[15] Por ejemplo, “bípedo implume” o “animal racional”.
[16] Badiou y Zizek [2019] 56.
[17] Recordemos los resultados de las investigaciones de Leroi-Gourhan. Las mismas prueban que hay evidencia a favor de que los antropoides antecesores a *homo sapiens* ya confeccionaban herramientas.

Si bien la pregunta por la subsistencia de la filosofía, en caso en que la especie *homo sapiens* desapareciera, no es igual a la formulada por Zizek, creemos que ambas guardan similitudes, pues de un modo u otro se proponen indagar acerca de nuestra condición que, en definitiva, no es más que otro modo de preguntarse por la misma filosofía. Estamos convencidos de que no será la ciencia ni la tecnología, o alguna conjunción virtuosa de ambas, las que nos proveerán en forma exclusiva de herramientas conceptuales, valorativas y prácticas para examinar la encrucijada en que nos hallamos o nos hallaremos: la de desaparecer, o bien por degradación del planeta, o por efectos de la tecnoevolución. Y no porque adjudiquemos a la filosofía una misión salvífica, ni tampoco una de consuelo o resignación, sino porque los temas a los que nos enfrentamos requieren ser pensados en su radicalidad, y esto es lo que la filosofía propone. De últimas, lo que está en juego ante los cambios que sobrevendrán es el problema del sentido y, este es un asunto eminentemente filosófico.

Acerca de por qué filosofamos

Si recorremos la historia de las razones por las cuales se filosofa, una de las fundamentales es la de la preparación para la muerte. Ahora bien, el fin o desaparición de la humanidad, al igual que el de la muerte individual, exige también una disposición especial al pensamiento, una muy peculiar; ya que la ocurrencia de tal evento por catástrofe natural o tecnoevolución pone en suspenso en forma inmediata gran parte de nuestros supuestos. Según el platonismo, sólo a partir del aprendizaje filosófico se alcanza la liberación de las ataduras del cuerpo, entre estas, la del deseo, y la obtención por fin de la sabiduría[18]. No se trata, en modo alguno, de la tematización de la muerte colectiva, sino de la individual. Heidegger también reparó, en forma esencial, en ese rasgo de la condición humana, más precisamente, en la del *Dasein* (ser-ahí) como "ser para la muerte."[19] Como vemos, en ambos planteos se tematiza la muerte como aquello que le acontece al individuo, no así a la humanidad entera. Esto último casi no es pensable, salvo ante la probabilidad de ocurrencia de catástrofes de envergadura astronómicas. Sin embargo, aunque cueste imaginárnoslo, no está muy lejos de producirse y, no por acontecimiento natural, sino como resultado de los rasgos "fáusticos" que adquirió la empresa tecnológica. Por ende, lo que hoy "da que pensar", o bien "da a pensar" (en términos heideggerianos) es la consumación final de la especie; lo que las narrativas bíblicas referían como la preparación para la inminencia del "fin del mundo"

Ese descubrimiento lo lleva a postular que el inicio de la técnica no es un invento del *homo sapiens*, sino, al contrario, esto colaboró con el proceso de hominización (cfr. Stiegler [2002] 203-214).

[18] Cfr. Platón [1988] *Fedón*, 66c-68b.

[19] En términos heideggerianos, el hombre (*da-sein*) es el "ser para la muerte"

o el “fin de los tiempos”. Pensar el fin del mundo no fue ajeno a las preocupaciones de las culturas antiguas, ni tampoco a la de los pueblos originarios.[20] En distintos tipos de narraciones, estas culturas se ocuparon de describir tal acontecimiento singular y único. En general, resultado de un cataclismo universal producto de la voluntad de los dioses, acaecido a comienzos de los tiempos, por el cual los sobrevivientes humanos tenían la oportunidad de comenzar o de reiniciar el mundo de nuevo.[21] En efecto, en ellos se relata cómo los sucesores de los hombres antiguos acometen la ardua tarea de reconstrucción, al modo de un renacimiento. No obstante, esa desaparición de dimensiones universales descripta en los relatos no es de ningún modo producto de la frondosa imaginación de sociedades arcaicas. La encontramos, de tanto en tanto, en las sociedades modernas y, sobre todo, como si se tratara de un momento propicio para esperar algún tipo de apocalipsis, en los cambios de siglo. En relación a este tipo de eventos, históricamente se ha registrado que las sociedades se sumergen en una cierta atmósfera de temor religioso, cada vez que se produce el paso de un siglo a otro, como si sólo por ello pudieran producirse una serie de desastres. Sin ir más lejos, en el año 2000 se propagó la idea de la supuesta caída de los sistemas informáticos a nivel mundial al no haberse previsto cómo ese cambio incidiría en el comportamiento de los mismos. De producirse ese evento nuestra civilización se hubiera sumido en el caos, dado que su desenvolvimiento se encuentra cada vez más entrelazado con el de aquellos. No obstante, el fin del mundo al que refieren los relatos de los antiguos es de origen sobrenatural y no, como en nuestro caso, por los efectos paradójicos de la tecnoevolución que nuestra misma humanidad ha propiciado

Desde una perspectiva totalmente distinta, la filosofía tampoco ha estado al margen de tal tipo de preocupación, la del posible “fin del mundo”. Lyotard, por ejemplo, lo tematiza en uno de sus escritos tardíos. En su caso, el cataclismo universal es astronómico, por colapso del sol. Las entidades celestes también tienen “el tiempo contado”, ya que su extinción sigue la ley de la corrupción y desaparición de todo lo que existe.[22] Si bien el fin del sol es por excelencia lo totalmente ajeno a nuestro accionar humano, pues ante la inminencia de semejante catástrofe astronómica no podríamos intervenir de ningún modo, pues nos excede, nos trasciende, no obstante, su destino estelar es también el nuestro. En referencia a tal colapso universal, Lyotard juzga que todas las veces en que la filosofía piensa el fin, dígase, a modo de ejemplos conocidos, “la muerte del hombre”, “la muerte de dios”, “el fin de los

[20] Cfr. Viveiros de Castro y Danowski [2019]. En el libro citado se analiza la proliferación actual de narrativas sobre el fin del mundo, entendiéndolas como intentos de invención de una mitología adecuada al presente que nos oriente ante el colapso de la distinción entre naturaleza y cultura.
[21] La referencia al diluvio universal en el libro primero del Génesis, del Antiguo Testamento
[22] Cfr. Lyotard [1998].

grandes relatos", o "el fin de la historia," lo hace bajo la presunción de que todavía hay un después. Mejor dicho, "ese después", implica poder seguir pensando, aún luego de acontecido aquel fin tan temido o esperado. En otras palabras, se puede seguir pensando ya que podemos instalarnos del otro lado del límite; pensarse en ese después, ya sea de la historia, del hombre concebido por el humanismo o, de los grandes regímenes interpretativos, etc. Pero en el caso del fin del sistema solar, no hay un después en el que pensar, a excepción de que podamos salvarnos refugiándonos en un planeta de otra galaxia, donde –quizá- pudiéramos continuar con la tarea del pensar. En palabras de Lyotard:

> Con su fin (el del Sol), habrán terminado vuestras cuestiones más insolubles. Tal vez, impecablemente bien tratadas, queden sin respuesta hasta último momento, pero ya no habrá razones para plantearlas ni lugar para hacerlo. Explicáis: no se puede pensar el fin de nada porque fin es límite, y para concebirlo hay que situarse a ambos lados de él. De manera que lo que se termina debe poder perpetuarse como pensamiento para que sea posible decir que ha terminado. Ahora bien, esto es cierto de los límites que corresponden al pensamiento. Pero después de la muerte del sol no habrá pensamiento para saber qué era la muerte.[23]

Para el filósofo francés, el fin del sol y con él, el del planeta Tierra, suceso que acontecerá dentro de miles de millones de años, es la única cuestión seria con que se enfrenta la humanidad. Cualquier otra, comparada con ésta, es banal y, por supuesto, todavía lo son más los debates filosóficos. Un fin como ese, absoluto y en términos humanos más allá de toda temporalidad imaginable, lo enfrenta al hecho palmario de que "el pensamiento toma y debe a la experiencia corporal, sensible, sentimental y cognitiva de un ser viviente muy sofisticado, pero terrenal, su horizonte, la orientación de éste, el límite ilimitado y el fin sin fin que se supone."[24] Entendemos que la noción de corporeidad al que refiere Lyotard en la cita se aproxima bastante a la caracterizada por Merleau-Ponty cuando afirma:

> "Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, estas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos", ya que "es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo "cosas"[25]

No obstante, ante la especulación del fin radical, Lyotard advierte que sólo la tecnociencia podría liberarnos de las consecuencias del colapso solar. El estado tecnológico, precisamente, podría salvar lo que quede de la humanidad, procurando una nueva sede material para el pensamiento. Sera cuestión de fabricar un nuevo hardware,[26] dicho en

[23] Lyotard [1998] 18.
[24] Lyotard [1998] 18.
[25] Merleau-Ponty, M. [1999] 202-203.
[26] Cfr. Lyotard [1998] 22.

términos informáticos. De este modo, los últimos sobrevivientes lograrían librarse –por fin- del yugo biológico[27] a través de una nueva materialidad de factura propia. Llegados a este punto, cabría interrogarse sobre los rasgos que tendría ese pensar en ese cuerpo, como lo totalmente otro respecto a lo conocido, una vez soltadas las amarras de la corporeidad conocida, resultado de la evolución natural en el planeta Tierra. Es más, ¿tendría sentido seguir refiriéndonos a él con el término "pensamiento"? En fin, lo que está en juego en este debate es la cuestión misma de lo que quiere decir "ser humano", lo que lleva a Lyotard a preguntarse: ¿qué ocurriría si lo propio de la especie humana consistiera en que lo inhumano le es inherente? En otras palabras, ni post-humanismo, ni transhumanismo, sino más bien, la instauración de lo in-humano a través de la tecnología.

A modo de conclusión

Precisamente, porque la filosofía se pregunta por los límites, incluso ante acontecimientos inimaginables, estamos convencidos de que ella no sólo como disciplina, sino como aspiración teórica por excelencia constituye el modo privilegiado en que se da el cuestionar sobre la propia condición, aun cuando esto suponga pensarse más allá de lo propiamente humano. Perderíamos definitivamente el norte si supusiésemos que el pensamiento filosófico no contribuye a esa tarea de esclarecimiento. Al contrario, continúa siendo el ámbito de libertad que se enfrenta con asombro, pero sin temor a la incertidumbre del no saber. No claudica ante el despojamiento de todo presupuesto para pensarse y pensar los asuntos en su mayor radicalidad. Quizá, algunos considerarían muy romantizada o idealizada esta visión de la filosofía, no obstante, no hacemos más que mantenernos fieles a los propósitos fijados desde sus orígenes. Y no porque creamos que en los orígenes estuvo la verdad y que para ser fieles a ella basta con el acto de rememorarla. Más bien, sostenemos que al pensar los límites volvemos a constituir a la filosofía, pero desde nuestra propia situacionalidad espacio/temporal (una, atravesada hoy por la desmesura y la diversidad tecnológica), como si se diera por vez primera. En eso, precisamente, consiste ser fieles a los orígenes.

Bibliografía

Badiou, A. y Zizek, S., *Filosofía y actualidad. Debates*, Amorrortu 2019.

Echeverría, J., *La revolución tecnocientífica*, FCE, Madrid 2003.

[27] Una tarea para seguir especulando sería la de reflexionar acerca del inicio de una humanidad, si así pudiera llamarse, más allá de las fronteras de nuestro sistema solar.

Firenze, A., “La filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5. http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270031, 2016.

Harari, Y., *De animales a dioses,* Debate, Buenos Aires 2016.

Jonas, H., *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad,* Paidós, Barcelona 1997.

Lyotard, J-F., *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires 1998.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta Da Agostini, Buenos Aires 1999.

Pacho García, J., *¿Naturalizar la razón? Alcance y límite del Naturalismo Evolucionista*, S. XXI, Madrid 1995.

Pérez Riobello, A., “Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo”, *Eikasia, Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, año 4, 20, setiembre 2008 (htpp://www.revistadefilosofía.org).

Platón, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Traducciones, comentarios y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid 1998.

Redeker, R., *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*, FCE, Colombia 2014.

Sitio Ciencia contada en español https://www.agenciasinc.es

Stiegler, B., *La técnica y el tiempo, Volumen II. La desorientación*, Cultura Libre, Gipuzkoa 2002.

Viveiros de Castro, E., y Danowski, D., *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Caja Negra, Buenos Aires 2019.

Heidegger entre la *humanitas* y la *animalitas*

Juan Pablo Tosi Rivella
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

Heidegger critica la noción de humanismo en tanto metafísica; incluso aquel que surge de la antropología, ya que esta parte de una noción dada de "hombre" que le imposibilita preguntarse, en definitiva, ¿qué es el hombre? Nuestro autor sostiene que hay una íntima vinculación entre "metafísica" y "humanismo".

En la concepción del hombre hay una historicidad, lo que implica una interpretación temporal; de allí que sea necesario devolverle al humanismo un sentido más originario, alejado del "históricamente" aceptado como más "histórico". Desde esta postura critica partir de la *animalitas*, es decir, adjudicarle al hombre una diferencia específica determinada que lo hago superior y diferente del animal. Por ello, sugiere partir de la humanidad del hombre, su *humanitas*.

A fin de cuentas, el humanismo se propone que el hombre se "vuelva" humano, es decir, no se torne algo no-humano. Pero, ¿cuál es la esencia del hombre? Para lograr hablar de ella es necesario, una vez más, salirse de su historicidad.

Hasta aquí, el plan de Heidegger para alejarse del humanismo tradicional. A partir de la lectura de los textos creemos que el intento de Heidegger de encontrar un sentido más "inicial" para el humanismo no está logrado en tanto lo critica como "metafísica" pero deja al hombre su superioridad. Es más, recurre inevitablemente al binarismo animal-hombre sobre el cual sostiene lo diferencial del hombre, su esencia y, por lo tanto, su forma particular de "ex-sistencia".

Aun cuando nuestro autor sostiene que lo humano no puede definirse desde lo animal (*Carta sobre el humanismo*), afirma, no obstante, que sí puede definir lo animal desde lo humano; como puede verse en el análisis que realiza en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Definición que le permite sostener la particularidad diferencial de lo "humano".

A partir de lo antedicho, nos preguntamos, entonces, ¿el animal no es ese otro frente al cual el humano se erige como distinto, y cuya caracterización como otro no es dada, acaso,

por ese humano que quiere mostrarse como distinto? Es decir, ¿no parte de una suposición ya dada del hombre para justificar y demostrar dicha suposición? Y, a su vez, ¿ese binarismo no es histórico? Más aún, ¿no es esta interpretación de lo animal también histórica al estar basada en la ciencia de su época? Finalmente, ¿la conclusión acerca de la esencia del hombre, obtenida luego de este recorrido comparativo con lo animal, no sería también histórica?

Crítica al humanismo como metafísica

"La filosofía ha sido, desde sus comienzos, Humanista"

Balcarce, "Sobre animales y cyborgs"

Heidegger sostiene que para que el hombre vuelva a estar en proximidad del ser debe, en primera instancia, desproveerse de nombres, de títulos; asumiendo, incluso, el peligro de no tener nada para decir una vez interpelado por el ser. Sería esta una manera a partir de la cual al hombre se le haga presente la morada donde habitar en la verdad del ser. En línea con esto, nuestro autor se pregunta:

> (…) ¿acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese «cuidado» si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (*homo*) se torna humano (*humanus*)? Pero en este caso, la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia (Heidegger, 2000: 3)

Una vez instaurada esta problemática, la siguiente es preguntarse por la esencia del hombre.

Si bien Heidegger no se propone un análisis minucioso, pormenorizado y preciso de la historia del "humanismo" ya sea como movimiento, concepto o forma de aproximación a la esencia humana, la fuerza de su análisis radica en remarcar las consecuencias ontológicas de dicho fenómeno.

De esta manera, propone como inicio de la *humanitas* la república romana, en donde aquella aparecía como ideal educativo en tanto ennoblece los valores romanos al incorporar la *paideia* griega. La erudición y las bellas artes impartidas por las escuelas filosóficas como proyecto educativo de la Grecia clásica tardía, en el mundo romano, hacía del *homo* un *homo humanus* en lugar de un *homo barbarus*. La

humanización del hombre se da a partir de ese proceso educativo. Educar se vuelve humanizar. Así, este primer humanismo parte de un encuentro cultural entre la Grecia tardía y Roma.

Este primer eslabón le permite a Heidegger continuar su análisis con un salto histórico muy importante. De Roma pasa al Renacimiento, siglo XIV y XV. Pero, este salto cronológico no es arbitrario ni improvisado. Establecida la *humanitas* del *homo romanus*, y considerada como la primera aproximación a la *humanitas*, esta pasa a considerarse específicamente como *romanitas*. Es decir, esa "humanidad del humano" que diferencia específicamente al romano como tal, que establece su esencia, pasa a ser la "romanidad" del romano, es decir, el único *homo humanus* posible. Lo que renace en el Renacimiento es, justamente, esa "romanidad".

No obstante, ese renacimiento de la *romanitas* sigue siendo un renacimiento de la *paidea* griega, solo que a través del prisma romano que la interpretó.

Esta nueva *humanitas* que renace en verdad sigue siendo una contraposición entre el "romano" y el "bárbaro", con la diferencia de que esta vez el bárbaro proviene de la supuesta barbarie de la escolástica gótica medieval. Sin embargo, siguiendo esta línea histórica, todo humanismo reviste un "estudio de la humanidad" que se vincula, de manera más o menos directa, a la Grecia clásica, por lo tanto, continúa reviviendo ese espíritu de la Antigüedad.

Más allá de entender el término "humanismo" bajo esta revisión histórica, también puede comprendérselo de forma general como un intento del humano por dignificarse en función de su libertad. Este abordaje de la cuestión sostiene que, efectivamente, ese tipo de "humanismo" va a variar en función de cómo cada autor comprenda las nociones de libertad y naturaleza. Hecho que hace notar que cada concepción partirá, entonces, de una noción determinada previamente sobre lo ente en su totalidad, es decir, concepciones que parten de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo, ya establecidas.

Así, Heidegger concluye y sentencia que "Todo humanismo se basa en una metafísica" (Heidegger, 2000: 4). Y una vez establecida esta categórica afirmación, nuestro autor puede retomar su cruzada original por la diferencia entre "ente" y "ser". Este carácter metafísico del humanismo implica que se basa en una concepción establecida del ente en lugar de preguntarse por la verdad del ser. Incluso, más, esta

caracterización imposibilita al “humanismo” el acceso a la esencia humana en tanto esta se clausura por la imposibilidad de preguntar por la relación entre el ser y el humano. La humanidad, así, queda vedada para el humano. Este último no puede, entonces, realizar plenamente su esencia, es decir, ser humano.

A continuación, nuestro autor considera que desde el humanismo romano y pasando por todos los que se construyeron a partir de ahí, todos han dado por sobreentendida la “esencia” del ser humano como tal en cuanto “animal racional”. Si bien esta afirmación no es falsa, lo que se intenta, en todo caso, es ponerla en cuestionamiento.

Es necesario, a partir de lo dicho, poner en cuestión ambos términos. Lo racional y lo animal. En cuanto al primer término, es indiferente cómo lo entendamos o definamos, porque lo que se está dejando de lado es que la esencia de la razón está fundada en que toda aprehensión de algo en su realidad está posibilitada por el ser. En cuanto al segundo término, animal, ya se da por supuesta una interpretación de la vida, y, por lo tanto, de lo ente como vivo.

La pregunta a hacerse es si la esencia del humano puede radicarse de forma inicial en el orden de la *animalitas*. Se podrán decir siempre cosas correctas acerca del hombre en cuanto un ser vivo entre otros diferenciado de estos. Pero, de hacerlo, condenaríamos al hombre al encierro en la esencialidad de lo animal, es decir, a la “animalidad”. Esta condena es la que establece la metafísica al no entender al hombre desde la “humanitas”, desde una concepción originaria de su esencia. Podrán decirse muchas cosas verdaderas acerca del hombre, pero su esencia seguirá oculta y a la espera de poder ser oída.

Vale aclarar que esta tajante separación que pretende Heidegger de no comprender al “homo” desde la “animalitas” está ya anticipando un lugar relegado a lo viviente animal. Despegar la “humanitas” de la “animalitas” como todo humanismo no logró hacerlo, según él, instaura una distancia ontológica, inevitable, entre el humano y cualquier otra forma de vida, en este caso, particularmente, lo animal.

La esencia del hombre se abre a la llamada del ser. Allí, en dicha llamada, habita su esencia. Y en ese habitar se encuentra el lenguaje como morada en tanto preservación de la esencia en su carácter extático. Ex-sistir es el modo de ser propio

del hombre, es encontrarse en el claro del ser. Este modo propio es el que posibilita, en definitiva, la razón antes cuestionada, y, a su vez, contiene la determinación del hombre en su forma originaria.

Heidegger critica a la tradición occidental el haber hecho de la existencia una "realidad efectiva", es decir, entenderla como *existentia* en función distintiva de la *essentia*:

> ¿O acaso el hecho de que las cosas sean de este modo en lo relativo a la distinción entre *essentia* y *existentia* no es una señal del olvido del ser? Podemos suponer que este destino no reside en un mero descuido del pensar humano y mucho menos en una menor capacidad del pensamiento occidental temprano. La distinción entre *essentia* (esencialidad) y *existentia* (realidad efectiva), que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la historia occidental y de la historia en su conjunto bajo su definición europea. (Heidegger, 2000: 7).

De allí que sea necesario, entonces, buscar la esencia originaria del hombre.

En busca de una "humanitas" originaria

"¿De verdad estamos en el buen camino
para llegar a la esencia del hombre cuando
y mientras lo definimos como un ser vivo
entre otros, diferente de las plantas, los animales
y dios?"
Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.

Una vez analizadas las definiciones y connotaciones que la tradición del pensamiento le otorgó a la "humanitas" del hombre, Heidegger inicia el camino hacia una verdadera "humanitas", una que sea originaria.

Concebir al humano como un organismo entre otros es un error típico de las ciencias naturales de su época, comenta el autor, tanto de la química fisiológica, como de la fisiología o la biología. "El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal" (Heidegger, 2000: 5) sostiene Heidegger, pero no explicita bien esta diferenciación y solo la remarca para argüir que lo "orgánico" no hace a lo esencial del hombre.

De allí la crítica a seguirlo pensando como un "animal que..." en tanto puede agregarse a dicha "animalidad", entendida como esencial, cualquier atributo posible. Continuar este camino, entendiéndolo como un ente entre otros, ancla al hombre a la *animalitas*. De allí que Heidegger abra la peculiaridad, antes mencionada, del lenguaje (Heidegger, 2000: 6). Es decir,

el lenguaje es un elemento clave en la aproximación a la esencia del ser humano como ex-sistente.

De todas formas:

> (…) es evidente que Heidegger intenta pensar al existente humano de modo diferente a como lo han planteado los humanismo; sin embargo, para separar a este existente de ciertas interpretaciones de la antropología de su época, que quería aprovechar los resultados de las ciencias biológicas para redefinir al hombre, el filósofo parece retornar a cierta actitud humanista (Cragnolini, 2018: 98)

En otras palabras, ubica al hombre nuevamente en el centro, como medida y parámetro de valoración, sin relegarle su presunta superioridad.

Más aún, creemos fundamental mencionar una sentencia algo problemática: "Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia" (Heidegger, 2000: 5). Para la experiencia humana, el hombre es el único destinado a ex-sistir; pero, esta forma de argumentar, ¿no queda corta en tanto, casi tautológicamente hablando, el hombre solo puede experimentar como experimenta el hombre? ¿Otras formas de experiencia (¿imposibles de "detectar" para los hombres ya que solo experimentan como hombres?) podrían determinar que otros vivientes están implicados en el destino de la ex-sistencia? ¿Abre Heidegger con esta afirmación (¿sin darse cuenta?) la posibilidad a una "futura" apertura al ser de algún otro ser viviente? ¿Son pasibles los otros vivientes de estar a la escucha del ser? Al menos, en primera instancia pareciera abrirse una ínfima posibilidad, cuando mínimo lógica, siguiendo esa línea.

De todas maneras, esta apertura se clausura pronto. La aparición del "mundo" cierra esa apertura ante todo otro ser vivo posible, en tanto se encuentra inevitablemente atado a su entorno. Heidegger, no obstante, afirma que el animal no carece de mundo por estar privado del lenguaje, como si el lenguaje fuera una manifestación, expresión, de un ser vivo particular y específico, es decir, entenderlo en su carácter de significativo, como si dijéramos que el hombre por "significar" a partir del lenguaje crea mundo, sino porque lenguaje es advenimiento del ser. El lenguaje pasa a ser el despliegue de un ámbito. De allí que se mantenga siempre "ex-tático". Al ex-sistir, el hombre se encuentra en el "claro" del ser, que es lo mismo que decir que el hombre es "ser-en-el-mundo", así, el hombre es el "lugar" donde se manifiesta el ser.

Pensar la humanidad como *homo animalis* vela la ex-sistencia porque entiende al hombre como "animal racional" y al lenguaje como una característica, entre otras, de su esencia. Pero el lenguaje es la casa del ser, donde habita el hombre de forma ex-tática. Así, lo importante más allá del hombre es el ser como la dimensión de lo extático de la ex-sistencia.

Los animales están privados de lenguaje por estar determinados por el medio, por no hallarse "libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es <<mundo>>" (Heidegger, 2000: 6).

Una vez desmantelados estos malos entendidos y abordajes acerca de la esencia del hombre y las propuestas de los humanismos, Heidegger se adelante a las críticas "atacando" el binarismo lógico tradicional:

> Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien habla contra lo lógico esté defendiendo lo alógico? (...) ¿qué más «lógico» sino que un pensar que niega los valores deseche necesariamente todo como carente de valor? (...) ¿qué más «lógico» que quien afirma la mundanidad del ser hombre sólo permita que valga el acá, negando el más allá y por ende toda «trascendencia»? (…) Estamos tan imbuidos de «lógica» que todo lo que va en contra de la habitual somnolencia del opinar pasa a ser considerado en el acto como una oposición que debe ser rechazada. Se desecha todo lo que se sale fuera del conocido y querido elemento positivo arrojándolo a la fosa previamente preparada de la mera negación, que lo niega todo, acabando en la nada y consumando de ese modo el nihilismo (Heidegger, 2000: 14)

En otras palabras, Heidegger se anticipa a esta posible crítica insistiendo en que negar el "humanismo" no implica reivindicar lo in-humano del hombre, sino que abre otras posibilidades, pensarlo de forma más originaria, pensarlo, en definitiva, de forma apropiada.

No obstante esta crítica, nuestro autor parece caer en esa misma trampa cuando en *Carta sobre el humanismo* nos propone no partir de la *animalitas* para entender la *humanitas*, pero en *Conceptos fundamentales de metafísica* parece definir lo animal desde lo humano, distinción que, finalmente, le da al humano la jerarquía distintiva.

Esta comparación se desprende del análisis de "mundo". Para desarrollar qué es el mundo es necesario desarrollar en primera instancia qué es la *animalitas* del animal y la *humanitas* del hombre. Heidegger, con poca rigurosidad, señala: "Hemos oído que el hombre no es sólo *un fragmento del mundo* (…) El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante (…)? (...) Las fijamos [las diferencias] en tres tesis: 1) la piedra (lo material) *es sin mundo*; 2) el animal *es pobre de mundo*; 3) el hombre *configura mundo*" (Heidegger, 2007: §42, 227). ¿"Hemos oído…" no es acaso un punto de partida muy informal para determinar tan importante cuestión como la esencia del hombre? ¿No es, además, una escucha histórico-epocal en tanto, tal vez, no siempre se "oyó" lo mismo? De todas maneras, la conclusión es que el animal es pobre de mundo y el hombre es configurador de mundo, pero ¿cómo llegamos a semejante conclusión?

La tesis "el animal es pobre de mundo" refiere a un "tener menos", pero ¿menos de qué?, "De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal" (Heidegger, 2007: §46, 243), es decir, con respecto a aquello por lo que puede estar afectado y, por lo tanto, tener una relación con ello en tanto que ser vivo. Por ejemplo, el mundo de las

abejas se limita a un determinado ámbito y, por otra parte, esta no conoce las flores en las que se posa *en tanto que* flores, o los pistilos, o el número de pétalos de la flor, etc. La pobreza del animal está en este no poder "penetrar" en eso que está a su alcance, en la posesión del ente accesible. Así, tenemos una primera aproximación del concepto de mundo: "(…) significa primeramente la suma de lo ente accesible (…)" (Heidegger, 2007: §46, 244).

De todas formas, no puede pensarse la relación "configurador de mundo" y "pobreza de mundo" como una relación puramente de grado, de perfección. Todo animal es por sí perfecto (es decir, una ameba no es menos perfecta que un elefante, y este que un mono). De aquí que sea necesario esclarecer el concepto de "pobreza". Pobre significa "carecer". Para poder aclarar este punto, es necesario comparar la tesis "pobreza de mundo" con "la piedra es sin mundo". Si pobreza es carecer, el animal carece, no tiene mundo; lo que sería lo mismo que la piedra. Este "no tener" se dice en distinto sentido. Provisoriamente hay que decir que mundo es "lo ente respectivamente accesible, lo que es accesible, aquello con lo que un trato es posible o necesario para el modo de ser de lo ente" (Heidegger, 2007: §47, 247); así, la piedra simplemente "yace" en el suelo, este, el suelo, no le está dado a la piedra como sostén, como sosteniéndola a ella, no lo "toca", como tampoco sabe del sol que está sobre ella. Por este motivo es que la piedra (lo material) es "sin" mundo, ni siquiera puede "carecer" de algo como el mundo; en su "ser piedra" no tiene acceso a ninguna otra cosa, de hecho, si bien "es", de su ser forma parte la "esencial falta de acceso" a lo ente dentro de lo cual "es". Este "no tener" no es una carencia, porque eso podría implicar la posibilidad de "tener".

Por otra parte, el animal tiene ciertas y determinadas relaciones con lo ente alrededor, con su medio particular (esto quiere decir, si a determinado animal lo apartamos de su medio, aquel lo rechazará o intentará volver a su medio original), aunque le resulte "inadvertido". Si bien tiene una relación, ese medio y lo que incluye no le es accesible *en cuanto ente*. Es decir, si un perro se posa sobre la arena, esta le está dada de alguna manera, pero nunca como arena en cuanto tal. Dicho esto, "El animal tiene mundo" (Heidegger, 2007: §47, 249).

Para continuar su búsqueda de la "animalidad" del animal, Heidegger propone un nuevo camino: el "transponerse en", es decir "acompañar" de determinada manera al otro ente que este permanezca "como es" y se mantenga como eso "que es"; en otras palabras, el transponerse no implica "meterse dentro" fácticamente en otro ente o hacer de cuenta que miramos con sus ojos desde nosotros. Esto plantea tres preguntas: el poder transponerse a la piedra, el animal y otro hombre. La primera de ellas pareciera no permitir la posibilidad de una "transponibilidad". En cuanto al hombre, para el autor el "ser-ahí significa: *ser-con con el otro*,

y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir. (…)" (Heidegger, 2007: §49, 256), esta pregunta es superficial porque el modo de existir del hombre implica en su esencia el *ser-con con…*[28].

Con respecto al animal, suponemos esta posibilidad de "transponernos". Un ejemplo concreto son los animales domésticos. Ellos "viven" con nosotros, pero nosotros no, si entendemos el "vivir" al modo del animal; de todos modos, "estamos" con ellos. Así, en el animal hay un *poder* que permite el transponerse pero, a la vez, un *denegar* al hombre poder acompañarlo. De aquí se desprende el concepto de pobreza:

> (…) en el animal se da en cierta manera un tener mundo y a su vez un no tener, se muestra ahora como un poder-conceder y, concretamente, en lo esencial, un poder-conceder la transponibilidad, que va unido a un tener que denegar un acompañar. Solo donde hay tener hay un no tener. Y el no tener *en el* poder tener es justamente *carecer*, la *pobreza* (Heidegger, 2007: §50, 261).

La capacidad del animal se denomina conducta. La conducta está abierta a aquello a lo que se refiere. En la apertura que tiene el animal, aquello otro Heidegger lo designa como *desinhibidor*: "Que el animal esté rodeado por la impulsividad de sus impulsos es en sí un estar abierto a lo desinhibidor" (Heidegger, 2007: §60, 308). La conducta del animal no se refiere a *cosas presentes* sino que ya tiene prefigurado qué es lo que puede "llamar" a su conducta, prefiguración que se encuentra en un *anillo de desinhibición* que rodea al animal.

En resumen, el perturbamiento es la sustracción de lo ente, el estar absorbido en el hacer que lleva a la apertura de lo otro, el estar cautivado en el conjunto de impulsos, la desinhibición por la que puede ser solicitado por lo otro, y, por ello, es la posibilidad de toda conducta (Heidegger, 2007: §61, 313-314).

El estar abierto al anillo desinhibidor es lo que otorga la pobreza de mundo.

Heidegger dice que, a diferencia del animal que se conduce, el hombre tiene comportamiento, en tanto una referencia a algo como *condescender* en tanto dejar ser o no ser. Nosotros somos receptivos a la multiplicidad de lo ente, pero, esta multiplicidad se manifiesta de manera *homogénea* en tanto lo *presente* en sentido amplio. Esta homogeneidad de la multiplicidad nos otorga seguridad y firmeza para nuestra vida cotidiana, para transitar

[28] Desde este punto Heidegger critica el solipsismo y el hecho de considerar al hombre en primer lugar como sujeto y conciencia, como hombre aislado. Esta concepción errónea parte de un aislamiento aparente que parte justamente del estar transpuestos unos con otros y su carácter de ir indiferentes unos al lado de los otros.

de un ente a otro. Esta indiferente multiplicidad no es una relación fundamental con lo ente, sino un *comportamiento hacia* lo ente (Heidegger, 2007: §65, 333).

Si se dijo que mundo podía ser "accesibilidad de lo ente", el animal tendría mundo. De allí que "mundo significa propiamente *accesibilidad de lo ente en cuanto tal*. Pero esta accesibilidad se fundamenta en una *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal*. Por último, resultó ésta no es una manifestabilidad de algún tipo arbitrario, sino *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*" (Heidegger, 2007: §68, 343).

En el "en tanto que tal" o "en cuanto tal"se descubre una síntesis, que implica el "juntamiento" de una unidad concreta, unidad tal que es una "totalidad" antes que las partes separadas, totalidad que se da, entonces, "en su conjunto". ¿Qué es ese "en cuanto tal", "en tanto que"? Esto se entiende como relación, y esta, como la estructura de la proposición, que en este caso se corresponde con la proposición "a en tanto que b", "a en la medida en que es b". Para este "en tanto que", el ente debe ya estar previamente dado; de esta manera entra en funcionamiento explicitando esto ente. Entendiéndolo como proposición es "verdadera porque contiene una *manifestabilidad de la cosa*" (Heidegger, 2007: §69, 347), es decir, "La proposición es aquello que es verdadero o falso, es decir, que, en adecuación con aquello sobre lo que enuncia, da noticia de ello, lo hace manifiesto" (Heidegger, 2007: §72, 365).

Hay una "manifestabilidad" previa a todo enunciado o predicación, una variación (de verdadero o falso, que descubre u oculta) que se da sobre dicha manifestabilidad y que se llamará *verdad prelógica*. Así, el *logos* apunta a esa manifestabilidad previa de lo ente en cuanto tal; para ello, el hombre debe estar ya abierto al ente mismo sobre el que enunciará. Este "estar abierto a… es, originalmente, el *libre ofrecerse*, *dejándose vincular* a aquello que está dado como ente" (Heidegger, 2007: §73, 406). En cambio, como se dijo anteriormente, el animal está "absorbido".

Si hemos aceptado que el animal se conduce, no podemos aceptar que el hombre simplemente se relaciona como un "sujeto" frente a un "objeto" (Heidegger, 2000: 15). El hombre, en su esencia, está ya en la apertura del ser. Esta particularidad de su forma ex-tática de ser es la que le permite al hombre no solo tener mundo sino "ser-en-el-mundo":

> Pero en la expresión «ser-en-el-mundo» «mundo» no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente «mundano» a diferencia de lo «espiritual». En dicha definición, «mundo» no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser,

> que, en cuanto arrojo, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el «cuidado». Arrojado de este modo, el hombre está «en» la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El «ser-en-el-mundo» nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el «ex» de la ex-sistencia (Heidegger, 2000: 15)

En definitiva, la *humanitas* del hombre se "reduce" a esta peculiaridad ex-tática de estar ya previamente abierto en el claro del ser. El hombre proyecta su vida. El proyecto es un desplazarse (pro) hacia lo proyectado, pero, no como algo perdido o depuesto, sino que en este estar arrancado a lo proyectado hay un retorno de quien proyecta hacia sí mismo. El proyecto vincula al posibilitamiento que la posibilidad de lo real posible exige para su realización. El proyecto es abrirse al posibilitamiento. Y, este "descubrimiento" del posibilitamiento es *el auténtico acontecer aquella diferencia entre ser y ente* (Heidegger, 2007: §76, 430), es decir, la diferencia ontológica. "El proyecto *descubre el ser de lo ente* (…) *En el proyecto impera el mundo*" (Heidegger, 2007: §76, 430-431).

En la proyección, el hombre es arrojado a las posibilidades y, por eso, *sometido* a lo real. El hombre, en su esencia, es un salir de sí pero sin abandonarse, por encontrarse también sumergido en lo ente en su conjunto. La configuración de mundo se da en tanto en el proyectar surge algo y se abre a posibilidades y, de este modo, irrumpe en lo real en cuanto tal.

En definitiva, como señala Cragnolini:

> Del "en cuanto tal" parece entonces que se puede ocupar quien logra "arrancarse" de la dominación del ente, y el animal, en esa idea heideggeriana de éste encerrado en el estrecho conducto de sus necesidades, encierro que lo obliga a "utilizar" los entes, carece de esta "propiedad" del hombre. Tal vez, y eso habrá que considerarlo, el estrecho conducto en el que ha quedado el animal en el pensamiento heideggeriano sea el propio oído de Heidegger, incapaz de escuchar la voz que no logra pensar por fuera de un esquema humanista (Cragnolini, 2016: 99)

Solo el hombre es capaz de "salirse" de la dominación del ente y sus necesidades. El animal queda atrapado en sí mismo dentro de un círculo del cual no puede salir.

En otras palabras, el intento de Heidegger por definir la *humanitas* del hombre esquivando los humanismos, el biologicismo o las antropologías biologicistas está aún atrapado en el laberinto metodológico de determinar lo esencial del hombre a partir de un rasgo determinado de este.

Conclusión

Heidegger critica la noción de hombre como animal racional desde los dos miembros de dicha pronunciación: en tanto el hombre no se reduce a la animalidad del organismo ni a un lenguaje como facultad distintiva.

Pero, podríamos pensar que dar por supuesto un tipo de lenguaje especial, del cual carecen los animales, a partir del cual se da el advenimiento del ser y la configuración de mundo es una muestra más de este posicionamiento del humano como centro y medida. Es decir, partir de un atributo único del humano para establecer su esencia, que lo vuelve único, y que lo diferencia o separa del resto de los vivientes, es en cierta medida circular. Además, la presentación del hombre como "configurador de mundo" parte de una "fijación" del autor poco precisa y arbitraria, basada en un simple y mero "oír" ("Hemos oído…"). Siguiendo esta línea, ese "oír" que hemos estado percibiendo, ¿no sería un evento "histórico"? En otras palabras, ¿siempre se oyó lo mismo acerca del hombre? Más allá de esta inquietud, Heidegger parte de este supuesto para determinar y fijar la animalidad de los animales en su incapacidad de configurar mundo, en su pobreza de mundo.

En su intento por definir la "pobreza" de mundo que caracteriza a los animales, nuestro autor recurre a una variada gama de ejemplos y experiencias obtenidos por la ciencia de su época, en este caso, aquella que experimentó con diferentes tipos de animales/insectos. Podríamos volver a preguntarnos si dichas experimentaciones no se corresponden con una forma histórica de interpretar y entender al animal, es decir, las conclusiones obtenidas a partir del uso de dichos experimentos como ejemplos, ¿no arrojarían sobre la mesa una interpretación histórica del animal, que parte, además, de una forma histórica de entenderlo? Y sacar de allí en paralelismo la habilitación del hombre como configurador de mundo, ¿no sería también, por consecuencia lógica, una interpretación histórica del hombre?

No obstante estas posibles objeciones, Heidegger para poder explicar qué es el mundo debe alejarse paulatinamente del hombre: el recorrido propuesto que parte del animal pasa por el análisis de la pobreza, la posibilidad de la "transponibilidad" hasta el análisis de la "vida", pero siempre teniendo como referencia, como horizonte, eso "humano" desde donde se partió, esa noción de "configurador de mundo", para terminar considerando que "mundo" es lo que, en definitiva, termina siendo: "mundo", es decir, aquello pasible de ser configurado por el hombre.

Vuelve a poner al hombre como centro y parámetro. Como señala Balcarce: "Autoposición del sujeto trascendental que se entroniza en el comienzo de la indagación y en el principio de la fundamentación" (Balcarce en Cragnolini, 2018: 34).

Más todavía, recurre, casi inevitablemente, al binarismo animal-hombre sobre el cual sostiene lo diferencial del hombre, su esencia y, por lo tanto, su forma particular de "ex-sistencia". La tajante diferencia del hombre como ser vivo ex-tático en el claro del ser se establece en comparación con la forma de vivir atada a su entorno que tiene el animal. Más allá del esfuerzo teórico que Heidegger emprende, pareciera ser que no puede, en definitiva, dejar de recurrir a la comparación binarista con el animal. Ya sea partiendo de este para denostarlo y así enaltecer al humano; o ya sea partiendo de la entronización del humano para rebajar al animal y así dejar, en el lugar asignado previamente, al humano en su trono.

Si bien afirma que no puede entenderse la "humanidad" a partir de la "animalidad", no obstante, sí puede definir lo animal desde lo humano: como puede verse en el análisis que realiza en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

Heidegger intenta volver a un planteo más originario del humano, objetivo para el cual parte de criticar las teorías precedentes (los humanismos) y ciertos conceptos que damos por garantizados y que no son cuestionados (animal racional, mundo, vida, existencia, esencia), pero, ¿es posible pensar de forma originaria al hombre sin tener, de base, una concepción previa no cuestionada y aceptada de este que condicione dicho análisis?

Nos preguntamos al principio si el animal no es ese otro definido como tal por parte del hombre al intentar diferenciarse de aquel, en otras palabras, nos preguntamos si Heidegger no parte ya de una supremacía del hombre frente al resto de la comunidad viviente para justificar dicha suposición, a modo de profecía auto cumplida. Creemos, finalmente, que a pesar del enorme esfuerzo teórico y metodológico que lleva adelante Heidegger no puede, todavía, esquivar las dificultades aquí mencionadas para lograr un alzamiento del hombre sin partir de la comparación con el animal, con la suposición de superioridad del hombre como punto de partida o con la caracterización de la esencia del animal que justifique la esencial y diferencial forma de ex-sistir del humano.

En definitiva, creemos que este esfuerzo por superar lo "metafísico" de los humanismos tradicionales vuelve a caer en la trampa metafísica. Heidegger al plantear que lo metafísico se da en tanto determinar la esencia del hombre en base a una interpretación presupuesta de lo ente intenta emprender la búsqueda de un sentido originario que revele la

pregunta por el ser, pero, pareciera ser que vuelve a quedar atrapado en tanto su recorrido pasa por el binarismo, por la interpretación del animal con su entorno en base a experimentos científicos, la comparación con el resto de "lo ente", es decir, continúa reproduciendo un modelo "metafísico" de interpretación de la esencia del hombre, tal vez más despojado de las ropas metafísicas de la tradición, pero, en síntesis, de todas formas metafísico.

Bibliografía

Cragnolini, M. (comp.). *Comunidades (de los) vivientes.* Buenos Aires, La Cebra, 2018.

Cragnolini, M. *Extraños animales*. Buenos Aires, Prometeo, 2016.

Heidegger, M. *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2012.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

Picotti, Dina. *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires, Quadrata, 2010.

Bases antropológicas de la educación en las *Leyes* de Platón

Marisa Divenosa
Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Lanús

A diferencia del planteo de la *República*, en las *Leyes* Platón descree del éxito que un filósofo tendría en el gobierno de la *pólis*. En este diálogo tardío, encontramos también innovaciones respecto de la preocupación por la educación de la totalidad de la ciudad, y de la confianza que puede dársele al político en su gobierno, de modo que las leyes aparecen como reaseguro de cualquier desviación en la que éste pudiera incurrir. Las especulaciones acerca de un posible cambio en la manera de pensar la cuestión política en el Platón de vejez se aglutinan alrededor de cuestiones históricas y biográficas.[29] Las experiencias frustradas del filósofo en Siracusa son frecuentemente citadas como causa de que haya abandonado el plan conducido por el filósofo-rey.

En este trabajo propongo reconsiderar posibles cambios en la perspectiva política del filósofo, viendo que en verdad modificó el ángulo desde el cual entiende en *Leyes* la naturaleza humana -sobre la que se asienta su propuesta política. Creo que los rasgos disonantes que pueden observarse respecto del plan de *República* se deben precisamente a una reconsideración de aspectos ya presentes allí, pero que habían sido considerados menores. Ahora Platón reevalúa el peso de algunos factores antropológicos en la realización política, y el proyecto se modifica desde esa base. La articulación de la exposición que sigue está entonces guiada por la revisión de pasajes de ambas obras, luego de lo cual voy a proponer algunas conclusiones.

I. Hagamos una rápida revisión por la concepción antropológica que Platón presenta en *República*. Cualquier reconstrucción de esta debe incluir el planteo del libro II, donde Platón considera que los hombres tienen un *érgos* propio, y que de él depende el lugar que ocuparán en su *pólis*.

> [Sóc.]- Entonces la ciudad que cubre las necesidades más básicas podría surgir con cuatro o cinco [e] hombres.
> [Gl.]- Así parece.

[29] Cf. F. Lisi, "La clasificación de los estados en la teoría política de Platón". Sobre la continuidad en su pensamiento cf. A. Lacks, *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*.

> - ¿Y entonces qué? ¿Es necesario que cada uno de ellos ponga su propia actividad en común con todos (*tò heautoû érgon hápasi koinón*)? Por ejemplo, ¿el campesino, que es uno solo, produce el trigo para los cuatro e invierte cuatro veces más de tiempo y esfuerzo en la producción de trigo y lo comparte con los otros, o despreocupándose produce sólo para sí mismo una cuarta parte de ese [370a] trigo en la cuarta parte del tiempo y en las otras tres se dedica a la producción de su casa, su vestimenta, su calzado y no tiene cosas para compartir con los otros, sino que él hace por sí mismo sus propias cosas (*autòn di'hautòn tà hauoû práttein*)?[30]

El pasaje presenta lo que se llama *Principio de Especialización*, según el cual cada hombre ejercerá una y solo una función en el marco de la ciudad, ya que cada uno cuenta con una sola capacidad natural para desarrollar correctamente esa función. Este principio se despliega conjuntamente con la idea de que la estructura del individuo es paralela a la de la *pólis* (*Rep*. II, IV). Es por esta razón que frecuentemente el personaje Sócrates insiste en que un mismo acto será beneficioso o perjudicial, tanto en el ámbito individual, como en el común.

El otro punto insoslayable del bosquejo que Platón propone en *República* sobre la naturaleza humana es el que leemos en el libro IV, respecto de la tripartición del alma. En su esencia, se trata de un alma escindida en dos tipos de motivaciones: unas racionales y otras irracionales: y dentro de estas últimas es posible señalar nuevamente aquellas que se despiertan con los deseos de comida, bebida y placeres sexuales (436b), como diferentes de las que se activan frente a situaciones de injusticia o que contradicen lo determinado racionalmente. De este modo, el hombre está constituido por diferentes fuerzas motivacionales, y se vuelve un campo de batalla en el cual saldrá airosa la parte que logre imponerse a las demás.

Lo que crea las condiciones para que se efectivicen el Principio de Especialización, el P. de Paralelismo estructural, en el marco de los cuales la parte potencialmente más fuerte en cada uno podrá actualizarse, es la educación. No solamente porque posibilitará que se determine el grupo social al que cada uno pertenece por naturaleza, sino porque será el lugar para desarrollar y nutrir las cualidades del gobernante. Por esto, al mismo tiempo que deja de lado la educación del conjunto de los ciudadanos, Platón se muestra confiado en que la buena *paideía* del soberano será relativa garantía para la buena salud política. El *télos* al que apunta todo el despliegue de conocimiento que se le proporcionará -como sabemos a partir de lo argumentado principalmente en los libros VI y VII- es la dialéctica, que debe empezar a practicarse tempranamente en la vida del guardián, y será también la coronación de todo su

[30] Pl., *Rep*. II 369d-370a.

aprendizaje. Mediante ella se podrá captar la estructura de lo real, dar explicaciones con fundamento, comprender y conocer realmente (VII 534b-d). En síntesis esta característica antropológica consiste en la capacidad de conocer que tienen los hombres que operan noéticamente, que les permitirá aprehender la realidad en su verdadera dimensión.

II. En las *Leyes*, por su parte, aunque Platón sigue mostrando su profunda convicción de que sin educación la *pólis* no podrá siquiera sobrevivir, la naturaleza humana aparece bajo una luz diferente. De hecho, incluso en el mejor contexto y con todos los recaudos de una excelente educación, el político -ya no es el filósofo- está casi condenado a perder el rumbo del buen gobierno y corromperse; por esta razón hace falta un conjunto de leyes que garanticen la estabilidad de la ciudad.

Esta posición se asienta en variables un tanto diferentes de las consideradas en *República*. Una de ellas, tal vez la más importante, es la evaluación del placer dentro de la perspectiva antropológica. El placer, que forma la base para reflexionar sobre la excelencia y el vicio, es una constante en los análisis motivacionales de *Leyes*, y aparece muy temprano en la explicación de nuestro estado actual: aunque en principio el hombre participa igualmente de la virtud y del vicio -al menos en los términos míticos y fundacionales del libro III-, el lugar del último parece irremisiblemente mayor que el de la excelencia.[31] Esto explica la causa por la cual la educación es un tema fundamental para que el proyecto político funcione. Y ella, la educación, no consiste tanto en desarrollar potencialidades presentes, como en *República*, sino de limitar el desarrollo del vicio. Los placeres y deseos deben orientarse desde muy temprano, porque son los principios básicos y potentes que nos mueven siempre (libro I 631c-ss.). La investigación sobre las virtudes lleva al Ateniense a plantearse la socrática pregunta sobre su unidad y, en el libro V (733e-734b), "parece distinguir entre géneros de vida según la virtud que encarnan";[32] de esto deriva la consideración política de que las leyes "tienden a una cosa única",[33] que es la virtud. Desde aquí, el tratamiento de la continencia va tomando cuerpo en la palabra del Ateniense. Lejos de presentar un planteo intelectualista, incluso si la educación es fundamental y necesaria para crear condiciones amables para la ciudad buena, la posibilidad de la incontinencia siempre está presente. De hecho, el extremo de la miseria humana posible se da cuando

[31] Pl., *Ley*. III 676a.
[32] R. Lefebvre, p.
[33] Pl., *Ley*. XII 963a-ss.

> habiendo juzgado que algo es bello y bueno, sin embargo no se lo quiere (*mḗ philêi*) y que al contrario se lo odia; en tanto que opuestamente, se quiere y se busca lo que se tiene por perverso y por injusto.[34]

En lugar de encontrarnos con un hombre fuertemente atraído por el bien en el momento en que lo conoce, ninguna vida virtuosa puede tener lugar, sin una voluntad firme por parte del propio agente moral, que debe sobreponerse a sus propias tentaciones. Sin embargo, esta no es la posición que leemos en la totalidad de *Leyes*. De hecho, en el libro V 731c, el Ateniense declara:

> respecto de aquellos hechos que cometen los que delinquen, pero que se pueden remediar, debe conocer, en primer lugar, que todo injusto no es injusto por propia voluntad (*oukh hekón*), pues nunca nadie en ningún lugar poseería voluntariamente (*hekón*) ninguno de los mayores males y, mucho menos, en lo que son sus posesiones más valiosas.[35]

Podríamos ver en estas declaraciones la presencia de una posición "híbrida" -como la llama R. Lefebvre- acerca del intelectualismo:

> Sócrates habría acompañado esto con una negación de la realidad de la acrasía; en efecto, si nadie es injusto voluntariamente o por su propia decisión, nadie se dirige por sí mismo a la injusticia y en particular, nadie se dirige a ella además en conocimiento de lo justo. Entonces, hace falta, al parecer, que la injusticia se cometa en razón de la ignorancia.[36]

Algo de esta posición socrática resuena en Leyes, pero el Ateniense hesita en apoyarla redondamente. Esta discusión, que no es la que nos ocupa en este momento, nos instala firmemente en el plano del placer y del displacer. La solución a la incontinencia que tenemos en la *República* responde a la fricción que se establece entre partes del alma. Ese esquema, que no está nada claro en *Leyes*, ha sido visto por algunos críticos en el pasaje de *Leyes* IX 863a-864d.[37] Allí, el mismo Ateniense se detiene en la estructura del alma, y aclara que no

---

[34] Pl. *Ley*. 689a.

[35] Pasajes con el mismo aire que este pueden leerse en II 663a-c, III 688e-689e; IX 860d-e y 863c-d.

[36] R. Lefebvre, ; p.

[37] Pl. *Ley*. IX 863a-864d: "(…) Sin duda, es evidente que en lo que hace al alma, en [b] vuestras conversaciones acostumbráis a decir y escuchar por lo menos tanto como lo siguiente, a saber que en ella la **ira** (*thymós*), que es un constituyente de su naturaleza -da igual que se la considere una **afección** (*páthos*) o una **parte** (*méros*)-, es una posesión innata (*empephykôs*) pendenciera y belicosa que convulsiona muchas cosas con una violencia irracional (*alogistôi bíai*). (…) Y además no denominamos **placer** (*hedoné*) a lo mismo que la ira, sino que decimos que, imperando sobre la base de la fuerza contraria a ésta, hace por medio de la persuasión con engaño violento (*peithoî metà epátes biaíou*), todo lo que quiera su voluntad (*boúlesis*).
CL.-Y mucho.
AT.-Ahora bien, si uno sostuviera que la ignorancia (*ágnoia*) es, en tercer lugar, causa de los errores, no se equivocaría. Más aún, sería mejor que el legislador la dividiera en dos, y pensara que una parte, simple, es causa de errores leves, mientras que la otra es doble, cuando uno es un ignorante

importa si se trata de partes (*méros*) o de afecciones (*ti páthos*), lo cierto es que existe una motivación irracional irascible, orientada hacia lo belicoso, otra -también irracional- que se mueve por el placer, y una tercera, constituida por "el anhelo de la opinión verdadera por lo que es mejor" (864b). Al final de la presentación de este esquema, que el Ateniense mismo llama digresión (*exébemen*), lo único indiscutible es que el placer y el miedo son dos fuerzas irracionales de las que hay que cuidarse mucho. Esto completa y enmarca lo dicho en el pasaje VI 782d-783b:

> Veo que para los hombres todo depende de tres deseos necesarios, a través de los que resulta la virtud para ellos, cuando están bien llevados (*agoménois orthôs*), y lo contrario, cuando se [e] los educó mal. Éstos son **comida y bebida directamente desde el momento en que nacen**. Dado que todo animal tiene una pasión instintiva por cualquiera de éstos, está lleno de frenética rebelión contra el que intenta decirle que debe hacer otra cosa que no sea saciar sus deseos de gozar todas esas cosas y librarse de cualquier sensación desagradable. [783a] Nuestra tercera necesidad más importante y nuestra pasión más violenta, aunque irrumpe en último término, pone ciegamente frenéticos a los hombres, el **deseo de procreación** de la especie, encendido por el mayor desenfreno. El legislador, volviendo a los ciudadanos hacia **lo mejor, en contra de lo así llamado más placentero**, debe intentar que refrenen (*katékhein*) estas apetencias como a tres enfermedades, con los tres medios más importantes, **temor, ley y palabra verdadera**, y que, utilizando, además, a

(*amathaínei*) sostenido no sólo por la ignorancia (*ágnoia*), sino también por la convicción de sabiduría (*dóxa sophías*), como si lo supiera todo acerca de lo que no sabe nada en absoluto. Suponiendo, además, que cuando las acompaña la fuerza y el poder son causa de los errores mayores y propios de la incultura y que, cuando lo hace la debilidad, se convierten en errores de niños y de viejos, pondrá a estos últimos también como faltas y les ordenará leyes, convencido de que cometen errores, aunque [d] las más benignas de todas y de la mayor condescendencia.

CL.-Dices algo probable.

AT.-Pues bien, casi todos decimos que, de nosotros, el uno se sobrepone (*kreíttoon*), mientras que el otro sucumbe (*héttoon*) al placer y la ira. Y es también así.

CL.-Totalmente, por cierto.

AT.-Pero nunca escuchamos que uno se sobreponga a la ignorancia, el otro sucumba a ella.

CL.-Absolutamente cierto. [e] AT.-Sin embargo, decimos que, mientras cada uno se mueve en dirección de la propia voluntad (*boúlesis*), a menudo todos estos lo empujan simultáneamente en sentido contrario.

CL.-La mayoría de las veces, por cierto.

AT.-Ahora podría distinguir claramente para ti lo justo y lo injusto a los que me refiero, sin adornos. Bien, denomino injusticia en general a la tiranía del coraje (*thymós*) en el alma y el miedo (*phobós*), el placer (*hedoné*) y el dolor (*lýpe*), las envidias (*phthonós*) y los deseos (*epithymía*), sea que provoquen un daño o no, mientras que, en lo que [864a] hace a la opinión acerca de lo óptimo (*he toû aristoû dóxa*), hay que decir que es justo todo lo que se haga de la forma en que la ciudad o ciertos particulares piensen que se dará lo óptimo, siempre que esa opinión se imponga en las almas y ponga en orden (*diakosmeî*) a cada varón en forma íntegra, aunque se produzca algún daño, y también es justo lo que obedece a tal gobierno en cada uno, así como es lo mejor para toda la vida de los seres humanos, aunque la mayoría considere que tal perjuicio es una injusticia involuntaria".

> las Musas y los dioses patronos [b] de los certámenes, apaguen su crecimiento y su flujo.

La afirmación inicial de esta cita, "para los hombres todo depende de tres deseos", muestra que la parte apetitiva del alma dibujada en *República* aquí ocupa la centralidad del hombre. La propuesta es refrenar, reprimir (*katékhein*) las fuerzas del deseo natural, vista aquí como una fiera poderosa. Los medios mediante los que es posible hacerlo no son ya los de *República*, donde se contaba con un sujeto cuyo sustrato era dócil y obediente, amante de la verdad y de la justicia, que se volvía colaborador del proyecto político.[38] En el marco de *Leyes*, es el resultado de la educación, si ha sido desarrollada correctamente en todo hombre -y ya no sólo en lo de naturaleza excelsa que se dedicarán a gobernar-, lo que evitará su necedad (*ánoia*), es decir que sólo como resultado de refrenar sus deseos depondrá su oposición a los conocimientos (*epistéme*), las opiniones (*dóxai*) y los argumentos (*lógoi*).[39] Aunque Platón continúa pensando en el férreo paralelismo entre individuo y ciudad, se posiciona en un camino diferente al de *República* respecto de la potencia de la educación. Tanto la muchedumbre de la ciudad como la muchedumbre del alma se opondrán por ignorancia (*amathía*) a que las gobierne la excelencia, y por esta razón hay que censurarlas (*oneidistéon*), por ignorantes (III 689c). En este pasaje que retomo, el Ateniense se encarga de establecer claramente que el conocimiento del que habla no es teórico, ni compete a ninguna actividad especulativa: los sabios son los que reconocen la importancia de ser temperantes y continentes, "aunque no sepan, no sólo ni leer ni escribir, sino ni siquiera nadar, y hay que confiarles los puestos de gobierno por inteligentes (*émphrosin*)" (III 689d). Poseyendo el gobernante esta inteligencia (*phrónesis*), debe introducirla y hacerla gobernar máximamente, expiando la necedad (*ánoia málista exaireîn*) (688e). Se establece entonces que hay que evitar la discordancia (*diaphonía*) entre la pena y el placer, con la opinión razonable (*tèn katà lógon dóxan*) (III 689a); a esto lo llama sabiduría (*sophía*: III 689d), e implica vivir según el *lógos* contenido en la ley.

Poco después, el Ateniense agrega otra cualidad de la buena salud política: la mesura (*tò metríon*: 691c) en la fuerza. La naturaleza del alma no pude enfrentar daño mayor que la desmesura, pero es algo a lo que está expuesto fácilmente. Aunque el Ateniense habla en este

[38] Pl., *Rep*. II, VII.

[39] Pl. *Ley*. III 689b: "En efecto, la parte de ella que siente dolor y b placer es como el pueblo y la muchedumbre en la ciudad. En consecuencia, hablo de necedad cuando el alma se opone a los conocimientos, las opiniones o a la definición, los principios que por naturaleza deben gobernar, tanto en el caso de la ciudad, cuando la multitud no obedece a sus gobernantes ni a las leyes, como, igualmente, en el de un individuo, cuando con bellas definiciones en el alma éste no hace sino todo lo contrario a ellas".

pasaje del hombre joven que ve investido de un poder político importante -y pierde su rumbo-, dirá también que todo hombre, incluso el anciano, sucumbirá fácilmente al gozar de un poder sin límites o, incluso si tiene límites, pronto intentará ganar mayores niveles de poder. La mesura, entonces, condimento fundamental del buen gobierno, es tan lábil, que la ciudad no puede confiar en la capacidad del gobernante para que la conserve, porque la tentación de caer siempre en *ánoia* es muy fuerte. De ahí el consejo que nos da el Ateniense: "Contra esto [la desmesura que engendra el poder], pues, deben tomar precauciones aquellos grandes legisladores que conozcan la justa medida (*tò metríon*)".[40]

Llega así a la formulación central del diálogo: dado que el hombre, incluso si está educado de la mejor manera, nunca puede librarse de excesos, el único reaseguro que la ciudad tiene para sobrevivir y no perderse en un total salvajismo, es el establecimiento de leyes (IX 875a).

> La causa de ello es que no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para los hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no sólo poder (*dýnasthai*) sino también querer (*ethélein*) hacer lo óptimo. En primer lugar, es difícil reconocer que el verdadero arte político se ocupa necesariamente no de lo particular sino de lo común (…). [b] En segundo lugar, aunque uno comprendiera suficientemente (*labêi hikanôs*) en su técnica el conocer que esto es así por naturaleza, si después llega a asumir el gobierno ilimitado y absoluto (*anypeúthynós te kaì autokrátor*) de una ciudad, nunca podría permanecer fiel a esta doctrina y vivir alimentando lo común en la ciudad como elemento guía y lo particular siguiendo a lo común, sino que la naturaleza mortal lo empujará siempre al exceso (*pleonexía*) y a la actuación en interés personal (*idiopragía*), puesto que busca de manera irracional (*álogos*) evitar el dolor y perseguir el placer, [c] y colocará siempre a estos dos por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de todos los males hasta el final.[41]

La *pleonexía* y la *idiopragía* son entonces, tal como Platón puede caracterizar al hombre, lo esencial de su naturaleza. Pero la posibilidad de un final feliz no es completamente clausurada por Platón; en el libro IX de *Leyes* leemos:

> tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural [identificada con la *phrónesis*] por un destino divino pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernaran. En efecto, ni la ley ni ningún orden es mejor que la ciencia, ni

[40] Pl. *Ley*. III 691c-d.
[41] Pl. *Ley*. IX 875a-d.

> es justo que la inteligencia (*noûs*) obedezca a nada ni sea esclava de nada, [d] sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza. Pero ahora no existe en absoluto en ningún lado, sino en pequeña medida. Por eso, sin duda, hay que elegir lo segundo, orden y ley, que miran y observan por un lado a lo general, pero son impotentes en el caso particular.[42]

La perspectiva platónica no es pesimista, entonces, toda vez que hipotetiza la posibilidad de que alguna vez sea engendrado un hombre con la capacidad de permanecer en la mesura y en la prudencia. En ese caso, ya no serán necesarias las leyes que evidencian una cierta constante minoría de edad de la humanidad.

III. Algunas conclusiones

En la rápida revisión que pude proponer aquí, vimos en primer lugar que, si bien hay ciertos rasgos antropológicos de los planteos de *República* y de *Leyes* que son comunes, el desarrollo de este último presenta con menos nitidez la fuerza del conocimiento y la soberanía de la educación, porque el centro del planteo es la ponderación del placer en la vida humana. A. Lacks, que considera que existe una continuidad entre los desarrollos políticos de Platón, habla sin embargo de un movimiento de retirada y de deslinde de ámbitos -divino/humano-, y ve en la nomocracia de *Leyes* la primera etapa de la implementación práctica del plan de *República*.

En esta nueva perspectiva, el eje es el hombre con sus posibilidades fácticas concretas de realizarse en una *pólis* atravesada por una red de egoísmos. En la medida en que estamos constituidos por deseos que buscan ciegamente su satisfacción en el placer, el egoísmo siempre estará al acecho. Entonces la ley, que es "una forma de violencia que la razón impone a la irracionalidad de esos deseos",[43] es el *deûteros ploûs*, porque el primer camino, el mejor, sólo sería posible para los dioses. En esta perspectiva, el *noûs* -a diferencia de lo que tenemos en *República*- está lejos de buscar espontánea y naturalmente su desarrollo en la naturaleza del hombre mejor, sino que -en el mejor de los casos- toma cuerpo forzadamente en cada hombre como la única salvación tanto para sí mismo como para la *pólis*.

[42] Pl. *Ley*. IX 875c.
[43] A. Lacks, *Op. cit*.; p.

Bibliografía

- Platón, *Leyes*, Vol. VIII y IX, trad. F. Lisi, Madrid, Gredos, 1999.

- Platón, *República*, trad. C. Mársico y M. Divenosa, Bs. As., Losada, 2005.

- Laks, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, Mérida, UNAM, 2007 (Selección).

- Lefebvre, R., *Platón, filósofo del placer*, trad. M. Divenosa, Bs. As., Biblos, 2011.

- Lisi, F., "La clasificación de los Estados en la teoría política platónica", en *Memorias de Historia Antigua*, X, 1989, pp. 23-43.

Reseñas críticas

Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción, versión griega enfrentada y notas de Eduardo Sinnott, Buenos Aires, Colihue 2022; xcvi + 1133 p.

Tal vez la obra más referida de Aristóteles sea su *Metafísica*, porque ella concentra los principales aportes realizados por el filósofo, que luego tendrán consecuencias en los demás campos de su reflexión. Tal como Eduardo Sinnott señala al presentar su traducción, "antes que la exposición orgánica de un cuerpo sistemático de doctrinas filosóficas ya elaboradas y establecidas (que es como, en líneas generales, se la ha concebido durante gran parte de la tradición interpretativa), en lo esencial la Metafísica es el registro de los esfuerzos de un filósofo, o del Filósofo, por dar con un saber, esto es, por dar con 'la ciencia buscada' (*he zetouméne epistéme*) acerca de las estructuras últimas de la realidad" (p. viii). Desde este punto de partida, el traductor declara que su trabajo será erudito al mismo tiempo que especulativo. Es por esta razón que la nueva versión de esta obra suscitará seguramente una renovación de las perspectivas de lectura y de interpretación del pensamiento aristotélico, no menos que de aquellos de los que fue fuente. Este será seguramente el caso de la traducción que propone el Dr. Eduardo Sinnott, enfrentada al texto griego y acompañada por una nutritiva introducción y por notas que enriquecen la lectura en diferentes abordajes -tanto de un principiante como de un especialista-.

Desde la información primera de la concepción, conformación e historia del texto que hoy encontramos bajo el nombre de *Metafísica* hasta aspectos tan controvertidos como la elección léxica, todo abre espacios para agilizar el acercamiento al pensamiento de Aristóteles. En el marco de la revisión del tema de la sustancia, Sinnott propone una relectura de "de la teoría de la *Metafísica*" a la luz de *Categorías*, y tiende puentes con otras obras del filósofo.

En uno de los aspectos quizás más complejos de resolver para un traductor de *Metafísica*, Sinnott elige 'sustancia' para mencionar la *ousía*. La justificación no se hace esperar, y en el punto 10 de la Introducción el traductor dedica unas páginas a acordar con su lector la coherenica de la versión elegida.

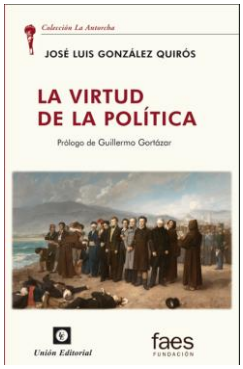
Antes de poner ante nosotros su versión bilingüe, y a modo de cierre de la Introducción, se propone una Cronología que nos ubica temporalmente en la perspectiva histórica de la vida de Aristóteles, se lista luego una rica lista bibliográfica actualizada sobre esta obra y se aclaran las abreviaturas de la obra del Filósofo que aparecerán en el cuerpo y notas de la traducción.

La obra se ofrece con abundantes y reflexivas notas, y cada capítulo es encabezado por una breve reseña de lo que el lector encontrará a continuación.

El volumen se cierra con un índice de nombres propios y uno de términos griegos propios de la filosofía. Incluye finalmente una lista de léxico técnico propios de la *Metafísica*.

Seguramente habrá que esperar muy poco tiempo para que esta versión renovada de la *Metafísica* se vuelva una traducción de consulta obligada en el ámbito académico internacional.

Marisa Divenosa (UBA – UNLa.)



José Luis González Quirós. *La virtud de la política*. Unión Editorial. Madrid. 2022; 432 páginas.

José Luis González Quirós (www.jlgonzalezquiros.es), el autor de esta obra que presentamos, nos acompaña como miembro del Comité Académico desde el inicio de la publicación de *Táxis*. Es un reconocido e inquieto filósofo, y cuenta con una extensa trayectoria como catedrático de Instituto, investigador del Instituto de Filosofía del CSIC y profesor de la UMC y la URJC. En 2003 ha sido finalista del Premio Nacional de ensayo y obtuvo también, en 2006, junto con Karim Gherab Martín, el Premio de ensayo de la Fundación Everis. La obra a la que pudimos acceder es una importante y sobre todo actual reflexión sobre la política. Recordando a Ortega y Gasset quien en 1949 nos planteaba que en el debate sobre ella no nos formulamos -aún hoy- qué es la política, más aún, cuál es "la virtud de la política", un fenómeno que nos abarca pero que, sin embargo, torna insatisfactoria cualquier respuesta que la califique.

Aquí se nos hace presente el desafío del libro: explicar en sentido preciso del término, cuál es *la virtud* de la política, su vitalidad y su fuerza, qué es lo que tiene de vigoroso y benéfico, e invita a pensarla y a ocuparse en ella, puesto que es un requisito esencial de la felicidad común y, cuando se acierta con ella se hace posible el éxito de las sociedades libres y prósperas. Muchos creen que la política se puede despachar como algo prescindible, incluso como una plaga o una conspiración contra el interés de los más, pero esa es una imagen bastante distorsionada de la mala política, que tal vez abunde más que la buena. En suma, entender cómo la política ha llegado a ser lo que es y cómo funciona en la actualidad es lo que el lector puede conseguir con la lectura de este libro.

La obra consta de tres partes, en la primera se analiza el potencial civilizatorio de la política examinando cómo las realidades básicas que permiten comprenderlo, el poder y la convivencia, se van abriendo paso a través de la pugna entre la naturaleza y la libertad para construir la historia humana.

La segunda parte se dedica a exponer cuáles son los supuestos necesarios de la política, la naturaleza de la ley, la dialéctica entre ella y la libertad y los enigmas y paradojas que afectan a esta noción y a su carácter problemático en distintos contextos, y, muy en especial, a las tensiones con los dos polos que la delimitan, el tipo de poder que nos ata y la conciencia que nos exige. A este respecto se comentan dos historias ejemplares, el juicio de Eichmann en Jerusalén y la parábola moral que Indro Montanelli escribió sobre el general Della Rovere. En un último capítulo de esta parte se analiza lo que el autor denomina “el eclipse de la libertad política” como algo característico del momento histórico en que vivimos.

La tercera parte, con seguridad la más polémica, está dedicada analizar las actuales relaciones entre la política y el Estado y lo que se llama “la politización de la existencia” con los efectos que esa situación tiene sobre el pluralismo político, puesto que se ha creado una nueva realidad que amenaza a la libertad política en su raíz. En la medida en que la pugna entre conservadores y progresistas se considera como una especie de universal de la política, la cuestión que se plantea es si el Estado sigue haciendo posible la libertad o amenaza con secuestrarla de manera definitiva.

Aunque la diversidad política sea reconocida como algo esencial, existen sobre ella dos amenazas, la que nace del poder político mismo que tiende a controlarlo todo y la que se sigue de la “privatización de la política” por la que los partidos se acaban haciendo los protagonistas de todo y reducen la representación a un mero trámite.

Incluso si son muchos los signos de todo tipo que invitan a considerar con pesimismo el futuro de la libertad y de la política, puesto que vemos como los partidarios del poder absoluto lo presentan como sinónimo de mayor eficacia y justicia que las viejas democracias liberales, el libro apuesta por el optimismo al confiar en que

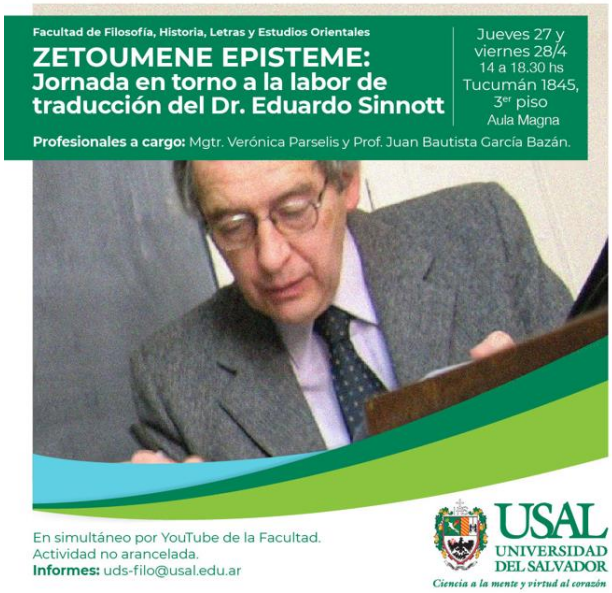
la política no renuncie nunca a su fondo moral y la libertad sea capaz de aprovechar su virtud, su fuerza y su valor, para que la imaginación política sea capaz de impulsar y crear un mundo cada vez mejor.

Actualidad académica

JORNADAS HOMENAJE AL DR. EDUARDO SINNOTT

Los días 27 y 28 de abril 2023 tuvo lugar la presentación de la traducción bilingüe comentada y anotada de la *Metafísica* de Aristóteles, realizada por el Dr. Eduardo Sinnott. Las jornadas, que se desarrollaron en la Universidad del Salvador y que llevaron por título "***Zetouméne Epistéme*. Jornada en torno a la labor de traducción del Dr. Eduardo Sinnott**", fueron ocasión también de un merecido homenaje al profesor especialista en Aristóteles, que coronó con esta obra otras traducciones del filósofo que supo legarnos con anterioridad (*Poética* en 2004, *Ética Nicomaquea* en 2007, Categorías en 2009).

En diálogo directo con el especialista, exalumnos, colegas y colaboradores, bajo la coordinación de la Prof. Verónica Parselis y del Prof. Juan Bautista García Bazán, desarrollaron estas dos productivas jornadas de trabajo.



NOTICIAS DE NUESTRA UNIVERSIDAD

IV ENCUENTRO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA – UNLA.-UNCO

El jueves 26 y el viernes 27 de octubre del corriente se realizará en la Universidad Nacional de Lanús el **IV Encuentro Internacional de Filosofía**, organizado por el Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes – UNLa. y por el "Centro de Estudios en Filosofía de las ciencias y Hermenéutica filosófica", Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. El evento académico forma parte de encuentros que el Doctorado realiza trianualmente desde el año 2012, y que se retoman ahora después del periodo afectado por la pandemia.

Las dos jornadas de trabajo tendrán lugar de manera presencial y virtual, gracias a la disponibilidad de la UNLa. de organizar actividades en modalidad híbrida. En esta ocasión, la pregunta que aglutinará la reflexión será: "¿Cómo afronta la filosofía la cuestión del hombre en nuestro tiempo? (los desafíos de la diversidad cultural, la pluralidad de discursos, las propuestas científo-tecnológicos)".

En breve estará disponible el Programa del Encuentro en el espacio virtual de nuestro Doctorado en Filosofía.

ESPACIO DE CHARLAS

El viernes 7 de julio a las 19hs abriremos nuevamente el *Espacio de Charlas*, una actividad libre y virtual que proponemos desde nuestro Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes. En esta ocasión, el Dr. José González Ríos y el Dr. Marcos Thisted nos invitan a debatir sobre la pregunta "¿Progreso o retorno? Un diálogo a propósito del umbral entre Renacimiento y Modernidad".

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).

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 mistéricos 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.), *Polythrýleta*, 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/, 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.