Τάξις

Revista de Filosofía

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

Volumen 2
2021

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

Óleo sobre tela: Eleonora Dei

***

Universidad Nacional de Lanús
Rectora: Dra. Ana Jaramillo
Vicerrector: Dr. Pablo Mario Narvaja

Departamento de Humanidades y Artes
Director: Mtro. Daniel Bozzani

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:
Dr. Luciano Corsico (UNLa)
Dra. Ivana Costa (UBA - UCA)
Dr. Alberto Damiani (UNLa - UBA - CONICET)
Dra. Macarena Marey (UNLa - 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 - 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

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

Vega, José Luis, "La virtualidad como sentido de realidad total" **pág. 10**

Howlin, Diego Hernán, "El cuerpo como obra de (bio) arte posible. De Antropotécnicas, Corporalidad y Arte." **pág. 24**

Crespo, Alberto, "Más allá de La historia de la locura en la época clásica: La hospitalidad. El debate entre Michel Foucault y Jacques Derrida" **pág. 49**

Eiras, Diego Fernando, "Bioética, biozoética y ética veterinaria" **pág. 61**

Dominguez, Gustavo Adolfo, "Nuestra relación con la naturaleza: hacia una omnilateralidad extendida" **pág. 67**

Notas breves

Martín Cieri, "La construcción de la diferencia desde y con la teoría de la performatividad de Judith Butler" **pág. 87**

Carlos Castellan, "¿El fin de los estudios clásicos?" **pág. 92**

Reseñas críticas

Lia Roxana Donadon, *Mafalda - Quinos Comicstrip als Gesellschaftskritik im Argentinien der 1960er und 70er Jahre*, Siegen, UniverSi, 2021 – DOI: http://dx.doi.org/10.25819/ubsi/5954 (A. Edelsbrunner) **pág. 97**

Actualidad académica **pág. 101**

Normas de publicación **pág. 106**

Primera Página

Con este segundo número tenemos la alegría de situarnos simbólicamente en la continuidad de un proyecto que, inicialmente, fue un ambicioso autodesafío que sirviera al propósito de mantener a través de la revista nuestros vínculos con los doctorandos y doctores. Un propósito ciertamente ambicioso aunque no desproporcionado, esperamos, y no menor académicamente, si conseguimos ser capaces de sostener y dar continuidad a nuestra tarea docente a través de nuestros graduados y de aquellos otros que nos acompañaron pero que, por distintas razones, no han podido concluir sus estudios. Por otra parte, habíamos considerado imprescindible integrar de algún modo a los profesores invitados a los seminarios específicos, o también gestar una suerte de red de vínculos con nuestros alumnos; en definitiva, con todas aquellas personas que colaboran o se acercan al Centro de Investigaciones Éticas y al Doctorado.

En este sentido, muchos colegas nos acompañaron desde el primer número con sus contribuciones reflexivas, investigaciones y comentarios, y también con sugerencias y aliento.

Se puede comprender a partir del enunciado de estos propósitos el sentido del nombre de la revista, pues con independencia de trazar a un tiempo la "efectualidad" de un lazo con los grandes maestros filosóficos, ***Τάξις*** *también significa la unidad y la cooperación que anima ese compromiso existencial con la vida que implica necesariamente el ejercicio de la filosofía.*

Asumir cada uno de nosotros un compromiso crítico, fundante, es lo que provoca claramente la interesante propuesta del primer artículo que en este número presentamos, escrito por el profesor José Luis Vega: "La virtualidad como sentido de realidad total". *A partir de la obra de Kierkegaard y básicamente sobre el concepto de angustia, ahondando con una perspectiva desafiante el problema del mal y la manera singular de entender los márgenes comprensivos de la libertad y el poder, se abre una polémica que esperamos los convoque a debatir y aliente en todos ustedes la asunción de una reflexión también crítica y fundada, la refutación o la aceptación de su controvertida propuesta.*

El segundo artículo que presentamos escrito por el Dr. Diego Hernán Howlin, exalumno, perseverante y dedicado de nuestro doctorado, rescata buena parte de sus investigaciones sobre el pensamiento de Peter Sloterdijk. En esta contribución, que dio en llamar significativamente "El cuerpo como obra de (bio) arte posible. De Antropotécnicas, Corporalidad y Arte", *nos presenta con claridad una problemática*

debatida en la filosofía contemporánea, con aspiraciones de renovación de los pilares tradicionales del pensamiento filosófico. La lectura de su trabajo sugiere desde una perspectiva filosófica una aproximación al arte en las formas más variadas y desafiantes y abre el horizonte a nuevas preguntas que ya nos involucran en un futuro ya presente. Así, concluye, "lo uniforme y homogéneo ha dejado paso a lo complejo e impreciso, lo ambivalente y lo contradictorio […] Lo bueno y lo malo conviven juntos, lo bello y lo feo en la moda, lo verdadero y lo falso en los mensajes mediáticos […] ¿Devendrá finalmente el cuerpo en obra de arte? ¿Es este el ocaso del ser-en-el-mundo como lo conocemos? O es el inicio de algo nuevo…".

*La tercera contribución es la que nos ha entregado el Dr. Alberto Guillermo Crespo. Su trabajo: "*Más allá de 'La historia de la locura en la época clásica'. La hospitalidad. El debate entre Michel Foucault y Jacques Derrida", *nos sumerge nuevamente en una línea de pensamiento que permite descubrir nuevas perspectivas de reflexión a partir de un debate actual con pensadores sin duda polémicos: Se trata de una clara introducción a la problemática derivada de conceptos como inclusión, exclusión, locura y disciplinamiento, y, fundamentalmente, un enfoque abierto a la sugerente temática del significativo concepto de hospitalidad; concepto que Derrida desarrolla, con ocasión de la crítica del enfoque de Foucault.*

La cuarta propuesta es la del Dr. Diego F. Eiras, en el marco de la perspectiva de la ética convergente del profesor Ricardo Maliandi, quien fue en su momento su tutor de tesis en nuestro doctorado, reflexiona y abre un debate para superar los conflictos en la relación entre la ética del trato con los animales y la medicina veterinaria, desde los enfoques de los principios de la bioética y la biozoética.

*El cuarto y último artículo que en este número presentamos: "*Nuestra relación con la naturaleza: hacia una omnilateralidad extendida"*, es el resultado de una espontánea selección que nuestros profesores del ciclo preparatorio de seminarios para graduados no filosóficos hicieron de la propuesta monográfica del doctorando Gustavo Adolfo Domínguez. Planteos de algún modo relacionados temáticamente con las perspectivas anteriores y que conviene indagar en la rica tradición de la historia de la Filosofía.*

*En la sección "Notas breves", Martín Cieri, especialista en educación y también doctorando en nuestro posgrado, nos trae una referencia a la problemática de la diferencia desde el abordaje de Judith Butler con su propuesta: "*La construcción de la diferencia desde y con la teoría de la performatividad de Judith Butler".

La segunda nota es el breve ensayo del profesor Carlos Castellan, especialista en historia antigua, que abre un interrogante de consecuencias lamentables para nuestra formación, en la fantasía de asegurar el sentido de las identidades

descartando tradiciones y fuentes de una historia que, con sus luces y sombras, nos pertenece. Su contribución es hacernos meditar a partir de un interrogante sobre "¿El fin de los estudios clásicos?"

Una curiosa, diferente y formidable reseña crítica es la que se presenta de un libro aparecido en Alemania, y en esa lengua, del inolvidable personaje de Quino: Mafalda.

Finalmente, en la sección Actualidad académica, una resención a nuestros ojos completa del Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría, acontecimiento en el que tuvimos la oportunidad de participar, y escuchar a especialistas de distintos países, entre ellos a Carlos Lévy, llevado a cabo por la Universidad de La Pampa, por mediación del trabajo de la Dra. Paola Druille.

Esperamos pues que este número permita comprender el compromiso de una voluntad de pensar criticamente pero con la libertad propia que reclama todo pensamiento de pretensión filosófica.

—H. Daniel Dei y Marisa Divenosa
Remedios de Escalada, junio de 2021

Artículos

La Virtualidad como Sentido de Realidad Total

José Luis Vega (UBA)

INTRODUCCIÓN

Declaro desde este comienzo que al menos tres circunstancias convergen en la redacción de este trabajo. La primera es el reencuentro con las Jornadas inspiradas en la Obra de Kierkegaard. La segunda consiste en una percepción que a título personal se extiende en más de veinte años hacia atrás Tal percepción identifica cómo cierto intelectualismo esotérico va hechizando a las personas hacia el culto por el autoconocimiento como una especie de gnosticismo progresista que, a la vez que promete liberar los poderes individuales en favor del logro de un bienestar ilimitado, también predica por una fraternidad universal, compasiva, holística, fundada en la "Inteligencia del Todo", "lo divino" (que es una "energía", no un Alguien) o en la afirmación de que "lo divino nos constituye". Por último, la tercera circunstancia consiste en nuestro contexto mundial de pandemia.

El itinerario que aquí se propone se circunscribe a fundar sus tesis principales en diálogo con la gran Obra de nuestro pensador danés *El Concepto de la Angustia*.[1]

I. EL CONCEPTO DE PECADO EN *EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA*

Kierkegaard comienza esta Obra situando el tratamiento del concepto del pecado fuera del campo de la Ética, dado que la Ética indica qué debe hacerse, y la reflexión ética que funda este deber es una reflexión racional, que supone que el conocimiento del bien implica la elección del mismo.

Precisamente, este marco de la reflexión ética opera bajo el supuesto de un intelectualismo moral, presente en las enseñanzas de Sócrates, que Platón desarrolla en numerosos diálogos. Según este intelectualismo moral, conocer el bien será condición suficiente para querer el bien y obrar ese querer. Esto está presente en *Gorgias*:

> Sócrates: Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no **es** justo?
> Gorgias: Indudablemente[2]

[1] Aunque por cierto *El Concepto de la Angustia* completa su itinerario en *La enfermedad mortal*, no se hará un examen minucioso de esta última porque tal cosa no tiene lugar según el propósito de este pequeño artículo.

[2] Platón, *Gorgias,* 460 b

Las acciones que implican querer algo, transparentan cierta finalidad. Es decir, el querer se orienta a un fin a alcanzar. Y el medio debe ser tomado como lo que racionalmente es considerado adecuado para lograr dicho fin[3]

Ahora bien: que alguien tenga el poder de hacer lo que le parezca no significa necesariamente que ese alguien haga lo que quiera. El querer no coincide necesariamente con el poder de hacer cualquier cosa. Precisamente, el querer, en la exposición socrática, está relacionado necesariamente con el bien[4]. Y esta noción de querer será conservada por Kierkegaard, pues este querer está asociado a un conocimiento real y completo del bien. Aristóteles se ha opuesto a este intelectualismo socrático observando que en la práctica los hombres hacen el mal, aunque conozcan que está mal hacerlo:

> Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia[5]

Pero, esto es insuficiente, porque la pasión obscurece el conocimiento, y, en este sentido, dicho conocimiento no es pleno en sí mismo, y por eso no puede ser realmente efectivo. Esto es lo que hace que Aristóteles observe en la figura del incontinente que muchas veces se obra mal a sabiendas de que se lo hace, porque su entendimiento está ofuscado. Aristóteles mismo lo afirma:

> Los incontinentes tienen estos modos de ser. El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles, y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen.[6]

No obstante, el aporte de Aristóteles reside en que el conocimiento puede ser obscurecido por las pasiones. No es un conocimiento eficiente, y tal obscurecimiento

---

[3] Sócrates: ¿Piensas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen? Por ejemplo, los que toman una medicina administrada por el médico, ¿crees que quieren lo que hacen: beberla y sufrir la molestia, o aquello por lo que la beben: recobrar la salud?
Polo: Es evidente que recobrar la salud…
Sócrates: Por tanto, no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuan- do son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo. ¿No es así? ¿Crees que digo verdad, Polo, o no? ¿Por qué no respondes?
Polo: Es verdad. (467 c; 468 c)

[4] Sócrates: Luego, si estamos de acuerdo en esto, en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor para él, cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece. ¿No es así? Polo: Sí. Sócrates: ¿Y hace también lo que quiere cuando lo que hace es, en realidad, un mal para él? ¿Por qué no contestas? Polo: Creo que no hace lo que quiere. (468 d)

[5] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 2, 1145 b 28

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 3, 1147 a 19.23

implica la acción de algo que está fuera de la racionalidad, y que se expresa en el deseo. Kierkegaard ve que este obscurecimiento del conocimiento por la fuerza del deseo obedece a que hay un factor que permite la acción del deseo sobre lo que se conoce, de modo de que el conocimiento pierda efectividad. Este factor estará vinculado, para nuestro pensador danés, con la voluntad. La voluntad no queda automáticamente determinada por el conocimiento. La voluntad puede retardar su elección ante lo que el conocimiento le propone como lo que es bueno. En términos de Ricoeur, la voluntad tiene una capacidad reflexiva, signada por la atención:

> El poder de detener el debate no es más que el poder de conducirlo, y este imperio sobre la sucesión es la atención… El índice de actividad de la duración es la atención…La vacilación está ligada a la pasividad de la existencia corporal… La clarificación consiste en desenredar los valores confundidos de la afectividad, y en reunir los esbozos sucesivos de un valor en una idea que se afirma progresivamente.[7]

La condición encarnada, es, para Ricoeur, esa pasividad en que se enraízan el deseo, las pasiones, y que, desde la atención, que tiene el, poder de conectar y desconectar, emergen, interfiriendo la elección instantánea del bien que es entendido y que se intenta configurar en cierto valor.

A este respecto, se verá cómo Kierkegaard, en su análisis de la angustia, converge a la detección del factor que hace posible el obscurecimiento del conocimiento, de modo que se haga posible la ignorancia a la cual Sócrates aludía. Pero, con la diferencia de que no será una ignorancia sin más, sino una ignorancia que es efecto de la voluntad de no atender al conocimiento del bien, actuando inmediatamente conforme al mismo, cuando el bien ya ha sido captado como tal por el entendimiento.

Precisamente, esto se dirige a la elucidación del pecado.

El pecado, en tanto categoría, es alumbrada por la revelación bíblica. Es la innovación cristiana. Porque constituye un salto que sobrepasa las exigencias de la razón, en tanto es un salto cualitativo de la libertad en tanto posibilidad, ante la posibilidad misma y completamente indeterminada de elegir.

Desde el punto de vista psicológico, al pecado le corresponde el sentimiento de la angustia. Kierkegaard, a través del pseudónimo Vigilius Haufniensis, procura esclarecer el pecado examinando la doctrina del pecado original. Pues, decir que el pecado entró en el mundo a través del pecado original es explicar el pecado en base al pecado mismo. El pecado original será entonces el pecado de Adán: será el primer pecado. Y esto invade y contamina a cada individuo humano, porque allí donde está el

[7] P. Ricoeur, Lo Voluntario y lo involuntario, págs., 170, 171, 178.

individuo está la especie entera. Kierkegaard expone a través del pseudónimo que el pecado de Adán viene del interior de Adán mismo, denegando la posibilidad de un agente exterior al hombre que pudiera ser la instancia tentadora que lo invita a pecar.

Las razones con que Kierkegaard desarrolla este argumento toman en consideración el estado de inocencia original. A este estado de inocencia original lo equipara a un estado de ignorancia. Precisamente, porque interpreta que la prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, significa, para Kierkegaard, el estado de desconocimiento del bien y del mal por parte de Adán y de Eva, y, por tanto, la imposibilidad de que en tal estado de inocencia se sea libre para elegir entre el bien y el mal:

> La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente en la unidad inmanente con la naturaleza. El espíritu solo está soñando.[8]

No obstante, y, curiosamente, se afirma que la angustia no es ninguna imperfección, y no es algo que haga menguar la libertad agraciada de la inocencia:

> La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia.[9]

En este sentido, Adán y Eva no son totalmente humanos en cuanto a la efectiva actualidad del espíritu presente en ellos. Esto implicaría que la libertad deba entenderse también como una especia de potencialidad incierta, que navega sobre la nada, y que por "nada" debe entenderse aquí la pura posibilidad de poder elegir sobre el indefinible reino de lo posible:

> La posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo… La posibilidad de la libertad consiste en el poder de poder …. La angustia no es una categoría de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad. La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, mas, por sí misma.[10]

Sin embargo, es necesario detenerse en esta afirmación de Kierkegaard de que el estado de inocencia es un estado en el cual el espíritu está como en un sueño: Es decir, en el estado de inocencia, según esta interpretación, el hombre no está en condiciones de entender la prohibición, de manera cabal. No obstante, Adán y Eva, por otra parte, deberían estar en condiciones de entender la prohibición como tal, es decir, en tanto

[8] S. Kierkegaard, *El Concepto de la Angustia*, pág. 87
[9] Ibíd, pág. 88
[10] Ibíd. pág. 99.

prohibición. Esto es, de entender que, de no cumplir la prohibición, sobrevendrá la muerte.

Resulta extraño aquí que Dios declare un mandato de consecuencias existenciales extremas, sin que Adán ni Eva estuvieran en condiciones de entender el contenido completo del mandato divino, el cual incluye las nociones del bien y del mal. Y más, aún, resulta extraño que se dirija dicho mandato crucial a sujetos privados de una lucidez espiritual suficiente. Adán y Eva están, desde su inocencia, en una condición espiritual más virtual que real. En consecuencia, resulta extraña la desproporción entre una situación de virtualidad, y que es la del vértigo de la libertad al experimentarse a sí misma como puro poder de elegir, ante el abismo de todas las posibilidades, por un lado, y, por otro, las consecuencias terribles que encarnan de manera trágica y tan real, si la elección que parte de la autoconsciencia virtual es la elección de una desobediencia al mandato de Dios, en el cual Dios mismo es tan explícito respecto de la contundencia de las radicales consecuencias de no cumplirlo.

Desde este estado virtual del espíritu en la situación de inocencia, la libertad, en tanto pura posibilidad de poder, frente a la totalidad de la posibilidad misma, en tanto horizonte virtual de elección, siente angustia. Esta angustia no es considerada como una imperfección, sino que es la vivencia de la libertad respecto de su poder indeterminado, de esa nada, que es en verdad también su estado virtual de espíritu, el cual desaparece en la realidad de su elección consumada. Precisamente, en dicha realización se rompe el ensueño, y, en el caso especial de la elección de comer del fruto del árbol prohibido, la libertad despierta ya culpable. Del espíritu que es un ensueño se pasa a la persona integralmente culpable de su elección.

Es decir: en este estado virtual del espíritu, y de la consciencia de sí, sobreviene la angustia como experiencia de esa indeterminación intrínseca por la que el espíritu no se ha pronunciado ante sí mismo con el gesto real de su libertad que asume su elección. Lo cual implica que en el estado mismo de inocencia el hombre existe ante Dios de manera incompleta, en un sentido esencial: vive virtualmente, vive como posibilidad de ser espíritu, vive como posibilidad de ser libre.

Tal vez, las cosas fueron en verdad diferentes. Tal vez, en el relato de la caída, la pareja humana de origen escucha el mandato, que contiene la prohibición, y al escucharla la entiende completamente, pero añadiendo –y esto es lo crucial- que la entiende tal como las cosas se entienden desde la unión real con Dios: las cosas se entienden desde la intimidad lúcida con Dios, desde la cual tanto Adán como Eva son plenamente ellos mismos, y están ante sí mismos con toda la radicalidad de su semejanza espiritual con el Creador. Pero, ¿qué añade esto? Que, en la unión amorosa, las cosas no se ven unilateralmente. Las cosas se escuchan desde el amor divino que les declara el mandato, no como una amenaza, sino como un gesto de protección sublime.

Por consiguiente, es preciso, para que la tentación sea efectiva, que el primer objetivo consista en obscurecer la identidad misma del Creador, haciéndolo a Dios sospechoso de soberbia. De hecho, en el relato de la tentación, la serpiente miente dos veces: saluda a Eva preguntando por qué Dios les prohibió comer de todos los frutos del Edén, y no solamente de los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal. Eva reacciona con lealtad y le responde a la serpiente que sólo del árbol del conocimiento del bien y del mal Dios les había prohibido comer. A lo que la serpiente responde que eso es porque Dios quiere reservarse para sí la exclusividad de su poder total, para que nadie se le parezca, de modo de que todos dependan de Él. Es así como con esta doble mentira la serpiente abre la posibilidad del pecado.

El pecado consiste en perseguir el hechizo de un bien (ser como Dios) pero bajo la ingratitud (ya no depender de Dios), lo cual implica la ingratitud de pretender y elegir ser sí mismo sin Dios, con total indiferencia a lo heredado, que es el don del ser mismo recibido, desde la gratuidad amorosa y libre de Dios. La promesa de la autosuficiencia ontológica y moral implica el desprecio de la condición de herederos del don infinito que Dios dispensa a sus creaturas. No es ocioso poner en evidencia cuántas publicaciones de nuestra época instan a creer que podemos ser lo que nos plazca con sólo desearlo y con sólo pensarlo, ya que estas propagandas afirman “el pensamiento crea la realidad”.

Se trata del hechizo del poder total, que daría autosuficiencia y plenitud, sin necesitar a ningún otro en la vida para poder ser plenamente quien se es.

En verdad, el pecado combina una promesa bajo una desfiguración aberrante de la identidad de Dios, operada por la serpiente, contra Dios, y, contra Eva, Adán, y, en ellos, contra todo, inclusive, contra sí misma. Desde esta desfiguración aberrante de Dios, la serpiente insta a Eva a una ingratitud que desprecia el don infinito recibido del propio ser y de la propia vida.

Por eso, la angustia no tiene lugar en la unión efectiva que al calor del amor y de su transparencia entregada, celebra el encuentro, y entiende a la vida sólo en la reciprocidad con Dios. La angustia ya implica haber pensado en la posibilidad de distanciarse de Dios, de olvidarlo, despreciando el amor de Dios expresado en todo lo recibido de manos del Creador. La angustia es la expresión de una consciencia de aquel que sabe que herirá el corazón de quien lo ama y confía en él. La angustia ya declara la pérdida de la inocencia, que es la pérdida de la memoria que recuerda, pues recordar es volver a hacer presente en el corazón la historia amorosa que comienza con la donación que Dios da a la creatura.

La angustia es correlativa a la plena consciencia de que se está siendo infiel, y esto es la pesadumbre de aquél que cometerá un crimen: aniquilar la confianza plena que Dios tiene en la libertad del hombre. Rasgar el corazón de Dios, infligiéndole una

tristeza de muerte, con el puñal de la ingratitud y de la deslealtad, que cava la fosa de su ensueño como el fugitivo que escapará para no dar la cara ante quien "asesinó" con su traición.

Es el corazón mismo de Dios el que está en un completo estado de inocencia virginal, donde lo virginal no es otra cosa que su disponibilidad íntegramente ofrecida en favor de Adán y de Eva, su íntegra transparencia divina desde la que se alegra con su fe perfecta en Adán y en Eva, contemplando la promesa amorosa que significa para Dios la novedad de ser Él junto a su creatura humana.

Precisamente, Dios tiene en esta Fe perfecta, la Esperanza perfecta de crecer ante Sí gracias a la novedad de amarse fuera de Él mismo, recibiendo el Amor del hombre. El Amor y el encuentro perfeccionan y expanden el horizonte de sentido para quienes se aman y se encuentran, con todo lo inédito que un verdadero encuentro depara en el siempre más de su devenir.

Esto también incluye a Dios mismo, pues, su grandeza incomparable consiste en que Él es el Amor Perfecto, porque es Trinitario, porque es Reciprocidad Perfecta, mediante la cual ninguna de las Tres Divinas Personas es unilateralmente ni autosuficientemente Dios fuera de esta Reciprocidad, libre y amorosamente consumada eternamente.

Podría decirse que Dios es la eterna consumación de la Libertad que se entrega con su Sí Perfecto a la Reciprocidad del Amor.

Dios es la consumación eterna de esta elección perfecta, en la cual se revela que, elegirse a sí mismo, es elegir encontrarse perfectamente, asumiendo todo lo que amenace a la intención sincera de permanecer en ese encuentro. Por eso, son la permanencia, la fidelidad y la lealtad las condiciones de posibilidad del conocimiento perfecto que únicamente el Amor puede otorgar.

De hecho, Eva surge de un pedido de Adán, pedido que a su vez es el corolario de un pedido de Dios. Dios quería saber cómo Adán nombraría a cada una de sus creaturas. Dios no sabe y quiere saber. Quiere saber cómo el hombre, que es su creatura excepcional, nombra, reconoce, da identidad, acoge en su presencia y otorga a cada creatura esa presencia nueva que es el regalo impar del reconocimiento. Por el reconocimiento de Adán, cada creatura es nuevamente sí misma desde la valoración con que Adán la agasaja, disponiéndose a recibirla en su presencia que ama, valora, conoce, mira, siente, y quiere libremente todo ello. Cada creatura ahora tiene el rostro nuevo de ser mirada y reconocida, agasajada y valorada por Adán, cada una en lo irrepetible de su don misterioso, en el que se recrea –pero jamás se repite vanamente- el misterio amoroso de Dios mismo.

Todo esto acontece ante la mirada expectante de Dios, que quiere saber y aprender de Adán. En esta escena excepcional, Dios aprende del hombre, de Adán, y Adán aprende que le falta alguien, alguien que será el tesoro y también el meollo donde su misterio masculino se trasciende fuera de la pura coincidencia consigo mismo. Esto Adán lo vive, porque este ser especial se revela no estando entre las creaturas que Dios le presenta. Eva, la Mujer, no está entre las demás creaturas, pero es ante la visibilidad de las creaturas cómo Adán va despertando a que falta ese alguien que es Eva. Y Eva es presentida como alguien, no como algo, y como alguien a la vez totalmente otra respecto de Adán, pero a su vez entrañablemente íntima al misterio masculino de Adán. Adán pide a Dios por este alguien, y Dios sumerge a Adán en un sueño, en una muerte indolora, lo desblinda, lo desprotege, le saca su armazón costillar, y desde esta vulnerabilidad totalmente abierta e indefensa Eva puede nacer de Adán para encontrarse con Adán junto a Dios.

Acaso sea un remate magnífico que corona la esencia del acto creador, que no puede no ser amoroso. Crear es desblindarse, para amarse fuera de sí, en otros, pero en otros capaces de amar, siendo esos otros sacados de la entraña de la propia libertad amorosa del mismo creador.

El creador no puede menos que admirarse de esa otredad irreductible a él y a cualquier otra cosa, que es su creatura. Esta admiración es conmoción integral: resuena "*Y vio Dios que era bueno*" como perfección emotiva y final ante cada momento creador.

Eva puede conocer a Dios desde Adán, y Adán se pierde de Dios desde Eva. Y Dios pierde a Eva y a Adán, desde ese agente externo que elige el mal por el mal mismo, y que, por lo tanto, es la desfiguración de una libertad que se ha exterminado a sí misma, en su monstruosa decisión de soliviantarse hasta la altura de ponerse a sí misma como el valor superior a cualquier otro valor. Una libertad que no se consagra a nada, y que por esto mismo no se destina a nadie. Una libertad tal conserva el poder de desdecirse indefinidamente, para no entregarse nunca. Pero esto es precisamente la forma fatal de alienarse y pervertirse, y de elegir esta autodestrucción por el resto de la eternidad, en esa murmuración propia de lo demoniaco que rechina sus dientes, para llamar la atención de ese corazón dispuesto a dejarse engañar, desde las mentiras en las que ese corazón se hace cómplice. Esta libertad devenida en monstruo sólo puede aparentar que puede, sin poder nada. Lo demoníaco es la absoluta impotencia para amar, disfrazada de virtualidad que promete al hombre todo poder, para ser autosuficiente, autocompleto y señor del mundo.

Precisamente, esta es la virtualidad del enmascaramiento del poder, lo propio de lo demoniaco, tentando con el bienestar ilimitado que sería fruto del poder total que cada individuo debe descubrir en sí mismo, porque en esta tentación se declara que cada individuo es un pequeño dios, iguales a lo "divino de que estamos hechos".

2 LA VIRTUALIDAD ACTUAL

Sería trivial denostar la virtualidad como modo de comunicarnos. Sería trivial convertir a un espléndido instrumento tecnológico, en el que la inteligencia humana puede dignamente aplaudirse, en el enemigo que nos deshumaniza. Porque como nos recuerda Kierkegaard mismo, la tentación no viene de afuera, aunque Kierkegaard esto lo usa para rechazar la idea de un tentador extraño al hombre mismo:

> Y dicho esto, tampoco dejaré de confesar lisa y llanamente que no me es posible enlazar ninguna de mis ideas concretas con la serpiente del relato bíblico. Por otra parte, con lo de la serpiente está ligada una dificultad completamente distinta, a saber, que de ese modo se hace que la tentación venga de fuera. Esto está en total contradicción con la misma enseñanza de la Biblia, en concreto contra el conocido texto clásico de Santiago, según el cual «Dios no tienta a nadie ni puede ser tentado por nadie», sino que «cada uno es tentado por sí mismo.[11]

Sobre este respecto, debería decirse que, si la inocencia es regalo de una Alianza con Dios, la destrucción de dicha Alianza tiene como negro espejo, la complicidad pecadora del hombre con el mal mismo a través de un factor externo al hombre, porque la misión del hombre, que es su identidad en acción mostrándose como finalidad superior, es hacer presente en la Creación y en la Historia, a Dios mismo.

Por esto, el pecado del hombre debe tener historia, y la historia no tiene al hombre a solas como su exclusivo comienzo. En consecuencia, debe haber un agente externo al hombre que posibilite el pecado humano. Este factor externo debe tener el poder de mostrarse como alguien, pero que en verdad es la desfiguración maligna de un ser personal, que se ha pervertido a sí mismo, al pervertir su misión especial. Este ser personal es una creatura angélica, que debía confirmar el don que recibe en un "sí" relampagueante desde el cual no media tiempo ni historicidad alguna, sino la elocuencia total de un encuentro en el que se decide instantáneamente todo.

El pecado de este Ángel singular no tiene historia, y es la condición para que el pecado entre en la historia del hombre.

No obstante, en este lugar es preciso decir que si en el hombre, el pecado, en su comienzo, entra por medio de un Tentador ajeno al hombre, también es necesario establecer que al final, la condena eterna del hombre requiere de un no a Dios pronunciado contra Dios y ante Dios, desde la total lucidez, no obscurecida por ningún factor retardante. Porque de lo contrario, seguiría siendo absurdo que la condena

[11] Ibíd, págs. 96-97

deviniera de una lucha entre el conocimiento y un factor que lo obscurece pugnando contra el conocimiento. Más allá de que se pudiera alegar que es la voluntad misma la que permite dicho obscurecimiento, siendo culpable por eso. Pues, en ese caso, la voluntad volvería a contar con un aliado externo, como Aristóteles indicaba cuando reconocía al incontinente desde sus pasiones, que emborrachaban su consciencia. La cuestión decisiva es elegir el mal, ante la lucidez completa del bien. Esta elección definitiva no puede hacerse con aliados. Porque la responsabilidad debe ser exclusiva, y tan definitiva que por eso es irreversible la consecuencia.

El problema del mal se plantea intentando superar cualquier intelectualismo, sólo si se establece que se puede querer el mal por el mal mismo, con un pleno conocimiento del bien, y con un pleno conocimiento del mal que se comete en tanto tal, y sin otro motivo que el mal que se comete, que es idéntico al motivo de ofender al bien, y, por lo tanto, a Dios, por el puro hecho de ofenderlo y destruirlo. En este sentido, habrá que distinguir el pecado original del pecado final, el que decide el resultado definitivo del juicio definitivo.

Esta aparente digresión agudiza el enfoque sobre la inestabilidad de toda virtualidad. La virtualidad que corrompe es cierta manera especial de servirnos, en este caso, de la tecnología. Podría ser a través de otra cosa. La virtualidad que corrompe inaugura el escenario donde hacer de nuestra vida la edición de la vida, para enmascarar frente a los demás, hasta que quede enmascarado frente a nosotros mismos, ese plano de nuestro ser en el que se decide lo sagrado o lo maldito de nuestra humanidad. Ese plano incompleto, transitorio, provisorio, que no tiene méritos para ser mirado como un dios. Justamente, ese plano en el cual podemos ser compasivos, fraternos, vulnerables, imperfectos, heroicos, leales, y por el que podemos enfermarnos, morir, y mostrarnos en toda nuestra precariedad existencial. La edición de nuestra vida, aún con la inspiración de las intenciones más santas, siempre está al borde de mostrar, cuando no porque lo muestra frontalmente, el regateo y el coqueteo que hacemos con la tentación de editarnos como dioses. Las redes sociales están en el blanco de esta acusación. Vivir de nuestra vida editada en las redes reitera la escena de la Tentación original.

La edición es también un buen ejemplo kierkegaardiano. Es claro como en *O lo uno o lo Otro*[12], el buen editor es aquel que en su decisión de editar expresa la identidad fundamental y permanente desde la que decide elegirse a sí mismo. Define esta pretensión el hecho de que nos entregamos a las redes, a sabiendas o no (y si no lo sabemos, tampoco nos importa lo suficiente como para querer saberlo) de que somos mirados por el poder oculto de quienes nos dan el poder de mostrarnos, exhibiendo no solo nuestra vida, sino también quedando desnuda, en nuestro afán

[12] S. Kierkegaard, *O lo Uno o lo Otro*, Un fragmento de vida, II.

ingenuo de mostrar la edición de nuestra vida, nuestra ancestral tentación a querer ser mirados como dioses.

Entonces, la realidad ya no es el conjunto de las inapelables condiciones de existencia, en medio de las cuales devenimos personas profundas o vacías. La realidad está para ser usada en favor de la virtualidad del ensueño de ser totales, sonrientes, dueños del bienestar ilimitado del que somos capaces gracias al exclusivo y "more expensive" saber de ciertos coachs (Gorgias podría ser uno de ellos)[13] , quienes nos enseñan el camino para ir desde lo que somos, hacia lo que queremos ser, diciéndonos directamente que "merecemos lo que soñamos", o que "todo está en nosotros y nada está fuera, por lo tanto, nada debemos buscar en nadie ni en nada, porque la abundancia completa somos nosotros mismos, soltando lo que sea y a quien sea, porque la primera prioridad y la superior preferencia, es uno mismo".

Ante semejante oferta del mercado de almas, se disparan heridas soterradas por años de dominación: la dominación de la mujer explota como reivindicación de mujeres totales, que creen que pueden autodefinirse a espaldas del varón, y que piensan que son dueñas de sí, y que son autocompletas. Por supuesto que esto es el reflejo de la pretensión de autodefinición total que el varón ha intentado durante siglos. Es decir, podemos imaginar que estamos ante las consecuencias mismas de lo que la serpiente prometió a Eva: "Seréis como Dios (o, seréis vosotros mismos dioses, iguales a Dios). Más, y peor aún: "seréis vuestros mismos dioses", para abofetear al mismo Olimpo, con esta versión progresista, desde la cual, la autopercepción es criterio de realidad y verdad. ¿Cómo habrá de diagnosticarse entonces la psicosis?

También, en el terreno de la política aparecen escandalosos abismos entre posturas que trafican con injusticias de nuestros ancestros, achacables al adversario, identificando al mismo adversario con tal ominoso compendio de pecados contra el hombre, contra la patria, contra la raza, la religión o la fortuna de haber nacido tal.

Pero para todo esto, es necesario contar con un tentador. Porque desde la metafísica del amor y de la libertad, así se ha manifestado la esencia del pecado humano. En el caso del Ángel devenido en monstruo, su propio ser estaba definido esencialmente como la Belleza Sempiterna que acompañaría al hombre en su encuentro siempre más profundo con Dios. Esta era su identidad angélica singular. Ésta era su intimidad y su vuelo incomparable. Cada ser, digno de tal, tiene en su

[13] Platón, *Gorgias,* 452 d-e: Sócrates: "Pues aquí tienes a Gorgias que afirma, contra lo que tú dices, que su arte es causa de un bien mayor que el tuyo. Es evidente que después de tal afirmación él preguntaría: ¿Qué bien es ése? Que conteste Gorgias. Pues bien, Gorgias, piensa que ellos y yo te hacemos esta pregunta y contéstanos: ¿Cuál es ese bien que, según dices, es el mayor para los hombres y del que tú eres artífice? Gorgias: El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad. Sócrates: ¿Qué quieres decir? Gorgias: Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos".

unicidad esa primera libertad que es su intimidad. La intimidad de un ser lo salvaguarda de ser reducido a cualquier otra cosa que sí mismo, lo salvaguarda de ser comprendido, abarcado, poseído en su esencia. Sólo se puede acceder a ese misterio que cada ser porta de manera intransferible, solo se puede acceder a la intimidad de ese ser, desde la contemplación que aguarda a ser llamada, invitada a pasar, con la lámpara preparada para el encuentro. Por lo tanto, la identidad dada por Dios a cada creatura comporta una misión. Porque el don recibido debe multiplicarse en el amor, y esto es posible amándose en los otros del amor, que es volver a ser creado y a existir en el reconocimiento con que otro, libremente, nos agasaja y nos valora. Como Dios pidió a Adán hacerlo con cada creatura de Dios. Por lo tanto, se es creado con la misión y la libertad de cumplirla o rechazarla. Porque si se es creado para amar, no se puede ser creado sino libre del mismo Creador. Por lo tanto, el demonio fue creado para resplandecer desde su belleza impar sirviendo a Dios al acompañar al hombre como una Lámpara sempiterna que lo iluminara en su constante progreso hacia Dios.

Y este Ángel rechazó el encargo, que es rechazarse y odiarse a sí mismo. Y haciendo del odio su camino eterno.

En nuestra época, hay un tentador evidente, que se esparce por todas las porosidades de nuestra intemperie baldía, y de todo nuestro ensueño en el que se refleja la respiración agitada de Eva a punto de llamar a Adán para pecar juntos, con la aquiescencia total de Adán.

Este tentador específico es el que nosotros mismos seguimos creando, para resguardarnos de los excesos y de las tentaciones de quienes detentan el poder que nosotros mismos delegamos para que nos gobiernen. Este tentador que nos da siempre la pista para que nuestra murmuración fugitiva e infiel consume nuestra venganza por algún inmemorial fracaso de nuestra vanidad, con la excusa de informarnos. Este tentador es el conjunto de las operaciones políticas que el periodismo sabe administrar camaleónicamente como ningún otro poder.

La Pandemia provocó no solo la caída del PBI de las potencias del mundo. Impuso un aislamiento social preventivo, gracias al cual, muchos (entre quienes está quien aquí habla) fueron liberados de trajines que databan de años (aunque en el caso de quien aquí escribe no eran graves). Y que, así como Hume explicaba que desde la repetición secuencial entre dos hechos A y B, la asociación cree ver un enlace necesario y causal entre A y B, de la misma manera la costumbre de años de aceptar ciertos diseños que nos someten a tantos sobreesfuerzos, nos convencen finalmente de que son diseños inmutables y necesarios para nuestro crecimiento y nuestro progreso.

Por eso, la Pandemia ha mostrado la virtualidad inesencial de esos diseños que nos parecían lo más realista, concreto, innegociable, y ha mostrado no menos, que, en

la reclusión forzada, comenzamos a hacer una metalectura de nuestra misma costumbre de editar nuestra vida en las redes.

Se caen las estructuras obsoletas, que abarcan la educación, la política, la relación entre el varón y la mujer, la relación de las personas con la vida, la economía, las cosas, el trabajo. En el estruendo de esta caída casi universal, la polvareda parece asegurar a nuestra emoción lúcidamente inocente que, al retirarse, veremos el desierto.

Como el pueblo hebreo luego de liberarse de la esclavitud que el mismo pueblo comerció contra sí mismo.

Desde las gargantas fruncidas, emergen los gritos sublevados de todo el despecho que insufla en la tristeza humana la ausencia del reconocimiento fraterno, ese que Dios pidió a Adán. Porque al ser creados para amar, no nos basta mirarnos a nosotros mismos con nuestros ojos. Que, además, no están posicionados en nuestro rostro para poder llevarlo a cabo.

La abominación de la autopercepción, en tanto es proclamada, con el fanatismo que engendra el resentimiento, como criterio suficiente de realidad, es una vez más la edición pintarrajeada de la tentación original de la serpiente. Pero esta autopercepción idolatrada no sólo aparece en las discusiones de género. Aparece en nuestras posturas en todas nuestras ideas sobre las cosas cuando adquieren el talante de tiranía. Y cada vez que caemos en esta radicalidad dogmática de nuestras ideas, caemos una vez más en la miseria del relativismo, que no solo se alimenta de ostentar que no hay verdades, sino a lo sumo, perspectivas, puntos de vista, sazonados con el deconstructivismo gourmet que no es sino otra versión más del periodismo, tal vez del periodismo forense. Porque honrar nuestra mirada sobre las cosas y sobre el mundo es legítimo cuando esa mirada busca la verdad, y no cuando la mirada se sirve a sí misma. Y por supuesto que hay miradas que no miran nada, o deforman todo lo que tocan, y hay otras en cuyo brillo la verdad se anuncia como atisbo, y como inmensidad oculta en ese atisbo, pero que gracias a la visibilidad que el atisbo ofrece, dicha inmensidad puede tener realidad en la esperanza honesta de los hombres. Pero el dogmatismo, aunque hable en nombre de la verdad absoluta, cae en la misma cerrazón resentida del relativista a ultranza.

Sepamos, entonces, que deberemos responder. Porque en la microfísica del poder no está el camino que lleva al misterio del ser, sino esa intención desmitificadora con perfume académico e instintos propios del amarillismo burgués, que quiere enrostrarnos que una vez más hemos engordado excediéndonos del peso oportuno, llenándonos con una nueva versión de esas mentiras que las generaciones humanas creen durante siglos como idiotas, cada vez que deciden creer en algo que exceda la evidencia de sus propias narices.

O sea, el magma vital de la filosofía que es el asombro inaudito desde el que Aristóteles abre su inmortal Metafísica declarando que el hombre quiere y necesita conocer la verdad, ha quedado desplazado por un periodismo que lee en griego y en latín y cree que así hace el truco de su gesto filantrópico, por el que pretende persuadirnos (como Gorgias) de que, gracias a este favor mágico sin varita ni galera, despertaremos de nuestra ingenuidad patética y casi incurable.

¿Cómo responderemos a este estado de cosas, en el que la serpiente vuelve a encontrar su Amazonas para morder donde le plazca?

Precisamente, recordando que este trabajo tiene límites de extensión, y notando que dichas condiciones se han pasado hace rato por alto, queda entonces la pregunta anterior como cierre para que el lector complete este comentario, y lo salve asimismo de ser sólo nuevo material para un merecido, y, quizá, definitivo olvido.

El cuerpo como obra de *(bio)* arte posible.

De Antropotécnicas, Corporalidad y Arte.

Diego Hernán Howlin (UNLa)

Ether Day at Mass General
Oleo de Robert Hinckley (1882). Biblioteca de Medicina, Boston.

El doctor John Warren extrae un tumor del cuello a un paciente previamente anestesiado con ether por William Morton el 16 de octubre de 1846 en la sala de operaciones del Massachusetts General Hospital's.

Desde mediados del siglo XIX se añade a las operaciones quirúrgicas la anestesia. Su aparición en el escenario de las opciones medicas viene asociado a una de las más profundas modificaciones en los tiempos modernos de la relación del hombre consigo mismo... Ese 16 de octubre de la cirugía ha transformado la situación antropotécnica de la modernidad de forma más radical que cualquier otro acontecimiento político o innovación técnica ocurridos desde entonces...Desde el punto de vista filosófico, la introducción de la anestesia total marcaria una cisura en las relaciones del hombre moderno consigo mismo... quedando en suspenso su estado de conciencia, el sujeto se ve confrontado con la dramática elección de retirarse momentáneamente de su ser-para-sí, trasladándose totalmente a la posición de un ser-en-si inconsciente.

(Sloterdijk, 2012, p. 483-485)

El 25 de junio de 1984, Michel Foucault falleció en el hospital parisino de la Salpêtrière, no sin ironía el mismo que había estudiado como una pieza clave de su ensayo *Historia de la locura en la edad clásica* de 1961. Algunas semanas antes, sin embargo, Foucault ofreció una entrevista en Estados Unidos a dos estudiantes universitarios que sería la última concedida por el filósofo. La conversación se publicó en el semanario francés *Le Nouvel Observateur* a inicios de junio y hacia finales de mes en el diario español *El País* de 1984 bajo el titulo *El sexo es aburrido.*

Aquella vez le preguntaron (Rabinow, P. y Dreyfus, H., 1984) qué sucedía si una persona hacía tan a menudo el amor que su salud se resentía. A lo que Michel Foucault respondió que: "eso es lo que los griegos llamaban *hýbris*, exceso. El problema no estaba en la desviación, sino en el exceso o en la moderación [...] y que existían ejercicios cuyo fin era conseguir que la persona se hiciera dueña de sí misma". Y finalizo con la siguiente reflexión:

> Me llama la atención el hecho de que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que atañe a los objetos y no a la vida ni a los individuos. El arte es una especialidad que está reservada a los expertos, a los artistas. ¿Por qué un hombre cualquiera no puede hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué una determinada lámpara o una casa pueden ser obras de arte y no puede serlo mi vida? [...] Me pregunto si no se puede sostener exactamente lo contrario *(haciendo referencia a Sartre)*: en lugar de considerar que la actividad creadora de un individuo depende del tipo de relación que mantiene consigo mismo, es posible vincular el tipo de relación que mantiene con él mismo con una actividad creadora, que constituye el centro de su actividad ética. (Rabinow, P. y Dreyfus, H, 1984)

Si bien este artículo encarnizara en las consideraciones biotecnológicas y biomediales como propulsoras del Bioarte donde más pareciera hacer mella el problema, no desestimo la existencia de otras formas técnicas menos complejas, por ejemplo, aquello que llamamos "Moda", como una forma de *(bio)* arte posible. Telas y diseños pensados para tomar contacto con la piel, el órgano con mayor superficie del cuerpo humano. Y que no podemos sino *"efímeramente"* prescindir de cubrirlo en algunas pocas ocasiones. La opacidad del fenómeno, escribe Gilles Lipovetsky (1996), su rareza, su originalidad histórica, son considerables y se pregunta:

> ¿Cómo una institución esencialmente estructurada por lo efímero y la fantasía estética ha podido conseguir un lugar en la historia humana? ¿Por qué en Occidente y no en otra parte? ¿Cómo la edad del dominio técnico, del reconocimiento del mundo, puede, al mismo

> tiempo, ser la del desatino de la moda? ¿Cómo interpretar y explicar la movilidad frívola erigida en sistema permanente? (p.10).

Entonces la moda, prosigue Gilles Lipovetsky (1996), no puede ser identificada con la simple manifestación de las pasiones vanidosas o distintivas, sino que se convierte en una institución excepcional, altamente problemática con una realidad socio histórica característica de Occidente y de la propia modernidad; y que nada puede hacernos pensar frívolamente que la moda no deja de ser: "uno de los espejos donde se ve lo que constituye nuestro destino histórico más singular: la negación del poder inmemorial del pasado tradicional, la fiebre moderna de las novedades, la celebración del presente social." (p.11).

Karl Lagerfeld

Karl Lagerfeld, también conocido como el Káiser de la moda, fue un diseñador y creador multidisciplinar, uno de los más importantes de la historia. Consideraba que la moda era un lenguaje que se creaba a sí mismo y que encontraba en la ropa las palabras para comunicar. La moda sirve para interpretar, pero también para interpelar a la realidad, en la moda no hay nada permanente y definido por añorar y que al igual que la poesía, la moda no establece nada y que solo se limita a sugerir. Sugerencia que obviamente tiene profundos alcances económicos, biopolíticos y

culturales.

Lagerfeld también fue famoso por una drástica transformación de su cuerpo, cuando en 2002 perdió alrededor de 36 kilos en un año. "De repente me quise vestir diferente, usar prendas diseñadas por Hedi Slimane" afirmó en entrevistas varias, "Pero esta ropa, lucida por chicos muy, muy flacos -y no por hombres de mi edad- requería que perdiese por lo menos 36 kilos. Me costó exactamente trece meses". Su silueta mucho más esbelta se acompañó de un nuevo look característico que mantuvo sus últimos quince años y convirtió en icónico: traje negro de chaqueta, con camisa blanca de cuello alto y almidonado, cabello blanco recogido en una coleta, mitones y gafas de sol también negros. Estar a la moda también exige sacrificios.

Pero ¿De qué hablamos cuando hablamos de Bioarte? Dos décadas atrás, artistas diversos empezaron a percibir las potencialidades que tiene el sustrato biológico de lo viviente (también los hay de lo muerto y en descomposición, Gunther von Hagens y Damien Hirst son ejemplos de ello) y que en relación con las posibilidades de transferencia del conocimiento, el producto científico-técnico para manipular las estructuras biológicas, y la consiguiente disponibilidad de nuevos materiales, los considerados (*bio)* artistas podrían desarrollar prácticas artísticas que no solamente se limitaran a replicar conceptos o productos de las ciencias de la vida y las biotecnologías, sino que estarían en condiciones de desnaturalizar su existencia, reflexionar acerca de sus usos sociales, sino también cuestionar sus orígenes y sus apropiaciones (Kozak, 2012). De esta definición del Bioarte, apreciamos su dimensión biomedial, entendiendo como tal según palabras de López del Rincón (2014) a el:

> [...] sentido en el que el cuerpo es materia, pero también herramienta, en la que entender la doble acepción de “biomedia”. Dicho de otro modo: en la biotecnología la vida biológica es “medio” (es decir, canal de comunicación y de intervención) pero también “es mediada” (es decir, objeto de esa intervención). Las implicancias de esta particular integración tecnobiológica son diversas, muy especialmente en el concepto de biopoder, en el que el control del cuerpo se ejerce en su misma materialidad y, en el caso que nos ocupa, a través de la misma tecnología incorporada a lo biológico. (p. 37)

Asistimos a una era protésica, artificial, a los tiempos de un devenir de nuevos seres, fabricados en serie en la profilaxis de los laboratorios, úteros subrogados, espermas seleccionados y quirófanos a modo de clínicas estéticas que acercan a esa alma encarcelada a la máquina perfecta y alejan al cuerpo bastardo y perenne que por sobre todo se ha vuelto obsoleto. ¿Serán estos cuerpos mártires o victimarios

dolosos de la *hýbris* del quirófano, de las toxinas botulínicas o ácidos hialurónicos que prometen una perpetua juventud? ¿Acaso esa nueva *res extensa* no hace a la ética de quién se interviene y deja intervenir? Sloterdijk (2001) asegura que:

> […] no es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano. No es necesario estar en un campo de exterminio, o vivir cerca de tales excesos, para advertir que el espíritu de las situaciones más extremas irrumpe en el proceso más íntimo de la civilización. (p. 1)

Las situaciones más extremas irrumpen en el proceso más íntimo de la civilización. Nadie puede pasar por alto el hecho de que la *morada del ser* está desapareciendo bajo un profuso andamiaje que por sobre todo es técnico y nos atrevemos a decir que estético también, sin que sea posible saber qué aspecto tendrá después de las refacciones que la acosan, pero también seducen. En el estado actual del mundo, Sloterdijk (2001) destaca que: "la historia tecnológica e intelectual [...] está produciendo un nuevo estado de agregación del lenguaje y la escritura, estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo" (p. 2). Hablar y escribir o mostrarse al natural en la época de las comunicaciones digitales, intervenciones genéticas, de biología sintética y de nuevas representaciones sociales ha perdido por completo el sentido que le era familiar; las tipologías tecnológicas se están desarrollando en un sentido que ya no es solo el de la transmisión, sino el de la velocidad, la imagen gana peso en petabyte y se transmite en 8K.

No hay que esperar apocalípticos mundos, ni cuentos de ciencia ficción para advertir aquello que Toffler (1973) llama el shock del futuro, el shock está a la vuelta de la esquina *(pos)* moderna. Los seres posbiológicos, es decir, aquellos que como el cíborg rebasan la dimensión biológica convencional para explorar otras alternativas existen con la firma del consentimiento informado y tienen su propio número de historia clínica.

Hombres y máquinas interconectadas dependiéndose mutuamente. La pandemia del virus de Wuhan ha dejado suficiente evidencia de ello. Cuerpos necesitando respirar y cerebros positrónicos de una consola de respirador armando algoritmos para compensar los agónicos pulmones de un cuerpo que de haberse optimizado genéticamente contra los virus[14], no estaría hoy pronado y soñando con ovejas que

[14] Apropósito de las intervenciones genéticas en la línea somática: *"El equipo de He Jiankui usó la tecnología CRISPR para editar embriones humanos, obtenidos por fertilización in vitro, para inactivar el gen CCR5, que codifica una proteína de membrana que usa el virus VIH, causante del SIDA, para entrar en los linfocitos, un tipo de glóbulos blancos que tenemos en la sangre. Su intención era reproducir una mutación detectada en algunas personas inmunes al VIH, llamada delta32, en la que faltan 32 nucleótidos del gen, lo cual inactiva la proteína e impide el acceso del virus al interior de la célula".*

quizás nunca más vuelva a ver. Como dice Sloterdijk (2003), las personas tendrán que aprender a convivir de manera diferente no ya entre sí, sino con los animales (o alguna parte de ellos) y las máquinas.

Para Catts y Zurr (2006), todos nos estaríamos convirtiendo en parte de un cuerpo que se extiende, dependiente de un proyecto tecnocientífico para extender nuestra supervivencia al mejor estilo transhumanista. Catts y Zurr (2006) consideran que fragmentos de nuestros cuerpos están potencialmente convirtiéndose en un cuerpo extendido y fusionándose con otros seres semivivos y explicitan que:

> El cuerpo extendido engloba todas estas células y tejidos de órganos que se arrancan/extraen de sus cuerpos huésped –células, tejidos y órganos sin cuerpo «natural»– y que están destinados a permanecer vivos y a menudo proliferar en un nuevo cuerpo que es tecnocientífico. Estos trozos de carne pueden crecer físicamente con configuraciones diferentes, juntos o desmembrados, independientemente de la especie, raza, sexo, etc., de su huésped original. Esta capacidad de cocultivarse, y en algunos casos incluso de hibridizarse, proviene del contexto dentro del cual los fragmentos son introducidos. (p. 8)

Consideramos que el constructo al cual hacen referencia Catts y Zurr, que, si bien ellos lo proponen en tanto el cuerpo que se extiende en tejidos y/o células por fuera de él, bien pueden convertirse en una epistemología de tejidos y/o prótesis ajenas al cuerpo pero que al mismo encarnizan dentro de sus límites geo anatómicos (implantes, prótesis, terapia génica etc.). Lo esencial como profetizaba Antoine de Saint-Exupéry se estaría volviendo verdaderamente invisible a los ojos.

Montoliu, L. (2019). Nuevos datos sobre las gemelas chinas editadas genéticamente confirman que el experimento fue tan irresponsable como parecía desde el primer día. *En Genética.* Recuperado a partir de: https://cutt.ly/kjU4VDl, enero 2020.

Orlan

Mireille Suzanne Francette Porte artísticamente conocida como Orlan, convirtió en arte y denuncia utilizando su propio cuerpo tras las cirugías performáticas de las que fue protagonista en los años 90. En ellas profundiza los significados que los diferentes actores de la sociedad, a través de imposiciones políticas, sociales y religiosas, dan al cuerpo, y presenta los diferentes interrogantes acerca del estatus al que está sometido. Encontramos en la obra de Orlan un espacio de resistencia desde el Bioarte, que paradójicamente invita a pensar la diferencia simbolizando en su propio cuerpo todos los frentes de batalla.

En 1990, decide realizar un *performance* llamado "*La reencarnación de Saint-Orlan*", consistente en una serie de nueve cirugías plásticas que pretendían recrear elementos de pintura y escultura de representaciones de mujeres famosas en el arte. Dicha interpretación, junto con su manifiesto "*Carnal art*", se filmaron y difundieron en importantes instituciones y centros de arte.

El trabajo de Orlan es contra los estándares de belleza, que responden a las ideologías dominantes y varían con las épocas, a sabiendas que no son iguales las mujeres que pintaba Rubens que las que se retratan hoy en la revista *Vogue.* Orlan llega a la conclusión que: "Hay una presión terrible sobre el cuerpo de la mujer. Actualmente, para seducir, tenés que ser como un maniquí, que se te vean los huesos." (Martínez, 2016). El varón, recalca Esther Díaz (2016), que gozaba de una especie de laxitud ante los dictados de la moda, cada vez se atiene más a sus mandatos: "La barba hípster se mundializó, la usan desde los astros de Hollywood hasta mi vecino, pero está menguando entre los punteros de la moda, que ostentan

mejillas extremadamente rasuradas". La tiranía de estar a la moda ya no solo hostiga el cuerpo femenino, sino que también lo hace en el masculino.

Orlan aclara que para entender sus obras que están exhibidas hay que comprender que toda la primera parte era una pregunta sobre la estética y la imagen occidental. En esta etapa, las cirugías estuvieron en el alba de su actividad artística.

> Las cirugías estéticas performáticas que hice significan la transición de la interrogación acerca de mi cultura hacia las de otras. El motivo de mis operaciones no fue personal, sino para crear nuevas imágenes en mi trabajo. (Martínez, 2016).

Como extensión, la segunda parte de sus obras son su compromiso, su libertad y su feminismo desde la obra artística, en la que defiende posiciones innovadoras y subversivas. Orlan se opone al determinismo natural, social y político para todas las formas de dominación, como la supremacía masculina, la religión, la segregación cultural y el racismo. En este periodo eligió cuestionar la inevitabilidad genética y los cánones estéticos asignados a las mujeres en nuestra sociedad. Los estudios abarcaron desde formas rudimentarias de los cuerpos en el período barroco, en las culturas africanas, precolombinas, indias y chinas tradicionales, investigando simultáneamente las realidades físicas, sensibles y políticas que atravesaban esos cuerpos, mediante técnicas científicas, biológicas e informáticas más contemporáneas.

El cuerpo ha sido acorralado desde tiempo atrás, antes de cualquier intervención quirúrgica o biotecnológica de las que acostumbramos denunciar. Los pies de loto son ejemplo de ellos. Una práctica terriblemente dolorosa que desfiguró los pies de millones de niñas y mujeres chinas por siglos. Una anatomopolítica estético económica.

Se pensaba que los diminutos pies de "loto" –que se conseguían a través de quebrar los dedos y los arcos de las niñas al atarlos a la planta del pie con tela- simbolizarían una mujer impoluta de los trabajos del campo y solo hecha para satisfacer los caprichos del hombre. La práctica de vendar los pies persistió durante tanto tiempo porque tenían también una razón económica evidente, era una manera de asegurarse que las niñas y jóvenes permanecieran sentadas y ayudaran a fabricar productos como hilados, telas, esteras, zapatos y redes de pesca de los que dependían las familias para obtener ingresos. Y hasta a ellas se les dijo que estas labores les asegurarías más probabilidades de casarse. La práctica de los pies vendados se remonta a la dinastía Song (960-1279) y se fue extendiendo primero de los círculos de la corte a las élites ricas para, finalmente, llegar de la ciudad al campo. Durante el siglo XIX la tradición ya era común en toda China.

Pies de loto

David Le Breton (1990) afirma que: “Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad (...) hacen explicitas sus relaciones (...) le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana” (p.13). ¿Acaso estamos asistiendo a una ontología del cuerpo? ¿Cómo leer esta época de reproductibilidad técnica del cuerpo? Ramalle Gómarra (2007), sugiere que la lectura de *Frankenstein o el moderno Prometeo*, permite una distancia desde la que el hombre puede preguntarse por lo esencialmente humano, atribuyendo que este distanciamiento es una manera doblemente eficaz de interrogarse:

> Primero, por la propia lejanía desde la que mirar, en un sentido hermenéutico, una obra escrita hace 180 años, que ha sido leída y releída y con una historicidad que permite interpretarla desde los cánones de la actualidad, con los clones humanos a la vuelta de la esquina o la manipulación genética para mejorar la descendencia humana. Segundo, porque la mirada se dirige a un ser que, desde la ficción, permite nuevas historias, nuevos relatos sobre qué es aquello que hace al hombre humano, transformando lo que es identidad en

> alteralidad y permitiendo otros análisis, alejados de las miradas clásicas. Esta distancia permite, parafraseando a Kluckhohn, que el pez sea consciente de la existencia de agua. (p. 82)

El progreso y la catástrofe son el anverso y el reverso de la misma moneda, vaticinó Hannah Arendt (Virilio, 2009). Construir el Airbus 380 representan mil asientos para ir de un lado al otro del mundo, pero son también mil muertos potenciales. No es triste decirlo, en absoluto, es una realidad. Es cierto en cuanto a cualquier invento, sea el que sea. No hay ningún pesimismo en esto, ninguna desesperanza. Es un fenómeno racional y ocultado por la propaganda del progreso, que siempre es velocidad perpetua. Nadie está obligado a correr velozmente detrás de los progresos, pero una vez que se toma suficiente distancia del mismo ya se queda relegado del mundo. Si los *límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo* en palabras del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, también lo serán mis actos y decisiones en torno al progreso.

Detrás de cada operación, Michael Jackson encontraba una cierta lógica: ***"Realmente quiero ser perfecto. Me miro al espejo, y sencillamente quiero cambiar, y para mejorar. Siempre he querido ser mejor, así que tal vez es por eso que quería el hoyuelo. No veo otra forma de explicarlo".*** *Cuando su mánager, Frank Dileo, le preguntó cuándo se iba a detener, Michael le lanzó una curiosa respuesta****: "Soy una obra en ejecución".***

Las cirugías plásticas son cada vez más frecuentes, abarcando todo tipo de población y realizándose incluso en consultorios desprovistos de la complejidad necesaria para atender cualquier situación que ponga en riesgo la vida. Las cirugías estéticas más frecuentemente realizadas son aumento mamario y liposucción corporal. Son procedimientos quirúrgicos sumamente electivos, pero poseen riesgos y complicaciones asociados, los cuales deben ser debidamente informados a los pacientes. La complicación más relevante es el tromboembolismo pulmonar, generalmente asociado a trombosis venosa profunda, el cual es la primera causa de mortalidad en este tipo de cirugías. Estar a la moda tiene su precio, y toda vida tiene un valor. Lo apolíneo y lo dionisiaco en el arte y en la vida como objeto de perfección tienen consecuencias. Las nuevas tecnologías del yo posmoderno no escapan a estas consecuencias.

La perspectiva posmoderna, para José Sánchez Martínez (2010), conceptualiza la identidad de una manera fragmentada, un cuerpo mutable, un elemento desmontable del actor de la realidad material. La identidad se descompone para José Sánchez Martínez, para nosotros deviene en otras identidades, la descomposición reduce en términos “biológicos y/o químicos” algo en sus partes más simples, en cambio el devenir, es condición de múltiples posibilidades y no necesariamente atómicas. El individuo puede intercambiar, devenir continuamente debido a la "oferta de disfraces" que concurren en la cultura. Pero debajo de cada disfraz opera una misma esencia, un sustrato que se perpetua aun en las condiciones más fértiles del ser en el mundo.

Reproducción facetada de la cabeza del David de Miguel Ángel.
Marta Minujín

Esta identidad-disfraz tolera, para el autor citado, una transformación constante, una mutación, indagando si el disfraz es sólo apariencia móvil; o

participa de anclajes, que permitan condensar huellas de pertenencias culturales. La pregunta es si realmente estamos preparados para "tolerar" la transformación continua cual insectos holometábolos. Según la teoría de Jean Baudrillard, la desaparición de lo real o de la realidad coincide con el éxtasis de la comunicación. Éxtasis que se consolida como la experiencia de aquello que gira en sí mismo hasta perder su sentido, experiencia de aquello que funciona por exceso de intensidad, cambiar de máscaras puede ser agobiante. Lo que gira sobre sí acaba siendo una forma pura y vacía.

Con la visión científica y objetiva puesta en el cuerpo humano, las representaciones del mismo toman matices diversos e incluso contrastantes entre las diferentes manifestaciones artísticas donde el cuerpo humano ha sido imitado, representado y, desde hace algunos años, diseñado como objeto de arte. El cuerpo como representación artística tiene tanta historia como la humanidad misma; sin embargo, el cuerpo como objeto de arte, como protagonista, como ente que experimenta mutaciones y metamorfosis, incluso transgrediendo la realidad, se han generado una cantidad de movimientos que veneran al cuerpo en tanto medio y fin de expresión, como en el caso del Body Art y el movimiento Cíborg.

¿Primeros Body Art de la Historia Humana?
Pinturas rupestres (40.800 años de antigüedad) en la cueva de El Castillo, en Cantabria (*Nature*. 2012)

A partir de los años sesenta el hombre se obsesiona con la necesidad de mostrarse en vez de ser el mismo, para lo cual se metamorfosea, incluso transgrediendo la estética clásica, y en otros para tratar de imitarla. En este sentido, la realidad ya no es como la percibimos, sino como la imaginamos, la transformamos y la recreamos, gracias, principalmente, al uso de la tecnología e incluso el Bioarte, herramientas indispensables para realizar las mutaciones corporales que hacen del cuerpo humano no solo un recipiente de valiosos

presentes sino también de oportunidades futuras.

Mi maldad es consecuencia de mi desgracia, de mi infelicidad.
¿No comprendes que mi perversidad es producto del constante desprecio que me hacen todos?
Mi mismo creador no dudaría ni un momento en destruirme. Reflexiona pues, ¿cómo puedo ser generoso con los demás si los demás se muestran implacables conmigo?

La velocidad de todos estos acontecimientos también sabe destruir. Todo sería cuestión de una suerte de paradoja vinculante donde se combinan el progreso y el siniestro; la velocidad y su corolario de soportes técnicos han interconectado al mundo al mismo tiempo que creado una peligrosa simultaneidad de emociones, dice Paul Virilio (2009). Desde el relato gótico hasta el film repleto de efectos especiales, desde *Frankenstein* hasta los replicantes de *Blade Runner*, la alteridad y la velocidad técnica con la que se transmiten se manifiesta en algunas de sus diversidades de cuerpos posibles subrayando que los mismos son aparentemente naturales, continuos y completos, pero el espejo *(pos)* moderno podría estar reflejando sino la realidad de fragmentos cosidos por el hilo falsamente aséptico de la cultura, la política y el arte del cirujano plástico.

En la obra *El hombre operable; Notas sobre el estado ético de la tecnología génica* (2001), Sloterdijk piensa el avance tecnológico contemporáneo de manera distinta a la tradición metafísica y la lógica moderna. Sloterdijk plantea que la metafísica esencialmente bivalente, como juego de opuestos, no permite una reflexión de la tecnología que nos permita comprender su verdadera significación, puesto que la tecnología, en tanto información y mundo en red, rebasa la dialéctica metafísica del amo-esclavo, yo-materia, materia-espíritu. Situación de la que el arte y en especial el Bioarte acusaron (al parecer) recibo mucho antes que la filosofía y la política.

Otra solución posible de superación metafísica de esta dicotomía cartesiana clásica y biotecnológica presente es la planteada por Donna Haraway en *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* en 1984:

> El cyborg es la criatura en un mundo postgenérico. No tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica, mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes en favor de una utilidad mayor. (p. 255)

Portero, A. y Linares, A. (2013), consideran que el ciborg es un organismo capaz de integrar componentes externos para expandir las funciones que autorregulan el cuerpo y adaptarse a nuevos entornos, las obras de Sterlac, Orlan y Eduardo Kac son ejemplos de artistas que hibridizan su cuerpo con la máquina y que: "convierten su propio cuerpo en arte. Un arte ciborgizado que demanda no sólo su propia reinvención, sino también la del cuerpo orgánico. El cuerpo como interfaz permite posibilidades evolutivas que el arte recoge en sus propuestas" (p. 386).

El artista contemporáneo como ser social no sólo descubre un abanico de herramientas muy amplias con las nuevas tecnologías acorde a su tiempo, sino que además cuestiona través de la expresión artística la relación entre el cuerpo y la cultura, intentando encontrar respuestas a la sociedad en la que nos encontramos inmersos. El artista, no puede separarse de la sociedad que le ha tocado vivir. Es por ello que a través del arte transforma aquellas inquietudes sociales y/o éticas, y reflexiona sobre las mismas para recrear cosmogonías y mundos que no son más que un reflejo de lo que le rodea. Cosmogonías que desafían empezar y terminar en el límite de sus propios cuerpos en el mejor de los casos.

El talento es una inteligencia y Michael Jackson clasificaba como un personaje genial; los genios no solo repiten lo que el talento genera, sino que aportan su propio estilo. Y todo parece indicar que Michael hacía más que cantar y bailar, es decir, ensayaba

sobre su propio talento, y a expensas del mismo, pero también vivió severas carencias, como no crecer en un entorno social adecuado: un niño necesita jugar con otros niños, prestarse juguetes y experimentar sentimientos propios de la edad. Probablemente él nunca tuvo la oportunidad de vivir esto, o lo hizo de manera muy limitada. Se vio inmerso a temprana edad, de pronto, en el mundo del espectáculo, sin desarrollar otras esferas, por ejemplo, la emocional. La presión sobre sí mismo de ser una "obra en ejecución", la dismorfia que presuntamente sufría —dicen sus detractores— y la innovación que encarniza el mercado exigiendo lo nuevo, diferente y atractivo lo llevaron a subjetivarse continuamente. Esta situación, que podría verse como amenazadora, no lo fue para él, ya que siempre la consideró como parte de su deseo, una necesidad que tenía que satisfacer. De alguna manera, Michael Jackson es el cabal ejemplo de "automejora" por sí y de "dejarse operar" por otros, arquetipo de cómo el arte y la ciencia atravesaron un cuerpo.

Mujeres padaung (mujeres de cuello de jirafa) grupo étnico o tribu Kayan, de Birmania.

Dejarse Operar no es nuevo ni exclusivo de Hollywood

Sloterdijk establece una ontología de las multiplicidades a fin de superar la dicotomía clásica de la metafísica, pero también de aquello que es el cuerpo, con la siguiente clasificación que a su vez es antropotécnica[15], una que llamará

[15] *"El término "antropotécnica" (ya en 1926 la Gran Enciclopedia Soviética incorpora, en su tercer volumen, la expresión "antropotécnica", definiéndola como la "rama de la biología aplicada que se propone mejorar las características físicas e intelectuales del hombre con los mismos métodos que utiliza la zootécnica para la mejora y cría de nuevas razas de animales domésticos"), introducido por Serge*

alotecnología y otra como homeotecnología. En la alotecnología prevalece, de algún modo, la naturaleza como materia prima (incluyendo al ser humano) que se puede controlar y manipular según subjetividades muchas veces desconocidas o sospechosas en sus fines; y es esta idea la que provoca temor y una alarma colectiva en el mundo tecnológico. A su vez, la alotecnología está vinculada con la desconfianza como forma de pensamiento y con la racionalidad criptológica, siendo la paranoia su consiguiente sedimento psicológico. Como plantea Sloterdijk (2001):

> En realidad, la emergencia de una cultura post-paranoica de la razón se encuentra en la agenda evolucionaria de civilizaciones enormemente avanzadas desde un punto de vista tecnológico y comunicativo, pero la retrasa la poderosa inercia de la era bivalente, y su habitual violación de los entes en su trato con ellos. La suposición de que la sospecha seguirá siendo el estado de ánimo más adecuado a la realidad en el futuro es confirmada principalmente por las acciones de los estrategas de los EE UU, quienes, en agosto de 1945, no se abstuvieron de usar el arma alotecnológica más extrema, la bomba atómica, directamente sobre seres humanos. (pp. 13-14)

En cambio, la homeotecnología abandonará en el futuro, elucida Sloterdijk, la tradición metafísica en su totalidad. La homeotecnología expresará la nueva relación completamente alejada de la relación dialéctica alotecnológica comportando una apertura ética de las sociedades tecnológicamente desarrolladas de forma creativa e innovadoras. Por consecuencia, estaremos ante el acontecimiento sublime de la vida humana, como la definió Kant en *Critica del Juicio* en 1876: "no es el objeto, sino la disposición del espíritu producida por determinada representación que ocupa el juicio reflexivo. Podemos, pues, todavía añadir esta fórmula a las precedentes definiciones de lo sublime: lo sublime es lo que no puede ser concebido sin revelar una facultad del espíritu que excede toda medida de los sentidos." (pp.81-82)

Mouraviev en sus escritos de principios de los años veinte, es una especie de sinónimo de la expresión, acuñada por la misma época, de "anthropourgia" que apunta a la producción de un tipo superior de ser humano. Tomando como base sus reflexiones sobre las tradiciones espirituales tanto de Oriente como de Occidente, Mouraviev tenía una visión más clara que el resto de los autores de tendencia biocósmica de la conexión entre la revuelta ascética y la revuelta tecnológica contra la naturaleza. Según su concepción, los logros de las formas tradicionales de "ascesis y de los movimientos yóguicos" chocaban inevitablemente con unos límites, ya que, por su inmemorial desprecio idealista de la materia, seguían estando determinadas por el "descuido del factor corporal". Pero la "transformación del hombre" no sería "concebible únicamente como espiritual y moral." Ésta tendría que ser planteada hoy día sobre cimientos totalmente nuevos, es decir, sobre procedimientos de orden técnico y serial y dirigidos colectivamente. Peter Sloterdijk: Antropotécnicas y Homo immunologicus; o la Autoplastia como espacio auto-operativo, endo-retórico y socio-inmunitario." (Vásquez Rocca, 2012).

Para Sloterdijk, como manifiesta Vásquez Rocca (2012):

> […] no se trata desde la homeotecnología que el hombre ha dejado de ser humano, tampoco de pensar en una frontera entre lo natural y lo artificial, sino que en esta nueva filosofía post-humanista no existe clara distinción entre una y el otro lado de la frontera. (p. 132)

Un claro ejemplo de esta irrupción de lo técnico o artificial en la subjetividad humana son las tecnologías genéticas. Donde lo genético, representado por los genes, ya no es la estructura material en el sentido de la vieja usanza ontológica de la materia. Al no vislumbrarse esta situación de penetración de una cosa dentro de otra, cabría pensar en una situación de colaboración más que de dominación de uno sobre el otro. Sloterdijk (2001) enuncia lo favorable de esta tendencia así:

> Es posible incluso preguntarse si el pensamiento homeotecnológico anticipado ya por términos como el de ecología y ciencias de la complejidad tiene o no el potencial para desencadenar una ética de las relaciones desprovista de enemistad y dominación (...) ya que, por su propia naturaleza, más que a una cosificación de lo que es otro, apunta a un conocimiento de las condiciones internas de sus congéneres. Mientras que en el mundo alotecnológico, sujetos-amos podían todavía controlar a las materias primas, dentro del mundo homeotecnológico se está volviendo gradualmente imposible para los amos bastos ejercer poder sobre los materiales más refinados. Asimismo, los contextos enormemente condensados del mundo-red no reciben ya favorablemente los in-puts del amo: aquí tan sólo puede expandirse exitosamente aquello que convierte a otros innumerables en beneficiarios de innovaciones. Si estos potenciales de civilización se establecieran por sí mismos, entonces la era homeotecnológica se caracterizaría por una reducción del espacio de la errancia, mientras que crecería el espacio para la satisfacción y vínculos positivos. (pp. 14-15)

Entre tanto, la homeotecnología, la aceleración de la inteligencia por excelencia, también es alcanzada por el problema del mal. Este último, asegura Sloterdijk (2001), ya no se presenta tanto bajo la forma de una voluntad de esclavizar a entes y seres humanos, sino como el deseo de sacar ventajas sobre los otros en la competencia cognitiva, y ratifica que, por ejemplo:

> Por causa de Hiroshima, hay razones para creer que las tecnologías más avanzadas no tienen límites en su uso, razones para desconfiar de los Oppenheimer y Truman de la genética. (...) el temor de esta

> constelación de hechos dicta también los discursos que profetizan que los genes jugarán el mismo papel como materia prima en el "siglo biotecnológico" que el que le cupo al carbón durante la revolución industrial. Estos dichos se originan en la suposición de que las relaciones entre los seres humanos, así como la relación entre humanos y cosas, han de seguir en todo tiempo el modelo histórico de la dominación bivalente, o el ordenamiento subjetivo-primitivo de la materia alienada. (p. 14)

Aun así, Sloterdijk (2001) confía lo suficiente en la homeotecnología como fin en sí mismo bueno para el ser y, apropiándose de las palabras de Karl Rahner, expone que la obligación y el deseo de manipularse a sí mismo formarían parte del ethos del hombre responsable: “Debe querer ser el hombre operable, incluso si la dimensión y justo modo de tal automanipulación resultan todavía oscuros. Pero es cierto: el futuro de la auto-manipulación del hombre ya ha comenzado” (pp. 10-11). Y sin duda el Bioarte lleva la delantera, en el artículo *La vida como obra de arte,* de Luciana Díaz (2014) dice de Eduardo Kac:

> El arte y la ciencia son cosas muy distintas. La ciencia se basa en la posibilidad de repetición: uno tiene una hipótesis, hace una investigación y llega a una conclusión; si otros científicos no pueden obtener los mismos resultados, esa conclusión no es válida. En el arte no interesa esta lógica, sino la individualidad, la personalidad, la emoción, el lenguaje del artista. Alba se tiene que entender desde este punto de vista.

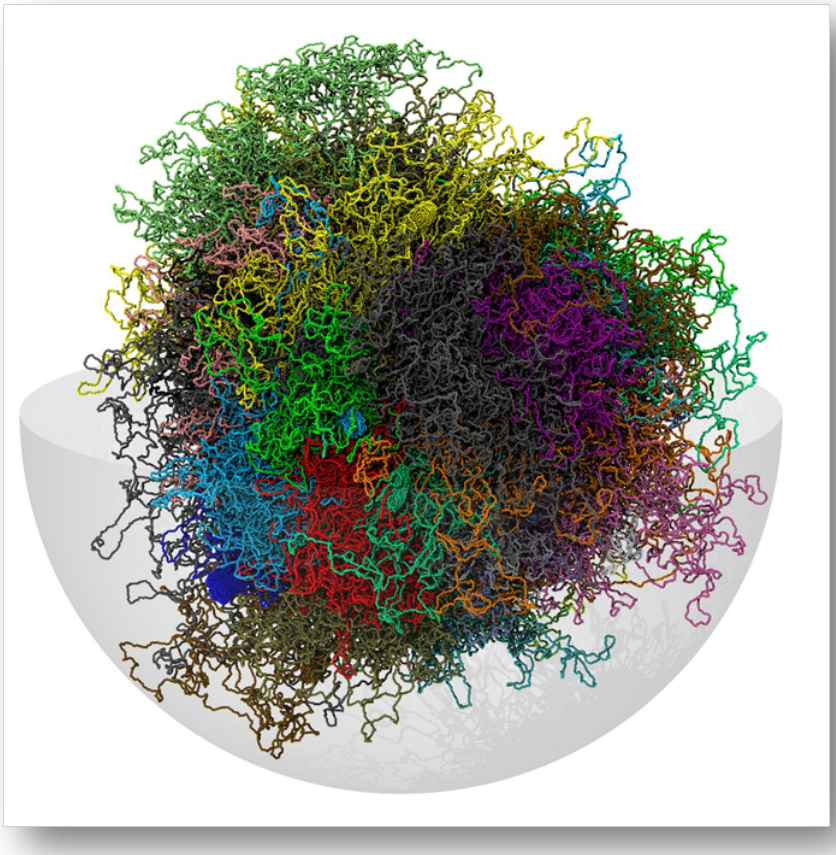
La obra GFP Bunny (que incluía la obtención de un animal fluorescente) parte de un vocabulario artístico, que es muy distinto de los vocabularios artísticos que se conocían hasta ese momento. La cultura cambia muy lentamente y es necesario entender que este es mi lenguaje artístico proclamaba Eduardo Kac y que con el tiempo esta pregunta no se hará más; así como ahora nadie preguntaría en un museo por qué un cuadro de Matisse es una obra de arte.

Eduardo Kac y la coneja Alba

Arte y ciencia entran en conflicto en el Bioarte, la biopolítica estética desencadenada puede resultar algo problemática, pero Jacques Rancière (2005), estima que el arte no necesariamente compromete la política:

> […] el arte no es político en primer lugar por los mensajes y los sentimientos que transmite sobre el orden del mundo. No es político tampoco por la turma en que representa las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de los grupos sociales. Es político por la distancia misma que guarda con relación a estas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que establece, por la mane-ni en que divide ese tiempo y puebla ese espacio. (p.13)

En la estética de lo sublime, el espacio-tiempo de un encuentro pasivo con lo heterogéneo enfrenta sus dos regímenes de sensibilidad. En el arte, la creación de una situación indecisa y efímera requiere un desplazamiento de la percepción, un cambio del estatuto de espectador por el de actor, una reconfiguración de los lugares. Lo propio del arte, explicita Jacques Rancière, consiste en practicar una distribución nueva del espacio material y simbólico y por ahí es por donde el arte tiene que ver con la política.



Representación del genoma humano en tres dimensiones

Actualmente se confiere que el vertiginoso desarrollo tecnológico que se ha producido en el último siglo deja al humanismo sin respuestas adecuadas ante la aparición de máquinas cada vez más poderosas y perecidas a los hombres, y no solo por sus envolturas antropomórficas sino por lo difícil de distinguir donde termina el cuerpo y donde empieza la máquina (Vásquez Rocca, 2012). Los nuevos procesos antropotécnicos, como se vislumbran en Sloterdijk, poseen una base ontológica y antropológica donde se manifiesta como el *cuerpo* y estas intrusiones *técnicas* parecen vincularse con la aparición y consolidación cada vez mayor de las homeotecnologías.

Para el antropólogo David Le Breton (2007) en nuestras sociedades contemporáneas, el cuerpo no es únicamente la asignación de una identidad intangible, infranqueable sino que: *"(es)* la encarnación irreductible del sujeto, su ser-en-el-mundo; interpretado como una construcción, un elemento de conexión, una terminal, un objeto transitorio y manipulable susceptible de numerosos acoplamientos, el cuerpo no es ya una identidad en sí mismo, destino de la persona: se ha convertido en un kit, una suma de partes eventualmente separables y puestas a disposición del individuo. (p.31-32).

El Cuerpo es hoy un alter ego, un doble, otro sí mismo, un taller de pastiche y parodia de sí mismo, pero disponible para todas las modificaciones, prueba radical y modulable de la existencia personal y exhibidor de una identidad provisional a la espera de nuevas actualizaciones.

Estos planteamientos con sus particularidades sociales, culturales, artísticas y políticas, nos fuerzan a salir de nuestros caducos paradigmas humanísticos para prestar atención crítica a los nuevos avances tecnológicos y de incorporación técnico científico en general, y en el Bioarte en especial, que dan nuevas luces sobre nuestra condición de seres con obsolescencia programada.

> Cuando capitales e imperios arrebatan la información, el curso del mundo se convierte crecientemente en una suerte de juicio de Dios en que inteligencias antagonistas luchan entre sí. No es la primera vez que los hombres se enfrentan al carácter decisivo del uso de su inteligencia. Una frase clave de la era bivalente dice: " *Yo invoco hoy por testigos al cielo y la tierra. Yo pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida para que vivas tú y tu descendencia".* (Sloterdijk, 2001: p. 17)

¿Naturaleza? De Marta de Menezes

Lo uniforme y homogéneo ha dejado paso a lo complejo e impreciso, lo ambivalente y lo contradictorio*. El arte puede ser lo que tú quieras* exclama la artista portuguesa Marta de Menezes, en su obra de *(bio)* arte *¿Naturaleza?* ha modificado únicamente el patrón de un ala de las mariposas Bicyclus y Heliconius. Como consecuencia, todas estas mariposas tienen simultáneamente un ala con el diseño natural y otra con mi propio diseño explica. A través de esta asimetría, he intentado enfatizar las similitudes y diferencias entre lo manipulado y lo no manipulado, entre lo natural y lo artificial.

Lo bueno y lo malo conviven juntos, lo bello y lo feo en la moda, lo verdadero y lo falso en los mensajes mediáticos, macho hembra, hombre mujer, cyborg humano. ¿Devendrá finalmente el cuerpo en obra de arte? ¿Es este el ocaso del ser-en-el-mundo como lo conocemos? O es el inicio de algo nuevo…

Bibliografía

Catts, O. y Zurr, I. (2006). Hacia una nueva clase de ser – El cuerpo extendido. *En artnodes Revista De Intersecciones Entre Artes, Ciencias y Tecnologías. Número 6.* Revista digital de la Universitat Oberta de Catalunya, España.

Díaz, E. (2016).Debates: ¿Qué ideal de belleza tenemos hoy? La moda ordena ser joven, delgado, fibroso, pulcro. *En Diario Clarín*. Recuperado a partir de: https://www.clarin.com/opinion/ordena-joven-delgado-fibroso-pulcro_0_NJ5PGKT3e.html

Diaz, L. (2014). Eduardo Kac: La vida como obra de arte. *En Diario La Nación*. Recuperado a partir de: https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/la-vida-como-obra-de-arte-nid1753575

Haraway, D. (1984). *Manifiesto para Cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Editorial Puente Aéreo. España.

Kozak, C. (Ed.) (2012). *Tecnopoéticas Argentinas. Archivo blando de arte y tecnología*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora. Colección: Futuros Próximos.

Le Breton, D. (1990). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.

Le Breton, D. (2007). *Adiós al Cuerpo*. *Una Teoría Del Cuerpo En El Extremo Contemporáneo*. Editorial La Cifra. Buenos Aires, Argentina.

Lipovetsky, G. (1996). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Traducción de Felipe Hernández y Carmen López . Editorial Anagrama. Quinta edición. Barcelona.

López del Rincón, D. (2014). Tesis doctoral: Bioarte. Contextualización histórico - artística de las relaciones entre arte, biológica y tecnología. *Universidad de Barcelona. Programa de Doctorado de Historia del Arte. Departamento de Historia del Arte. Facultad de Geografía e Historia. Barcelona, España.* Recuperado a partir de: https://n9.cl/6hg35.

Martínez, C. (25 de noviembre de 2016). ORLAN: la obra de una artista que grita contra los estándares. En los 90, la francesa intervenía con cirugías su cuerpo-obra; ahora, por medios digitales se "hibrida" con mujeres de otras culturas. *Diario La Nación.* Recuperado a partir de: https://www.lanacion.com.ar/cultura/orlan-la-obra-de-una-artista-que-grita-contra-los-estandares-nid1959412

Martínez, J. A. S. (2010) La comunicación sin cuerpo. Identidad y virtualidad. *En Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, UNAM*. Recuperado a partir de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182010000200003.

Montoliu, L. (2019). Nuevos datos sobre las gemelas chinas editadas genéticamente confirman que el experimento fue tan irresponsable como parecía desde el primer día. *En Genética.* Recuperado a partir de: https://cutt.ly/kjU4VDl.

Portero, A. & Linares, A. (2013). El arte contemporáneo como proceso de ciborgización: estética y reflexiones en torno al cyborg en nuestra sociedad. *Teknokultura. Revista De Cultura Digital Y Movimientos Sociales*, *10* (2), 375-397. Recuperado a partir de https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/view/48256

Rabinow, P. y Dreyfus, H. (26 de junio de 1984). *Michel Foucault: "El sexo es aburrido". Las declaraciones del filósofo constituyen una especie de introducción a su 'Historia de la sexualidad'*. Diario el País. Recuperado a partir de: https://elpais.com/diario/1984/06/27/cultura/457135204_850215.html

Ramalle Gómarra, E. (2007). Frankenstein, un espejo de la identidad humana. *Revista Berceo. Número 167.* Instituto de Estudios Riojanos. España.

Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Traducción de Manuel Arranz. Edición Unversitat Autónoma de Barcelona Servei de Publicación. Barcelona, España.

Sloterdijk, P. (2001). El hombre operable; Notas sobre el estado ético de la tecnología génica. *Revista Artefacto – Pensamientos sobre la Técnica*, *1*(4), 01-18. Recuperado a partir de: http://www.revista-artefacto.com.ar/revista/nota/?p=91

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre Antropotécnica.* Valencia, España: Editorial Pre-Textos.

Toffler Plaza, A. (1973) . *Shock Del Futuro*. Editores Virgen de Guadalupe. Barcelona, España.

Vásquez Rocca, A. (2012). En torno al diseño de lo humano en Sloterdijk: De la ontotecnología a las fuentes. *Revista de Filosofía: La Lámpara de Diógenes, s/n* (24 y 25), 127 a 140. Recuperado a partir de: http://www.ldiogenes.buap.mx/revistas/24/127.pdf.

Virilio, P. (2009). *El accidente original*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.

Más allá de *La historia de la locura en la época clásica:*
La hospitalidad
El debate entre Michel Foucault y Jacques Derrida

Alberto Guillermo Crespo (UBA – UNLa)

Introducción

La relación entre la razón, el poder y la locura ha tenido variadas expresiones a lo largo de la historia. La que describe Michel Foucault es una de ellas. Este filósofo ha escrito una obra muy revolucionaria sobre la locura. Su libro nos fascinó desde la primera lectura por la complejidad de su argumentación, la amplitud y riqueza de las fuentes en las que abreva su información y lo vívido del relato en el que están presentes: leprosarios, asilos, mazmorras, manicomios y demás lugares de exclusión y encierro.

En *La escritura y la diferencia.* Derrida cuestiona la lectura que hace Foucault de René Descartes. Según Foucault el filósofo autor de *Meditaciones metafísicas* fue quien generó las condiciones filosóficas para que a partir de su obra se crearan los hospicios en tanto lugares de encierros de los insensatos.

Derrida no se detiene en esa sola crítica sino que procede por deconstrucción a revisar toda la obra de Foucault *Historia de la locura en la época clásica* y a proponer una lectura que revisa las posiciones tanto de Foucault como del mismo Descartes.

1.-La aparición de Foucault

Michel Foucault publica por primera vez *La historia de la locura en la época clásica*[16] en 1961. Es un texto tan potente y disruptivo que podría calificarse de *acontecimiento.* Este suceso resulta tan conmovedor que da lugar a múltiples lecturas y polémicas. La más célebre de ellas es la que tuvo lugar con el que fuera su discípulo años atrás Jacques Derrida.

La extensión de este trabajo no permite comentar todos los momentos de esa disputa y por eso remitimos al excelente estudio de Antonio Campillo[17]. Este autor despliega en detalle los diferentes momentos y motivaciones del desencuentro vivido con cierta tristeza dado que dificultó durante algunos años la amistad que venían cultivando desde que Derrida fuera alumno de Foucault.

Más allá de la contienda entre estos dos autores *La historia de la locura* produjo intensas discusiones acerca de su alcance, significados y lecturas posibles[18]. *Disparen sobre Foucault* es un libro que reúne varias críticas: periodización (por qué Foucault

[16] Foucault, Michel: *Historia de la locura en la época clásica,* Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2009.

[17] Campillo, Antonio (1995) , "Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia'', *Daimon, Revista de filosofía,* Departamento de Filosofía y Lógica, Universidad de Murcia, N º 11, pp 59-82.

[18] Tarcus, Horacio, (comp.) *Disparen sobre Foucault,* Buenos Aires, Ed.El cielo por asalto, 1993

llama *época clásica* a esos siglos), sus alcances y su concepción de la locura y finalmente el papel que le otorga a René Descartes en el proceso de creación de los hospicios y el encerramiento de los locos.

La consideración de la locura como límite a la razón y como consecuencia, de la condición de posibilidad de la filosofía misma, que es portadora del logos, es lo que ha llevado a Derrida a polemizar con Foucault.

La relación entre la filosofía y la locura es una problemática que ha ocupado a muchos filósofos desde la antigüedad. Así, por ejemplo, Descartes manifestó muchas veces que temía enloquecer cuando su reflexión lo llevaba a concebir la existencia de un *genio maligno* que fuera el causante de toda imposibilidad de llegar al conocimiento.

Otros ejemplos de la relación entre filosofía y locura pueden verse en Platón, con sus diálogos *Fedro, Ion* y otros; también Erasmo de Rotterdam con su famoso *Elogio de la locura.*

Foucault, sin embargo, insiste en que la hiancia entre locura y razón se ejecutó merced al discurso de Descartes, dejando de lado toda una historia previa en que sí reconoce que en el siglo X en Bagdad se trataba a los enfermos mentales con una generosa hospitalidad.

La historia de la locura en la época clásica es una obra cuya lectura puede ser complementada con los otros escritos de Foucault, *Vigilar y castigar, El nacimiento de la clínica, El poder psiquiátrico y Los anormales.*

En todos ellos el autor demuestra que el poder se ejerce distinguiendo un sujeto al cual aplicar el disciplinamiento y cuáles son los dispositivos que se desarrollan para llevar a cabo ese control que luego se aplicará a toda la sociedad en un momento histórico determinado. Así desfilan por sus obras los manicomios, los asilos, las escuelas, las fábricas y los cuarteles. Este filósofo contemporáneo es un especialista en indagar los mecanismos que se infiltran en los dispositivos sociales para lograr el disciplinamiento de sociedades enteras.

La comprensión cabal de todos estos fenómenos puede llevarse a cabo a través de las obras mencionadas y otras que son complementarias como:

Enfermedad mental y personalidad, Las palabras y las cosas, Historia de la sexualidad y Arqueología del saber.

¿Cuáles son las hipótesis centrales de la obra de Foucault?

1) Occidente nunca pudo, a lo largo de su historia, generar una respuesta inclusiva con relación a todas aquellas personas que desarrollaran actitudes, conductas o respuestas que fueran disruptivas con relación al *modus vivendi* de la sociedad.

2) Determinados momentos históricos hicieron que los marginales fueran considerados como elegidos por la divinidad, cualquiera que fuera la representación que se tuviera de ésta, y por lo tanto, tratados con cautela, respeto o temor. En otros estadíos se los consideró *peligrosos, vagos, degenerados, etc.*

3) La época clásica, en la periodización de Foucault, siglos XVII y XVIII, fue la que se ocupó de marginar y encerrar a los locos, en tanto que el siglo XIX fue el encargado de crear la categoría de *enfermo mental* y el XX la de *esquizofrénico.*

4) Descartes produjo, a través de su famosa frase *cogito ergo sum* las bases filosóficas que posibilitaron la segregación de los locos y su posterior encierro.

5) La onda expansiva de esta verdadera explosión desencadenó la fundación de otras instituciones que reproduzcan los mecanismos de control: cárceles, orfanatos, escuelas, etc.

6) La psiquiatría, a través de Pinel, Esquirol y sus alumnos y herederos recogió esta tradición y generó ya en el siglo XVIII y XIX los conceptos psiquiátricos que dieron las bases teóricas para fundamentar nuevos mecanismos de control. Así surgieron los conceptos de *degeneración, enfermedad mental, histeria* y otros que permitieron ejercer un poder cada vez más sutil y especializado sobre aquellas personas que cuestionaran el orden establecido. Esas personas podrían ser: delincuentes, prostitutas, locos o rebeldes de cualquier otra especie.

II.- El objetivo de Foucault

Nuestro autor se propone *dar la palabra al loco* y que esta palabra sea escuchada. Su obra tiene el objetivo explícito de rescatar las palabras que fueron acalladas, que fueron silenciadas a partir del 'golpe de fuerza'', así lo llama, ejecutado por Descartes. Su propósito consiste en rescatar ese lenguaje que, según él, fue reprimido[19]. En relación a esta meta quiere acallar el saber psiquiátrico ya que, influido por el positivismo, ese discurso obstruye el decir del loco y le impide develar su verdad. La mirada de Foucault se dirige a encontrar el *punto cero*, esto es, encontrar aquel momento en que se produjo el silenciamiento del loco merced a la acción de una razón que se proponía su disciplinamiento.[20]

Sin embargo, su obra es desbordada respecto de ese objetivo y Foucault va más allá al plantear que la psiquiatría se ha ocupado de ejecutar la consigna generada por

[19] Más adelante veremos en qué consiste la crítica de Derrida a este objetivo.
[20] Luego se verá por qué Derrida lo critica en este objetivo

Descartes y ha puesto en acto el mandato de encerrar a los locos y disciplinarlos. Sus primeros ejecutores habrían sido, en la lectura del autor de *Historia de la locura,* Pinel y Esquirol, ambos psiquiatras encargados por la Revolución Francesa de humanizar los hospicios existentes en la Francia del siglo XVIII.

La llegada de la obra de Foucault que estamos mencionando estuvo precedida por otras, también valiosas producciones, que van marcando el interés foucaultiano por la locura y la marginalidad. *Enfermedad mental y personalidad* es un intento de lograr una síntesis entre la anti-psiquiatría y el materialismo dialéctico; el prólogo al libro de Ludwig Binswanger *Sueño y existencia* lo acerca a una posición existencialista de la cual luego se aleja pero que le permite cuestionar los avances positivistas que desde el siglo XVIII pretenden invadir el campo de la psiquiatría en la consideración del enfermo mental. En este período de su obra Foucault se encuentra influido por Louis Althusser, quien lo acerca al partido comunista y por Sartre, por el lado del existencialismo.

El interés de Foucault por investigar los efectos del poder se vislumbra en varias de sus obras. Así por ejemplo *El orden del discurso* demuestra que el discurso es un conjunto de reglas que se llevan a cabo en una práctica y, al mismo tiempo, definen los objetos a los que se dirigen ese discurso y esa práctica. Esta obra continúa lo desarrollado en *Arqueología del saber*[21], relacionando el discurso con los efectos del poder. El discurso no es algo emitido por un sujeto, previo al discurso mismo, más bien el portador del decir, el sujeto mismo, se va configurando en el devenir discursivo. En este interjuego de acciones y palabras se puede afirmar que no hay discurso sin poder. De allí que sea tan difícil obturar la argumentación del psiquiatra para dar lugar a la palabra del loco. Además ¿ qué palabra darle que no esté desde el vamos atrapada en el discurso mismo del poder?.

Este apartado no estaría completo si no relatáramos a través de qué posiciones sociales se realiza la mencionada segregación de los locos. En este sentido de describe las *conciencias* que se relacionan con la locura. Puntualiza, entonces, cuatro conciencias, que en una relación de reflexión con los insensatos, se ocupan de señalarlos, identificarlos y segregarlos. Estas conciencias mantienen entre ellas relaciones dialécticas muy porosas de manera que cada una de ellas está presente en las otras y sólo se distinguen por el predominio de cada una en los distintos momentos históricos.

Foucault da cuenta entonces, una primera forma de conciencia que llama *crítica* que se ocupa de denunciar la locura sobre el fondo de lo razonable. Está segura de no estar loca, se mueve en el terreno de la incertidumbre, y por lo tanto puede que su no-locura sea una estratagema de la locura misma para ocultarse del poder, que todo lo controla. Su proceder es sobre todo de lucimiento dialéctico. La segunda es llamada

[21] Foucault, Michel: *Arqueología del saber,* Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2005.

práctica, supone la división entre los que están adentro y los que determinan quién debe ser encerrado. Es la conciencia que dominaba en la época del gran encierro. La tercera es nominada como *enunciativa*. Es la que posibilita que alguien diga: *´´miren ese está loco´´.* No necesita ningún conocimiento teórico para ello sólo el valor perceptivo de lo diferente lo califica para señalar. *No pasando por saber evita las inquietudes del diagnóstico.*[22] Finalmente caracteriza a la *conciencia analítica.* Pertenece por pleno derecho a la mirada que domina. No llega jamás al conocimiento de las causas que la provocan, pero actúa con la tranquilidad que le da el hecho de haber objetivado al sujeto que padece. La última es la que funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura.

Cada una de estas conciencias es suficiente en sí misma, pero al mismo tiempo solidaria de las demás. Todas se encuentran en una interacción permanente pero alguna de ellas domina en un momento histórico en particular.

III.- El propósito de Derrida

Derrida al igual que Foucault se interesó, quizá por razones autobiográficas, en temas de los márgenes, lo excluido, lo ajeno a la centralidad, en fin, la alteridad. [23]

La alteridad se manifiesta de muy diversas maneras en la obra de Derrida. Como *lo otro*: la diferencia, la repetición, la muerte; y también como *el otro:* la mujer, el judío, el extranjero, el loco; o quizá como *los otros:* la xenofobia, el racismo, la guerra. En todos los casos Derrida hace una fuerte apuesta hacia la corriente de emancipación.

La pregunta que se hace Derrida, que está presente en todas estas reflexiones, que también le hace a Foucault y que luego trataremos de responder es: ¿si es posible hacer hablar a la locura sin imponerle la propia voz?

Derrida no sólo desarrolló una importante obra vinculada con la deconstrucción[24], procedimiento del cual es el creador, sino que, además trabajó un concepto tan significativo como es el de la *hospitalidad.* Este tema es especialmente trascendente en relación con las masas de emigrantes de los países en vías de desarrollo que se acercan a las metrópolis de los países centrales con la idea de encontrar una vida que al menos satisfaga sus mínimas necesidades de alimentación, salud y cultura. En su obra, el otro aparece bajo distintos ropajes: el extranjero, la diferencia, la muerte, etc.

Este trabajo se propone demostrar que Derrida tiene como objetivo hacer una lectura crítica de la posición que Foucault con relación a sus consideraciones de la obra de

[22] Foucault, Michel: *La historia de la locura en la época clásica,* Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009, t I, 262.

[23] Su condición de judío-francés, nacido en una colonia africana lo excluyó de los ámbitos educativos y académicos de la Francia ocupada de la segunda guerra mundial.

[24] Alude a una forma de analizar los conceptos que consiste en producir una disección, ruptura o desarticulación, para mostrar las contradicciones presentes en un texto literario o filosófico.

Descartes, *Meditaciones metafísicas,* y también quiere desbordar esa lectura y ubicarla en la problemática abierta por el autor de *La historia de la locura,* de la relación entre la razón y la sinrazón. En esta dirección reinterpreta el cogito cartesiano para mostrar perspectivas alternativas a la expresada por Foucault.

Para Derrida es necesario describir la relación que se da entre la razón y la locura, que debe ser tomada como una *disensión,* ésta se caracteriza como una disputa entre dos términos, uno de los cuales se encuentra fuera del otro y el otro, en el interior del afuera. Esto que parece una aporía se refiere a una disputa entre dos términos que no pueden adjudicarse a campos distintos, sino que comparten y al mismo tiempo se disputan un interior y un exterior. Se trata de una división en sí misma. Una especie de tormenta en el reino del logos original. Al respecto, propone Derrida que en la Antigüedad, antes incluso de la ´´tranquilización´´ socrática y en medio de esa supuesta unidad inicial, ya existía una disputa entre razón y sinrazón.

Por lo tanto no es imputable a Descartes, en la lectura de Derrida, el haber generado la división entre razón y locura. Esta posición de Derrida se fundamenta en obras que cita con precisión, y que indican que la razón ya exhibía esa disputa desde su nacimiento. Dichas obras son: *Filebo, El Banquete, Fedro, Teeteto, El sofista, Timeo y La República.* Esta raíz común de la locura, la sinrazón y la razón es, por lo tanto, mucho más antigua que lo supuesto por Foucault sobre la base de los escritos de Descartes. Por lo tanto la violencia *segregadora* de la época llamada clásica por Foucault no es más que la ocurrida en épocas primitivas, cuando se gestaron al mismo tiempo la razón y la locura.

El hecho de que aparezca luego la tranquilización socrática se debe a que en esa época ya se ha absorbido, objetivado y neutralizado a la locura, y la ha incorporado a su logos.

IV.- Críticas de Derrida a la *Historia de la locura*

Foucault se propone en su meduloso libro hacer callar a la psiquiatría para dar la palabra al loco y que ésa sea escuchada. También dice que va a hacer una *arqueología del silencio*.

A continuación, enumeramos las críticas de Derrida a la obra foucaultiana de 1961:

1) Si Foucault pretende hacer una *arqueología del silencio* esa palabra no puede ser la del loco ya que la arqueología es una ciencia ya estructurada y por lo tanto posee un discurso ya cerrado y establecido por la razón de modo que eso sería volver a encerrar al loco pero por otros medios. Tampoco es posible que la locura hable desde un estado pretendidamente salvaje desde antes de ser acogida y paralizada por las redes de la razón porque eso equivaldría a encontrar a la locura en el magma inicial, en donde no se distinguiría de la razón. Foucault pretende escapar de la agresión racionalista pero para lograrlo

no puede desprenderse totalmente del discurso de la psiquiatría quien precisamente le provee de herramientas filosóficas y metodológicas sin las cuales su proyecto es inviable. Ahora bien, en el supuesto que le quitemos todas las armas a la psiquiatría: ¿es eso suficiente para volver a la inocencia inicial? Esto es imposible ya que toda la cultura europea ha sido cómplice de entronizar a la razón y su dominio de manera que la psiquiatría contaría con numerosos cómplices para mantener su dominio. Un orden tan potente sólo se puede combatir desde sus propias entrañas y usando sus propias estrategias y estratagemas. Para Derrida el desafío que se propone Foucault es darle voz a los que han sido silenciados: los negros, los homosexuales, los anormales y finalmente los locos, pero ¿qué voz darles sin imponer la propia? Foucault se propone una arqueología del silencio porque percibe este problema. Pero ha pretendido algo imposible y en esto se basa la crítica del filósofo argelino. Ocurre que no puede haber arqueología del silencio ya que ella es una forma de poner orden, de someter al silencio al orden del discurso. Antes de ser reprimida por la psiquiatría la locura se presenta como salvaje, de allí su silencio, su falta de palabra. Foucault se refiere todo el tiempo a la locura como *socia del silencio* y es allí donde Derrida lee que el propio autor de la *Historia de la locura* reconoce la inviabilidad misma de la arqueología de la falta de palabra. Pero hay además otra aporía: si para cuestionar el poder, acción que hace permanentemente la locura, hay que rescatar el silencio, pero de la mano de la palabra del poder, entonces caemos en un nuevo callejón sin salida.

2) Foucault pretende recuperar el *punto cero* de la historia a partir de la arqueología del silencio. Aquí se fundamenta otra de las críticas de Derrida ya que éste considera que toda filosofía que se proponga llegar a los primeros inicios cae en una metafísica de los orígenes. En este caso es además, imposible porque nos encontraríamos con el magma inicial, ya mencionado. Para Derrida Foucault debería buscar una base o suelo común donde hunden sus raíces la razón y la locura, porque él tiene claro que, antes de la decisión de arrojar a la locura fuera de la razón las dos pertenecían al mismo magma razonable. Pero entonces, ¿dónde ubicar esa razón común? Aquí las lecturas de nuestros dos autores divergen. Para Foucault el diálogo estuvo abierto hasta que el *acontecimiento* provocado por Descartes hizo que aparecieran la separación y la ruptura del diálogo. En cambio para Derrida es necesario buscar el suelo originario mucho más allá en el tiempo. Esto por varias razones. En primer lugar porque la razón griega fue tranquilizadora respecto de las pasiones que fluían libremente antes del logos socrático. En segundo lugar, si eso es así, no fue entonces la época clásica el origen de esa tranquilidad que Foucault atribuye a la expulsión de la locura de su diálogo con la razón por parte de Descartes. Finalmente, así como para Foucault la *hýbris* griega no tenía opuesto Derrida

argumenta que la traducción que usa de esta palabra no toma en cuenta todas sus acepciones. Por lo tanto, concluye Derrida, correspondería recorrer el logos clásico y comprobar allí si no se había producido ya la escisión que Foucault le imputa a la época clásica. Todas estas argumentaciones son usadas por Derrida para demostrar que la estructura de la exclusión no es atribuible a la razón clásica y mucho menos al *cogito* cartesiano.

3) La nave de los locos descripta por Foucault no es más que un epifenómeno lateral de ciertos movimientos sociales y económicos que tenían lugar en la misma época lo cual consolida la hipótesis de que la estructura de la exclusión preexiste a la época clásica y la *stultifera navis* no es más que una de sus expresiones. Plantea además Derrida, que la libertad de los locos no era tan amplia ni Descartes el único filósofo que se interesó por la locura. Sabemos también que los griegos tuvieron una relación compleja con los locos: en general se sabe que, para liberarse de ellos les tiraban piedras o en caso de ser imposible, los escupían. Además el filósofo argelino insiste en que Foucault no ha profundizado en la traducción de la palabra *hýbris.* Al no hacerlo se maneja con recursos empiristas, aunque su método no proceda de esa orientación, y como consecuencia corre el riesgo de dejarse arrastrar a un fondo incontrolable de sentido. Aquí se evidencia que, aunque Foucault use muchos términos para nombrar a la locura: sinrazón, enajenación, demencia, vesania, extravagancia, con lo cual incomoda al lector su estrategia es un juego peligroso ya que no enfrenta el problema de fondo, ¿qué significa realmente la palabra locura? Esto es lo que le permite responsabilizar únicamente a Descartes por el golpe de fuerza. Por lo tanto, la situación del loco en el mundo griego debe ser interrogada en primer lugar. Lo que le falta a *La historia de la locura* es mostrar en qué sentido la exclusión de la época clásica se diferencia de las anteriores exclusiones, empezando por la del mundo griego.

4) Una nueva crítica de Derrida se basa en que Foucault dice usar el método estructuralista y, sin embargo, no establece cuál es la causalidad entre la publicación de las *Meditaciones metafísicas* y la creación de los hospicios, como causa o efecto de esa publicación. Otra ausencia en el tratamiento de las *Meditaciones* concierne a que Foucault no menciona a otros filósofos coetáneos de Descartes que se hayan interesado en el problema de la locura.

5) Pero la que quizá sea la crítica más nodal de las expresadas por Derrida es aquella que cuestiona la relación que se da entre los sentidos, el sueño y la locura. Descartes desconfía de los sentidos en el camino para llegar al conocimiento, es más dice que como alguna vez nos han engañado, es posible que vuelvan a engañarnos. Por eso los descarta como instrumentos seguros en

el momento de lograr el conocimiento. Luego descarta a la locura ya que *esos insensatos* que creen que son reyes cuando en realidad están vestidos con harapos o que creen que tienen el cuerpo de vidrio, tampoco son seres aptos para la duda que nos lleva al saber. Aquí radica para Foucault la exclusión ejecutada por Descartes. Ahora bien, en la lectura de Derrida, el sueño, que para Foucault no es excluido por Descartes, es más loco que la locura, ya que en él podemos dudar de todo, sin tener ningún punto de referencia claro que nos permita fijar cierto saber. Resumiendo: para Foucault el loco es excluido por Descartes en tanto que para Derrida el excluido es el sueño, ya que es más loco que el loco. Finalmente en la lectura del filósofo argelino el que verdaderamente excluye en los términos de Descartes es Dios ya que representa el todo.

Este ha sido un apretado resumen de las críticas más importantes que Derrida le hace a Foucault. La limitada extensión de este trabajo nos impide desarrollar todas las críticas en detalle que, por cierto, son muy variadas y ricas. Remitimos al lector al trabajo publicado en *La escritura y la diferencia*[25]. Tampoco nos es posible analizar las respuestas que, en diferentes momentos y ocasiones le ofrece Foucault a Derrida.

El aporte que podemos hacer a continuación tiene que ver con el concepto derridiano que consideramos una nueva manera de observar la relación entre el loco y su entorno. La idea de la hospitalidad ha sido desarrollada por Derrida de muchas maneras y en diferentes obras. Pero aquí nos interesa mostrar cómo esa idea puede ser considerada una alternativa a los mecanismos de disciplinamiento y control que fueron estudiados profundamente por Foucault.

V.-**Más allá del disciplinamiento, la hospitalidad**

En el año 1997 se publicó una entrevista que la psicoanalista y filósofa Anne Dufourmantelle le realizó a Derrida en 1994. En ese diálogo Derrida se ocupa de hacer un recorrido por diferentes autores que han tratado el tema de la hospitalidad y logra definir qué significa para él. Nosotros consideramos que esta actitud vital es una perspectiva correcta a los fines de superar la conflictiva posición que, en la descripción de Foucault, Occidente ha tenido para con los locos. Ya dijimos que Occidente no ha podido, a lo largo de su historia, desarrollar una actitud inclusiva para todos aquellos que de una manera u otra cuestionan el orden establecido, los locos, entre ellos.

[25] Capítulo titulado *Cogito e historia de la locura.*

Derrida se ocupa de mencionar a todos aquellos autores que trataron el tema y expone sus fundamentos[26]. La entrevista comienza con una pregunta, pero Derrida nos invita a abrir nuevos interrogantes, sin duda inquietantes.

El primer acercamiento al tema se refiere a la definición y consideración que tenemos hacia *el extranjero*. ¿Quién es extranjero? ¿El que nació en otro país? ¿El que habla otra lengua? ¿El que habla nuestra lengua pero nació en otra tierra? Todas estas preguntas y otras más nos llevan a percibir que nuestras certezas acerca de nuestra identidad y la del extranjero son sumamente frágiles. Los límites políticos fijados por las naciones pueden darnos ciertas seguridades pero no obstante motivos étnicos y religiosos pueden hacer tambalear esas certidumbres. Para Derrida nuestra patria es el lugar en donde tenemos enterrados a nuestros ancestros. Pero de todos modos siguen vigentes los interrogantes abiertos.

Derrida comenta varios textos en donde aparece interrogada, pero a la vez definida, la hospitalidad. Sólo comentaremos en este trabajo tres de ellos. *El sofista* y la *Apología de Sócrates* de Platón, y el *Edipo* de Sófocles.

El primer texto que analiza Derrida es *El sofista* de Platón. En él Platón muestra, a través del ejemplo del pescador de caña cómo opera el sofista para ´´pescar´´ incautos. Pero el nudo central del diálogo consiste en mostrar que el extranjero que llega a casa del anfitrión cuestiona la tesis del dueño de la morada afirmando la tesis contraria a la parmenídea. Este sujeto sacude el dogmatismo reinante afirmando que el ser puede contener el no-ser y que el no-ser participa del ser. Lo cual muestra al menos tres cosas:

1) El extranjero cuestiona el orden establecido, quizá la ley del padre.
2) El cuestionamiento contiene algo relativo a la muerte.
3) El extranjero es peligroso.

Esto nos lleva a concluir que, si sostenemos la hospitalidad, corremos riesgos porque desconocemos cuáles son las intenciones de quien nos visita. Siempre puede ser peligroso porque plantea un escenario de enfrentamientos, de guerra. Este visitante, en el diálogo platónico, pide no ser considerado un loco y, en este caso, además de una oculta agresión puede estar pidiendo ayuda. Es aquí donde la hospitalidad presenta su carácter de imposibilidad. Recibimos al otro disponiendo nuestra morada con carácter de incondicional apertura y corremos el riesgo de ser atacados.

El análisis de este texto nos lleva a concluir que la hospitalidad requiere de reglas que la condicionan. Son, por ejemplo, las leyes que ponen los estados para regular el ingreso de extranjeros.

[26]Para un desarrollo más extenso remitimos a la lectura de: Derrida, Jacques, *La hospitalidad.* Buenos Aires, De la Flor, 2014

El segundo texto que comenta Derrida es la *Apología de Sócrates.*

En esta obra vemos a Sócrates pedir al tribunal que lo juzgue como extranjero. Él desconoce el lenguaje jurídico. Esta lengua es, para él, ajena. Además, en la Grecia de su época había una legislación más benigna para los extranjeros. Por lo tanto, era de esperar que, si el tribunal lo consideraba en ese carácter, lo juzgara como tal. Esto nos lleva a asociar la hospitalidad a la cuestión de la extranjería que es un tópico saliente en toda la obra de Derrida.

Por otro lado, el extranjero para defenderse debe dominar la lengua del derecho del país que lo acoge y esta es la primera violencia, la primera barrera que se le presenta al extranjero, la obligación de hablar la lengua del país receptor. Al mismo tiempo hay aquí una paradoja. Si el extranjero habla nuestra lengua: ¿es realmente extranjero?

La última obra que Derrida expone es el *Edipo* de Sófocles. Allí le interesa mostrar cómo Edipo al conocer la desgracia de los crímenes que ha cometido decide ir a morir y ser enterrado en un lugar que no es su patria, Colono. Se hace acompañar por su hija y pide que lo entierren en un lugar que no podrá ser rebelado nunca. Con lo cual asume la mayor extranjería. Ser enterrado en un lugar que sus hijos desconocen, por lo tanto no podrán hacer el duelo, y lejos de su patria. Otra vez la relación entre lo extranjero y la hospitalidad.

El pasaje por estas tres obras le permite a Derrida distinguir los perfiles de dos tipos de hospitalidad. Así, están presentes la hospitalidad incondicional cuya naturaleza es imposible ya que implica abrir totalmente nuestra morada con los peligros que ello implica y la hospitalidad condicionada que requiere de leyes que la regulen. Entre otras la ley de la casa establecida por el padre, el amo, el señor o quien domine el ámbito doméstico. Nuestro autor, concluye entonces, que ambas leyes la incondicional y la condicionada se contradicen y pueden pervertirse entre sí. Por lo tanto es de esperar que pueda llegarse a una *economía de la violencia*. Esto es establecer parámetros de regulación de ingreso de extranjeros que no impliquen avasallamiento de su identidad.

VI.- Conclusiones

Nuestro punto de llegada consiste entonces en poder conectar los descubrimientos de Foucault en relación a la posición de Occidente con respecto a los locos, los enfermos mentales, los insensatos, los insanos, los anormales, los degenerados o cualquier otra denominación que se les dé con el tratamiento de la hospitalidad de la cual se hace cargo Derrida. La hospitalidad es un concepto idóneo para sustituir los rigores del control, el disciplinamiento y el castigo descriptos por Foucault. Además se corresponde con una actitud vital que nos separa de todo ánimo de dominio sobre el otro y nos cuestiona toda idea de identidad fija, clara y estable. Claro está que se

tratará de una economía de la violencia dado que la hospitalidad incondicional es imposible.

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar una posible relación entre ambos autores. Cabe la tarea futura de crear conciencia en los agentes de salud mental: psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas, psicopedagogos, trabajadores sociales y demás componentes del mundo 'psi' para que, una vez leído y adoptado Foucault como crítico del trabajo de la psiquiatría tradicional puedan revisar estas posturas y adoptar una nueva perspectiva basada en el compromiso sobre la hospitalidad.

Bibliografía:

Campillo, Antonio, ''Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia'', en *Daimon, Revista de Filosofía,* Nº 11, (1995), pp. 59-82.

Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault: tema, concepto y autores,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Deleuze, Gilles, *Foucault,* Buenos aires, Paidos, 1987.

Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta, 1998

Derrida, Jacques, *La hospitalidad,* Buenos Aires, De la flor, 2014.

Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas,* Madrid, Alianza, 2005.

Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura,* Barcelona, Planeta, 1995.

Foucault, Michel, *Enfermedad mental y personalidad,* Méjico, Paidos, 1987.

Foucault, Michel, *Arqueología del saber,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Foucault, Michel: *Vigilar y castigar,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica,* Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2 tomos, 2009.

Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico,* Buenos Aires, Fondo de cultura económicsa, 2014.

Morey, Miguel, *Lectura de Foucault,* Madrid, Taurus, 1983.

Roudinesco, Elisabeth, comp), *Pensar la locura, Ensayos sobre Michel Foucault,* Buenos Aires, Paidos, 1996.

Swain, Gladys: *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie,* Toulouse, Privat 1977.

Bioética, biozoética y ética veterinaria

Diego Fernando Eiras (UNLP)

INTRODUCCIÓN

Si prescindimos por un momento de los hechos concretos de la vida cotidiana, podemos indagar sobre los supuestos que acompañan el proceso de evolución de la conciencia moral de la humanidad. En un ámbito democrático de inclusión social resulta anacrónico pensar en esclavitud o en desigualdad entre los seres humanos. Este, por así decir, "excluir la exclusión" -esbozado muchas veces por Ricardo Maliandi, y que podría ser formulado como imperativo de un ideal universal-, se enfrenta desde hace algún tiempo a nuevos desafíos inclusivos cuando se intentan incorporar ciertos actores al escenario moral que no habían sido considerados previamente.

Es el caso de le ética del trato a los animales y las demás formas de vida junto a la naturaleza en general. Quizá resulte ilusorio pensar en una inclusión irrestricta, pero hay ciertas cuestiones como los actos de crueldad animal, o la devastación de los bosques, que aparecen hoy como expresiones inaceptables del accionar humano. Parecería que, desde el ámbito moral, existe un reconocimiento de las otras formas de vida que difícilmente tenga vuelta atrás; bien porque se piense en un valor *en sí*, bien porque ya se observan o prevén las consecuencias de la sobreexplotación planetaria.

La bioética en este contexto se comprende en su sentido amplio originario y como un sistema de disciplinas y subdisciplinas de ética aplicada que van desde la bioética *sensu stricto* de la relación confidencial entre el médico y su paciente, hasta la denominada "macrobioética". Esta última, entendida como bioética "ampliada", puede involucrarse en cuestiones relacionadas con el trato humano a los animales, dando sustento a la subdisciplina llamada biozoética. Tanto humanos como animales se encuentran vinculados de manera estrecha y compleja, en tal sentido, surge un objeto de reflexión interdisciplinario que representa un desafío conjunto para la filosofía y las ciencias. Hay una nueva conciencia sobre el hombre que se relaciona con su entorno donde no solo aparecen problemas técnicos o científicos sino también conflictos de índole moral que pueden ser abordados por este sistema de disciplinas.

En la relación entre personas y animales pueden explicitarse conflictos generales, y en tanto que *bios* y *ethos* son complejos y presuponen conflictividad, puede recurrirse a principios provenientes de la bioética para la formación de criterios que puedan minimizar tal conflictividad en las relaciones. Filosofía y ciencia orientan el accionar de la ética aplicada (y, en consecuencia, de la bioética y la biozoética) en tanto se vea el camino hacia el reconocimiento de su mutua necesitad para el abordaje de este tipo de conflictos.

En el presente trabajo se discute brevemente la relación entre la ética del trato a los animales y la medicina veterinaria desde la perspectiva de los principios de la Bioética.

LOS ANIMALES EN LA CULTURA

La protección animal refiere en general al comportamiento humano hacia los animales determinado por nuestras costumbres. En Occidente, las preocupaciones acerca de los animales y de su vinculación con el hombre empiezan a visualizarse de manera relevante en la Modernidad. Las teorías se encuentran dominadas por las dos corrientes tradicionales de pensamiento moral: utilitarismo y deontologismo.

La mirada utilitarista se inicia en Jeremy Bentham y llega hasta la segunda mitad del siglo XX de la mano de Peter Singer, quien, en su obra *Animal Liberation* (1975), inaugura una nueva etapa que da lugar a los debates actuales. El utilitarismo de Singer se relaciona con lo que hoy llamamos *bienestar animal*, centrado principalmente en el accionar humano que tiende a la minimización del sufrimiento de los animales. El bienestar animal refiere al uso humano de los animales procurando la minimización del sufrimiento y está basado en un pensamiento utilitarista de acuerdo con el cual los mayores beneficios de una acción sobrepasan la mayor cantidad de sufrimiento o daño en los animales. El bienestar animal se ha ido incorporando como disciplina científica en el ámbito de la medicina veterinaria y es allí donde encuentra su aplicación más extendida.

Por otro lado, el deontologismo kantiano es retomado por Tom Regan (*The case for animal rights,* 1983), en una versión de los *derechos de los animales* llamada "dura", donde los animales poseen un valor intrínseco que los posiciona como "fines en sí mismos" y no solo medios para un fin. Hay aquí un giro hacia el biocentrismo en el que Regan intenta derrumbar la concepción antropocéntrica sobre los animales que tenía Kant. Sostiene que el uso de (algunos) animales es malo por sí mismo y que deberían otorgárseles derechos absolutos a fin de protegerlos de la explotación con propósitos humanos. En sus formas más moderadas, esta visión contempla tal protección en acciones más particulares como aquellas que inducen sufrimiento o daño.

Ambas corrientes ciertamente parten de la capacidad de sufrir -que no diferencia a los animales de los humanos-, dejando de lado el materialismo cartesiano y las concepciones basadas en la racionalidad y capacidad de lenguaje. Pero, por otro lado, ambas fundamentaciones pueden resultar, además de contrarias, insuficientes y muchas veces extremas y con criterios de aplicabilidad que no escapan de la arbitrariedad.

Diego Gracia propone en este sentido un acercamiento entre ambas corrientes al reconocer derechos en los animales, pero como fin en conjunto y no para cada uno de los individuos (deberes perfectos o de justicia y de gestión pública y penal). Por otro lado, cubre las expectativas del bienestar animal para con los especímenes concretos

bajo la forma de deberes imperfectos (no correlativos a derechos y de gestión privada y voluntaria).[27]

BIOÉTICA EN SENTIDO AMPLIADO

Constituido como un espacio de reflexión sobre la relación entre el *bios* y el *ethos*, el término bioética - acuñado en 1971 por Rensselaer Potter en el libro *Bioethics*, *a bridge to the future* - intenta recuperar su sentido originario y abarcador de toda forma de vida. Esta bioética "ampliada" se presenta hoy como una meta-disciplina que va desde de la relación médico-paciente (*i.e.* ética biomédica) hasta la llamada "macrobioética" (o bioética en sentido amplio), abriendo un inmenso sistema de disciplinas y subdisciplinas de ética aplicada dentro del espacio de reflexión sobre las condiciones que hacen posible las relaciones bióticas. Estas disciplinas incluyen, entre otras, la ética de la biotecnología y la ética del medio ambiente. Es en este sentido como la bioética puede involucrar dentro de su campo disciplinar aquellas cuestiones que atañen a lo que en los últimos tiempos se ha denominado "ética del trato a los animales", "ética de la vida animal" o simplemente "ética animal", zoética o biozoética; poniendo en tema la conflictividad cultural que se presenta en el *ethos* con la figura del animal como elemento adicional de complejidad.

La biozoética, entonces, es una rama de la bioética que reflexiona sobre los conflictos morales en los que se hallan involucrados los animales. La incorporación de las reflexiones dentro del campo de la bioética se fundamenta en que tanto humanos como animales se afectan mutuamente y en tal sentido pueden ser objeto de reflexión interdisciplinario además de un desafío importante de colaboración entre la filosofía y las ciencias.

Puede hablarse de ética veterinaria si el problema de los animales en la cultura es abordado desde la profesión veterinaria. En este ámbito, la bioética y la biozoética son un auxilio de invalorable importancia cuando los conocimientos tecnocientíficos, junto a los códigos deontológicos de la profesión resultan insuficientes en la formación de criterios de acción en ciertos conflictos relacionados con la medicina en animales (ver esquema).

En los últimos años, las reflexiones de la biozoética se han enfocado principalmente en cuestiones de experimentación en animales y otros aspectos como el de la producción animal, los animales silvestres, los animales en cautiverio y el cuidado de los animales de compañía. En el ámbito de la salud pública, los animales son además tenidos en cuenta desde el punto de vista de la transmisión de enfermedades, principalmente aquellas que afectan también al hombre. Esta nueva perspectiva permite considerar a los animales y a los humanos como un sistema de interacción biológico-cultural que posiciona a las diversas disciplinas científicas y no

[27] Cf. Gracia, D., "La investigación en animales". *Revista de Bioética y Humanidades Médicas Quirón*. La Plata, volumen 42, número 2, 2012; p.28.

científicas en un lugar de visión conjunta donde los elementos considerados no necesariamente responden a una determinada gradación valorativo-ontológica. En este sentido, el concepto institucional "un mundo, una salud" (*one health initiative*)[28], propone un enfoque multidisciplinario e interdisciplinario de monitoreo, prevención, control y mitigación de las enfermedades emergentes, considerando la conservación ambiental y reconociendo los vínculos existentes entre la salud de los animales, los humanos y el ecosistema.

ANIMALES, ANIMALIDAD Y ÉTICA APLICADA

Muchos de los esfuerzos respecto de la consideración moral de los animales han sido enfocados desde la investigación sobre qué concepción se tiene de ellos. Estos esfuerzos parecen indagar sobre cuán parecidos pueden ser los animales al hombre, puesto que, cuanto más lo sean, mayor será el estatus moral que han de poseer. La racionalidad y la autoconciencia, el lenguaje y la comunicación, la capacidad de sentir y sufrir; estos son algunos puntos de anclaje para la construcción de las teorías que se desarrollan en los últimos años. Si se desea ir abandonando la concepción antropocéntrica (al menos en su versión más dura), no se ve muy bien cómo hacerlo midiendo lo no humano con la misma unidad de medida con la que nos medimos los humanos. Algunos ejemplos pueden constituirse como un logro en este aspecto y constituyen verdaderas muestras de la evolución de la conciencia moral; es el caso del *habeas corpus* concedido hace algunos años por un tribunal de casación argentino a una orangutana del zoológico de Buenos Aires. Si este animal es considerado una *persona no humana* (porque se ha mostrado empíricamente que puede poseer cierto nivel de racionalidad), entonces hay derecho a un reclamo jurídico por su libertad. Las acciones que se tomen no podrán ser arbitrarias y han de estar contenidas dentro de un marco de legalidad similar al de los humanos. Sin entrar en el debate sobre el concepto de *persona no humana* o cuál es la definición de persona que se está utilizando al hablar de ello, la verdadera dificultad aquí es que decidir sobre animales es siempre un “caso Quinlan” de diferente vínculo, cuyo contenido común es la imposibilidad de conocer con certeza el deseo del paciente. En los animales, la autonomía es siempre representada y de segundo orden.[29]

[28] Concepto creado por la *Wildlife Conservation Society* y avalado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) en un documento conjunto elaborado en 2008 en Manhattan.

[29] El caso Quinlan constituye uno de los más emblemáticos en la historia de la Bioética. Karen Quinlan, quien estaba catalogada como existiendo en estado vegetativo persistente y sin posibilidad de recuperación de la función cognitiva, es representada por su padre ante la suprema corte de New Jersey en solicitud del retiro de su soporte vital. La corte estableció que el derecho de elección debía ejercerlo Karen, pero como era incompetente, permitió que su familia decidiera si Karen hubiese querido la suspensión del soporte en estas circunstancias. Cf. Mainetti, JA, Mainetti, JL. *Manual de Bioética*. La Plata, Quirón, 2011; p.105.

Creemos que si dejamos por un momento a un lado las teorías onto-antropomórficas, es posible aún explicitar criterios que contemplen el trato moral sobre los animales, especialmente cuando se trata de tomar decisiones en las que ellos se encuentran implicados. Hay condiciones animales que todavía no se han evaluado, o son muy dificultosas de mostrar (aun de manera científica) y esto no nos da rienda suelta para actuar como se nos antoja con ellos. Son las mismas acciones las que pueden caratularse como correctas o buenas de manera más o menos independiente del estudio de los alcances de la dignidad en el destinatario de la acción.

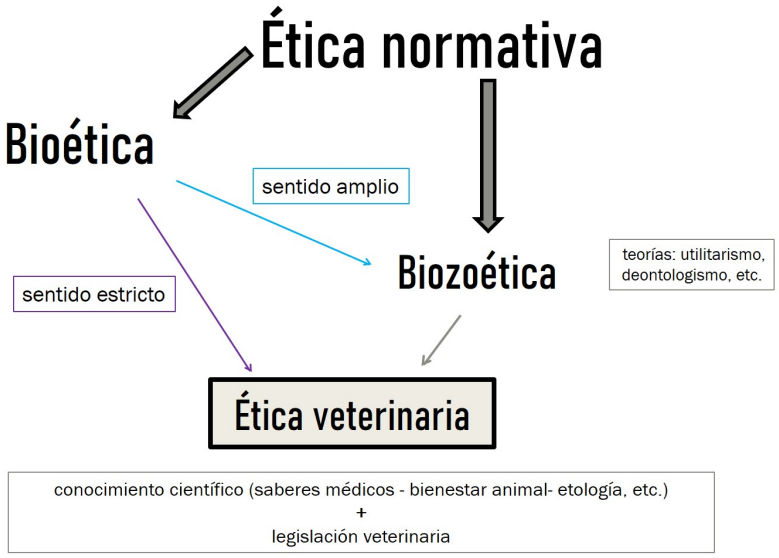
La teoría sobre la protección de los animales tendrá al menos dos orígenes: 1) evitar las consecuencias de alterar la biodiversidad, y 2) la convicción que nos lleva a la actitud de precaución. Resulta importante contar con ambas perspectivas: los elementos *a priori* de nuestro proceder en armónica convergencia con las consecuencias de nuestros actos. Desde el giro ambiental de la ética o, si se quiere de la filosofía, se pretende simplemente encontrar la forma adecuada de considerar, nosotros los humanos (agentes y pacientes morales), a lo otro no humano (ya no agentes, pero sí pacientes morales), en tanto que otro y en tanto que no humano.

En un intento por ofrecer una propuesta alternativa, pueden buscarse convergencias entre antropocentrismo y biocentrismo. Si bien el entramado teórico es necesariamente antrópico, o sea, propuesto *por* el hombre, puede considerarse una construcción *desde* el hombre (antropocentrismo) o *desde* el *bios* (biocentrismo). Ambos paradigmas no hacen más que reflejar la perspectiva desde donde está centrada la teoría, pero no abordan las problemáticas de la macrobioética y el trato a los animales sin incurrir en arbitrariedad. La perspectiva antropocéntrica es la del agente (caso nominativo) y la biocéntrica es la del paciente o destinatario de la acción (caso dativo). En el eje sincrónico de conflictividad (donde residen los principios de Universalidad e Individualidad), ambas perspectivas ya se encuentran enunciadas y deben ser atendidas. La del agente (antropocentrismo en nominativo) y la del paciente (biocentrismo en dativo).[30] Esto significa que no tiene sentido considerar solo la perspectiva de un ser humano que desmerece su entorno planetario debido a la misma razón por las que no es posible una concepción desde el *Bios* en desmedro del *ethos* y las afecciones humanas. Si la construcción de una teoría ética racionalmente fundada es en definitiva una pretensión de lucha contra el egoísmo, se presenta como atendible en su misma constitución el reconocimiento de que no puede prescindirse totalmente de él. La exigencia convergente es la de contar con ambas perspectivas a la hora de abordar conflictos concretos o tomar decisiones.

En el siguiente esquema se presenta una propuesta de la relación entre la Ética teórica (normativa) y la Bioética. Esta última como la gran disciplina de ética aplicada que contiene y da sustento a las demás subdisciplinas. Se muestra también como

[30] Las declinaciones gramaticales son utilizadas por la Ética convergente para mostrar las diferentes perspectivas (la del agente, la del paciente o la de la situación) con las que puede entenderse la conflictividad de la relación entre los principios opuestos de Universalidad e Individualidad.

desde la medicina en animales puede postularse una concepción de la ética veterinaria con implicancias prácticas directas en la toma de decisiones que exceden las cuestiones médicas. La ética veterinaria orienta los conflictos que aborda conjugando las cuestiones de la legislación y el conocimiento médico con los saberes provenientes de la bioética y de la biozoética.



Esquema que representa una propuesta sobre la relación entre la Bioética y las subdisciplinas relacionadas con el trato a los animales. Por lo expuesto se propone que el binomio "ética veterinaria" se entienda también de manera ampliada como disciplina de ética aplicada que trata el problema de los animales en la cultura desde el punto de vista de la profesión veterinaria.

Nuestra relación con la naturaleza: hacia una omnilateralidad extendida

Gustavo Adolfo Dominguez (UNLa)

ABREVIATURAS UTILIZADAS SIGUIENDO LA AKADEMIE-AUSGABE:

IaG: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea para una historia universal en clave cosmopolita).

KU: Kritik der Urteilskraft (Crítica del Juicio).

MAN: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza)

MS: Die Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres).

Zef: Zum ewigen Frieden (Sobre la paz perpetua).

INTRODUCCIÓN

Siguiendo la introducción que realiza Adela Cortina en la *Metafísica de las costumbres (MS)*, Kant se propone sistematizar una metafísica de la razón práctica, que involucre a los actos realizados por libertad, sea interna (ética de la virtud), sea externa (doctrina del derecho); del mismo modo que sistematizó una metafísica de las ciencias de la naturaleza (MAN), a los fines de deducir las condiciones *a priori* del conocimiento del mundo natural en su aspecto corpóreo (deducción del estatuto de la materia y sus principios: dinámica, fenomenología, foronomía y mecánica), teniendo el de Königsberg en mente los resultados de los descubrimientos newtonianos. Con este esquema, Kant elabora una arquitectónica que abarca las acciones tanto en entes naturales como en las personas. Ahora bien, lo referido a la Naturaleza se complementa luego con sus aportes en la *Crítica del Juicio (KU)*, en donde tematiza la situación particular de los organismos, que son causa y efecto de sí mismos, por lo que no pueden ser pensados de manera puramente mecánica (que es en gran medida lo elaborado en MAN) dado que lo mecánico responde a causas externas eficientes; y además reflexiona en torno a una posible finalidad de la naturaleza en general. Aquí se encuentra un problema, puesto que no se puede simplemente afirmar que existan solamente dos tipos de agencia en el mundo: mecánicas por un lado, libres por el otro, ya que los seres vivientes tienen particularidades que los hacen diferentes de lo meramente inorgánico y de la racionalidad humana. De allí que el filósofo plantée un pensamiento del "como si": conocer a los vivientes como sí tuvieran una causa final (juicio reflexionante) y no meramente describirlos mediante causas eficientes (juicio determinante).

Este comentario tiene el propósito de resaltar la complejidad del trabajo kantiano en lo que respecta a la conceptualización de la naturaleza y la cultura, y de su hiancia insalvable por mor de la libertad humana, puesto que en *natura* no hay libertad, y dicha libertad permite al hombre pasar a un estado de cultura, o sociedad civil. Con todo, tanto en *Antropología en sentido pragmático* como en *Sobre la paz perpetua* destaca el rol de la naturaleza al dotarnos de ciertas características fisiológicas y psíquicas, así como también la finalidad que nos inculca de alcanzar un Estado de Derecho (que puede lograrse como no). De este modo la separación radical entre lo natural y lo propiamente humano parece difuminarse, existiendo un solapamiento entre las leyes mecánicas, la teleología natural y las acciones por libre arbitrio.

Teniendo esto en consideración es que se profundizará en la propuesta kantiana de una posesión común de la tierra y la omnilateralidad de los derechos y deberes sindicados en MDS. En primer lugar considero un aporte valioso el que, fruto de la razón práctica, todas las personas deben tener acceso a la posesión de un lugar para vivir y desarrollarse dignamente, justamente, como personas. Tal fundamento *a priori* por sí solo resulta una crítica a las desigualdades sociales de antaño y hogaño. Ahora bien, ¿qué ocurre en dicha posesión común del suelo? ¿cómo debemos relacionarnos en tal sentido con lo natural? Kant deja bien en claro que sólo tenemos obligaciones para con otras personas, no para con las cosas, por lo que no pueden pensarse deberes hacia la Naturaleza dado que con ella se da una relación unilateral (de una persona con libre arbitrio hacia el mundo, y no al revés. Pues si bien el medio nos afecta, sus acciones no son dadas a partir de la libertad). Con todo, esto no implica que podamos dar rienda suelta a nuestras inclinaciones y hacer lo que queramos con el medio y sus frutos, puesto que en la sección sobre *la anfibología de los conceptos morales de reflexión*… recomienda mantener buenas relaciones con *natura*, pues de lo contrario podemos generar hábitos indeseables en lo moral, afectando a otras personas luego (pasar de maltratar animales a dañar personas, por ejemplo). De este modo existe una suerte de “deber indirecto” para con el medio y sus objetos: tenemos la obligación de relacionarnos correctamente a fin de no adquirir malas costumbres que afecten a terceros.

Entonces, considerando que la separación entre naturaleza y ser humano puede ser puesta en duda (en el sentido de que Kant no defendería una distinción radical como por ejemplo la dada en Descartes), donde los actos por libertad pueden compatibilizarse con las acciones mecánicas del mundo natural (y el meollo del asunto radicaría en el origen de la acción causal, si es por libertad o por mecanicismo; recordando a su vez el caso de los organismos que estarían en una tercera posición), y en donde *natura* nos impele a organizarnos socialmente de manera racional; y por otro lado lo comentado en la anfibología, se defiende la tesis de que a partir de estos desarrollos kantianos puede pensarse en una suerte de omnilateralidad extendida, que involucre a las cosas, a pesar de que tales cosas no cumplen deberes para con nos. La

propuesta es la siguiente: dado que Kant habilita a que nos comportemos adecuadamente con el medio natural, y dado que somos poseedores de la tierra y de lo que hay sobre ella (sus accidentes), podemos pensar en un "como si": si bien la naturaleza y sus objetos no poseen derechos ni deberes debido a la ausencia de libertad y racionalidad, los que sí tenemos racionalidad práctica podemos actuar como si el medio fuera una persona con dignidad, a los fines de no explotarlo al extremo de su aniquilación. En otros términos, considerar a *natura* como fin y no como mero medio. Esto tiene ciertas consecuencias a la hora de considerar nuestra relación con el suelo: si bien somos poseedores en comunidad con otros seres racionales, de modo que los bienes de la tierra deben repartirse equitativamente, al mismo tiempo este reparto tiene que hacerse de manera criteriosa, cuidando activamente ese suelo dado que también somos ese suelo (resulta de interés el razonamiento que hace Kant en MAN, según el cual la naturaleza posee dos "presentaciones": una en tanto materia, otra en tanto interioridad, psique…). El derecho positivo se sostiene en la reciprocidad de los actos libres, pues bien, a nivel material existe una acción recíproca entre los cuerpos, y en los organismos esto queda bien claro dado que son causa y efecto de sí. Dados los conocimientos ecológicos actuales, donde estas acciones circulares son moneda corriente, bien se puede trabajar en estos postulados kantianos con la meta de extender la omnilateralidad desde las personas hacia el resto de los seres, donde el quid de la definición de persona no sea tanto la posibilidad de recibir imputación, sino su dignidad intrínseca. De este modo la sociedad civil no se constituye solamente de personas, sino también de cosas, y en igualdad de condiciones, no siendo nosotros meros cuidadores, pastores del medio. La ausencia de racionalidad no implica una jerarquía donde el ser humano se encuentra en el pináculo de la creación y la naturaleza en un lugar inferior. Gracias a esto puede reconsiderarse nuestra relación actual con el medio, donde el extractivismo, la contaminación, el sometimiento y extinción de especies deben ser pensados como actos inmorales y que van en contra del plan de la naturaleza para con nosotros: una constitución civil cosmopolita que deja afuera al medio deviene en la aniquilación de sí misma, al destruir su fuente de sustento: la biosfera. Si la cultura debe perdurar en el tiempo para continuidad de la especie humana, necesariamente debe asegurarse la continuidad del medio natural, con lo cual se puede pensar que dentro del plan de la naturaleza esté el de la constitución de una sociedad civil en comunidad con el ambiente; y aquí es donde puede pensarse en una comunidad originaria constituída por humanos y no-humanos, determinada *a priori* desde la razón práctica.

Caracterización mecánica y teleológica de la Naturaleza

En MAN Kant realiza un análisis de la naturaleza denotando dos definiciones: en su aspecto formal, implica el principio interno de la existencia de una cosa; en su aspecto material denota aquellos objetos que pueden ser captados por los sentidos, y por extensión a todo el mundo fenoménico (con excepción de los fenómenos no

sensibles). En este aspecto, si se capta con el sentido externo, se elabora una doctrina de los cuerpos (física); si se capta con el sentido interno, se trata de una doctrina del alma (psicología) (1989, p. 27). Kant en esta obra plantea principios *a priori* referidos al conocimiento de los cuerpos, que sirven de base para fundamentar los descubrimientos newtonianos. En este sentido, la naturaleza opera bajo causas eficientes, y sus fenómenos pueden subsumirse bajo leyes universales mediante lo que en KU denomina juicios determinantes.

Resulta claro que en este sistema los fenómenos naturales no actúan por libertad, puesto que pueden ser contemplados bajo causas mecánicas. Ahora bien, cabe resaltar los fenómenos del sentido interno, la captación de la sucesión temporal en el alma, bajo lo cual nuestra alma es naturaleza según el sentido material dado por Kant. Más allá de que considere a la psicología como una ciencia imposible dado que no puede ser matematizada, se destaca el que nuestra alma sea natural, lo cual permite alejarnos de consideraciones dualistas fuertes respecto al binomio cuerpo-alma. De aquí se deduce que no sólo nuestro cuerpo es parte de la naturaleza, sino que se agregan nuestros estados mentales, y aquí hay que considerar cómo juega la idea de libertad si dicha alma es natural… En KU señala:

> La voluntad, como facultad de desear, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber: la que obra según conceptos, y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, llámase práctico-posible (o práctico-necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto, en el cual la causa no es determinada a su causalidad por medio de conceptos, sino, como en la materia sin vida, por mecanismo, y en los animales, por instinto. Ahora bien: aquí, en relación a lo práctico, queda indeterminado si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad (1991, p. 189).

En esta cita queda denotada la diferencia entre la causalidad mecánica y la dada por libertad desde la voluntad siendo ambas naturales, pero al mismo tiempo queda indeterminado si el concepto que da regla a la causalidad de la voluntad es de la naturaleza o de la libertad.

Ahora bien, hay ciertos objetos de nuestra sensibilidad que no pueden explicarse meramente por leyes mecánicas, y que aparece ante nuestro juicio como dotados de finalidad: se trata de los organismos, que pueden ser comprendidos mediante analogía con las obras del arte, de la técnica. Por cierto, a diferencia de estos últimos donde el concepto que les da forma se encuentra fuera (en el artesano) en los seres vivos el concepto se encuentra en ellos, siendo en consecuencia causa y efecto de sí mismos.

Esto se ejemplifica en la capacidad de los vivientes de mantenerse intercambiando elementos con el medio, en el crecimiento y la reproducción: son seres organizados que se organizan a sí mismos y en donde todo es fin y medio a la vez, a diferencia de los artefactos:

> Un ser organizado, pues, no es sólo una máquina, pues ésta no tiene más que fuerza motriz, sino que posee en sí fuerza formadora, y tal, por cierto, que la comunica a las materias que no la tienen (las organiza), fuerza formadora, pues, que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanismo) (1991, p. 323).

A estos juicios según los cuales concebimos a los organismos como dotados de finalidad, dado que las leyes mecánicas no alcanzan para conocerlos acabadamente, los denomina Kant juicios reflexionantes, porque implican un acto de reflexión subjetiva para concebirlos en tanto que al reino inorgánico lo determinamos bajo leyes generales. Por esto se trata de una filosofía del "como sí": es como si la vida actuara bajo finalidad, aunque Kant nos previene indicando que en la medida de lo posible hay que trabajar en la investigación científica mediante juicios determinantes. Además, si la finalidad en la naturaleza fuera real, deberíamos admitir una inteligencia e intencionalidad en ella, algo que el de Königsberg rechaza. Se trata entonces de una aproximación por analogía con el arte pero que nos permite explicar lo viviente, siendo una finalidad formal (concebimos a los organismos como poseedores de finalidad) y no material (no es una finalidad real, fenoménica, como puede serlo la de un artefacto).

Kant descarta por otro lado la posibilidad de conocer un fin final de la naturaleza, lo que implica considerarla como un sistema de los fines hacia el cual se dirigen todas las finalidades orgánicas. Los organismos pueden ser pensados como dispuestos según fines gracias a su conformación interna, pero esto no implica que sean efectivamente fines de la naturaleza. Por otro lado, en sus relaciones recíprocas, los objetos naturales parecen configurar una finalidad externa, aprovechabilidad, de modo que la hierba sirve de alimento a los herbívoros, éstos a su vez de sustento a los carnívoros, todos sirven a las bacterias del suelo en su rol descomponedor, etc. Pero pensar esto no tiene mucho fundamento, porque tales objetos bien podrían no existir (supongamos que debido a una sequía se mueren las hierbas de un lugar, los herbívoros dejarían de proveerse de alimento, rompiéndose la cadena de aprovechabilidad. No tiene sentido pensar que la hierba existe para que la coman los herbívoros dado que ocurren accidentes constantemente). En todo caso, señala Kant, si hubiera una cadena de fines que descansa en un fin final de la naturaleza, su fundamento estaría en lo suprasensible, en lo nouménico, y a tal lugar no podemos acceder.

Con todo, respecto a dicho fin final de la naturaleza Kant hace otro tanto como en los organismos: si bien no puede explicarse una teleología de la naturaleza en su totalidad, el juicio reflexionante nos lleva a concebirla: si desde el juicio determinante la aprovechabilidad carece de sentido, bajo el juicio reflexionante nos vemos tentados a pensarla, puesto que los organismos viven y actúan en acción recíproca con el medio, estando de este modo autorizados a pensar en la naturaleza toda como un gran organismo conforme a fines:

> ...cuando ya una vez hemos descubierto en la naturaleza una facultad de producir productos que no pueden ser pensados por nosotros más que según el concepto de las causas finales, vamos más lejos, y aquellos productos (o su relación, aunque conforme a fin) que no hacen precisamente necesario el buscar, por encima del mecanismo de las causas ciegamente eficientes, otro principio para su posibilidad, los podemos, sin embargo, juzgar como pertenecientes a un sistema de fines, porque la primera idea, en lo que toca a su fundamento, nos conduce ya más allá del mundo sensible, y la unidad del principio suprasensible debe ser considerada como valedera del mismo modo, no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para el todo natural como sistema (1991, p. 327).

Y aquí se presenta un punto crucial para lo que se quiere tematizar: Kant describe la belleza de la naturaleza, es decir, el sentimiento de placer que nos produce la contemplación de algunos de sus objetos. Aquí ata la finalidad estética con la natural, denotando su carácter objetivo en tanto como miembros del sistema natural somos capaces de representárnosla como un todo, y que por esta relación recíproca debemos amarla y respetarla. Podemos aquí plantear que, así como Kant define a los organismos como conformes a fin, y a la vez como medio de sí mismos, del mismo modo expresar que la naturaleza en su totalidad es fin y a la vez medio para sus partes. Y dado que es un fin, debemos considerarla como tal y no solamente como mero medio para nuestro disfrute: de allí la posibilidad de plantear una dignidad inherente a la Naturaleza (y sus productos).

> Podemos considerar como un favor el que la naturaleza nos ha hecho, el que haya esparcido con tanta abundancia, belleza y encanto, además de utilidad, y podemos amarla por ello, así como considerarla con respeto, a causa de su inmensurabilidad, y sentirnos ennoblecidos nosotros mismos en esa contemplación; completamente como si la naturaleza hubiera levantado y adornado su teatro propiamente con esa intención (1991, p. 327).

Nótese cómo está presente en la cita el "como si": no se trata de afirmar que realmente haya finalidad en la naturaleza, sino que puede ser concebida bajo el juicio reflexionante, y esto a su vez nos permite pensar como si la naturaleza fuera un ser con dignidad.

DEL POSIBLE FIN FINAL DE LA NATURALEZA

Dicho esto, Kant ensaya en KU una posible finalidad última de la naturaleza en su conjunto, en tanto sistema. A partir del juicio reflexionante se concluye que el ser humano, al igual que otros organismos, es un fin de la naturaleza. Pero no sólo esto, sino que además es fin final.

En efecto, en el parágrafo 83, *Del último fin de la naturaleza como sistema teleológico*, indica que todos los elementos naturales se encuentran enlazados mediante finalidad externa en torno al hombre, y la finalidad puede tener dos aspectos: o bien la naturaleza brinda la satisfacción de la misma otorgándonos felicidad, o bien nos brinda la capacidad de autodeterminar todo tipo de fines, constituyendo una cultura, yendo más allá de la naturaleza misma. El primer fin es descartado, porque si la naturaleza hubiera querido que alcancemos la felicidad, nos hubiera dotado de instintos adecuados para lograrlo (como posiblemente sucede en animales no humanos). Nuestras inclinaciones en cambio nos pueden empujar a todo tipo de vicios contrarios a tal finalidad, y por otra parte el uso de la razón práctica al evaluar actuar según deber no nos deja tampoco mucho espacio para ser felices. El segundo fin es el que Kant acepta: la naturaleza nos prepara para ser legisladores de nosotros mismos y del resto del mundo natural: "sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía)" (1991, p. 362).

Ahora bien, el desarrollo de habilidades y de la razón práctica en la cultura se sostiene gracias a las desigualdades sociales, donde unos se dedican a actividades intelectuales, como la ciencia y el arte, y otros a tareas mecánicas. Sin este último grupo debido al cual unos pocos pueden dedicarse a tareas más complejas, la cultura no alcanza su último fin: alcanzar indirectamente la felicidad en la tierra gracias a una constitución cosmopolita. Las tareas amargas de las clases dominadas se contrastan con la libertad, el goce y el ocio de las clases privilegiadas, lo que a lo largo de la historia conlleva la consciencia de la necesidad de límites a la ambición desmedida, derivando en un pasaje hacia una sociedad civil. Por otro lado el surgimiento de diversos Estados repite el proceso de antagonismos que ocurren entre los individuos, derivando en guerras, debiendo establecerse límites entre ellos mediante regulaciones cosmopolitas. Estas ambiciones desmedidas son propulsadas por la naturaleza, como

estrategia que deriva en guerras insoportables para el género humano, gracias a lo cual se alcanzan acuerdos entre Estados para darles término.

> ...la guerra, que es una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduria: la de preparar, cuando no fundar, la legalidad con la libertad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente. Y a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizá aun mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso (puesto que la esperanza del estado de tranquilidad de una felicidad del pueblo se aleja siempre más allá) para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura (1991, p. 363).

Nótese la mención de una "suprema sabiduría", refiriéndose a la Naturaleza, concepto que repetirá en otros textos que se verán a continuación. El juego que realiza Kant con el "como sí" es claro, ya que en otros pasajes de KU señala que no puede sindicarse a la naturaleza intencionalidad ni inteligencia alguna. Solo gracias a la cultura y la constitución cosmopolita la naturaleza alcanza su fin final: que un grupo de seres racionales mediante su autolegislación moral y gracias a las limitaciones de la libertad externa establecida desde el derecho instalen en la tierra un reino de fines bajo el cual se somete la naturaleza en su totalidad. Sin tales seres racionales (que en este planeta somos nosotros) la naturaleza no alcanza su fin final, pues no se supera a sí misma, quedando atada a leyes deterministas, mecánicas, o a finalidades individuales en cada organismo, pero sin cerrar el circuito creando seres racionales capaces de superar el mecanicismo y el finalismo ciego a través del uso de la libertad, que en esencia es suprasensible. En tal sentido las leyes morales, fruto de la libertad, son incondicionadas respecto a toda causalidad mecánica, y son las que otorgan valor a toda finalidad (y fundamentan la existencia de un fin final). Kant es claro al respecto, si hubiesen seres racionales que meramente aprovecharan utilitariamente los bienes del mundo, sin moralidad alguna, no concretan un fin final, pues su accionar es carente de todo valor moral (pues se encuentran condicionados por un fin espurio, el mero beneficio personal) (1991, p. 375).

LA RELACIÓN ENTRE LA NATURALEZA Y LA CULTURA EN OTROS TEXTOS

En IaG, de 1784 y por lo tanto de escritura previa a KU, ya delinea el de Königsberg una posible finalidad del género humano en tanto progreso hacia una organización social civil cosmopolita, y este progreso si bien se sostiene desde la libertad del obrar humano, desde un punto de vista fenoménico tales acciones deben

concordar con las leyes de la naturaleza (pues son acciones con consecuencias materiales). Dejando de lado entonces el aspecto metafísico y suprasensible de la libertad, Kant se concentra aquí en mostrar cómo *natura* nos impele a tal tipo de organización entre Estados.

Aquí hace una distinción entre los individuos y el conjunto de la especie. A nivel personal cada uno persigue sus fines egoístas sin tener mayores miras hacia el bienestar general, pudiendo haber avances y retrocesos en la biografía de cada cual. Ahora bien, a nivel especie la humanidad presenta un progreso, una mejora en las condiciones de vida y, sobre todo, a nivel moral, sostenido en una intención oculta de la Naturaleza para con nos. En efecto, puede parecernos claro el que *natura* tenga una intención detrás de otras especies sociales como en el caso de las abejas y los castores, que al ser animales guiados por el instinto y no por la razón, claramente se encuentran dominados por los designios naturales. El caso del ser humano es diferente, dado que poseemos inclinaciones y libre arbitrio en constante tensión, con lo cual la evidencia a favor de una Naturaleza que nos guía se nos presenta un tanto obscura (Kant, 2006, p. 35).

Denota Kant que, al observar cada vida humana, nos encontramos con un escenario patético plagado de ambiciones, vanidad, envidia… donde cada tanto pueden observarse destellos de bondad y prudencia, lo cual muestra un escenario enloquecedor en donde no parece haber plan alguno. Sin embargo, al filósofo que busca un fundamento del decurso humano no le queda más remedio que encontrar una intención detrás de la Naturaleza para esta situación, puesto que en los hombres no se puede esperar encontrarla (p. 36). Partiendo de esta base elabora Kant nueve principios para fundamentar esta intención y dejarla explicitada.

Entre el primer y segundo principio Kant delinea un elemento en común entre los organismos en general y el ser humano, pues el primer principio reza que los organismos están organizados de tal modo que tienden a desarrollarse completamente conforme a una finalidad, y en el ser humano esto también se da, con la particularidad de que nuestra racionalidad, única en el planeta Tierra, es la que debe conformarse en más alto grado, y esto se logra en la especie, no en el individuo. De allí que el completo desarrollo de nuestras facultades se da en un entorno social, no a nivel individual, siendo claramente dependientes de la cultura en la que vivimos. Por otra parte tal desarrollo no puede configurarse plenamente durante la corta vida individual, de allí que se requieran siglos de aprendizajes, avances y retrocesos que se encuadran dentro del espectro general de la especie.

El tercer principio resulta de interés ya que actúa como bisagra entre la acción mecánica y la acción libre. Aquí plantea que el ser humano se independiza, adquiere la mayoría de edad respecto a su dependencia de la Naturaleza, ya que debe procurarse su propia felicidad a partir del uso de la razón y superando el mecanicismo de su animalidad (contraria a la felicidad de otros organismos, que se puede suponer en este contexto que se alcanza mediante las inclinaciones, instintos). La Naturaleza crea

entonces las condiciones para que las personas logren esto, pero el camino se debe desenvolver a lo largo de la historia: “Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar.” (p. 40). “Que se vaya haciendo digno”, si esta es la intención de la Naturaleza, bien se puede de manera retroactiva extender la dignidad a su sabiduría.

En el cuarto y quinto principio se señala algo presente luego en KU: este desarrollo de las habilidades racionales dependen de una insociable sociabilidad humana: en sociedad es como podemos progresar, pero a la vez nuestras inclinaciones egoístas nos tientan hacia una separación. De allí que esta situación derive, también gracias al uso de la razón, en la constitución de una sociedad civil bajo derecho que regule estos comportamientos:

> Así, en una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola (p. 45).

Nuevamente, aun considerando un como sí de la mano del juicio reflexionante, sorprende la insistencia en un plan de la Naturaleza, con ejecución incluida, lo cual lleva a pensar en un solapamiento entre este plan natural y la libertad humana, como si la naturaleza se realizara a sí misma a través del ser humano. La consecución de una constitución adecuada (octavo principio) se logra a través de relaciones conflictivas entre Estados, guerras, donde deben celebrarse acuerdos a fin de terminar con tal desgracia. La Naturaleza fomenta esta situación despreciable, con el fin más alto de conformar dicha constitución cosmopolita, que una vez alcanzada fomenta el máximo desarrollo de las facultades humanas.

Como corolario, el noveno principio señala que una filosofía abocada a elaborar una historia de la humanidad conforme a fines de la Naturaleza colabora al mismo tiempo con la consecución de tal fin. Una suerte de hegelianismo invertido donde la Naturaleza brinda las condiciones para que el espíritu surja en esta tierra, que se ve reforzado por la propia actividad filosófica.

Estas ideas son retomadas en ZeF, con la particularidad de que la naturaleza se erige en tanto garante de la paz perpetua. En efecto, en su curso mecánico se visibiliza una finalidad: la consecución de una armonía entre los hombres mediante el paradójico antagonismo (la insociable sociabilidad ya comentada). Nuevamente Kant reitera la cuestión de una naturaleza conforme a fines y en donde su fin final es alcanzar una constitución cosmopolita, reforzada por la idea de garantía. Es decir, en la

naturaleza coloca Kant un peso muy importante que bien se lo pudo haber atribuído a Dios[31] o alguna otra figura. Retorna sobre la idea de que no podemos conocer esta causalidad final, pero podemos y debemos pensarla en analogía con la técnica (arte), tal como señala en KU, reforzando la necesidad de este tipo de concepción de la naturaleza en relación con la razón práctica: "...la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea que, si bien es exagerada en sentido teórico, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido práctico (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la paz perpetua)." (1998, p. 33).

Kant recuerda aquí la finalidad externa entre los elementos de la naturaleza, la relación de aprovechabilidad entre los organismos y con el medio inorgánico. De allí que por ejemplo valore el crecimiento de musgo en las regiones heladas, que sirve de alimento a los renos, que a su vez alimentan y sirven de medio de transporte a los samoyedos y ostiakos… En este sentido Ypi (2010) realiza un análisis crítico de esta obra kantiana, señalando que esta finalidad externa fue criticada por el propio Kant en KU, puesto que no tiene sentido pensar que la naturaleza haya dispuesto ciertos objetos para beneficio humano, cuando por otro lado se observa que la misma naturaleza provee todo tipo de desgracias a los hombres (catástrofes, pandemias, etc.), sin mencionar que carece de fundamento el postular una intencionalidad e inteligencia al mundo natural. De allí señala que, cuando el de Königsberg menciona a la naturaleza en esta obra (ZeF), lo hace en tanto *naturaleza humana*, refiriéndose a las predisposiciones y cualidades humanas (egoísmo, ambición y un poco de racionalidad) que nos llevan a la larga a la constitución cosmopolita. Esto Ypi lo hace para superar las contradicciones existentes en KU (donde Kant rechaza la finalidad externa) y ZeF (donde la acepta abiertamente). Ahora bien, no se concuerda aquí con esta postura dado que, a partir del juicio reflexionante, Kant mismo en KU se atreve a plantear un posible fin final de la naturaleza, que justamente es el ser humano, la cultura y la consecución de una organización civil cosmopolita. Tema que además es señalado en la obra previa a KU, IaG.

Pareciera que se toma al juicio reflexionante como un pensamiento de segunda mano del que hay que huir como de la peste, dado que no concuerda con las evidencias sensibles y del entendimiento, y por lo tanto no puede utilizarse como fundamento de las ciencias, como si lo hace el juicio determinante. Todo esto ya está aclarado por Kant en KU (en la medida de lo posible, hay que explicar mediante juicios determinantes, bajo causalidad mecánica) más sin embargo insiste en la necesidad de este tipo de razonamientos teleológicos y analógicos a la hora de comprender a los organismos y, por extensión, a la naturaleza tomada como una totalidad organizada. Y no nos queda otra debido a nuestra conformación epistémica: explicar lo complejo de

[31]Es cierto que en KU plantea la posibilidad de la existencia de Dios en tanto creador del mundo, y ser por tanto quien con intención guía el decurso natural y luego histórico. Va más lejos aún en el *Opus postumum* donde expone un sistema trinitario entre naturaleza, hombre y Dios. No nos extendemos en este carril ya que supera la propuesta de este trabajo.

la naturaleza solamente mediante causalidad mecánica no alcanza, requerimos de analogías con la técnica para poder guiar la investigación. Hay dos maneras entonces de estudiar la naturaleza y lo específicamente humano: a través de juicios determinantes y reflexionantes. Desde el primero no se acepta finalidad alguna, desde el segundo sí. Teniendo esto en cuenta no llama la atención el que Kant recurra a ejemplos de aprovechabilidad en ZeF para tildar a la naturaleza como garante de la paz perpetua, puesto que se posiciona dentro del juicio reflexionante. Para el caso en KU "juega" con esta capacidad que otorgan este tipo de juicios a la hora de analizar el mundo: se puede pensar en la aprovechabilidad, el que la hierba exista para alimentar a los herbívoros, los herbívoros para nutrir a los carnívoros y así; o bien pensar en sentido inverso como lo hacía Buffon: que los carnívoros estén para controlar la reproducción excesiva de herbívoros, los herbívoros para controlar el crecimiento desmedido de malezas, etc., en una clara acción recíproca entre los medios y los fines.

El problema con este tipo de juicios es que podrían fundamentar cualquier cosa, imaginando finalidades donde puede no haberlas. Bien, de allí la insistencia kantiana de, en la medida de lo posible, recurrir a los juicios determinantes y no a los reflexionantes, salvo que la causalidad mecánica no alcance a satisfacer como explicación. Bien, el desarrollo de la humanidad planteado en IaG, KU y ZeF se trata de un caso extremadamente complejo donde la causalidad mecánica no alcanza para proveer una comprensión. Pero esto va más allá: como ya se mencionó, el juicio teleológico sirve para regular, orientar las investigaciones bajo un "como si", para fundamentar el curso de los acontecimientos históricos Kant recurre a esta suerte de ficción con el fin de alcanzar una utopía, la paz perpetua, y la refuerza con la tesis de una naturaleza garante, *natura daedala rerum*, siempre posicionado desde el juicio reflexionante. En este caso no se encuentra contradicción alguna, porque se sigue la lógica de tal juicio. Si dejáramos el curso de la historia humana bajo el análisis del juicio determinante se cae en las siguientes conclusiones: a) que la historia responde a causas mecánicas, b) que por lo tanto no hay libertad en las acciones humanas y c) se cae el edificio de la razón práctica.

Se necesita entonces un enlace entre la explicación mecánica de los fenómenos y la acción por libre arbitrio racional, y el enlace lo da el juicio reflexionante que nos permite concebir una naturaleza conforme a fines, que da lugar a la cultura e historia humana. Siguiendo a Duque:

> El Juicio no tiene campo propio de aplicación. Pero sin él sería imposible salvar -siquiera subjetivamente y como si- el "hiato" entre la naturaleza sensible (territorio teórico) y la libertad suprasensible (territorio práctico). Sin embargo, como sabemos, la ley moral exige incondicionalmente su realización: luego el ámbito práctico debe poder realizarse en el teórico, sin trastornar el orden mecánico de éste (de lo contrario, la realización del deber sería algo

> literalmente “milagroso”). En suma, debe poder probarse que al menos la conformidad a leyes de la forma de los entes que se dan en la Naturaleza (hasta el más sofisticado artefacto y la virtud más sublime están “naturalmente” encarnados) concuerda con la posibilidad de los fines que han de realizarse en ella. O sea, el Juicio no conecta los territorios en que se aplica la filosofía, pero sí conecta subjetivamente los dos respectos de la filosofía misma, hasta hacer de ella un Todo... (1998, p. 131).

Dejando a su suerte a las personas no se alcanza la paz duradera, pues no somos seres puramente racionales ya que tenemos inclinaciones egoístas, por lo tanto no se puede esperar desde la acción moral fruto del libre arbitrio la consecución del fin final. La naturaleza garantiza entonces mecánicamente que por la guerra entre Estados se establezca una legislación bajo el derecho coactivo que regule una libertad externa, independiente de la decisión moral individual. El derecho entonces es resultado de la acción de la naturaleza, pues nos empuja hacia esta organización civil. El comercio es otro resultado, pues gracias a él los pueblos satisfacen parte de sus necesidades egoístas y se logra una pacificación: “De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para vaticinar (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico).” (1998, p. 41). Cabe aclarar que este mecanismo establecido por la naturaleza que da lugar a las guerras y la posterior paz perpetua es un mecanismo subsumido en una finalidad (como comenta en KU: las causas mecánicas pueden subsumirse en causas teleológicas y no al revés).

HACIA UNA OMNILATERALIDAD EXTENDIDA

Se encuentra que en MS Kant defiende un concepto de persona en tanto ser pasible de imputación, gracias a tomar decisiones bajo libre arbitrio desde su voluntad. Debido a esto las personas son sujetos morales, capaces de autodeterminación y de dirigir sus acciones hacia principios prácticos de la razón o bien siguiendo sus inclinaciones. El resto de los seres naturales (minerales, vegetales y animales) poseen en cambio *arbitrium brutum,* un arbitrio que no legisla; de allí que que no sean considerados personas, no se les adjudique imputación por sus actos ni tampoco poseamos deberes para con ellos, dado que el acto moral se ejerce considerando a otras personas (pues son fines en sí mismos y no meros medios, cosas). En cuanto a la libertad externa sostenida a partir del derecho, los derechos y las obligaciones también se aplican a las personas, no a las cosas. La comunidad civil organizada en torno al derecho público, privado y cosmopolita deja de lado a la naturaleza, en tanto partícipe de esta comunidad, lo cual en principio tiene sentido dado que carece de libertad. De

esta relación entre los seres humanos organizados en una sociedad civil Kant plantea la idea de una omnilateralidad de las acciones, deberes y derechos. En lo que respecta a la propiedad de la tierra, sostiene que la propiedad es común, por lo cual cada persona tiene el derecho de vivir y desarrollarse sobre el suelo donde el azar quiso que naciera o se asentara, de modo tal de sostener una vida digna y pueda desarrollar lo máximo posible sus potencialidades.

A partir de aquí cabe interrogarse sobre la posibilidad de una relación de omnilateralidad con la naturaleza, es decir, más allá de las personas. Veamos, en MS Kant presenta un sistema metafísico de la razón práctica, así como en MAN presentó un sistema metafísico de la naturaleza corpórea. Se entiende entonces por qué no tematiza asuntos relacionados al mundo natural (salvo en anfibología…) dado que justamente busca explicitar los fundamentos de los actos por libertad, la doctrina de la virtud y el derecho. A partir de aquí puede hacerse el siguiente ejercicio: tanto MAN como MS funcionan como bloques separados, con áreas de investigación diferentes: las causas mecánicas en la naturaleza material y las causas originadas en la libertad. Pero si se sigue lo trabajado en IaG, KU y ZeF encontramos un hilo conductor que permite tejer un puente entre ambos reinos.

En efecto, se destacó en las tres obras una matriz teórica en donde Kant denota una naturaleza orgánica con finalidad, y que tal fin consiste en que un ser particular en el mundo, dotado de racionalidad, alcance la felicidad no directamente a partir de inclinaciones, sino indirectamente dominándolas a partir de la libre voluntad y de vivir en una comunidad organizada civilmente frente a otros Estados donde a su vez haya una legislación cosmopolita. En MAN se conoce a la naturaleza mediante el juicio determinante, en MS se fundamenta la acción libre a partir de la razón práctica, ¿y los juicios teleológicos?... sirven para un pensamiento del “como si”. Tomando entonces en consideración la noción de naturaleza orgánica obtenida desde el juicio reflexionante se puede pensar en torno a una posible extensión del deber moral para con no-personas, así como también una extensión de las prerrogativas del derecho hacia la naturaleza.

De la naturaleza fenoménica pueden extraerse leyes universales aplicables a situaciones repetitivas, como es el caso de la física newtoniana. En cuanto a los organismos, se trata de casos concretos no pasibles de ser universalizados, pues el juicio reflexionante es de carácter subjetivo. Por otra parte la acción moral humana originada en la libertad tampoco puede ser universalizada (sino todos actuaríamos del mismo modo ante una determinada circunstancia y desaparece la libertad), de allí el imperativo categórico que en una de sus definiciones reza que debes querer que tu acción sea considerada como ley universal de la naturaleza (sin contradicciones, bajo un sistema coherente). Claro, se entiende aquí el aspecto mecánico de la naturaleza, pudiendo pensarse en consecuencia en una doble analogía por parte de Kant: por un lado nuestro libre actuar debemos simularlo en el imperativo categórico como si fuera pasible de ser una ley universal de la naturaleza (se fuerza a la libertad a ser un acto

mecánico cumplido por todas las personas), por el otro gracias a nuestra libre actividad conforme a fines nos figuramos una naturaleza con la misma característica para el caso de los organismos y el sistema total natural. La dicotomía entre lo natural y lo cultural estriba en considerar a la naturaleza mecánica, pues allí hay separación entre las causalidades eficientes y las causas por libertad. Pero si comparamos la naturaleza orgánica dotada de finalidad con la cultura, la separación se torna difusa. Se intentará seguir este último camino para ver hacia dónde nos lleva.

Consideremos primero el aspecto moral. En Doctrina de la virtud, dentro de MS, Kant destaca una serie de deberes morales para consigo mismo, destacando que somos seres racionales y no solamente dotados de razón. Esto es importante porque podría aducirse que el tener deberes para consigo mismo implica una contradicción, pues quien coarta y es coartado es el mismo yo… Kant responde que esto se salva considerando al ser humano en dos vertientes. En la primera como fenómeno, en su naturaleza animal, dotado de razón para actuar en el mundo y con inclinaciones. En la segunda como noúmeno, donde actúa bajo los imperativos de la razón práctica sostenidos en la libertad. De este modo quien comanda es la parte nouménica, resolviendo la contradicción.

Ahora bien, puede plantearse una analogía con la naturaleza: la misma posee dos estados, en tanto fenómeno actúa bajo reglas mecánicas; en tanto noúmeno Kant aclara que es incognoscible, justamente, bajo el juicio determinante; y que si hubiera una finalidad real y no meramente subjetiva, se encontraría en lo suprasensible, más allá de la naturaleza, posiblemente en Dios. Ahora bien, dado que podemos pensar y no conocer a la naturaleza en tal sentido teleológico, se puede arriesgar un suelo común nouménico donde se reúna lo natural con la libertad, perteneciendo tanto la naturaleza como el ser humano a un mismo reino de fines. De allí se resuelve la contradicción de cómo puede haber seres racionales que actúen libremente en una naturaleza que actúa mecánicamente: ambos poseen un substrato común en lo suprasensible.

En *Anfibología*… destaca Kant que en sentido estricto los deberes son para con las personas, de agente moral a agente moral, y no para con las cosas. Uno puede tener por ejemplo un buen trato hacia los animales creyendo que es su deber proteger la vida, más no se trata de un deber para con los animales, sino un deber hacia nosotros mismos, porque si los maltratásemos estamos embotando nuestra agencia moral: no nos respetamos a nosotros mismos ni a las demás personas en consecuencia (pues nos maltratamos en nuestra capacidad moral y este maltrato puede extenderse a otras personas). De allí que los deberes para con las cosas naturales sean indirectos, y el problema de este trabajo radica en cómo concebirlos en tanto directos.

Aquí está en juego la idea de omnilateralidad: los deberes son entre personas porque hay un reconocimiento mutuo de la capacidad moral fundada en la libertad racional, de modo que aplicamos entre nosotros y para uno mismo obligaciones y derechos morales. Esta relación se quiebra al considerar seres no-personales (Kant

considera dos tipos: objetos naturales y seres divinos) dado que no se da la reciprocidad: somos agentes libres morales enfrentados a seres que no poseen tal cualidad, por lo tanto ellos no tienen forma de responder al carecer de razón práctica. Tomando a la naturaleza en tanto fenómeno actúa mecánicamente: si arrojamos una piedra contra un muro y rebota retornando a nosotros no le asignamos una agencia moral, simplemente respondió a una causalidad eficiente explicable en términos de la física newtoniana. Si un animal responde a alguna acción nuestra, por ejemplo el que un gato ronronee ante nuestras caricias, se trata simplemente de una inclinación de tal animal, no de una acción moral de su parte. Podemos ir más lejos en el ejemplo y observar cómo los gatos pueden acariciarnos con sus patas, asignándoles quizás un deseo de bienestar de ellos hacia nosotros… esto es errado dado que, nuevamente, no lo hacen desde una acción moral por libertad sino por inclinación.

De este modo el reino de los fines morales de la humanidad queda encerrado dentro de ésta, puesto que aún cuando respetemos la naturaleza en general, no lo hacemos directamente por lo que ella implica moralmente, sino que se trata de un deber para con nosotros y las demás personas, aunque a los fines prácticos se esté actuando "bien" hacia tales cosas naturales, como en los ejemplos kantianos de no ejercer violencia contra la belleza de la naturaleza, ni en animales, entre otros. Más, si tomamos a la Naturaleza desde el juicio reflexionante como sistema organizado con vistas a un fin final (la constitución de una sociedad cosmopolita), no podemos dejar de lado a las cosas en nuestra acción moral, dado que dichas cosas son fines para que alcancemos tal estatuto cosmopolita y reine la felicidad en la tierra bajo la figura de una paz perpetua. Es decir, el desarrollo de la naturaleza previo a la aparición del ser humano constituye una serie de peldaños para que surja tal ser racional, y a partir de allí la naturaleza garantice la concreción del fin final, dotándonos de inclinaciones egoístas que nos lleven a luchar unos contra otros (guerra) hasta que realicemos la máxima de la pacificación gracias a nuestra libertad y moralidad dado el sufrimiento que conlleva tal situación de lucha.

Hay toda una serie de causas y efectos concatenados que colaboran, más allá del ser humano, a la consecución de tal fin final. Lo que desde el punto de vista mecánico se denomina "acción recíproca", desde el juicio teleológico se puede llamar "omnilateralidad", término que incluya a los seres naturales no-personales (aunque esta idea puede extenderse también a los artificios humanos, como los objetos del arte en general, ya que colaboran en nuestra constitución del fin final. Por razones de espacio se dejará esta idea en puntos suspensivos). El jazmín genera en nosotros un placer estético, que puede derivar en un juicio moral de no dañarlo. Nosotros podemos elegir libremente qué hacer, el jazminero no. Pero por su sola existencia nos genera tales emociones y actos morales. Nuestro perro nos cuida, juega, acompaña… muchas veces de manera más fiel que las personas. Su "inclinación hacia la fidelidad para con el amo" es justamente una inclinación, un acto no racional, sin moral. Sin embargo es un acto que "es". Es decir, con estos ejemplos se muestra que en la naturaleza, aunque en

sus objetos no haya elección (pues ni el jazminero ni el perro deciden), sin embargo se dan situaciones que despiertan en nosotros la idea de un fin moral, por lo que no es en balde el que haya belleza o acciones que despierten emociones y actos morales en nosotros. Y si tomamos a la naturaleza en general, su "sabiduría", tal como lo expresa Kant en IaG y ZeF, coloca en nosotros las disposiciones para alcanzar el fin final. Puede pensarse entonces en un como sí, "es como sí la Naturaleza tomara decisiones y actuara con intencionalidad".

Dicho esto, se puede pensar en deberes directos para con las cosas, dado que son fines exteriores que dan lugar a nuestra vida, y en algunos casos poseen finalidad interior como ocurre en los organismos. Esto los dota pues de dignidad, lo que conlleva nuestro respeto hacia ellos por lo que son, no por lo que puedan elegir libremente. Para el caso, las cosas naturales ya cumplen con un deber a priori: el originar seres racionales que constituyan una cultura cosmopolita. La Naturaleza tomó la decisión hace eones, organizando todos sus productos para la consecución de tal fin final, con la perspicacia de dejar el último tramo de este logro a la acción moral libre de los hombres, con lo cual es un final abierto, que puede alcanzarse como no (se evita de este modo un determinismo rígido en la naturaleza y en la historia).

No hay que esperar en consecuencia una acción moralmente libre en las cosas en respuesta a nuestro acto moral para con ellas, porque desde el vamos ya están actuando con vistas a alcanzar el fin final. El deber se extiende de esta manera a las no-personas porque el meollo del asunto no se encuentra en la causalidad libre, sino en la finalidad. Y por ejemplo, si actuamos mal respecto a la naturaleza, destruyéndola, extrayendo desmedidamente recursos, contaminando, reduciendo la biodiversidad, generando un calentamiento global; en fin, siendo partícipes activos del antropoceno, actuamos en contra de la consecución del fin final ya que podemos autodestruírnos junto a la constitución cosmopolita a duras penas y con fallas alcanzada.

Y aquí viene el segundo punto, pensar la omnilateralidad extendida esta vez a partir del derecho. El derecho consiste en la capacidad de coacción, de imponer una libertad externa reglamentada bajo una constitución estatal republicana separada en tres poderes y con relaciones legales entre Estados que impidan lo más que se pueda la guerra (constitución cosmopolita, derecho internacional). Nuevamente, las cosas no tienen derechos ni deberes, ya que se aplica sólo a las personas puesto que son agentes libres. Empero, si las cosas colaboran en la concreción del fin final, y en las guerras la naturaleza juega también un rol (más allá de que inculque en el ser humano la insociable sociabilidad, se puede pensar en otros aspectos naturales involucrados en las guerras, como ser el terreno en donde ocurren las batallas, el clima que puede ayudar o perjudicar una victoria, el uso de animales como el caballo para la guerra en la antigüedad, etc.), puede pensarse en una regulación de la acción libre que contemple a los objetos naturales, dado que poseen finalidad.

Los objetos naturales no tienen obligaciones con nosotros, ya que no pueden elegir cómo actuar. Ahora bien, ¿esto implica que nosotros no tengamos deberes para

con ellos? Aquí se puede romper la necesidad de una simetría, de una reciprocidad. Así como nosotros, individuos finitos, tenemos un deber para con las generaciones futuras, de modo que se alcance el fin final y, pese a que no disfrutaremos de los frutos como se indica en IaG, no debemos por eso dejar de actuar moralmente, aunque tales generaciones venideras no respondan recíprocamente hacia nosotros (pues ya no existiremos)… por analogía se puede establecer una idea similar respecto a la naturaleza: ella y sus objetos no pueden respondernos si esperamos de ellos actos por libertad, pero esto no es impedimento para que de forma directa establezcamos deberes de cuidado hacia el entorno, considerando la dignidad en tanto fin, y también la necesidad de acompañar los procesos naturales porque sin ellos la cultura no puede prosperar, o tan siquiera sobrevivir si acontece una transformación negativa irreversible por culpa de nuestra libertad.

Para terminar, es contrario a las máximas del imperativo categórico y del logro del fin final el ir en contra de la naturaleza o el considerarla como elemento secundario, de baja estofa. Si tomamos a la naturaleza en su costado mecánico solamente recaemos en una razón instrumental, donde explotamos el medio sin pensar en las consecuencias. Si tenemos en cuenta el aspecto orgánico, puede (o posiblemente se debe) lograrse integrar a lo natural dentro del esquema en principio exclusivamente humano de la sociedad cosmopolita.

BIBLIOGRAFÍA

Bertomeu, M. J. (2017). Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política.* 57, 477-504.

Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.* Madrid: Akal.

Kant, I. (1989). *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático.* Madrid: Alianza.

Kant, I. (1991). *Crítica del Juicio*. México D.F.: Porrúa.

Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita.* México: UNAM.

Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Marey, M. (2017). Sobre un argumento meta-ético y un argumento político en La religión dentro de los límites de la mera razón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.* 34 (1), 127-146.

Marey, M. *Una teoría crítica de la propiedad. Sobre el diálogo entre María Julia Bertomeu y Nuria Sánchez Madrid*. En prensa.

O'Neill, O. (2000). *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ypi, L. (2010). Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace. *Kantian review.* 14 (2), 118-148.

La construcción de la diferencia desde y con la teoría de la performatividad de Judith Butler

Martín Cieri (UNLa)

A comienzos del siglo XIX, se ve por primera vez la división entre las actividades correspondientes al ámbito doméstico reproductivo –o esfera de lo privado– y aquellas actividades del mercado de trabajo, o ámbito público. Es decir que el mercado, en pleno desarrollo, permitió la incorporación de la mujer a sus filas laborales. Sin embargo, dicha incorporación quedó invisibilizada en el imaginario colectivo debido a que el discurso de la época era excluyente, biologicista y de corte científico, es decir, positivista y normalizador. Por estas razones, a partir de las ideas del liberalismo y el marxismo, surgen los primeros intentos de terminar con la dominación masculina, de alzar la voz.

Es así que, un siglo más tarde, aparecen las primeras mujeres socialistas, que buscan instalar el voto femenino (sufragistas) y, por otro lado, las que sostienen que la igualdad de clase trae aparejada también la igualdad sexual. Las dos facetas de esta primera ola del feminismo coincidían en que la explotación de las obreras fabriles y la reproducción doméstica de las mujeres burguesas era producto del triunfo del varón en términos de relaciones laborales.

En el orden de esta genealogía, la división sexual del trabajo siempre estuvo marcada por una división política, dicotómica, jerárquica y discursiva, siguiendo una lógica binaria: cultura/naturaleza; razón/cuerpo; abstracto/concreto; racional/intuitivo; objetivo/subjetivo; pensar/experimentar, etc., moldeando las relaciones de poder. Al varón se le asignó la parte productiva (profesional, religiosa, militar, política, etc.) y a la mujer, la reproductiva (doméstica). Lo público y lo privado representan también una línea divisoria en la cual el género masculino ejerce el predominio social.

Sobre este punto particular, Bourdieu (1998) aclara que la diferencia sexual anatómica-fisiológica y la diferencia entre los órganos sexuales tienden a justificar naturalmente la diferencia que se ha establecido culturalmente, en sus palabras, 'eternizándola'. Sostiene además que "si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo" (Bourdieu, 1998: 35), creándose de esta manera el principio que ordena el deseo: el masculino, de posesión, y el femenino, de subordinación. Asimismo, Bourdieu (1998) subraya que la naturalización de la dominación es tanto externa como interna debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas, sino en las inclinaciones modeladas discursivamente por las estructuras de dominación que las

producen: los dominados terminan adoptando discursos idénticos al de los dominadores.

Años más tarde, ya en la década del sesenta del siglo pasado, comenzaron a surgir movimientos que se propusieron dar visibilidad histórica y social a las mujeres. Los estudios *de las mujeres* o *sobre la mujer,* con sus programas, centros, institutos y proyectos, realizaban sus investigaciones a partir de dos posturas diferentes: a) los que se ocupaban de estudiar a la mujer haciendo hincapié en las relaciones existentes entre mujeres y varones y entre mujeres y otras mujeres, y b) los que se ocupaban de estudiar a la sociedad, su organización y su funcionamiento, ya que era el ordenamiento social el que generaba la subordinación de la mujer. Se trataba de encontrar respuestas a las causas de la opresión de las mujeres. Para esto, se dejó de lado el determinismo biológico positivista de tiempos anteriores y se comenzaron a cuestionar y denunciar las razones por las cuales la relación entre los sexos era una relación estructurante de poder desde una mirada decontructivista, anticartesiana y antipositivista, propia de los pensadores contemporáneos escépticos.

Es así que *El segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, es el libro que da comienzo a esta segunda ola del feminismo. En él se ubica a la mujer en un lugar preponderante en la cultura y en la comunidad. Por primera vez se establece que la diferencia entre los sexos (condición subordinada) se construye históricamente a través de la realidad vivida (no natural) socialmente construida por la educación, las concepciones, las ideas y las expectativas que las mujeres reciben desde niñas. Desde esos años, y hasta mediados de los ochenta, la segunda ola dio batalla en temas como el aborto, la libre sexualidad, las relaciones de poder, la autonomía del cuerpo, el patriarcado y la opresión. De esta manera, lo personal se transformó en político. Siguiendo este orden de ideas, en la década del setenta, comienzan a surgir los sectores de mujeres más radicalizados, que afirmaban que el patriarcado era un sistema político que tenía como finalidad oprimir a las mujeres. Su principal exponente fue Kate Millet, con su libro *Política sexual,* de 1969. También surge otro grupo, llamado “Feminismo de la Diferencia”, que tenía como principales exponentes a Luce Irigaray, Annie Leclerc y Julia Kristeva. Estas feministas sostenían que lo que engrandecía a las mujeres era la diferencia que existía entre ellas y los varones.

A partir del reconocimiento por parte del feminismo de que la desigualdad étnica también era un eje central en cuestiones de género, aparece la tercera ola, a mediados de los ochenta. Sin embargo, también da fuerza a esa aparición un corpus teórico posestructuralista desarrollado e incorporado a las filas de lucha. Además, se fractura el concepto de “mujer” como categoría, a partir de la crítica hecha por mujeres negras y lesbianas. Estas últimas postulaban que ya no existía solo una mujer única y homogénea (sin clase, etnia, ni religión), como se la consideraba en los tiempos de la segunda ola. En este sentido, los supuestos y los conceptos desarrollados por estas

feministas han sido el lenguaje, el discurso, la diferencia y la deconstrucción. Para los posestructuralistas, el discurso es un dispositivo de poder (Foucault, 2005a; 2005b), y en este sentido elabora y construye conceptos legitimando verdades a través de la articulación del saber científico médico o pedagógico, por ejemplo transmitiéndolo con distintos instrumentos o dispositivos, como son las leyes, los reglamentos, los libros de texto, etc., creando así hábitos[32] de género que no son otra cosa que disposiciones (Bourdieu, 1991) o modos de *ser* y *actuar* como hombre o mujer.

Una de las principales exponentes de esta tercera ola ha sido Judith Butler, quien sostiene que el sexo y el género no son prácticas históricas, sino prácticas naturalizadas mediante la performatividad en términos de reiteración. Se considera performativa aquella práctica discursiva que realiza y produce lo que nombra. De acuerdo con la versión bíblica de lo performativo, es decir, 'hágase la luz', parecería que un fenómeno que se nombra cobra vida en virtud del poder de un sujeto o de su voluntad. Sin embargo, Derrida aclara que ese poder no es la función de una voluntad que origina, sino que es siempre derivativa por lo que "la matriz de las relaciones de géneros es anterior a la aparición de lo humano" (Butler, 2002: 25).

Butler entiende el género como el dispositivo discursivo que organiza lo humano y que, a su vez, organiza un sexo dimórfico de manera natural. Sostiene que "sería un error pensar que el análisis de la identidad debe realizarse antes que el de la identidad de género por la sencilla razón de que las 'personas' se vuelven inteligibles cuando adquieren un género ajustado a normas reconocibles de la inteligibilidad de género" (Butler, 2001: 49). Para Butler, *sexo* no es más que *género*, y *género* es la división contingente de lo humano. En este sentido, Foucault (1984) aclara que "es el sexo un punto imaginario fijado por el dispositivo de la sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad, a la totalidad de su cuerpo y a su identidad" (Foucault 1984: 48).

En términos foucaultianos, esta construcción llamada 'sexo' es tan culturalmente construida como el género debido a que el sujeto no puede vivir fuera de un marco de relaciones de poder que lo han constituido como tal. En efecto, Butler considera que "[el] género es el conjunto de los medios discursivos/culturales por los cuales 'la naturaleza sexuada' es producida y establecida en un 'campo prediscursivo', como una superficie políticamente neutra sobre la cual interviene políticamente la cultura" (Butler, 2001: 69).

[32] Bourdieu define el *habitus* como "el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente *reguladas* y *regulares* sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 1991:92).

En síntesis, Butler intenta desactivar el carácter normativo heterosexual en el que mujeres y varones estamos insertos. Su teoría performativa[33] pretende entonces poner en tela de juicio el impulso que hace que actuemos bajo la creencia binaria y discursiva que nos impulsa a repetir gestos, significaciones y prácticas del género heteronormativo. El género para Butler es una constelación de otros actos, gestos y prácticas -género sustantivizado- como efecto de acciones reiteradas naturalizadas. En sus palabras, "tales actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos" (Butler, 2001: 167). En palabras de Merida Jiménez, (2002), "se trata siempre de 'una niña' que, en cualquier caso, está obligada a 'citar' la norma para así convertirse en un sujeto normativo y aceptable" (Merida Jiménez, 2002: 67). En otras palabras, la feminidad no es una elección. Es la cita forzosa de la norma inseparable de la relación disciplina/castigo.

Dicho de otro modo, nadie puede escapar a la norma porque las personas son moldeadas desde su nacimiento y de manera natural desde instituciones como la familia, la escuela, el trabajo, la iglesia, el ejército y las cárceles. El género (*y el sexo*) es una representación construida y *de*construida históricamente y que se perpetúa en los aparatos ideológicos del Estado.[34] En efecto, es a través de lo que se denomina "articulación del poder-saber" (Foucault, 2005a) que los saberes científicos como los del derecho, la pedagogía, la medicina, etc., crean leyes, conceptos, reglamentos, saberes y teorías y transmiten estos dispositivos como verdades que finalmente serán las que moldeen los hábitos, los gestos, los valores y los modos de pensar y actuar como mujer y como varón.

En conclusión, la manera en que las personas construyen la representación subjetiva de las diferencias y el proceso histórico a través del cual se han construido sus representaciones colectivas sobre la diferencia sexual estará relacionada con el contexto específico y la realidad social. Es este sistema de representaciones, como dice Teresa de Lauretis, "el que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad", que produce objetivaciones y moldea verdades a través de sus dispositivos de poder en las relaciones entre los sexos. Las representaciones no son sino relaciones de sentido que surgen de las relaciones de poder que penetran tanto a nivel social como subjetivo.

[33] David Córdoba, en este sentido, afirma que "el interés de la teoría performativa de la identidad de Judith Butler ha conseguido articular una propuesta teórica sobre la construcción de la identidad sin caer en el voluntarismo subjetivista ni el esencialismo (determinismo) sociologista" (Córdoba, 2003: 3).

[34] Señala De Lauretis que "la teoría althusseriana de la ideología es ella misma prisionera y ciega de su propia complicidad con la ideología de género, […] en la medida en que una teoría pueda ser validada por los discursos institucionales y adquirir poder o control sobre el campo de los significados sociales, la teoría de Althusser puede funcionar en sí misma como una tecnología de género" (De Lauretis, 1989: 13).

Aquí es donde la dominación/subordinación de género encuentra su legitimación introduciendo valores y moldeando conductas. La feminidad y la masculinidad se transformaron entonces en una normativa a seguir para que las mujeres y los varones puedan reconocerse en sus prácticas sociales como sujetos de identidad jerárquica y antagónica.

BIBLIOGRAFÍA

Badinter, E. (1992). *La identidad masculina*. Madrid: Alianza.

Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Madrid: Aguilar.

Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Buenos Aires: Anagrama.

_____ (1991). *El sentido práctico.* Madrid: Taurus.

Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo.* Buenos Aires: Paidós.

Córdoba, D. (2003). *Identidad sexual y performatividad*. Athenea Digital. Vol. 4.

De Lauretis, T. (1989). *La tecnología del género.* London: Macmillan.

Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo.* Barcelona: Kairós.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber.* Barcelona: Siglo XXI.

_____ (2005a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión.* Madrid: Siglo XXI.

_____ (2005b). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guillaumin, C. (1984). *Racism, sexism, power and ideology.* London: Routledge.

Lamas, M. (1997). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM.

Merida Jiménez, R. (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer.* Barcelona: Icaria.

Millet, K. (1970). *Sexual Politics.* Garden City. New York: Doubleday.

Scott, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: Lamas, M. (1997). *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM.

¿El fin de los Estudios Clásicos?

Carlos Castellan (UMorón)

Quienes nos dedicamos en la Argentina a los estudios clásicos desde hace larga data de algún modo somos también testigos de un derrotero preocupante: hemos visto cómo desde una época en que el estudio de las lenguas clásicas era una parte normal de la formación en las Humanidades, se fue dando un paulatino pero constante proceso de acotamiento de su estudio. En efecto, primero se eliminó el latín en los colegios secundarios, aduciendo la poca practicidad de estudiar una lengua muerta en ese nivel, dado que sus egresados, salvo que siguieran una carrera universitaria en Humanidades, nunca iban a necesitarlo. Este argumento podría haber tenido un valor cierto si se hacía abstracción de la contribución del latín a formar estructuras lógicas en la mente de los estudiantes, de todos modos, los que "realmente necesitaran" el latín podían estudiarlo en sus carreras universitarias en Filosofía, Letras o Historia.

Sin embargo, menos de una década después de su supresión en la educación secundaria, comenzó un ataque directo contra la enseñanza de las lenguas clásicas en la universidad, en las carreras de Historia y Filosofía, con el argumento de que eran "materias filtro" o que sólo las necesitaban aquellos que se especializaran en determinados períodos como la Antigüedad o el Medioevo, argumento que dejaba de lado la gran cantidad de textos latinos que se escribieron en materia científica y filosófica durante la Edad Moderna. De este modo, el estudio de las lenguas clásicas, antes obligatorio en las mencionadas carreras, pasó a ser optativo. Un poco más tarde el Derecho Romano también pasó a ser optativo para la carrera de Abogacía.

En la carrera de Historia, si bien la Historia Clásica no ha sido tocada en las principales universidades del país, en otras de más reciente trayectoria se ha fundido la historia antigua en una sola materia que abarca la Historia de Oriente y la Historia Clásica, adoptando un criterio meramente cronológico que ignora el hecho de que se trata del estudio de sociedades estructuradas de manera tan diferente que exigen su estudio por separado, además de ignorar también que es improbable que un mismo especialista domine tantas lenguas diferentes. De esta manera han transportado al ámbito universitario una visión propia de los estudios secundarios.

Por otra parte, en las numerosas reformas de planes de estudio de los terciarios que se dieron desde los 90 a la fecha, siempre que se necesitó reducir horas o comprimir materias, la antigüedad fue, por así decirlo "el pato de la boda".

Si esto sucediera solamente en nuestro país, podría pensarse que se trata de una excentricidad propia de la Argentina, sin embargo, vemos que procesos similares, al menos en el plano de la enseñanza de las lenguas clásicas, se están llevando

adelante en países europeos como España y Francia, lo que plantea el interrogante de si se trata de un proceso global y hasta qué punto esto es producto de los intensos cambios culturales producto del mundo globalizado.

Una noticia particularmente sorprendente, y preocupante, nos ha llegado a través del periódico italiano *Corriere della Sera* del 21 de Abril del corriente año. Un artículo publicado en dicho periódico da cuenta de lo que describe como una especie de culminación de un proceso iniciado en los Estados Unidos durante los años 80 (la era Reagan), tendiente a la cancelación de los estudios clásicos en ese país. El hecho al que se refiere el mencionado artículo es, precisamente, el anuncio por parte de la Universidad de Howard del cierre de su Departamento de Estudios Clásicos.

No se trata de cualquier universidad, es un centro de estudios de gran prestigio, con mayoría de estudiantes afroamericanos, del cual egresaron, entre otros, la actual vicepresidente de los EEUU, Kamala Harris, la ganadora del Nobel Toni Morrison y el juez de la Corte Suprema norteamericana Thurgood Marshall.

Tampoco se trata de un hecho aislado o fuera de contexto, sino que corresponde a una creciente tendencia de parte de ciertos grupos en ese país a calificar a los autores clásicos como "teóricos de la supremacía blanca sobre otras razas", culpables de esclavitud y patriarcado cuyo estudio debiera eliminarse y ser reemplazado por el de autores explícitamente antirracistas, feministas, interseccionales.

Esta tendencia, vista con cierto estupor por gran parte de la intelectualidad europea, sin embargo es sólo criticada a la sordina por muchos de los académicos clasicistas norteamericanos, que temen quedar asociados a las pretendidas actitudes racistas, supremacistas blancas y patriarcales de los clásicos griegos y romanos. Llama poderosamente la atención que las principales críticas a la cancelación de los estudios clásicos hayan provenido de autores que provienen del campo de la lucha por los derechos humanos y de los afronorteamericanos: Cornell West[35] y Jeremy Tate[36] publicaron en el Washington post un artículo en el que expresan *que "La campaña del mundo académico inclinada a ignorar o a pasar por alto a los clásicos es una señal de decadencia espiritual, de declinación moral y de una profunda clausura intelectual que hoy hace estragos en la cultura americana. Aquellos que cometen este acto terrible tratan a la civilización occidental como irrelevante […] el canon occidental es un diálogo, entre los más grandes pensadores que son exponentes de nuestra civilización, sobre cuestiones fundamentales. Nos enseñan a vivir de un modo más intenso, más*

[35] Profesor en la Universidad de Princeton donde enseña en el Centro de Estudios Afroestadounidenses y en el Departamento de Religión. Su obra se centra en el estudio del papel de la raza, género y clase en la sociedad estadounidense.

[36] Especialista en Educación, autor de tests de evaluación para la escuela secundaria y el acceso a la universidad.

crítico, más compasivo. Nos enseñan a aprender y a prestar atención a las cosas que cuentan, y a apartar nuestra atención de lo que es superficial".

Estos autores ponen además de manifiesto que la lectura de los clásicos inspiró a los luchadores norteamericanos en contra de la esclavitud.

Es curioso que una defensa de este tipo no haya partido de los profesores que cultivan los Estudios Clásicos en los EEUU y la explicación quien sabe esté resumida por el autor de la nota del *Corriere della Sera* cuando dice que éstos "temen quedar asociados" a las supuestas actitudes racistas, supremacistas blancas y patriarcales de los autores clásicos.

Existe entonces, por un lado, una actitud militante de suprimir el estudio de autores por considerarlos contrarios a las tendencias más radicalizadas de la sociedad norteamericana contemporánea, al mismo tiempo se manifiesta un temor hacia la descalificación de la que se podría ser objeto por oponerse, como lo demuestra lo afirmado por West y Tate, no ya a estas tendencias, sino a una visión sobre los clásicos de un sector entre los que las sostienen. La misma existencia de este temor podría constituir una evidencia de la actitud de quienes abogan por la cancelación de los Estudios Clásicos.

Por otra parte, el hacer desaparecer de los curricula académicos a los autores clásicos, implica la actitud de borrar del pasado lo que le molesta del mismo a un grupo en particular, lo que en definitiva significa querer cambiar el pasado. Hasta hace pocos años atrás una actitud de este tenor hubiese causado más que sorpresa irrisión, cualquier transeúnte podría haber dicho que el pasado es inmodificable porque ya sucedió, pero desde hace aproximadamente una década vemos que se ha implantado en algunos grupos la tendencia a reformular dentro de lo ya producido aquello que no agrada por no coincidir con la propia visión: se han reescrito El Principito y el Martín Fierro en clave feminista por ejemplo, o ahora, el clásico cuento de La Bella Durmiente está a punto de sufrir la supresión del famoso beso del príncipe, de modo que por qué no suprimir a esos molestos autores de la antigüedad.

Cabría preguntarse hasta qué punto es lícito o intelectualmente correcto intentar el cambio cultural en el presente por medio de la modificación o supresión del pasado. Sobre qué bases podría sustentarse una sociedad sin pasado o con un pasado modificable a *piacere* de determinados grupos intelectuales que quieren liquidar la cultura occidental. Cuando West y Tate, alertan sobre "el acto terrible" de quienes "tratan a la civilización occidental como algo irrelevante", vienen a la mente algunas afirmaciones, no ya de intelectuales norteamericanos, sino de algunos pensadores latinoamericanos enmarcados en el "decolonialismo", quienes no hablan de suprimir a los clásicos, sino que, de una manera más sutil, consideran irrelevante a la civilización en la que ellos florecieron, lo cual es otra forma de supresión. Y, si calamos más hondo,

lo que en realidad queda impugnada es toda la historia del mundo europeo occidental. Los argumentos, aunque débiles, son esgrimidos como afirmaciones absolutas: dos o tres principios científicos que los griegos tomaron del Oriente Próximo o del Egipto vendrían a significar que los griegos "no descubrieron nada", ciertos mitos pasados del Oriente a Grecia, del mismo modo, implicarían que los griegos no crearon su propia mitología y literatura, y así sucesivamente a través del tiempo hasta demostrar que toda la civilización occidental es una completa falacia basada exclusivamente en el dominio militar y la rapiña cultural.

La preguntas finales serían acerca de qué valor tendría una civilización moderna (o posmoderna) basada en la cancelación de autores y estudios, en la modificación de los relatos literarios y en la "reorientación del pasado" de acuerdo al gusto de grupos intelectuales en definitiva minúsculos, o en qué clase de rigor analítico podrían basarse tales supuestos, o dentro de cuáles marcos y procedimientos del pensar se produciría la labor intelectual especulativa si simplemente se basara en una inquisición con fines condenatorios y la creación de un nuevo *index* de textos, no ya quemados en la hoguera, sino simplemente eliminados de los estudios universitarios. Por último: ¿en manos de quiénes estaría la determinación de lo correcto y lo incorrecto?

Reseñas críticas

Lia Roxana Donadon, *Mafalda - Quinos Comicstrip als Gesellschaftskritik im Argentinien der 1960er und 70er Jahre*, Siegen, UniverSi, 2021 – DOI: http://dx.doi.org/10.25819/ubsi/5954

Las fotografías que ilustran las tapas del libro fueron tomadas por la autora de murales del Hospital de Niños y del Paseo de la Historieta en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

El libro de Lia Roxana Donadon, *Mafalda - Quinos Comicstrip als Gesellschaftskritik im Argentinien der 1960er und 70er Jahre*, es una versión intervenida del trabajo de Master presentado en la Universidad de Siegen (Alemania) en el año 2017. El objetivo principal de su tesis fue pensar el 'ethos de los 60' a través de la historieta del humorista gráfico Quino (pseudónimo de Joaquín Salvador Lavado Tejón) que fue publicada desde el 29 de septiembre de 1964 (revista "Leoplán") y el 25 de julio de 1973 (en "Siete Días"), desde una perspectiva de análisis crítico sobre las expresiones culturales-populares frente a la realidad sociopolítica vigente en Argentina, la cual influenció notablemente en el diseño y la publicación de "Mafalda"[37]. Este trabajo tiene la primicia de ser la primera edición analizada de este cómic que se publica en Alemania, abriendo así nuevas puertas científicas para el estudio de este 'ícono del cómic argentino' – mundialmente reconocido considerando que fue traducido en treinta idiomas – quien atesora el 'inteligente humanismo reflexivo' de Quino.

El contexto histórico local de este ensayo es el período que se extiende entre la década del sesenta y principios del 70 del siglo XX, el cual introdujo cambios existenciales a nivel global. De acuerdo al historiador Sergio Pujol, fue un período donde "[s]obre el eje de una 'sociedad joven', capaz de ser defendida por sus hábitos de consumo cultural", la rebeldía tuvo "gran expansión social", sin límite de clases.[38] Puntualmente

[37] Las comillas se utilizan para diferenciar el cómic "Mafalda" del personaje gráfico que lleva el mismo nombre.
[38] Cf. Pujol. Sergio, *La década rebelde, Los años 60 en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2002; p. 19.

se polemizaban tanto el cuestionamiento del modo de vida como el de las normas sociales en vigor, cuyas controversias provocaron movimientos de rebelión que se generalizaron en el mundo entero y son representativos del espíritu contestatario de esa época designada como "década rebelde". En ese ambiente social – entre modernización y autoritarismo – Quino crea el personaje gráfico de Mafalda, quien fue caratulada por Umberto Eco como una "contestataria" y "de verdad una heroína iracunda que rechaza al mundo tal cual es".[39] Y este personaje, tan 'simpáticamente atrevido', trascenderá las fronteras junto a su pandilla y será apreciado por generaciones de adultos y niños del mundo, perdurando como bestseller con notoriedad creciente.

El análisis sociopolítico que se formaliza en este estudio a través de la literatura gráfica popular de una de las épocas 'virulentas' del siglo XX en Argentina, nos ofrece una lectura 'reflexiva y profunda' sobre los escenarios que se plasman en las viñetas y a su vez, una mirada 'crítica y perspicaz' que busca proyectar un 'pointer abierto hacia el presente', con la finalidad de estimular al intelecto del lector – como postulaba Quino con sus viñetas ingeniosas.

La historieta "Mafalda" presenta las vicisitudes de la clase media en su desafío por encontrar su identidad en una sociedad convulsionada por los cambios sociopolíticos vigentes, como lo señala la investigadora Isabella Cosse en sus extensos estudios sobre esta temática y, en especial, en su monografía sobre la obra de Quino.[40] La familia de clase media "tipo" (padre y dos hijos) fue puesta en escena por Quino utilizando la sutileza de hacer 'hablar a los niños', cuestionando y comprometiendo a los adultos a una toma de posición pertinente. Una estrategia que le permitió al autor trabajar temas 'mordaces' en un ambiente de extrema censura oficial.

El libro ha sido estructurado en cinco capítulos. La introducción presenta la temática de la literatura gráfica como una alternativa para reflexionar sobre 'la sociedad que la produce'[41], su recepción como producto de la cultura popular y expone argumentos investigativos que serán el hilo conductor del trabajo. En el segundo capítulo se explican, en forma teórica, los elementos característicos para la construcción del humor gráfico y se presentan los métodos científicos destinados a la comprensión de su sintaxis visual-verbal, teniendo en cuenta los códigos específicos, su universo simbólico y su lenguaje universal – único en su género –, con el objetivo de potenciar la capacidad del lector en descifrar el mensaje e interpretar las obras de la literatura gráfica. La teoría sustenta sus fundamentos en las investigaciones de autores de envergadura internacional como Will Eisner, Scott McCloud, Rodolphe Töpfer, Umberto Eco y su colaborador Daniele Barbieri, entre otros aportes de científicos que

[39] Cf. Quino, *Mafalda la contestataria*, 1969; p. 1.
[40] Cf. Cosse, Isabella, *Mafalda: historia social y política*. C.A.B.A., Fondo de Cultura Económica, 2014.
[41] Cf. Hoffmann, Detlef, Rauch, Sabine, *Comics. Materialien zur Analyse eines Massenmediums*. Frankfurt am Main, Diesterweg, 1975; p. 2.

enriquecieron el análisis. Se expone, además, el valor intrínseco de las singularidades que sistematizan las tiras de historietas en general: la estructura secuencial en la sucesión de las imágenes moldeando acciones consecutivas en las viñetas, los espacios intermedios entre los cuadros donde la imaginación del lector encuentra su trapecio, los ritmos gráfico, verbal y narrativo en la interacción imagen-texto, así como la frecuencia inductiva y/o deductiva en la construcción de la estructura narrativa. La eficacia de estas componentes será ilustrada en el capítulo correspondiente al análisis específico de las tiras de Mafalda.

El tercer capítulo ofrece una retrospectiva breve de la historia del comic en Argentina basada en la investigación realizada por Oscar De Mayo, publicadas por Néstor Giunta y disponible en la red[42], con la finalidad de exponer la larga trayectoria que este género posee en el país. Para lograr este objetivo, se resumen los hitos fundamentales del comic argentino en el siglo XIX y XX. Un apartado especial fue asignado a la breve reseña sobre Quino como dibujante, caricaturista y humorista gráfico y su extenso aporte a la cultura popular argentina entre los años 1953 y 2016. Con motivo de su deceso, ocurrido el 30/09/2020 poco antes de la publicación de este libro, la autora seleccionó de periódicos locales y redes sociales, conmemoraciones de autoridades, instituciones oficiales, lectores, amigos y colegas de Quino, con el objeto de rendirle un homenaje póstumo al "Maestro", como se lo llamaba cariñosamente. Las mismas fueron ubicadas en una sección inicial con el título "Im Andenken an Quino" (In Memoriam).

El cuarto capítulo – que representa el foco principal del trabajo de Master – exhibe y analiza el 'fenómeno cultural' de la historieta "Mafalda" en el contexto histórico-social de los años 1960 y 1970 en Argentina. Está dividido en tres secciones. La primera sección presenta a cada uno de los personajes de la historieta con sus tipologías particulares, revelando cómo Quino caracterizó en cada figura los 'prototipos sociales' reconocibles de la clase media argentina de la época. La segunda sección especifica cuáles son los elementos simbólicos de narración que utiliza Quino para diseñar la acción de sus personajes en las viñetas. La tercera sección ilustra los aspectos culturales específicos en las estrategias de dibujo y narración utilizadas por Quino para atrapar ética y estéticamente al lector. El punto neurálgico del estudio lo constituye un análisis minucioso de viñetas clásicas que representan aspectos particulares de la vida sociopolítica de la clase media y la efervescencia cultural y política de la época, con referencias puntuales a las efemérides axiomáticas del período.

El libro finaliza con un capítulo de síntesis donde la autora subraya su convicción sobre la importancia del estudio científico de las obras de la literatura gráfica popular, cuya

[42] Cf. Giunta, Néstor G., *La historia del Comic en Argentina*. Trabajo realizado con texto original del Profesor Oscar De Majo. Signos Universitarios, Revista de la Universidad del Salvador. Revista Nr. 29 (enero, 1996). Recuperado de http://www.todohistorietas.com.ar/historia_argentina_1. htm, diciembre 2016.

transparencia discursiva refiriendo tópicos trascendentales, la simplicidad de su lenguaje gráfico-textual y la resonancia cultural de los fenómenos que dibujan, sostiene que denotan un índice de utilidad favorable para la exegesis del sistema de vida en las sociedades que las producen. Remarca a su vez, la importancia de intensificar los trabajos científicos en fueros internacionales e interdisciplinarios, cuyos aportes – dado que "la ciencia es un saber compartido"[43] – pondera como cardinales y productivos para la comunidad científica mundial.

Una interpelación a 'justipreciar la cultura popular' – quien atesora, transmite y encarna el "ethos" y el "pathos" de esa sociedad artífice – es un mensaje lúcido de este estudio.

(A. Edelsbrunner)

[43] Cf. Dei, H. Daniel, *La tesis. Cómo orientarse en su elaboración*. C.A.B.A., Prometeo, 2011; p. 26.

Actualidad académica

Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría, 23 de octubre de 2020, Santa Rosa, La Pampa, Argentina, plataforma virtual Zoom

Paola Druille (CONICET – UNLP –
Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos)

El *Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* fue un encuentro académico dedicado íntegramente a los estudios filónicos. Fue realizado el 23 de octubre del año 2020 en Argentina, a través de la plataforma virtual Zoom, y organizado por Paola Druille (Universidad Nacional de La Pampa, CONICET) y Laura Pérez (Universidad Nacional de La Pampa), ambas integrantes del Proyecto Internacional *Philo Hispanicus*. Dirigido por José Pablo Martín, fallecido en el año 2016, y Marta Alesso, este Proyecto reúne a investigadores del ámbito nacional e internacional para el estudio de la vida y obra del filósofo alejandrino, y la traducción en ocho volúmenes de las *Obras Completas de Filón de Alejandría* (*OCFA*, ed. Trotta, Madrid, España), de los cuales fueron publicados los volúmenes I-V (I , 2009 (1º ed.); V, 2009; II, 2010; III, 2012; I, 2016 (2º ed.); IV, 2016). Con el objetivo de difundir los resultados de *Philo Hispanicus* y contribuir tanto al conocimiento de las nuevas propuestas y métodos de estudio del corpus filónico, como a la construcción de los saberes científicos y técnicos referentes al análisis del mismo autor en su vinculación con los ámbitos de la filología, la literatura, y otras disciplinas, el *Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* abordó las investigaciones relativas a la producción del alejandrino, a partir de conferencias individuales a cargo de destacados conferencistas de Argentina, España, Francia y México.

La primera conferencia, "Filón de Alejandría, los fragmentos griegos", fue presentada por Tomás Rodríguez Hevia (Universidad Eclesiástica San Dámaso, España). Su exposición dio a conocer los lineamientos generales que orientaron su traducción de los "Fragmentos" para el volumen VIII de las *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Desde esta base, sintetizó su tarea de búsqueda de fragmentos griegos y su organización del material, y repasó las ediciones y traducciones usadas durante su trabajo. También destacó el contenido de los fragmentos encontrados, haciendo especial hincapié en la recepción del conocimiento filónico por parte del cristianismo. En tal sentido, Rodríguez Hevia sostuvo que los fragmentos de Filón conservados han estado determinados por los agentes de recepción, copia y transmisión de ese material, que matizan en gran medida el discurso filónico con una intención particular reflejada en sus traducciones de los fragmentos glosados, como es el caso de San Ambrosio de Milán. Finalmente, consideró que un fragmento nuclear de Filón es *Quaestiones in Exodum* 2. 62-68 y su comentario de Ex 25.17-21, donde emerge un esbozo de la teoría de las potencias de Dios, consideradas como un tema esencial de la exégesis filónica.

La segunda conferencia, "Filón de Alejandría. La palabra y el silencio", fue expuesta por el prestigioso catedrático Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne, Paris IV, Francia). De una manera magistral, Lévy trabajó el silencio como categoría vital del pensamiento de Filón. Asumiendo que el alejandrino tuvo una excelente educación centrada en la παιδεία griega, según menciona el propio filósofo en *De congressu eruditionis gratia* 17, Lévy resalta que Filón alude a la retórica sin agresividad, a modo de instrumento siempre presente en la

interpretación de los textos bíblicos, y en relación dual con la espiritualidad. Esta dualidad se encuentra encarnada por dos personajes claves en la dinámica del discurso filónico, que Lévy identifica con Moisés y Aarón. Mientras Moisés es la palabra interior, Aarón es la palabra exterior en estado de intersubjetividad y permanente comunicación. Esto lo coloca en una situación de inferioridad en relación con Moisés. De acuerdo con Lévy, Filón presenta a Moisés como alguien que no sabe hablar "desde que entendió a Dios hablar". Para fundamentar esta interpretación, Lévy cita *De vita Mosis* 1. 83, donde el alejandrino argumenta que la elocuencia humana confrontada con la de Dios es una afonía, una incapacidad de hablar. Frente a esta superioridad divina, Moisés es el hombre del silencio. El silencio se convierte así en una categoría dinámica, cuya funcionalidad es explicada por Lévy a partir de *Quis rerum divinarum heres sit* 10-14. En este lugar, Filón clasifica el silencio en varios tipos que el catedrático sintetiza en tres: 1) el silencio para castigar a quienes hablan sin saber, 2) el silencio de la atención o concentración y, por último, 3) el silencio como expresión de la humanidad consciente de su inferioridad frente a Dios. Cada uno de estos silencios atraviesa las distintas etapas de ascensión hacia Dios. Por esta razón, Lévy concluye que el silencio filónico es una categoría crucial para analizar no solo el mencionado proceso de ascensión, sino también el pensamiento de Filón en relación con la divinidad.

La tercera conferencia, "L' uso del 'Filone armeno' nel ristabilimento critico degli originali greci: l'apporto di Francis C. Conybeare all'edizione di Cohn e Wendland", fue ofrecida por Paola Pontani (Università Cattolica del Sacre Cuore, Italia). Pontani comienza observando una novedad en los estudios sobre el corpus filónico armenio: las obras conservadas en traducción armenia (*Legum allegoriae* 1-2, *De decalogo*, *De Abrahamo*, *De specialibus legibus* 1. 79-161 y 285-345 y 3.1-64, *De vita contemplativa*, *Quaestiones in Genesim* y *Exodum*, *De deo*, *De providentia* 1-2, *De animalibus*) reflejan una rama de la tradición más antigua que la representada por los códices griegos. En función de tal observación, Pontani propone tres objetivos que guiaron su exposición hasta el final: 1) reconstruir el contexto histórico de la colaboración entre los tres académicos editores de los códices griegos y armenios –Leopold Cohn, Paul Wendland y Frederick C. Conybeare, 2) comprender cómo trabajó Conybeare, y 3) reevaluar en qué medida el aparato crítico griego refleja realmente la contribución del trabajo de Conybeare. Para esto, Pontani se apoya en distintos eventos fundamentales que aspiran a relacionar las tareas de investigación y publicación de las ediciones griegas de Cohn y Wendland con el inicio del trabajo sobre los materiales armenios y posterior publicación de Conybeare. De esta manera, abarca un período que se extiende desde la publicación de *Philonis Alexandrini libellus De opificio mundi* (Breslau, 1889) de Cohn, y *Neu entdeckte Fragmente Philos. Nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini* (Berlin, 1891) de Wendland, hasta la publicación de *Philo About The Contemplative Life or The Fourth Book Of The Treatise Concerning Virtues* (1895) de Conybeare, y "Emendations of Philo *De Sacrificantibus* [= Spec. 1.285-345]" (*The Classical Review* 10/6, 1896) de Conybeare. Con tales referencias, Pontani asegura que Conybeare se aplicó al Filón armenio de manera discontinua, y que sus publicaciones estuvieron influenciadas en gran medida por las intervenciones de Cohn y la prioridad del griego en el aparato crítico de las ediciones armenias.

La cuarta conferencia, "Los mitos sobre el Hades en la obra de Filón de Alejandría", perteneció a Marco Antonio Santamaría Álvarez (Universidad de Salamanca, España), quien se ocupó de analizar el uso de la figura de Hades de la mitología griega y su representación en varios pasajes que aparecen principalmente en la serie filónica del *Comentario alegórico* del Pentateuco. Luego de advertir que Filón menciona el Hades griego asociado a distintos aspectos de raigambre homérica y platónica, Santamaría Álvarez divide el uso filónico del Hades en tres interpretaciones sobre el castigo merecido por quienes se apartan de la virtud y eligen el vicio: 1) el Hades como el lugar de los muertos (*Quis rerum divinarum heres sit* 45), 2) el Hades como lugar de los castigos (*De congressu eruditionis gratia* 57; *De Cherubim* 2), 3) el Hades como lugar hondo y oscuro (*De posteritati Caini* 31; *De somniis* 1.150-151). Mediante esta última interpretación, Santamaría Álvarez da paso a una tercera interpretación que le permite vincular el Hades con el Tártaro (*Quaestiones in Genesim* 4.234; *Quaestiones in Éxodo* 2.40), y los mitos de Tántalo (*Quis rerum divinarum heres sit* 269; *De specialibus legibus* 4. 80-81) y de Sísifo (*De Cherubim* 77-78), que explica asistido por la mitología griega. Termina su exposición con un listado de bibliografía crítica de gran valor sobre el tema de su trabajo.

La quinta conferencia, "Tres acepciones psíquicas de la παλιγγενεσία en Filón de Alejandría", fue de Guillermo Callejas Buasi (Universidad Nacional Autónoma de México, México). Su propósito consistió en indagar el término παλιγγενεσία ("regeneración") de Filón según dos sentidos del mismo: 1) cosmológico, la παλιγγενεσία como la regeneración del cosmos, y 2) psíquico, la παλιγγενεσία en tanto proceso regenerativo que acaece en el alma humana. La incursión entre uno y otro sentido conduce a Callejas Buasi a encontrar trece veces la palabra παλιγγενεσία en los textos filónicos. Sostiene que nueve de estos registros hacen referencia a su sentido cosmológico y aparecen en el tratado *De aeternitate mundi* (9, 47, 76, 85 (2), 93, 99, 103, 107); las cuatro veces restantes connotan el sentido psíquico de la palabra, según se desprende de *De Cherubim* 32-114, *De vita Mosis* 2. 65, *De posteritate Caini* 36-124 y *De legatione ad Gaium* 325. Callejas Buasi explica uno y otro sentido del término en los pasajes filónicos antes nombrados, revisando cuestiones filosóficas que no dejan de lado el escrutinio filológico estricto.

La sexta conferencia, "El método alegórico de Filón de Alejandría: antecedentes y epígonos", correspondió a Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina), quien inicia su exposición con una dato histórico insoslayable. En Alejandría de los siglos III a.C. - I d.C., se produjo una importante innovación en términos epistemológicos, que enfrentó dos modos diferentes de interpretación de los textos considerados sagrados: homérica, por un lado, y bíblica, por el otro. Conforme a esta mirada, Alesso sostiene que los textos homéricos fueron explicados desde una perspectiva monoteísta, al mismo tiempo que los textos del Pentateuco fueron explicados bajo la luz de la filosofía griega. Alesso denomina "lectura alegórica o alegorismo" a este modo de interpretación usada por Filón, cuyos antecedentes podrían haber sido Aristeas y Aristóbulo, aunque ni la *Carta de Aristeas* ni los fragmentos de Aristóbulo transmitidos por Eusebio de Cesaréa en *Praeparatio evangelica* mencionan el término ἀλληγορία ni el verbo ἀλληγορέω. Dada esta ausencia, Alesso considera que los antecedentes del método alegórico de Filón deben buscarse en la cultura helenística de los esenios y los terapeutas. Debido a que el tratado filónico sobre los esenios está perdido,

asume que los terapeutas de *De vita contemplativa* pueden ser el marco de referencia más cercano al método de Filón que podemos conocer en el estado actual del corpus existente.

La calidad de las conferencias de reconocidas personalidades académicas de los estudios filónicos comentadas hasta aquí, junto con los valiosos intercambios generados gracias a las preguntas formuladas por los asistentes en un espacio inmediatamente posterior a cada presentación, hicieron del *Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* un encuentro que demostró la necesidad de dar a conocer la obra de un filósofo de importancia capital. Tanto los conferencistas invitados como la nutrida asistencia de más de doscientas cincuenta personas interesadas en el evento, reconocieron que Filón de Alejandría es uno de los eruditos judeo-helenistas más trascendental de la época antigua con fuerte incidencia en el pensamiento tardo-antiguo y medieval. Sus escritos son un espacio de unión del platonismo y el neoplatonismo, del rabinismo y la cábala, del judaísmo y el cristianismo, de la filosofía y la historia helenística y la moderna. En este sentido, el *Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* propició el diálogo no siempre sencillo entre temas, problemas y conceptos filónicos, que prestó especial atención a su corpus y vínculos lingüísticos y a las corrientes ideológicas helenísticas. Ante esto, la plataforma virtual Zoom constituyó un espacio privilegiado para forjar canales de comunicación entre América y Europa, y para hacer del *Primer Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* el inicio de una serie de eventos científicos vinculados con un autor imprescindible de la cultura occidental.

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 místericos 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.